

Modernidade e sentimento(s) da natureza*

Nathan Pinier Golfier** 

Resumo: Este artigo almeja elucidar a genealogia nietzschiana do sentimento de separação que a modernidade desenvolve em relação à natureza. Para tanto, demonstraremos que, para Nietzsche, a cultura europeia forjou a crença de que seu espírito lhe permitia distinguir-se das demais existências por meio de impulsos instintivos que passavam despercebidos. Contudo, essa interpretação, que valorizava a cultura europeia através da desvalorização da natureza, acabou por se voltar contra a referida cultura e explica, em parte, a fase niilista. Por fim, mostraremos que provar diferentemente a natureza, e consequentemente a humanidade, é uma das tarefas que Nietzsche atribui à sua filosofia, e um caminho que ele propõe para escapar do niilismo.

Palavras-chave: natureza, Niilismo, espírito, cultura, genealogia, orgulho humano.

“Natureza esquecida. -Falamos da natureza e, ao fazê-lo, esquecemo-nos de nós mesmos: afinal, nós mesmos somos a natureza. -Portanto, a natureza é algo bem diferente daquilo que experimentamos quando pronunciamos o seu nome” (WS/AS 327, KSA 2.696).

*Tradução de Baptiste Grasset. Correio eletrônico: baptiste.grasset@unirio.br.

**Université Toulouse Jean Jaurès, Laboratoire ERRAPHIS, Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs Toulouse, France. Correio eletrônico: n.pinier@protonmail.com.

Introdução

Cerca de cem anos antes da “virada ontológica” protagonizada pelas ciências sociais sob o ímpeto da pesquisa antropológica¹, Nietzsche parece ter percebido que a divisão sobre a qual a modernidade europeia foi construída² - ou seja, o ser humano por um lado e a natureza, por outro - é uma miragem. Será isso surpreendente? Se considerarmos que uma parte central de sua obra filosófica foi dedicada a demonstrar que a natureza absoluta dos ideais sobre os quais a cultura europeia foi construída era ilusória, então podemos entender que a representação da natureza sem o ser humano - e, portanto, de uma espécie humana fora da natureza - assume um caráter contingente. Ora, longe de ser marginal, essa interpretação constitui o fundamento do sentimento que a cultura ocidental desenvolveu de estar exilada nesta Terra. Olhando ao redor, não se pode deixar de notar a pobreza das conexões que esse segmento da humanidade desenvolveu com outras formas de existência. Em toda parte, observa-se a reificação dos seres vivos em benefício dos interesses humanos, a destruição dos espaços habitáveis da vasta maioria dos animais - aniquilando, assim, outras formas de vida - e a parca compreensão da interconexão entre as vidas humanas e as não humanas. Além disso, o ser humano moderno, segundo Nietzsche, parece demonstrar um cansaço para com a existência, e seu desprezo não se dirige mais

1 Estamos pensando, por exemplo, nas obras de Descola, 2005, e Viveiros de Castro, 2009.

2 Termo que, neste estudo, designa a totalidade do mundo ocidental contemporâneo, que é sua repercussão.

apenas ao resto da natureza, mas também a si mesmo: o niilismo se aproxima.

Segundo Nietzsche, essas duas considerações são inseparáveis e devem ser compreendidas a partir da perspectiva do sentimento moderno pela natureza: é possível, portanto, uni-las em um único gesto explicativo. É isso que Nietzsche busca fazer quando, discretamente, propõe ao longo de suas obras a história pulsional dessa interpretação da realidade. Ao fazê-lo, ele descreve uma história natural da representação moderna da natureza, à qual conferirá um amplo escopo explicativo. Ao explicar por que a cultura europeia buscou se separar do restante da natureza (I), Nietzsche fornece chaves para a compreensão do esgotamento moderno que resulta alguns milhares de anos depois (II). E, sobretudo, permite-nos vislumbrar o surgimento de um novo sentimento, que conectaria a existência humana e a natureza de uma maneira diferente (III).

1. O ser humano e a natureza: genealogia de um sentimento

O que podemos entender da expressão de Nietzsche, “natureza esquecida”? Obviamente, ele está apontando para o fato de que o ser humano faz parte da natureza, mesmo que se esqueça de si mesmo como tal. Mas, de forma mais sutil, ele expressa por meio dessa expressão o caráter histórico e, portanto, contingente dessa interpretação. Se a espécie humana se esqueceu de si mesma como parte da natureza, é portanto porque já se considerara integrada à mesma. Assim, não somente o sentimento moderno da separação não é necessário, mas, segundo

Nietzsche, ele surgiu apenas em um segundo estágio: primeiro, o sentimento de pertencimento à natureza permeou o animal humano, tendo chegado o sentimento de sua distinção apenas depois. Dessa forma, Nietzsche prepara sutilmente o terreno para uma crítica de uma representação que determina fundamentalmente as relações entre a cultura ocidental moderna e a natureza que a cerca. E, precisamente, aquela percebe esta apenas como uma matéria inerte, um mero pano de fundo para suas ações - ou seja, um ambiente com o qual nenhuma co-elaboração da existência é possível.

Este aforismo d'O *Viajante e sua sombra* ressoa com aqueles que abrem o primeiro livro de *Humano, Demasiado Humano*. Esta obra - o "monumento comemorativo de uma crise" (EH/EH, "Porque escrevo tão bons livros", *Humano, Demasiado Humano*, 1, KSA 6.322) que o levou a expulsar de si o corpo estranho do idealismo para poder ver, por trás de cada ideal e de cada representação absoluta, o selo do ser humano - começa com dois textos que enfatizam, entre outras coisas, o dualismo como "um erro de razão" (MA I/HH I 1, KSA 2.23) e a falta de sentido histórico (MA I/HH I 2, KSA 2.24) (particularmente dos filósofos, mas da espécie humana em geral). A partir daí, Nietzsche reiteraria constantemente que as representações humanas e as ferramentas utilizadas para forjá-las têm uma história, e que o que tomamos por verdades eternas são, na realidade, apenas interpretações situadas histórica e localmente. Ao mesmo tempo, o dualismo é apresentado como um preconceito, isto é, como um reflexo do pensamento que não é questionado e cujas consequências também não são examinadas. Uma dessas con-

sequências consiste na absolutização das oposições binárias através das quais esse modo de pensamento se aproxima da realidade: o dualismo observa o mundo através do prisma de pares de opostos, e essa interpretação acaba esquecendo-de de si como tal para apresentar uma realidade na qual os opostos coexistem, por exemplo, a razão e o irracional (MA I/HH I 1, KSA 2.23).

Essas considerações nos ajudam a compreender que uma crítica às representações da modernidade se torna necessária devido aos milhares de anos que a moldaram. A “filosofia histórica”, que Nietzsche descreve como “doravante necessária”, deve conduzir a um exame crítico das representações que estruturam a realidade promovida pela cultura europeia de sua época. Ora, qual seria outro nome para essa prática, senão “genealogia”? O senso histórico que os filósofos devem demonstrar visa capacitá-los a avaliar as avaliações, ou, em outras palavras, a rastrear as origens instintivas que as geraram. E é notável observar que, no aforismo 327 d’ *O Viajante*, Nietzsche fala da natureza como algo experimentado: antes de ser produzida intelectualmente, a natureza moderna é sentida. Ele nos incita a traçar uma genealogia do sentimento contemporâneo pela natureza - isto é, um sentimento que ignora o ser humano e, portanto, pressupõe, desde o início e de forma subconsciente, sua separação da natureza. Mas por onde começar, ou seja, como rastrear o fio condutor pulsional dessa interpretação, que chamaremos de “separatista”? Uma maneira de apreender o problema é tentar perguntar que interesse essa interpretação tinha para o tipo de humanidade que a formulou.

É em um texto de *Aurora* que Nietzsche fornece os primeiros elementos explicativos: essa interpretação teve a vantagem de incutir na humanidade um senso de orgulho. Sua origem, portanto, reside no desejo de se distinguir do resto da natureza:

O orgulho do espírito. - O orgulho da pessoa que se rebela contra a tese de sua ancestralidade animal e amplia o abismo entre a natureza e o homem - esse orgulho deriva de um preconceito sobre o que é o espírito: e esse preconceito é relativamente recente. Ao longo da longa pré-história da humanidade, o espírito era pressuposto em todos os lugares sem qualquer intenção de venerá-lo como uma prerrogativa exclusivamente humana. Pelo contrário, tendo feito do espiritual (assim como de todos os impulsos, as maldades e tendências) um bem comunitário, e, portanto, um elemento comum, ninguém se envergonhava de descender de animais ou de árvores (as raças distinguidas acreditavam serem honradas por tais fábulas) e via-se no espírito o que nos une à natureza e não o que nos separa dela. Desse modo formava-se à modéstia - e também como resultado de um preconceito (M/A 31, KSA 3.41).

Por meio dessa distinção, a humanidade se dá um motivo de orgulho que lhe assegura um valor, mas também um sentimento de potência. De fato, quando analisamos a situação desse aforismo no livro³, notamos que ele se posiciona entre uma reflexão sobre a crueldade da distinção e um texto que trata da sublimação do sofrimento. No primeiro, Nietzsche aborda a vontade de se distinguir como o refinamento de um instinto cruel: o de causar sofrimento ou, no mínimo, fazer com que os outros se sintam impotentes. A “pulsão de distinção” é, na verdade, descrita como a expressão do desejo da “mera vista de

3 Cf. Simonin, 2024 para uma leitura linear de *Aurora*.

nossa pessoa *fira* outrem, que ela desperte neles a inveja, o sentimento de sua impotência e sua ruína; queremos fazê-los saborear a amargura de seu *fatum*, pingando uma gota de nosso mel em suas línguas” (M/A 32, KSA 3.41). O orgulho sentido por quem se distingue é inseparável da ferida que inflige a quem o contempla; o sentimento de seu próprio orgulho, portanto, caminha lado a lado com a desvalorização do outro. Trata-se, portanto, de uma certa dinâmica de potência que está em jogo aqui. Ora, uma potência que precisa humilhar para se valorizar sempre revela uma carência: buscar motivos de gozo no sofrimento alheio indica que a pessoa não possui razões suficientes em si mesma para exercer sua potência.

Essa pulsão de distinção aponta, portanto, para um sentimento ainda mais profundo de impotência. Nietzsche, contudo, descreve a representação animista como uma escola de humildade. Dotar cada existência de um espírito produz uma igualdade de condições, uma horizontalidade das relações. O espírito como “bem comunitário” retrata uma realidade na qual o animal humano ocupa um lugar relativo que deve ser situado entre todas as outras existências. Ele pode até, em certas representações, ser descendente de outras espécies (animais ou vegetais). O animismo, portanto, produz um mundo no qual a espécie humana observa ao seu redor uma multidão de outras formas de vida e, conseqüentemente, inúmeras formas de potência. A transição da interpretação animista para a separatista pode, assim, ser entendida como a expressão da fraqueza de um tipo de humanidade que não conseguia alcançar sua potência por estar atrelada à natureza. Isso tende a ser confirmado pelo trigésimo se-

gundo aforismo de *Aurora*, no qual Nietzsche demonstra que uma maneira de aliviar um sofrimento é fazer desse sofrimento o sinal de outra realidade. A causa do sofrimento é reinterpretada para adquirir uma dimensão positiva ou meliorativa: “há uma consolação excepcional em afirmar, através do próprio sofrimento, um ‘mundo de verdade mais profundo’ do que qualquer outro mundo”, e, conseqüentemente, o próprio pertencimento a esse outro mundo e, assim, em última instância, a sensação de ser “sublimemente superior à realidade” (M/A 32, KSA 3.41). Mas o que é esse sofrimento que aflige a humanidade em sua origem?

Nietzsche detalha isso em um texto de *Humano, Demasiado Humano* intitulado “A Origem do culto religioso”. Nele, encontramos a descrição de um estado de natureza que subjuga a espécie humana, para a qual a existência é primordialmente dolorosa. O animal humano não tem controle sobre o resto da natureza, e os eventos que nela se desenrolam, que ele não consegue compreender e, portanto, não consegue explicar ou antecipar, são misteriosos e aterrorizantes para ele: “[Naqueles] tempos, tudo sobre as leis naturais ainda é desconhecido; não há necessidade nem da terra nem do céu; uma estação, o sol, a chuva podem ocorrer ou não ocorrer. Toda noção de causalidade natural está ausente” (MA I/HH I, 111, KSA 2.112). Quase inteiramente sujeito aos caprichos do resto da natureza, o animal humano busca então agir sobre eles, ou pelo menos dar a si mesmo a impressão de ser capaz de agir. Como? É preciso oferecer uma compreensão dos eventos que permita interagir com eles e, portanto, influenciá-los. Eventos incompreensíveis devem receber signi-

ficado. Para Nietzsche, conhecer é “trazer o desconhecido de volta ao conhecido” (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, 5, KSA 6.93). Ora, a estrutura explicativa para as ações que a espécie humana possui neste momento é aquela que se apresenta a seu espírito. Sua interioridade revela-lhe sua vontade, que permanece em grande parte misteriosa, mas parece acompanhar cada ação que um indivíduo decide tomar. Disso surge a crença de que cada ato está ligado a um espírito, já que toda ação humana parece ser produzida por uma volição que, pelo que parece, reside no espírito. Essa interpretação das ações humanas fornece uma estrutura dentro da qual se pode situar cada ação, seja ela humana ou não. E se cada ação pode, em última análise, ser rastreada até um espírito, então por trás de cada evento natural reside um espírito. Ao projetar sua própria compreensão sobre a totalidade da existência, a espécie humana, neste estágio remoto de sua evolução, dá a si mesma a possibilidade de compreender e, portanto, de agir sobre o ambiente ao seu redor. Assim, na pré-história da humanidade, houve uma busca por uma forma compreensível para eventos que não eram compreensíveis, a fim de obter algum controle sobre eles.

Para Nietzsche, trata-se da emergência do fenômeno religioso: “Toda a natureza é, na imaginação das pessoas religiosas, uma soma de ações de seres dotados de consciência e vontade, uma vasta e complexa rede de atos arbitrários” (MA I/HH I, 111, KSA 2.112). A religiosidade que os primeiros seres humanos parecem exibir torna o espiritual um elemento compartilhado por toda entidade natural e, portanto, por tudo o que existe. Ao fazer isso, eles se dão a possibilidade de se comunicar com outras

partes da natureza para fazê-las agir em seu benefício. Para Nietzsche, as primeiras formas de religião estavam, portanto, enraizadas no animismo: todo ser vivo ou todo ser natural é dotado de um espírito que aponta para uma comunidade entre tudo o que existe. Mas ele não encara esse animismo com um exotismo extasiado (nem vê seu desaparecimento como progresso dentro de uma história linear e unidirecional): o simples fato de esse modo de se relacionar com o mundo envolver uma rede de interdependências não significa necessariamente que ele produza sentimentos de respeito e comunhão exaltada com a natureza. Como as relações induzidas entre humanos, não humanos e elementos naturais são modeladas em relações interpessoais, elas também são complexas e variadas. Originalmente, o sentido do culto religioso era “domar a natureza, direcioná-la para o benefício do homem e, assim, impor-lhe um determinismo que não lhe pertence inicialmente” (MA I/HH I, 111, KSA 2.112). Portanto, estamos longe de uma relação pacífica com a natureza: antes estamos em uma relação de dominação ou de subjugação da natureza aos interesses e perspectivas humanas. Muito semelhante a certos relacionamentos humanos. Contudo, essa relação animista com a natureza também se baseia em outros modelos de relacionamento, “mais nobres: ela supõe relações humanas de simpatia, a existência de benevolência, gratidão, súplicas atendidas, contratos entre inimigos, promessas cumpridas e direitos que protegem a propriedade” (MA I/HH I, 111, KSA 2.112). Essa interpretação da natureza implica trazer para a esfera social seres, vivos ou inanimados, que são excluídos dela pela modernidade. Em suma, é o campo da cultura que se

amplia nessa interpretação⁴: toda existência participa da vida coletiva. E embora hoje a cultura europeia moderna dificilmente inclua animais domésticos neste perímetro, é permitido, numa interpretação da natureza em que cada elemento é animado, incluir a árvore, ou mesmo a pedra, “que de repente começa a rolar [porque] é o corpo em que um espírito age” (MA I/HH I, 111, KSA 2.112).

O que essa digressão revela é que, na visão de Nietzsche, a condição humana é dolorosa e a existência exige a oferta de interpretações para lidar com o sofrimento. O animismo é uma dessas interpretações, na qual os vários tipos de humanidade que viriam a formar a cultura europeia não conseguiam se firmar. Essa interpretação inicial, que os confinava à natureza, impedia-os de desenvolver um sentimento de potência suficientemente forte para manter sua posição dentro dela⁵. Daí a necessidade de fazer do espírito não aquilo que nos une à natureza, mas aquilo que nos separa dela, a fim de romper com toda a animalidade: “O orgulho do homem que se rebela contra a tese de sua ancestralidade animal e amplia o abismo entre a natureza e o homem - esse orgulho provém de um preconceito sobre o que é o espírito” (M/A 31, KSA 3.41). É, portanto, essa parte da humanidade que se rebela contra sua conexão com outros animais e com a natureza como um todo que produziu uma representação do espírito que lhe permite se separar deles. Contudo, essa interpretação separatista não se limita a distinguir a existência humana de todas as outras, mas postula que o critério de sua

4 Retornaremos a esse ponto mais adiante.

5 Isso não significa que Nietzsche valorize particularmente o animismo, que permanece uma forma de superstição. Cf. Simonin, 2022, pp. 85-86.

distinção é simultaneamente o que explica seu sofrimento e o que aponta para outra realidade. O orgulho da mente é, portanto, já uma fuga dos sofrimentos da existência. É isso que Nietzsche desenvolverá em suas análises dos “momentos” socrático-platônicos e cristãos da cultura europeia, que são outras tantas ocasiões para produzir e aprofundar essa divisão ontológica entre a espécie humana e o resto da natureza. Para Nietzsche, o mundo grego manifestava relações saudáveis com a natureza até o período socrático precisamente por causa dessa forma de religiosidade que colocava os deuses dentro da natureza e em relação aos seres humanos⁶. O que constituiu o ponto de virada do qual Sócrates é, aos olhos de Nietzsche, a figura paradigmática? É, obviamente, o surgimento de uma nova interpretação do ser humano que se baseia primordialmente na racionalidade, e cuja dignidade reside, portanto, inteiramente nessa faculdade do espírito. Essa nova compreensão surgiu em resposta à anarquia instintiva que ameaçava os gregos da época: “Seu caso [o de Sócrates] era essencialmente apenas o caso extremo, o mais óbvio, de um mal generalizado que começava a se espalhar: ninguém mais tinha o controle, os instintos se

6 A diversidade dos modos de relação com a natureza ultrapassa sobremodo o escopo deste estudo, mas Nietzsche demonstra repetidamente que o mundo grego fomentou certas dinâmicas nobres no ser humano. Cf. DW/VD 2, KSA 1.559: “Os deuses gregos [...] certamente não são criaturas de miséria e necessidade: certamente não foi uma alma abalada pelo terror que inventou tais seres: não foi para se afastar da vida que uma fantasia brilhante projetou suas imagens no azul. Todas essas formas respiram o triunfo da existência, um sentimento exuberante pela vida acompanha seu culto [...]. Os gregos conheciam os infortúnios da existência, mas os ocultavam para viver [...]. Sob a influência de tal religião, a vida é entendida no mundo homérico como desejável [...]. É por isso que o homem moderno sente nostalgia daquela época em que acredita perceber completa harmonia entre a natureza e o homem”.

insurgiam uns contra os outros” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 9, KSA 6.71). A razão foi então erguida como uma “tirana” para se opor à tirania dos instintos. A partir de então, a racionalidade deixou de ser apenas uma característica entre outras nos seres humanos, tornando-se sua principal característica definidora. Isso levou à oposição entre o espírito, no qual pareciam residir as faculdades racionais e lógicas do ser humano, e o corpo, que então era a sede das pulsões e instintos tirânicos.

O “momento socrático” pode então ser considerado o momento em que o espírito permite distinguir o ser humano do resto da natureza. É por isso que Sócrates pode dizer a Fedro, ao saírem da cidade: “[...] Adoro aprender. Mas os campos e as árvores se recusam a me ensinar qualquer coisa”⁷. As árvores não falam mais porque não estão mais animadas⁸. Esse período despoeva a natureza, ao mesmo tempo que parece indicar ao ser humano uma origem mais digna, sobrenatural. A ancestralidade animal pesa, então, confinando a humanidade a este corpo e a este mundo, enquanto seu espírito a chama para se unir a um mundo ideal que a razão lhe permite vislumbrar. O modo de pensamento dualista criticado por Nietzsche revela aqui suas consequências: o espírito (a alma) e o corpo são duas entidades de naturezas distintas; portanto, não podem logicamente originar-se da mesma fonte. Esse estado de coisas indica, assim, que a dualidade humana é uma dualidade cosmológica: a dualidade entre corpo e espírito destaca a dualidade subjacente à realidade: de

7 Platão, *Fedro*, 230d.

8 Cf. Abraham, 2013, para uma análise da mudança ocorrida durante esse período e sobre a importância da transição da oralidade para a escrita.

um lado, a natureza; do outro, o mundo perfeito dos conceitos. Certamente, mundos distintos já existiam nas cosmologias gregas. Mas a mitologia manifesta os laços íntimos que os deuses mantinham com a natureza e, portanto, com a humanidade. A racionalidade tensiona esses laços até que se rompam: o mundo terreno torna-se a imagem de um mundo perfeito no qual existem apenas ideias. O “momento socrático” revela que o dualismo não propõe apenas uma oposição entre pares conceituais, mas também impõe, de forma subterrânea, oposições de valores. Diante da impossibilidade de reconciliar objetos diferentes dentro de uma única realidade, a cultura grega dessa época dividiu “racionalmente” o mundo em dois, desvalorizando assim a natureza. A anarquia das pulsões levou o mundo grego a propor uma visão de mundo que possibilitava pensar em domesticar o corpo, seus instintos (agora responsáveis pelos sofrimentos da existência); e em incluir, por meio do espírito, o ser humano em uma realidade dotada de maior valor⁹.

Mas para Nietzsche, essa interpretação não oferece uma verdadeira solução para o “problema de Sócrates”, apenas um alívio temporário. A razão como tirana permite acreditar na anestesia definitiva dos instintos, mas isso é, na verdade, uma forma adicional de violência, porque “atacar as paixões em sua raiz é atacar a vida em sua raiz” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 1, KSA 6.82). Somente a morte põe fim movimento pulsional que anima o ser humano; acreditar que a razão será suficiente para silenciá-lo permanentemente demonstra, portanto, uma incompreensão da situação. Dessa compreensão falha do

⁹ Cf. M/A 32, KSA 3.41.

problema surge uma solução que dá a impressão de resolvê-lo, mas que se mostra ineficaz, até mesmo prejudicial a longo prazo: “é um erro acreditar que se pode escapar da decadência declarando-lhe guerra” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 9, KSA 6.72). Essa crença é, em si, um sintoma dessa decadência, que já não consegue impor perspectivas claras para estruturar hierarquicamente o instinto. A interpretação separatista certamente oferece remédios imediatos contra os perigos que então ameaçavam a cultura grega, mas é fundamentalmente uma nova doença com a qual esta parte da humanidade se inoculou: “A luz mais crua, a racionalidade a todo custo, a vida luminosa, fria, sábia e consciente, sem instintos, resistente aos instintos, era em si mesma apenas uma doença, outra doença” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 9, KSA 6.72).

E como as soluções decadentes tendem a aprofundar o mal, Nietzsche vê a interpretação separatista se transformar na forma do cristianismo. Por que essa nova avaliação do mundo é, em sua visão, uma continuação e intensificação daquela estabelecida pelo pensamento socrático e platônico? Porque, enquanto Platão era “um covarde diante da realidade” (GD/CI, *O Que Devo aos Antigos*, 2, KSA 6.155), o cristianismo concebe um ódio genuíno por ela. A situação pulsional insustentável em que a cultura grega coloca os indivíduos é substituída por uma solução ainda mais radical e extrema, que tem como consequência uma maior radicalização da instabilidade pulsional. Mas o que isso significa? Para Nietzsche, a religião cristã certamente oferecia uma “hipótese extrema” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211) (Deus), mas essa hipótese assegurava uma necessidade humana fundamental: viver

em um mundo onde seja possível compreender a origem e o destino de cada elemento¹⁰. Mais fundamentalmente, a interpretação cristã era, como todas as interpretações, uma avaliação moral. Em consonância com a interpretação separatista, o cristianismo oferecia ao ser humano uma imagem de si mesmo que enaltecia seu valor. Melhor ainda, seu valor era incomensurável com o de outras existências terrenas: “Que vantagens conferia a hipótese moral cristã? 1) Conferia ao homem um valor absoluto, em contraste com a insignificância de sua natureza fortuita no fluxo do devir e do desaparecer”¹¹. Era, portanto, “um meio de sobrevivência”, na medida em que também permitia ao animal humano não se desprezar e, conseqüentemente, não “tomar partido contra a vida”.

Contudo, como aprofundamento e radicalização da interpretação separatista, a religião cristã não se limitou a valorizar o ser humano. Ao mesmo tempo, humilhou a natureza como nenhuma outra representação jamais fizera, transformando-a na criação de um ser perfeito, Deus. E o gesto da criação revela a natureza sob uma nova luz. Enquanto a cosmologia grega mantinha certa estima pela natureza (o ser humano, embora diferente da natureza, ainda faz parte dela; é possível conhecer a natureza através do uso da razão e descobrir sua perfeita organização, que aponta para o destino do cosmos), o cristianismo postula desde o princípio a sua falta de valor, uma vez que a perfeição só pode ser encontrada na figura do único Deus. A natureza como criação é, portanto, desvalorizada.

10 Neste aspecto, o cristianismo “é uma visão global perfeitamente coerente das coisas”, Cf. NF/FP 1887, 10[163], KSA 12.551.

11 Cf. NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211.

Mas, ainda mais grave, torna-se o lugar para onde a humanidade cai como consequência do pecado original. Enquanto esta vivia no paraíso, sua condenação a condena a viver na Terra, em uma natureza cujo valor é apresentado como um reflexo de um mundo perfeito. Certamente, como criação divina, evoca de certa forma a perfeição do criador (uma perfeição que pode ser alcançada pela descoberta das leis da natureza através da razão), mas, como local da condenação divina, abriga o mal em si. Nietzsche chega mesmo a posicionar a ideia de natureza como o negativo da ideia de Deus: a religião cristã supostamente a inventou a partir da ideia de perfeição divina - ou mesmo contra ela. A queda original constitui, portanto, o exemplo paradigmático da interpretação dualista: de um lado, um mundo perfeito; de outro, a natureza como terra de exílio para a humanidade culpada: “Uma vez que a ideia de ‘natureza’ foi inventada para opor-se à ideia de ‘Deus’, a palavra ‘natural’ teve de ser sinônima de ‘condenável’ - este universo de pura ficção tem as suas raízes no ódio ao natural” (AC/AC, 15, KSA 6.181).

Este texto demonstra que a hipótese cristã é uma radicalização do que Nietzsche chama de “platonismo”, ou seja, uma compreensão “racional” da realidade baseada em um modo de pensamento dualista. Como uma radicalização de uma solução míope e, portanto, decadente, a interpretação cristã coloca o humano em uma situação pulsional insustentável: simultaneamente valorizado como a criação mais próxima de Deus (e, portanto, a mais perfeita), mas também como aquela que pecou e deve se desprezar por isso. O “preconceito” que faz do espírito o que distingue o ser humano do resto da natureza volta-se

então contra ele: a desvalorização da natureza não serve mais para lisonjear o orgulho humano; ao contrário, é uma lembrança de seu pecado e um símbolo de sua humilhação. A pulsão de distinção permitia anteriormente à humanidade aumentar seu valor desvalorizando a natureza; com a religião cristã, leva ao ódio a si mesmo e ao resto da criação. Se ainda resta, em parte, a possibilidade de orgulho, isso é amplamente contrabalançado pelo ódio a si mesmo e ao mundo que o cristianismo promove para Nietzsche.

Rastrear a genealogia do sentimento pela natureza permite-nos, assim, revelar as suas problemáticas origens pulsionais. Sentir-se diferente e separado do resto da natureza reflete a impossibilidade de existir num mundo onde forças concorrentes perturbam a espécie humana. Como solução temporária, permitiu o desenvolvimento de uma forma de orgulho, distinguindo a espécie humana de outras formas de existência. Mas, como solução temporária, esta interpretação continuou a aprofundar o problema pulsional que lhe deu origem. O orgulho do espírito, produzido por um ser que se rebelou contra a sua origem animal, e portanto natural, foi inicialmente o sintoma de uma fuga às forças da natureza. É agora o sinal de um ódio à natureza e de uma aversão à própria espécie humana. Mas como pode esta genealogia lançar luz sobre a relação que a modernidade mantém com a natureza hoje em dia? Precisamente porque a modernidade parece manifestar uma nova fase de aprofundamento do paradigma separatista, que a mergulha numa situação paradoxal que ela não identifica: por um lado, vê-se como a era cuja própria essência é romper com as concepções meta-

físicas e religiosas; por outro lado, a “morte de Deus” não conduziu a uma reavaliação da natureza.

2. Modernidade, sentimento pela natureza e niilismo

A cultura europeia moderna caracteriza-se pelo surgimento da ciência mecanicista. Consequentemente, a compreensão da natureza possibilitada pela sua racionalização parece ter desferido um golpe fatal nas interpretações religiosas e metafísicas: a ciência observa a matéria e procura explicar as suas transformações sem recorrer a hipóteses como Deus ou o espírito. Assim, parece marcar uma ruptura profunda com toda a história da cultura europeia, cuja compreensão do mundo, como vimos, se baseava em preconceitos fundamentalmente motivados por um sentimento de impotência. Contudo, por detrás desta mudança aparentemente decisiva, Nietzsche percebe uma série de continuidades que a modernidade se recusa a reconhecer. Entre elas, está um sentimento pela natureza. E isto não é ilógico: de fato, o desenvolvimento da ciência, embora aparentemente oposto às principais características da cultura europeia, é na verdade uma continuação delas¹². Como se manifesta, então, esta continuidade e quais são as suas consequências?

Primeiramente, é preciso notar que, mesmo sem recorrer a um mundo superior para assegurar uma origem superior (e, portanto, uma dignidade superior), o ser moderno ainda busca se distinguir da natureza. Certa-

12 Cf. JGB/BM, Prefácio, KSA 5.12.

mente, já não lhe é possível separar-se da natureza (se é que isso alguma vez foi concebível), mas novas estratégias de distinção estão surgindo, levando em conta os avanços científicos: “Outrora, buscava-se incutir em si mesmas um senso de majestade humana invocando sua origem divina: esse tornou-se um caminho proibido, pois no limiar está o macaco” (M/A 49, KSA 3.53). O leque de hipóteses concebíveis está se reduzindo, mas a modernidade, ainda assim, oferece uma grande explicação para sustentar a excepcionalidade da espécie humana: ela é apresentada como a meta para a qual a natureza se esforça. Essa hipótese, que se baseia em uma teleologia da natureza que Nietzsche refuta¹³ em outros trabalhos, é apresentada em duas variantes principais, que se reforçam mutuamente: a primeira considera a perfeição da humanidade como espécie, ou seja, que ela seria a espécie “mais perfeita” que se poderia observar na natureza. A segunda análise considera suas produções (culturais), demonstrando que nenhuma outra espécie se iguala a ela nessa área.

Ambas são contestadas por Nietzsche: “Defendemo-nos também de uma vaidade [...]: a de acreditar que o homem é a grande finalidade secreta da evolução animal. Ele não é, de modo algum, o ápice da criação: comparado a ele, todo ser atinge o mesmo grau de perfeição” (AC/AC, 14, KSA 6.180). Como o espírito já não permite distinguir a espécie humana do resto da natureza, a pulsão de distinção busca novas justificativas. Mas aqui não é tanto a perfeição humana que Nietzsche nega, e sim seu caráter excludente por ser exclusivo. Levando em conta as teorias

13 Cf. FW/GC 109, KSA 3.467.

evolucionistas¹⁴, ele contesta a ideia de que a espécie humana tenha atingido um estágio que demonstre um grau superior ao de outras espécies. Como cada espécie segue seu próprio caminho evolutivo e, portanto, não persegue um objetivo determinado externamente, todas as espécies atingem, a cada instante, uma forma de perfeição. Como essa perfeição é compartilhada por todas as formas de vida, ela deixa de ser um critério para satisfazer a pulsão de distinção. Da mesma forma, ele contesta a ideia de que as produções humanas possam ser vistas como um sinal de perfeição. Contrariando a ideia então (e ainda difundida) na modernidade europeia de que a própria cultura constitui o ideal atingível na Terra, Nietzsche escreveu já em 1874: “O homem moderno [...] ergue-se orgulhosamente no topo da pirâmide do processo universal: ao colocar ali a pedra angular do seu conhecimento, parece gritar ao mundo: ‘Estamos a aproximar-nos da meta, nós somos a meta, nós somos a natureza levada à sua plenitude!’ Presunçoso europeu do século XIX, estás perdendo a cabeça” (HL/Co. Ext II, 9, KSA 1.311). O que ele está a salientar, portanto, é que a cultura se torna o selo que nos permite distinguir a espécie humana do resto da natureza sem recorrer a um mundo sobrenatural. Ao fazê-lo, a modernidade perpetua a interpretação separatista, mas ao tentar fundamentá-la neste mundo, uma vez que nenhum mundo suprassensível parece mais acessível. A cultura moderna, graças aos seus avanços científicos, já não pode repudiar a sua ancestralidade animal, mas o ser humano ainda precisa garantir que não seja

14 Das quais Nietzsche pode ter tido conhecimento indireto. Vide a biblioteca pessoal de Nietzsche para as inúmeras obras sobre darwinismo ali listadas.

“apenas isso”. Ou, pelo menos, se for “apenas isso”, deve ser a sua forma mais completa. O espírito ainda permite distinguir o ser humano do resto da natureza, sem, contudo, apontar para nada além da natureza, e isso se deve ao próprio exercício da racionalidade, que antes parecia ancorá-la a uma realidade sobrenatural.

Essa volta da racionalidade contra si mesma atesta o fato de que a modernidade europeia não é, apesar de tudo o que possa imaginar, uma ruptura com a história da cultura ocidental. É, na verdade, a sua continuação direta. Como Nietzsche escreve em numerosos fragmentos que tratam da questão do niilismo, é precisamente o estágio final de uma interpretação separatista levada às suas últimas consequências que provoca essa situação aparentemente paradoxal, onde aquilo que permitiu à humanidade extrair-se da natureza a mergulha nela novamente, sem possibilidade de escape: “[...] são os nossos próprios valores que, nele, extraem a sua consequência última; porque o niilismo é a lógica, levada ao extremo, dos nossos grandes valores e ideais” (NF/FP, 1888, 11[411], KSA 13.189). Nesse sentido, a modernidade pode ser entendida como a fase de radicalização da cultura ocidental. Assim, longe de romper com as antigas representações da realidade, ela as perpetua. O dualismo continua a estruturar a sua interpretação do mundo, como evidenciado, por exemplo, pelas duas estratégias de diferenciação mencionadas acima: a modernidade ainda defende a ideia de um ser humano que é simultaneamente corpo e espírito. Essa ambivalência prolonga o sentimento separatista que postula o ser humano e a natureza. Paradoxalmente, o ser humano se encontra situado tanto dentro quanto fora da

natureza, embora as ciências que desenvolveu demonstrem que nada existe fora dela. Essa ambivalência atesta a instabilidade - até mesmo a autocontradição - que caracteriza a cultura moderna: ela perpetua uma interpretação que é negada por suas próprias consequências. E como toda interpretação é uma avaliação moral, a modernidade reproduz os juízos de valor que caracterizaram essa interpretação e que, portanto, herda inconscientemente. Ou seja, principalmente: o desprezo do ser humano por si mesmo e o ódio à natureza. De fato, Nietzsche descreve a cultura moderna como fundamentalmente impotente, ou melhor, como tornada fundamentalmente impotente por séculos de contradições internas que moldaram padrões pulsionais anárquicos e insustentáveis. Ao longo dos séculos, portanto, a estrutura psicofisiológica dos indivíduos deteriorou-se. Em suma: soluções decadentes, a longo prazo, exacerbam o problema.

E a que leva essa situação? Ao niilismo, ou seja, ao momento em que uma interpretação perde sua influência sem que outra consiga sucedê-la. O que testemunhamos então é o desaparecimento dos valores atribuídos às coisas do mundo. Isso foi o que Nietzsche previu já em *Humano, Demasiado Humano*: “Nossa época dá a impressão de um estado intermediário; as antigas concepções do mundo, as antigas civilizações ainda subsistem parcialmente, as novas ainda não estão firmemente estabelecidas pelo hábito e, conseqüentemente, carecem de unidade e coerência. Parece que tudo está retornando ao caos, que o velho está se perdendo, que o novo não vale nada e está em constante colapso” (MA I/HH I, 248, KSA 2.206). Ele desenvolveria continuamente essa intuição inicial, mes-

mo em seus últimos cadernos, que seriam amplamente dedicados ao problema do niilismo. O que significa que “tudo está retornando ao caos”? No caso da cultura europeia, isso indica que todos os valores estabelecidos pelo cristianismo perdem seu fundamento e, portanto, o próprio mundo passa a parecer sem valor. Mais precisamente, a interpretação cristã, por ser uma “grande narrativa” ou, em outras palavras, uma cosmologia, cumpria certas funções decisivas: dava sentido e unidade ao mundo. Cada evento era situado dentro da estrutura da realidade e, assim, justificado à luz do todo. A religião cristã funcionava, portanto, como uma explicação causal (e moral) sistemática que justificava cada evento. O niilismo é a consequência do colapso dessa interpretação. E então o mundo deixa de “se manter unido”. É o que Nietzsche descreve em um caderno de 1887-1888: “O niilismo, como estado psicológico, surgirá primeiro quando buscarmos em cada evento um significado que não existe” e “em segundo lugar, quando assumirmos uma totalidade, uma sistematização, até mesmo uma organização em cada evento e subjacente a cada evento”. É porque agora é impossível situar os eventos no mapa apresentado pela religião cristã que eles deixam de fazer sentido. Abandonados pelo sistema causal que os justificava, eles não significam nada, e o mundo fica assim esvaziado de todo significado. De forma semelhante, esse sistema causal apontava para uma organização da realidade em sua totalidade: visto que tudo fazia parte de uma rede de causalidade, então, em uma escala maior, essa rede parecia refletir a unidade organizada de tudo o que existe; uma unidade que agora desapareceu. Tudo retorna ao caos.

Surge então um problema: se a sensação de uma natureza sem o ser humano - e ainda mais, sem valor - culminou com a hipótese cristã, por que a “morte de Deus” não levou a um movimento de reavaliação da natureza? Em suma, por que a retirada de Deus não permitiu uma modificação no sentimento da natureza vivenciado pela modernidade europeia? A razão é que a perda de influência de uma interpretação não deixa a realidade como era antes, e uma avaliação moral não carrega consigo suas consequências quando desaparece. Pior ainda, as hipóteses mais extremas, por colocarem os corpos sobre os quais atuam em consideráveis estados de tensão, devem ser seguidas por hipóteses igualmente extremas. Assim: “posições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas por novas posições extremas, porém inversas” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211). E Nietzsche prossegue: “É assim que se chega a acreditar na imoralidade absoluta da natureza”. Como podemos entender isso?

Como vimos, o cristianismo ofereceu uma visão particularmente depreciativa da natureza, que se tornou a antítese do mundo perfeito do qual a humanidade havia caído. Ao fazer isso, a existência terrena, por mais repreensível que fosse, sempre parecia, por ser seu oposto, evocar o outro mundo: sua imoralidade era, portanto, relativa. Mas a queda da interpretação cristã resultou na modernidade europeia ficando com uma crença “negativa”, a saber, a convicção de uma ausência fundamental de propósito, sentido e unidade no mundo. É o que Nietzsche escreve: “O niilismo surge hoje não porque a aversão à existência seja maior do que antes, mas porque se passou, em geral, a suspeitar de um ‘sentido’ do mal, da existên-

cia”. Uma interpretação desmoronou, mas, por ser considerada “a Interpretação”, parece que já não existe qualquer sentido, que tudo é em vão” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211). A retirada de Deus, portanto, não implica uma reavaliação da natureza, mas, pelo contrário, a sua completa desvalorização, uma vez que já não é sustentada pelo “além-mundo” que lhe conferia o pouco valor que possuía. A modernidade pode, assim, ser definida pelo seu desprezo pelo ser humano, herdado do cristianismo, e pelo seu ódio à natureza, agora considerada absolutamente imoral. Como podemos ver, ela não rompe de modo algum com a história da cultura europeia. Pelo contrário, incorpora a radicalização ao ponto do absurdo, ao ponto em que as interpretações se voltam contra si mesmas - isto é, o momento em que a cultura europeia entra numa vontade de aniquilação. A interpretação separatista postulava o ser humano e a natureza; agora leva ao desejo: nem o humano nem a natureza.

A cultura moderna produz indivíduos cujo estado psicológico reflete a fase niilista pela qual está passando. A ausência de valor caracteriza o mundo moderno: “O sentimento de ausência de valor surgiu quando se compreendeu que o caráter da existência como um todo não podia ser interpretado pelo conceito de ‘fim’, nem pelo conceito de ‘unidade’, nem pelo conceito de ‘verdade’. Não chegamos a nada e não conquistamos nada [...], as categorias [...] pelas quais havíamos inserido valor no mundo, agora as removemos - e, doravante, o mundo parece sem valor...” (NF/FP 1888 11[99], KSA 13.46). Essas perdas implicam que a humanidade moderna não sabe mais - não pode mais - se situar no mundo, nem oferecer uma interpreta-

ção que lhe permita extrair significado. A ausência de narrativa é uma ausência de justificação, e o sofrimento humano, ao qual antes se atribuía significado, torna-se novamente intolerável. Ele não se refere mais a um “mundo de verdade mais profundo” que permitia sentir-se superior à realidade circundante¹⁵. Pior ainda, a única realidade é aquela que aprisiona a humanidade aqui embaixo. As esferas das realidades superiores entraram em colapso; tudo o que resta é uma natureza fundamentalmente imoral. E o sentimento de ter sido enganado é agravado pela constatação de que nada pode ser encontrado na natureza. A natureza é imoral porque força os tempos modernos a encarar esta conclusão escandalosa: agora ela é seu único horizonte, mas seria inútil esperar que oferecesse qualquer consolo. Não há mais escapatória; a solução temporária encontrada pela cultura ocidental para deter a decadência foi levada às suas últimas consequências, deixando-a sem rumo e sem esperança.

Contudo, Nietzsche não considera a situação desesperada. Para ele, a característica definidora do niilismo é a ambiguidade. De fato, a perda de influência dos valores morais anteriormente estruturantes pode apontar para duas dinâmicas de potência opostas: um fortalecimento da vontade ou a continuação de sua dissolução: “Caráter ambíguo do nosso mundo moderno - de fato, os mesmos sintomas poderiam significar tanto declínio quanto força” (NF/FP 1887, 10[23], KSA 12.468). É por essa razão que, em seu fragmento que analisa o niilismo europeu, ele escreve

15 Cf. M/A 32, KSA 3.41, mas também NF/FP 1888 11[99], KSA 13.46: “Basicamente, o homem perdeu a fé em seu próprio valor assim que uma totalidade de valor infinito deixou de agir através dele: o que equivale a dizer que foi *para poder acreditar em seu próprio valor* que ele concebeu tal totalidade”.

que “o poder alcançado pelo homem hoje permite uma depreciação dos meios disciplinares cuja base moral era mais forte” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211). Alguns indivíduos modernos são fortes o bastante para lograr aceitar que nenhuma interpretação é absoluta e que é preciso permanecer dentro de uma realidade que é, em si mesma, desprovida de sentido. Isso é o que Nietzsche já expressava em *O Viajante e sua sombra*:

Muitas correntes foram impostas ao homem para o desven-
cilhar do comportamento animal; e, de fato, ele se tornou
mais manso, mais inteligente, mais alegre, mais reflexivo do
que todos os animais. Mas agora ele sofre por ter carregado
suas correntes por tanto tempo [...]; e essas correntes, não
cessarei de repetir, são os graves e sutis erros das ideias
morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a doença
das correntes for superada, o primeiro grande objetivo será
alcançado: a separação do homem e dos animais (WS/AS
350, KSA 2.702).

Essa “doença das correntes” refere-se aos meios pelos
quais a cultura europeia se domesticou, ou seja, adquiriu
uma forma específica. Ao desenvolver certas tendências -
a razão, por exemplo - em detrimento de outras, ela tri-
lhou um caminho a partir do reino das possibilidades
para estabelecer uma direção. Dessa forma, separou-se do
restante do reino animal, constituindo características es-
pecíficas da parte da humanidade que representa. É essa
linha evolutiva, escolhida consciente ou inconsciente-
mente, que lhe permite distinguir-se dos demais animais.
A separação de que Nietzsche fala aqui não contradiz
certos textos posteriores; pelo contrário, indica que o que
permite à espécie humana distinguir-se do restante do
reino animal reside no abandono das premissas que a

excluem. A separação, enquanto aquisição de características específicas da humanidade, ilustra o grau de perfeição que ela atinge na direção que escolheu seguir, e não uma perfeição que exclua a de outras espécies. Isso abre caminho para a possibilidade de uma nova forma de orgulho para o animal humano, à qual retornaremos mais adiante.

Contudo, a ambivalência da fase niilista demonstra que uma parte da cultura ocidental já não necessita dos meios disciplinares que se impôs. Estes, de certa forma, deram frutos. E Nietzsche enfatiza que, mesmo que as hipóteses extremas tenham aprofundado consideravelmente a decadência, é possível identificar certos benefícios no caminho percorrido. Por exemplo, o fato de o sentimento de impotência ao qual as interpretações animistas e separatistas respondiam ter desaparecido: “já não temos tanta necessidade de um remédio contra o primeiro niilismo: a vida já não é tão incerta, perigosa, absurda na nossa Europa” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211). O conhecimento produzido pela cultura europeia ao longo da sua história, e particularmente durante a modernidade, permite estabelecer uma regularidade na natureza e, assim, compreendê-la. Consequentemente, uma “tão monstruosa *superestimação do valor do homem* [...] já não é tão necessária hoje; aguentamos uma redução considerável desse valor” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211). A potência alcançada deveria permitir eliminar a pulsão de distinção que até agora guiou a compreensão europeia da realidade. Contudo, observamos que não está surgindo nenhuma nova interpretação estruturante, o que conduz precisamente ao niilismo. Para onde vai essa potência, ou

melhor, como é mobilizada? Obviamente, não existe uma única resposta para esta questão, mas um texto da *Genealogia da Moral* lança luz sobre a complexidade do sentimento moderno em relação à natureza:

[T]odo modo de ser moderno, na medida em que não é fraqueza, mas potência e consciência da potência, dá a impressão de ser nada mais que *hybris* e impiedade: pois são precisamente as coisas opostas àquelas que hoje honramos que durante tanto tempo tiveram a consciência ao seu lado e Deus como seu guardião. A *hybris* hoje é toda a nossa atitude em relação à natureza, a violência que infligimos à natureza com a ajuda de máquinas e a inventividade inescrupulosa e descuidada dos nossos técnicos e engenheiros (GM/GM III, 9, KSA 5.357).

Este texto apresenta uma dificuldade: nele, Nietzsche parece defender a ideia de que a violência moderna contra a natureza é uma expressão da potência adquirida ao longo dos séculos pela cultura europeia. Isso, no entanto, contradiz sua concepção da expressão da verdadeira potência, que nunca destrói, mas, ao contrário, sempre busca integrar. Como, então, devemos entender este excerto? Para esclarecer sua leitura, alguns pontos podem ser mencionados: primeiro, Nietzsche traça diversas comparações neste texto: uma entre o ascetismo praticado pelos filósofos e a realidade de suas pulsões; outra entre as culturas grega e moderna. Segundo, a cultura moderna que Nietzsche discute neste texto é uma cultura que atravessa um período niilista¹⁶, caracterizado pelo colapso de antigos ideais e pela herança de uma representação negativa do ser humano e de uma natureza fundamental-

16 Os cadernos que atestam o interesse de Nietzsche pelo niilismo são aqueles que ele usou para escrever a *Genealogia da Moral*.

mente desvalorizada. Com que propósito Nietzsche evoca o ascetismo aqui? Para demonstrar a discrepância entre essa virtude alegada e a realidade das pulsões que se manifestam na atividade filosófica: “Revistemos os próprios instintos e virtudes do filósofo - seu instinto de duvidar, seu instinto de negar, [...] seu instinto de explorar [...]: alguma vez compreendemos que todos esses instintos e virtudes se opuseram, durante muito tempo, às exigências primordiais da moralidade e da consciência?” (GM/GM III, 9, KSA 5.357). Agora, Nietzsche escreve: “não é diferente [...] com todas as coisas boas de que nos orgulhamos hoje”, entre as quais inclui a expressão moderna da potência, que ele considera uma manifestação de *hybris* e impiedade, ou seja, de excesso ou transgressão. O que isso significa? De forma mais sutil, Nietzsche observa essa atitude moderna através das lentes dos antigos gregos¹⁷, os pré-socráticos: “Mesmo avaliada segundo os critérios dos antigos gregos, toda a nossa maneira de ser moderna, na medida em que [ela] é potência [...] dá a impressão de não ser nada além de *hybris* e impiedade”. No fragmento preparatório deste texto, Nietzsche caracteriza os gregos como o povo “mais sensível à dor”, mas ao mesmo tempo como aqueles cuja “exploração” dessa dor é sem igual (NF/FP, 1883, 8[15], KSA 10.335). Esta é a concepção trágica da existência, que permite que o sofrimento seja sublimado, tornando-o um estímulo para a vida. Mas Nietzsche especifica desde o início que essa determinação está atrelada à moderação, e mais especificamente, “uma moderação no fato de *se vingar* da dor, no fato de torcer a faca na

17 GM/GM III, 9, KSA 5.357: “mesmo avaliado segundo os critérios dos antigos gregos, todo o nosso modo de ser moderno [...]”.

ferida”. Essa moderação atua, aos olhos de Nietzsche, como uma restrição, pois inclina a pessoa a não ceder ao desejo de vingança que surge de todo sofrimento¹⁸. Uma vez que essa última pulsão caracteriza vontades fracas e impotentes, ao se forçar a não segui-la, o mundo grego se deu a possibilidade de uma efusão de potência, uma transfiguração da existência. No entanto, Nietzsche nos diz que, mesmo à luz dessa expressão de potência transbordante, a atitude da modernidade em relação à natureza levanta questões.

A expressão da potência moderna significa, fundamentalmente, transgressão. Não surge espontaneamente, mas afirma-se através da oposição. Essa reatividade - sintoma de uma potência ainda não totalmente conquistada, não suficientemente forte para impor seus pontos de vista sem precisar se posicionar em relação a outras interpretações - aponta, portanto, para algo diferente daquilo que a modernidade deseja exibir. É a essa incapacidade de não se posicionar em relação às avaliações que a precederam (e em parte a constituíram) que Nietzsche se refere quando escreve que “foram precisamente as coisas opostas àquelas que veneramos hoje que tiveram durante tanto tempo a consciência ao seu lado e Deus como seu guardião” (GM/GM III, 9, KSA 5.357). A violência contra a natureza demonstrada pela modernidade manifesta, assim, a transgressão das avaliações anteriores. E enquanto a interpretação cristã conferia à natureza uma certa dignidade, por mais frágil que fosse, por ser submissa ao divino, sua completa desvalorização permite ao ser moderno, ao destruí-la, satisfazer um impulso de excesso e

18 Cf. GM/GM III, 15, KSA 5.372, que discutiremos com mais detalhes posteriormente.

transgressão que antes era regulado pela moral religiosa. Assim, a potência moderna não expressa a vitalidade transbordante que caracterizou um período da cultura grega. Pior, “estariamos indo contra o gosto deles”, e Nietzsche prossegue listando atitudes que demonstram isso, entre as quais encontramos: “nossa tecnologia, a arrogância em relação à natureza” (NF/FP, 1883, 8[15], KSA 10.335). A brecha que Nietzsche observa entre os mundos helênico e moderno é a falta de moderação deste último. Como os antigos ideais desmoronam e, portanto, deixam de regular a atividade humana, impulsos antes silenciados agora são liberados cegamente. Longe de sublimar a realidade e transfigurar a existência, a modernidade confunde sua transgressão com um ato positivo de potência. A realidade em que vive não é produto de uma nova avaliação positiva das coisas que corresponderia a um aprofundamento de sua existência e vitalidade. Ao contrário, é produto de pulsões descontroladas que se derramam sobre um mundo em que os únicos valores encontrados são os pálidos resquícios de interpretações desbotadas e obsoletas.

Enquanto a moderação grega permitia a contenção do instinto de vingança para sublimar a dor, a modernidade já não refreia essa tendência. Isso permite a Nietzsche interpretar a expressão de sua potência como evidência de sua fraqueza, da dor que a subjuga sem que ela consiga sublimá-la. Para ele, aliás, o reflexo de qualquer ser que sofre sem encontrar justificativa é o de buscar um culpado: “[...] instintivamente, quem sofre sempre busca uma causa para o seu sofrimento; mais precisamente, um autor, mais especificamente um autor culpado, capaz de

sofrer - em suma, qualquer ser vivo sobre quem possa descarregar seus afetos” (GM/GM III, 15, KSA 5.372). Esse reflexo permite - ao inverter temporariamente as relações de força e, portanto, ao infligir sofrimento em vez de ser quem sofre - obter alívio. Mas essa solução é apenas temporária. É sintoma de uma vontade que busca se anestesi-
ar diante da incapacidade de fazer uma nova avaliação que dê sentido ao seu sofrimento: “Deve ser culpa de alguém que eu me sinta mal’ - esse tipo de raciocínio é característico de todos os estados mórbidos”. A vingança é, portanto, a última expressão de potência para uma vontade fraca e reativa, pois permite que ela aumente seu sentimento de potência por alguns instantes¹⁹.

Contudo, como afirma Nietzsche, o “primeiro niilismo”, isto é, o sentimento de impotência da humanidade diante do resto da natureza, desapareceu na era moderna. E esse sentimento de impotência emana principalmente do próprio ser humano: “é a impotência em relação aos homens, e não a impotência em relação à natureza, que gera a amargura mais desesperada em relação à existência” (NF/FP, 1886-1887, 5[71], KSA 12.211). Como, então, devemos entender esse “segundo niilismo”, o niilismo moderno, e como podemos conectar essa nova impotência ao sentimento pela natureza? Como vimos, o ponto de incandescência a que a modernidade levou a interpretação separatista, a ponto de fazê-la se voltar contra si mesma, despovoou o mundo de todo valor, inclusive para o próprio ser humano, que agora se encontra em uma situação insustentável - preso entre sua aspiração de ser mais do que a natureza circundante, as conclusões dos avanços

19 Cf. Wotling, 1995, II, 2.

científicos e o desprezo com que se encara. O orgulho que dividiu o mundo em dois, acreditando que assim acessaria uma realidade mais digna, já não se fundamenta em nada. O que Nietzsche escreve em *O Anticristo*, como que em resposta ao trigésimo segundo aforismo de *Aurora*: “Por mais elevado que o desenvolvimento da humanidade tenha sido [...] não lhe há acesso a uma ordem superior, assim como a formiga e a tesourinha, ao fim de sua ‘carreira terrena’, não ascendem a um parentesco divino” (AC/AC, 49, KSA 6.228). A crença na dignidade humana através do espírito acabou de desvalorizar a natureza com o declínio do cristianismo, mas já não permite à humanidade encontrar razões para a autoestima. O niilismo se espalha, e parece que nada permite ao ser humano valorizar-se por meio da distinção. Seu sofrimento, cujas causas agora atribui a si mesmo (por ter sido iludido por muito tempo e por ter criado um mundo moral baseado no nada), já não lhe permite encontrar valor em outra ordem de realidade. O que fazer? Como criar novas fontes de orgulho e como elas surgirão? Nietzsche parece distinguir duas possibilidades complementares, pois ambas participam do mesmo movimento: fazer com que a humanidade assuma sua potência criadora e restaurar o valor da natureza. Em última análise, o objetivo é que a humanidade finalmente sinta orgulho da natureza, orgulho até mesmo de pertencer à natureza.

3. Já que agora ela é o único horizonte

Apesar de todas as suas tentativas, a cultura europeia já não pode desviar o olhar e tem de admitir que faz parte da natureza, “mesmo assim”. Tendo percebido que o seu

orgulho era, na verdade, vaidade (“O que é a vaidade do homem mais vaidoso comparada com a vaidade do homem mais modesto que se sente ‘homem’ na natureza e no mundo?” (WS/AS 304, KSA 2.689); e dado que o seu sentimento pela natureza é produto de séculos de sucessivas interpretações erradas devido a interesses excessivamente humanos, torna-se agora evidente que “a natureza é algo bastante diferente daquilo que sentimos quando pronunciamos o seu nome” (M/A 31, KSA 3.41). Mas que novos contornos poderá assumir e que novos sentimentos lhe estão associados? No famoso caderno M.III.1 de 1881, que contém reflexões inéditas sobre o eterno retorno, encontramos uma das tarefas que ele atribui à sua obra filosófica: “Minha tarefa, a desumanização da natureza e, em seguida, a naturalização do homem depois que ele tiver adquirido o conceito puro de ‘natureza’” (NF/FP 1881, 11[211], KSA 9.525). Deve-se enfatizar desde já que o conceito de natureza está entre aspas, o que indica claramente que Nietzsche não pretende produzir uma representação absoluta da natureza, mas sim oferecer uma interpretação mais verídica do que aquelas que a cultura ocidental ofereceu até então. Essa ambição se alia a uma segunda: a “naturalização” da espécie humana. O que isso significa? Nietzsche esclarece seu pensamento em *Para além do bem e do mal*, quando evoca novamente a tarefa que o impulsiona: “retraduzir o homem em natureza, [isto é,] superar as muitas interpretações e distorções de significado ditadas pela vaidade e pela exaltação que até então foram rabiscadas e pintadas neste texto fundamental eterno do *homo natura*” (JGB/BM, 230, KSA.5.167). A missão que ele se impõe permite-nos, portanto, à luz

desse esclarecimento, perceber que Nietzsche se posiciona contra as representações que a cultura europeia ofereceu de si mesma por vaidade ou em sua busca por uma ordem superior da realidade. Como ele procede em termos concretos?

A primeira fase da tarefa de Nietzsche é, portanto, “desumanizar a natureza”: o que ele quer dizer concretamente com isso, e como essa desumanização se relaciona com a naturalização da espécie humana? Dentro da perspectiva deste estudo, podemos destacar alguns pontos²⁰: primeiro, desumanizar a natureza implica fundamentalmente reconhecer a natureza interpretativa de todas as representações que a espécie humana projetou sobre ela e, conseqüentemente, reconhecer que essas representações são, como sempre, avaliações. Portanto, a moralidade que a humanidade “encontra” em cada uma de suas cosmologias nunca é outra senão aquela que projeta nelas. Finalmente, considerando tudo isso, Nietzsche propõe uma nova interpretação da natureza, que ele reivindica como tal, e que permite vislumbrar uma natureza que está “além do bem e do mal”. Isso finalmente permite ao ser humano reconsiderar seu lugar dentro dela e reavaliar sua tendência à avaliação. A primeira etapa da desumanização torna-se evidente quando comparada às cosmologias antigas: como vimos anteriormente, a apreensão inicial da natureza por Nietzsche assume a forma de religiosidade, uma vez que a espécie humana projeta sua dinâmica interna sobre o mundo, povoando-o com espíritos. Esses espíritos tornam-se divindades utilizadas para justificar cada classe de eventos semelhantes.

20 Cf. Montebello, 2007; 2019, I.

O mesmo ocorre com a figura do Deus único cristão, que também possui características humanas. De maneira semelhante, qualquer cosmologia que apresente o mundo como um ser vivo parece interpretada segundo modelos demasiado humanos. É nesse sentido que Nietzsche escreve o centésimo nono texto de *A Gaia Ciência*: “Guardemo-nos!” (FW/GC 109, KSA 3.467). Esse apelo à moderação visa mostrar que tudo o que a humanidade produziu até agora como interpretações da natureza buscou inserir nesta aquilo de que necessitava: unidade e harmonia. Ainda hoje, enquanto a modernidade europeia produz um conhecimento da natureza baseado na matéria, porque essa concepção repousa, em última análise, em leis, que por sua vez contribuem para a humanização dos fenômenos naturais²¹, “Guardemo-nos de declarar que existem leis na natureza. [Aqui] ninguém comanda, ninguém obedece, ninguém transgride” (FW/GC 109, KSA 3.467). Essas considerações permitem a Nietzsche mostrar que, por trás da abordagem moderna da natureza, que se considera “a mais racional”, a figura de Deus ainda persiste, continuando a obscurecer o céu terrestre. Mesmo após a sua morte, a hipótese divina continua a sugerir que a natureza almeja certos fins e, portanto, que se poderiam ler em seus eventos sinais que permitissem avaliar e orientar as ações humanas. A teleologia que subjaz à interpretação mecanicista da natureza, e que ainda se encontra no conceito de lei, não distingue, portanto, a modernidade do estoicismo, que Nietzsche denuncia em *Para além do bem e do mal*:

21 Cf. Montebello, 2007 e Pinier Golfier em Tricard (ed.), 2026 (no prelo).

Quereis viver ‘de acordo com a natureza’? Oh, nobres estoicos, que palavras falsas! [...] Vede que, pois, em verdade, sucede exatamente o contrário: enquanto fingem, com êxtases de entusiasmo, decifrar na natureza o cânone de nossa lei, quereis algo completamente oposto, atores espantosos que vos enganais a vós mesmos! O vosso orgulho quer preservar e impor à natureza, até mesmo à própria natureza, a vossa moralidade, o vosso ideal; exigeis que seja [...] à vossa própria imagem (JGB/BM 9, KSA.5.21).

Qualquer interpretação que se esqueça de si mesma pensa que está revelando a realidade, e assim como os estóicos viam na natureza apenas aquilo que escolhiam colocar nela, a modernidade e sua abordagem mecanicista, apesar de tudo, continuam a humanizá-la e, portanto, conseqüentemente, a moralizá-la. Ver nos fenômenos naturais a ação constrangedora das leis implica uma exterioridade, ou pelo menos uma divisão dentro da natureza, que a constrangeria. Ora, conceber uma exterioridade ou uma incompletude da natureza já é desvalorizá-la. Daí este segundo apelo de Nietzsche, que responde ao primeiro na conclusão do texto: “Quando cessarão todas essas sombras de Deus de nos obscurecer? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando nos será permitido, nós outros humanos, nos naturalizarmos com a natureza pura, recém-descoberta, recém-libertada?” (FW/GC 109, KSA 3.467). E é porque a desumanização da natureza é uma desdivinização que Nietzsche busca propor uma nova representação dela. Ele faz isso através de sua hipótese do eterno retorno.

O pensamento do eterno retorno de Nietzsche permite-lhe apresentar uma cosmologia sem recorrer a uma

divindade, sem recorrer a uma exterioridade²². A natureza é, portanto, a única realidade que pode ser considerada, e o seu próprio caráter deve levar-nos a compreendê-la para além de toda a moralização, portanto, para além de todo bem e todo mal absolutamente inscritos na sua “essência”. O eterno retorno constrói-se em oposição às principais interpretações humanas que Nietzsche expôs no texto já mencionado de *A Gaia Ciência*²³. A ideia do mundo como um ser vivo suscitava certos problemas: “Onde se expandiria? Do que se alimentaria²⁴?”. Isto permite a Nietzsche também rejeitar a hipótese da criação contínua: “Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente algo novo”. A interpretação mecanicista é também repudiada: para Nietzsche, a natureza “certamente não é construída com um propósito em mente”. Da mesma forma, a natureza não pode ser culpada pelo que o ser humano nela coloca: “Guardemo-nos de censurá-la por falta de coração, ou por irracionalidade, ou seus opostos: [ela] não é perfeita, nem [bela], nem nobre”. Outrossim, o eterno retorno elimina a ideia de leis que garantam a regularidade. Que forma, então, ele propõe para a natureza? A de um mundo que não atende às expectativas humanas, no qual é impossível encontrar qualquer ponto de apoio para nossas aspirações e necessidades. O eterno retorno é uma interpretação da natureza que elimina qualquer esperança de considerar que o mundo possa, de

22 Vamos nos concentrar aqui em alguns pontos dessa doutrina. Veja D'Iorio, 2000 e Montebello, 2019 para estudos mais aprofundados.

23 Neste texto, Nietzsche fala de “mundo”, mas como ele termina seu texto estabelecendo uma equivalência entre este termo e o de natureza, permitimo-nos usar ambos os termos nos desenvolvimentos e nas citações que incluiremos.

24 Cf. FW/GC 109, KSA 3.467.

uma forma ou de outra, responder à questão do sentido da existência. Em suma, é uma hipótese que aprofunda e radicaliza o niilismo europeu, levando ao extremo a necessidade de sentido que nele se manifesta. A natureza não é imoral e, inversamente, nunca foi moral. Foram apenas os julgamentos humanos - seja para se consolar, para se humilhar ou para se vingar - que a tornaram assim. De modo semelhante, o fluxo do devir, representado como “o grande anel” (NF/FP 1881, 11[148], KSA 9.498), dentro do qual tudo está ligado a tudo e recomeçará tantas vezes quantas já ocorreu - isto é, infinitas vezes-, a natureza já não busca um propósito oculto ao qual a humanidade deva se apegar para se orientar. O eterno retorno é “o pensamento mais profundo” porque obriga a humanidade a incorporar as conclusões do niilismo, ou seja, que a existência é fundamentalmente sem sentido, para finalmente tomar consciência do seu poder criador e assumir o seu exercício: “[...] o eterno retorno [que] é a forma mais extrema de niilismo: o nada (a ‘falta de sentido’) eterno!” (NF/FP 1886-1887, 5[71], KSA 12.211).

Essa “pura natureza”, isto é, a natureza recém-descoberta, adquire simultaneamente uma nova dignidade. Libertada das avaliações que levaram ao seu completo desprezo pela modernidade, ela não é apresentada por Nietzsche como a “natureza” em si, mas como o produto de uma certa interpretação, que deriva da hipótese da vontade de potência, a qual Nietzsche estende a tudo no trigésimo sexto aforismo de *Para além do bem e do mal*: “Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto o nosso mundo de desejos e paixões, que não possamos descer nem ascender a nenhuma outra ‘realidade’ senão aquela,

precisamente, de nossas pulsões [...] não será lícito tentar e fazer a seguinte pergunta: não basta esse dado para compreender também, a partir dele, o mundo que se chama mecânico [...]?” (JGB/BM 36, KSA.5.54). Este movimento não é uma antropomorfização da natureza, mas uma naturalização do ser humano: é porque Nietzsche parte da pertença deste à natureza que ele identifica o que lhe é dado como aquilo que ele também pode encontrar fora de si²⁵. Não se trata, portanto, de uma divinização da natureza, mas do reconhecimento do caráter fundamentalmente além do bem e do mal da existência humana. Mas também, no mesmo movimento, da necessidade de fazer avaliações. É isso que Nietzsche expressa quando se dirige aos estóicos:

Imaginaí um ser moldado pela Natureza, pródiga além da medida, infinitamente indiferente, carente de intenções, e vislumbres de piedade e justiça, fecundo, estéril e incerto, ao mesmo tempo; porém imaginaí também o que significa a própria indiferença convertida em poder: *poderíeis* viver de acordo com essa diferença? Viver – não será querer ser diferente da natureza? Viver – não será formar juízos de valor, preferir, ser injusto, limitado, querer ser diferente? (JGB/BM 9, KSA.5.21).

Fundamentalmente, o que Nietzsche está apontando aqui é que a “natureza” não existe. As únicas coisas que encontramos são seres singulares movidos por “seus mundos de desejos e paixões” e que, portanto, por essa razão, são fundamentalmente injustos - porque viver é expressar preferências, impor juízos de valor às coisas. “Natureza” é, portanto, apenas outro nome para o emara-

25 Cf. Montebello, 2003, III, 1, para uma análise do movimento de extensão da hipótese da vontade de potência a toda a natureza.

nhado imensurável de múltiplas possibilidades, vivas ou não, da existência. Considerada como a soma das relações entre forças, é possível dizer que a natureza é “pródiga além da medida”, precisamente porque é esse majestoso desperdício de forças em luta e colaboração umas com as outras, nunca tendendo a uma única direção, mas cuja característica é, ao contrário, a profusão de formas. É, portanto, excessiva, irracional e indecisa quanto aos caminhos a seguir. E viver, diz Nietzsche, é precisamente ser diferente de tudo isso, porque, em sua própria escala, cada ser vivo deve se organizar e se estruturar para perseguir seus próprios objetivos, que só ele pode alcançar. O reconhecimento do que se poderia chamar de “potência da natureza” - isto é, o fato de que, quando vista em sua totalidade, ela apresenta tamanha quantidade de força cega, uma ausência de escolha, uma união de opostos (como destruição e fertilidade) - deveria levar Nietzsche a afirmar a insignificância e a impotência humanas. No entanto, ele não faz isso, muito pelo contrário: como podemos entender isso?

Como vimos, a desumanização da natureza é apenas a primeira fase de um movimento mais amplo através do qual Nietzsche também busca “naturalizar” o ser humano. O que implica essa naturalização? Implica “superar as múltiplas interpretações e distorções de significado ditas pela vaidade e pela exaltação” (JGB/BM 230, KSA.5.167) que o ser humano inscreveu em si mesmo para se compreender e se descrever. Isso requer o reconhecimento de seu caráter criador e poético, ou seja, o reconhecimento de que o ser humano, como ser vivo, não pode existir sem fazer juízos de valor. Viver é “preferir” e,

portanto, “ser injusto”. Naturalizar a espécie humana é, assim, aceitar sua natureza avaliativa. No entanto, é a consciência dessa tendência que está na origem do niilismo moderno: é porque a cultura contemporânea percebeu que foi o ser humano que estruturou a realidade e lhe atribuiu valores (que, em última análise, se voltaram contra essa cultura), que agora está desiludida e não vê mais sentido na existência. Mas é aqui que a ambivalência do niilismo ressurgue: a modernidade percebeu que é impossível encontrar regras de conduta e significado na natureza, podendo então ou desesperar-se a ponto de buscar sua própria aniquilação; ou encontrar nesse estado de coisas a possibilidade de reconhecer seu caráter criador e a necessidade da ilusão, e conseqüentemente a força para utilizá-la: “Se não há propósito em toda a história do destino humano, devemos impor um a ele”²⁶ (NF/FP 1886-1887, 6[9], KSA 12.236). Assim, o momento em que a natureza perde toda a utilidade para a humanidade poderia ser também o momento da reavaliação da própria espécie humana e, nesse mesmo movimento, da natureza.

Para Nietzsche, o ser humano “foi educado pelos seus erros” (FW/GC 105, KSA 3.462), e estes são quatro: ver-se apenas como imperfeito; atribuir a si mesmo qualidades imaginárias; colocar-se entre os animais e a natureza; e absolutizar os juízos de valor que inventou. Observamos que esses erros, que estruturaram toda a história europeia, estão agora a ruir. O niilismo, entendido como a grande revelação das ilusões humanas, mostra que nenhum valor é absoluto e que todos se baseiam em inter-

26 Cf. NF/FP 1886-1887, 6[9], KSA 12.238: “Não procurem significado nas coisas: mas imponham-no a elas!”.

pretações humanas. Da mesma forma, mostra que a vaidade humana, que procurou distinguir-se do resto do reino animal, em breve já não encontrará argumentos suficientes para se sustentar. Assim, as coisas com que o ser humano se dotou referiam-se apenas a qualidades ilusórias (o espírito não aponta para outra realidade). Contudo, isto leva simultaneamente à afirmação de que o ser humano não é imperfeito e que, pelo contrário, enquanto espécie em evolução, atingiu um certo grau de perfeição que lhe é único. Esses erros, como aqueles que moldaram o ser ocidental, são tão fundamentais que, para Nietzsche, aboli-los seria eliminar o próprio sentimento que essa parte da humanidade tem por si mesma: “Se desconsiderarmos o efeito desses quatro erros, teremos desconsiderado as noções de humanidade, sentimento humano e ‘dignidade humana’” (FW/GC 105, KSA 3.462). Esse sentimento humano é simplesmente o inverso do sentimento da natureza. O momento niilista, enquanto apagamento de todas as crenças, oferece à modernidade ocidental a oportunidade de redesenhar uma realidade que permita a salvação simultânea tanto do ser humano quanto da natureza. Reconhecer que a modernidade ocidental herda erros que moldaram a Europa por milênios oferece ao ser humano a possibilidade de salvação por meio de uma reavaliação tanto de si mesmo quanto da natureza. Essas reavaliações são necessariamente interdependentes, porque o movimento combinado de valorização da humanidade e desvalorização da natureza acabou se voltando contra a espécie humana. Nietzsche, portanto, oferece uma perspectiva clara sobre a naturalização do ser humano: o reconhecimento de seu poder

criador através do próprio colapso das crenças que até então havia criado e considerado absolutas; e a força para mobilizá-lo a fim de finalmente oferecer uma interpretação de si mesmo que não denigre nem seu ser nem a natureza em que se encontra:

Toda a beleza, toda a sublimidade que atribuímos às coisas reais e imaginárias, quero reivindicar como propriedade e produto do homem, como sua mais fina apologia. O homem como poeta, pensador, deus, amor, poder-: a régia munificência com que dotou todas as coisas apenas para se empobreecer e se sentir miserável! Esta foi, até então, sua maior abnegação, que ele admirava e venerava, e que conseguira ocultar de si mesmo, pois fora ele quem criara aquilo que admirava - (NF/FP 1887-1888 11[87], KSA 13.41).

Dois pontos podem ser enfatizados aqui: primeiro, o reconhecimento por Nietzsche de que o poder criador humano é também um poder de se iludir e, portanto, que seu desprezo por si mesmo e pela natureza é mera consequência desse desconhecimento de si. Segundo, e como resultado, o reconhecimento da indiferença absoluta da “natureza” às preocupações humanas. Naturalizar o ser humano implica, portanto, encontrar um caminho que nos permita não mais separá-lo do resto da natureza, ao mesmo tempo que definimos e abraçamos o que o torna único como espécie. Como, então, Nietzsche reconcilia na prática essas duas dimensões de sua crítica à modernidade? Como ele se conectou com a natureza e como isso se reflete em seus escritos? E como seu apreço pela natureza pode oferecer o vislumbre de uma saída para o niilismo? Parece que Nietzsche propõe um movimento duplo: o renascimento da natureza e a superação de certas ilusões

que estruturam a relação do ser humano consigo mesmo, em particular o ego.

Desde seus primeiros escritos, Nietzsche demonstra uma perspectiva singular sobre a natureza. Por exemplo, na quarta de suas *Conferências*, encontramos um apelo para reconsiderá-la dentro da estrutura da cultura, restaurando sua capacidade de expressão. Enquanto para Sócrates a natureza não tem mais nada a ensinar porque não fala mais, para Nietzsche, a verdadeira cultura deve se basear nas relações pessoais, e portanto únicas, que os indivíduos podem manter com a natureza:

Se quiseses guiar um jovem pelo verdadeiro caminho da cultura, cuidado para não romper a relação ingênua, confiante e, por assim dizer, pessoal e imediata que ele tem com a natureza: a floresta e a rocha, a tempestade, o abutre, a flor solitária, a borboleta, o prado, a encosta da montanha devem, cada um, falar com ele em sua própria linguagem; ele deve se reconhecer neles como em incontáveis reflexos e brilhos dispersos, no turbilhão mil-colorido de aparições mutáveis. É assim que ele experimentará inconscientemente a unidade metafísica de todas as coisas na grande metáfora da natureza e, ao mesmo tempo, será tranquilizado pela visão de sua obstinação e necessidade (BA/EE 4, KSA 1.712).

Este texto de juventude, ainda imbuído da metafísica schopenhaueriana quando Nietzsche fala da “unidade metafísica de todas as coisas”, revela, contudo, a notável consistência com que ele desenvolveria seu pensamento sobre a natureza. Desde esse período inicial, de fato, ele buscou abolir as fronteiras que separam natureza e cultura, e, portanto, natureza e humanidade. Além disso, é por meio de uma relação genuína, individual e quase visceral com a natureza que cada indivíduo pode acessar a

verdadeira cultura²⁷. Nietzsche já demonstra que o ser humano deve ser capaz de se encontrar na natureza. Mas essa ação não implica meramente uma conversão da perspectiva humana, que teria como contrapartida a passividade da natureza. Implica a compreensão de que todas as coisas neste mundo estão interconectadas e participam do mesmo movimento. A unidade metafísica da qual Nietzsche fala neste texto refere-se nada mais do que à compreensão horizontal de tudo o que existe através da hipótese da vontade de potência. Da mesma forma, a obstinação e a necessidade que ele menciona aqui serão encontradas no pensamento do eterno retorno. A natureza não é apresentada aqui como receptáculo de projeções humanas; ela deve ser capaz de falar aos seres humanos para lhes ensinar o “verdadeiro caminho da cultura”. Portanto, não é passiva: pelo contrário, apresenta-se como a soma das relações dinâmicas que a compõem e nas quais Nietzsche entende que o ser humano está engajado. Encontrar-se na natureza, assim, não implica que a humanidade lhe conceda uma voz - isto é, que projete nela aquilo que busca encontrar, o que seria uma perpetuação dos preconceitos através dos quais a cultura europeia enxergou a natureza até então -, mas sim que ela se dê conta de estar imersa em um mundo de relações que a determinam. Ao se encontrar no voo de uma borboleta ou na escuridão de uma tempestade, o ser humano pode se engajar em um movimento de descentralização, o oposto de todo antropomorfismo: é porque ele é plenamente parte da natureza e de seu “turbilhão mil-colorido de aparições mutáveis”, porque ele se vê nesse mundo de relações que o constitui e o

27 Sobre este assunto, que vai além do escopo do nosso estudo, cf. Jégoudez, 2025.

transcende, que ele pode se reencontrar ali. Nietzsche, portanto, não está aqui clamando por um renascimento poético da natureza, mas antes de tudo por uma compreensão do caráter originalmente natural do ser humano, para que este possa então ouvir o que o resto da existência tem a lhe dizer e ensinar.

Essa compreensão da relação entre a humanidade e o que lhe parece externo será encontrada em um grande número de textos e cartas nos quais Nietzsche fala da natureza: “A natureza, nosso duplo - Em muitos lugares naturais, reencontramos a nós mesmos com um prazeroso arrepio; este é o mais belo caso de duplo que existe. - [...] feliz é aquele que pode dizer: ‘Certamente existem aspectos muito maiores e mais belos da natureza, mas este me é íntimo e familiar, é do meu sangue, e mais ainda’” (WS/AS 338, KSA 2.699). O que eleva na contemplação da natureza não é que, ao observarmos sua potência majestosa, possamos nos sentir iguais, mas que possamos nos encontrar dentro dela, isto é, sentir que nossa existência transcende os limites do que é visível à consciência. Uma paisagem “do próprio sangue, e ainda mais” é uma paisagem²⁸ que permite ao ser humano “sentir-se na natureza e sentir a natureza dentro de si”²⁹, e faz com que a pessoa que a observa e se encontra nela compreenda que a sua existência não se esgota nas ilusões através das quais a cultura europeia a obriga a ver o ser humano. Esta compreensão intuitiva da unidade da natureza (que é

28 Cf. Lahbart, 2006.

29 Parafraseando o final do 295º aforismo d’ *O viajante e sua sombra*, que é uma magnífica ilustração do que encontrar-se numa paisagem pôde ter significado para Nietzsche. Cf. WS/AS 295, KSA 2.686.

“experimentada inconscientemente” na observação de uma paisagem) está, portanto, associada a um questionamento das “certezas imediatas” através das quais o ser humano se acede a si mesmo.

Entre os erros fundamentais (por serem estruturantes) que Nietzsche atribuiu à cultura europeia estava, de fato, a crença em “qualidades imaginárias” (FW/GC 115, KSA 3.475) que o ser humano atribui a si mesmo. A extensão em que a crença na posse exclusiva do espírito teve consequências nocivas já foi demonstrada. Em um fragmento póstumo, Nietzsche parece querer extrair as consequências dessa crítica e propõe tentar pensar além do prisma do ego³⁰ (NF/FP 1881, 11[7], KSA 9.442). Este texto contém desenvolvimentos que ecoam os tecidos em *Para além do bem e do mal*, por exemplo, a ideia de que não é a natureza que engana a humanidade, mas a humanidade que a interpreta em uma perspectiva moral. Também são interessantes as conclusões que Nietzsche busca extrair de tudo isso. Embora ainda não possuísse, à época deste fragmento, o vocabulário da vontade de potência, ele distingue, no entanto, entre “indivíduos imaginários e verdadeiros ‘sistemas de vida’”, dos quais afirma que “cada um de nós é um”. Enquanto “o indivíduo” é uma “crença”, uma “unidade que não resiste” à análise por ser composta de juízos falsos, o verdadeiro indivíduo, por outro lado, é mais profundo, pois não se reduz a uma superfície, isto é, àquilo que alcança sua consciência. Assim, sem o declarar

30 Embora cautela seja necessária, visto que este texto faz parte do caderno M.III.1, grande parte do qual Nietzsche manteve em segredo, também parece que ele o guardou consigo até 1888, e que certas ideias que seriam posteriormente revisitadas em vários textos podem ser encontradas neste fragmento. Por exemplo, os parágrafos 9, 16, 17 e 36 de *Para além do bem e do mal*.

explicitamente, reduzindo a individualidade ao corpo e às vontades de potência que o constituem, Nietzsche faz da consciência a fonte de todos os erros de interpretação. Entre eles, está o preconceito de uma completude a ser encontrada dentro de si (“temos uma consciência como se quiséssemos e pudéssemos ser tudo”), o que resulta na compreensão do mundo como “eu” e “não-eu”. Dessa forma, da mesma maneira que o espírito se estabeleceu como critério para distinguir entre a espécie humana e a natureza, é ele que permite a cada indivíduo se distinguir daquilo que o rodeia. Mas o erro, na visão de Nietzsche, reside em pensar que o que é dado à consciência esgota a existência e, portanto, em fazer da individualidade uma entidade fechada em si mesma. Devemos “cessar de nos sentir como um ego fantasmagórico”, isto é, ler-nos antes de tudo como um corpo imerso em relações com outras formas de existência e, portanto, “reconhecer o egoísmo como um erro”. É importante enfatizar que Nietzsche não está aqui nos ordenando a fazer do altruísmo o único modo verdadeiro de existência no qual sentir. Ele radicaliza a operação ao nos convidar a considerar a possibilidade de uma individualidade que não esteja fechada em si mesma, que, portanto, não seja mais inteiramente “ela mesma”. Ele resume esse “pensamento capital” por meio de uma injunção: se “somos apenas os brotos de uma única árvore”, então devemos “ir além do ‘eu’ e do ‘você’, experimentar de uma maneira cósmica!” (NF/FP 1881, 11[7], KSA 9.442). O que significa experimentar de uma maneira cósmica³¹? É um horizonte que Nietzsche parece almejar, mas que ele sabe ser quase impossível de experi-

31 Cf. NF/FP 1881, 11[7], KSA 9.494.

mentar no presente. Esse pensamento de uma união completa entre todas as coisas presentes na natureza evoca a figura de Dionísio como destruidor do princípio da individuação e grande reunificador da natureza e de “seu filho”, o ser humano³². Em uma notável inversão da compreensão moderna da natureza, Nietzsche busca experimentar uma presença humana tão completa na natureza que ela poderia levar à dissolução do princípio de individuação, que permite a cada pessoa se distinguir das outras. A naturalização do ser, que inicialmente permite conceber a natureza criadora, artística e poética da humanidade, permite então imaginar tamanha união entre cada indivíduo e o resto da natureza que ela levaria até mesmo a sua alegre dispersão. Portanto, não devemos apenas deixar de ver o espírito como a separação entre a humanidade e a natureza, mas também deixar de vê-lo como a característica distintiva de cada indivíduo em relação às demais existências. Ou seja, precisamos redescobrir (ou gerar) o sentimento da unidade fundamental de todas as coisas na natureza.

4. Conclusão

Em um texto de *A Gaia Ciência*, Nietzsche descreve a alternativa que o niilismo apresenta à modernidade: “Ou abolis vossas venerações - ou aboli-vos a vós mesmos!” (FW/GC 346, KSA 3.579). O sentimento do “ser humano e a

32 Cf. GT/NT 1, KSA 1.11: “Sob o feitiço de Dioniso, não só o vínculo entre homem e homem é renovado, mas a natureza alienada - hostil ou escravizada - celebra novamente a sua reconciliação com o seu filho perdido, o homem” e [DW/VD 2, KSA 1.559]: “Na embriaguez dionisiaca, [...] a natureza expressa-se na sua força máxima; reúne seres isolados e faz-se experienciar como unidade; de modo que o *principium individuationis* aparece como um estado prolongado de fraqueza da vontade”.

natureza” sempre buscou, na verdade, expressar “o ser humano contra a natureza”. E por trás dessa “natureza esquecida” reside a história de toda a cultura europeia: “Quanto a essa atitude: ‘homem *contra* [a natureza]’, o homem como um ‘princípio negador da [natureza]’ [...] - quanto ao prodigioso mau gosto de toda essa atitude, da qual nos demos conta, que nos causa repulsa - e caímos na gargalhada só de ver ‘homem e [natureza]’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da pequena palavra ‘e!’”³³ Diante dessa realidade terrível, e como forma de começar a escapar dela, Nietzsche sugere o riso. Mas o que esse riso revela? Será isso “apenas mais um passo no desprezo pela humanidade? E, portanto, também [...] no desprezo pela existência?” A resposta de Nietzsche é clara: não, muito pelo contrário. E seu riso testemunha uma profunda compreensão da pertença da humanidade a um mundo infinitamente rico de relações e do novo sentimento que o anima: a humanidade, *ou seja*, a natureza.

Modernity and sentiment(s) of nature

Abstract: The aim of this article is to highlight Nietzsche's genealogy of modernity's sense of separation from nature. In doing so, we will show that, for Nietzsche, European culture forged the belief that its spirit allowed it to distinguish itself from the rest of existence for instinctual motivations that went unnoticed. But this interpretation, which valued culture by devaluing nature, ultimately backfired, and partly explains the nihilistic phase. Finally, we will show that experiencing nature, and therefore human beings, differently is one of the tasks that Nietzsche assigns to his philosophy, and a path he proposes to escape nihilism.

Keywords: nature, Nihilism, spirit, culture, genealogy, human pride.

Declaração de uso de IA

Os autores declaram utilizar ferramentas de inteligência generativa exclusivamente para apoio na revisão textual, incluindo sugestões de clareza, coesão e organização da escrita. As decisões conceituais, metodológicas e interpretativas são de responsabilidade dos autores do artigo.

Declaração de contribuição dos autores

Nathan Pinier Golfier: conceitualização, redação do manuscrito original, redação - revisão e edição.

Declaração de financiamento

Não houve financiamento.

Declaração de disponibilidade dos dados

Os autores afirmam que os artigos publicados no periódico **Cadernos Nietzsche** procedem à revisão bibliográfica enquanto método de pesquisa que analisa e sintetiza informações existentes, especialmente, em livros e artigos científicos sobre a filosofia de Nietzsche, objetivando identificar conceitos-chave, teorias relevantes, lacunas na literatura existente e propor interpretações originais acerca do pensamento do filósofo. Os dados concernentes aos artigos constam nas referências bibliográficas no final de cada texto, detalhando a procedência em notas de fim de página, disponibilizando assim todo o material utilizado na pesquisa.

Declaração sobre conflito de interesses

Os autores declaram que os artigos publicados no periódico **Cadernos Nietzsche** não apresentam conflito de interesses de ordem pessoal, comercial, acadêmica ou financeira que possa comprometer a objetividade e a integridade dos resultados da pesquisa publicada como artigo científico no periódico.

Referências

- ABRAHAM, D. *Comment la terres s'est tue?*. Trad. Didier Demorcy et Isabelle Stengers. [S.L]: Éditions la Découverte, 2013.
- CAMPIONI, G.; D'IORIO, P.; FORNARI, M. C.; FRONTEROTTA, F.; ORSCUCCI, A. (éd.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin et New York: de Gruyter, 2003.
- D'IORIO, P. "Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation". Paris: Cahiers de l'Hern, pp. 361-389, 2000.

Golfier, N.P.

- JEGOUDEZ, F. *Noblesse et éducation dans Ainsi Parlait Zarathoustra*. Bâle: Schwabe Verlag, 2025.
- LAHBART, L. “ *Meine Art Natur* ”. *Individualität- Landschaft- Stil bei Friedrich Nietzsche*. Bâle: Schwabe Verlag, 2006.
- MONTEBELLO, P. *L'autre Métaphysique. Essai sur Ravaissou, Tarde, Nietzsche, Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MONTEBELLO, P. “Nietzsche, une philosophie de la nature”. In: *Chromatikon* 3: pp. 207-226, 2007.
- MONTEBELLO, P. “Nietzsche, Fidélité à la Terre”. Paris: CNRS Éditions, 2019.
- NIETZSCHE, F., *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, 3 tomes, Editions Gallimard, 2000-2023.
- PLATON. *Phèdre*. Trad. Létitia Mouze. Librairie Générale Française, 2007.
- SIMONIN, D. *Le sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*. Paris: Classiques Garnier, 2022. SIMONIN, D. “*Aurore*” de Nietzsche, la performativité de l'illusion. Berlin et New-York: De Gruyter, 2025.
- TRICARD, J. (éd.). *Métaphysique de l'induction*. Paris: Éditions Matériologiques, 2026 (no prelo).
- WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

Enviado:
16.01.2026
Aceito:
22.02.2026

Editores:
Vânia Dutra de Azeredo 
Eduardo Nasser 