

**NIETZSCHE CONTRA A INTERPRETAÇÃO
ANTROPOCÊNTRICA DOS ANIMAIS NA FILOSOFIA
OCIDENTAL**

**NIETZSCHE CONTRA LA INTERPRETACIÓN
ANTROPOCÉNTRICA DE LOS ANIMALES EN LA
FILOSOFÍA OCCIDENTAL**

**NIETZSCHE AGAINST THE ANTHROPOCENTRIC
INTERPRETATION OF ANIMALS IN WESTERN
PHILOSOPHY**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 08.10.24

Newton Pereira Amusquivar Júnior

Doutor em Filosofia pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e realizando estágio de pesquisa de pós-doc na UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) com financiamento da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).
Email: newtonpa@gmail.com

Na filosofia, a definição do homem como animal racional configura um antropocentrismo que coloca o homem em um patamar elevado diante dos outros animais. Esse antropocentrismo será abordado em filósofos como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Kant e Heidegger. Porém, ao mesmo tempo, há um movimento de retomada naturalista presente em diversos filósofos e cientistas que realizam uma crítica a esse antropocentrismo. No caso de Nietzsche, a crítica ao antropocentrismo não apenas retira o homem do centro do universo, mas também propõe uma nova relação do homem com a natureza e a animalidade, questionando até mesmo a separação entre natureza e homem, com a finalidade de superar a moral e o homem. Isso conduz à concepção de além-do-homem, que não tem um sentido evolucionista, mas sim uma retomada da nossa animalidade e natureza sem moralidade.

Palavra-chave: antropocentrismo, animalidade, além-do-homem, natureza.

En filosofía, la definición del hombre como animal racional configura un antropocentrismo que sitúa al hombre en un nivel elevado respecto a otros animales. Este antropocentrismo será abordado en filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín, San Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Heidegger. Sin embargo, al mismo tiempo, hay un movimiento de recuperación naturalista presente en varios filósofos y científicos que critican este antropocentrismo. En el caso de Nietzsche, la crítica al antropocentrismo no sólo aleja al hombre del centro del universo, sino que también propone una nueva relación entre el hombre y la naturaleza y la animalidad, cuestionando incluso la separación entre naturaleza y hombre, con el objetivo de superar la moral y el hombre. Esto lleva a la concepción más-allá-del-hombre que no tiene un sentido evolutivo, sino una reanudación de nuestra animalidad y de la naturaleza sin moralidad.

Palabras clave: antropocentrismo, animalidad, superhombre, naturaleza.

In philosophy, the definition of human as a rational animal configures an anthropocentrism that places human on a high level compared to other animals. This anthropocentrism will be addressed in philosophers such as Plato, Aristotle, Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas, Descartes, Kant and Heidegger. However, at the same time, there is a naturalist recovery movement present in several philosophers and scientists who criticize this anthropocentrism. In Nietzsche's case, the critique of anthropocentrism not only removes the human from the center of the universe, but also proposes a new relationship between human, nature and animality, even questioning the separation between nature and human, in order to overcome morals and the human. This leads to the

conception of overhuman, which does not have an evolutionary sense, but rather a resumption of our animality and nature without morality.

Keyword: anthropocentrism, animality, overhuman, nature.

1. Introdução:

A filosofia de Nietzsche é conhecida por suas críticas radicais aos valores tradicionais e concepções filosóficas como razão, Deus, alma, moral e, entre outras, o antropocentrismo. Na filosofia ocidental muitos autores clássicos mantiveram uma concepção antropocêntrica em relação aos animais, ou seja, a noção básica de que o ser humano está no centro do universo e em um patamar elevado em relação aos outros seres – logo, o antropocentrismo filosófico desvaloriza a natureza e outros animais. Essa visão filosófica fundamentou uma relação utilitarista entre o homem e os animais – ou mesmo entre o homem e a natureza em geral – que vigora até hoje na cultura ocidental.

Esse artigo tem como objetivo desenvolver a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo na filosofia, mostrando, ao mesmo tempo, que essa crítica abre espaço para uma nova concepção de homem, natureza e animalidade, assim como aponta para uma concepção de além-do-homem não evolucionista. Para isso, pretendo primeiramente evidenciar a presença do antropocentrismo em filósofos clássicos como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descarte, Kant e Heidegger. Depois, o artigo mostra como a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo é de suma importância para questionar os valores morais presentes na filosofia, o que, por consequência, abre espaço para uma nova relação do homem com a natureza e os animais. Por fim, o artigo relaciona a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo com a superação do homem e a concepção de além-do-homem, de tal forma que esse conceito não deve ser entendido como uma evolução do homem ou negação da humanidade e da animalidade, mas sim como uma desdivinização ou desmoralização da natureza para naturalizar o homem e retornar à animalidade como uma cura do niilismo.

2. A noção antropocêntrica de animalidade predominante na história da filosofia ocidental:

Há na história da filosofia ocidental um olhar ao animal pela perspectiva do homem que considera o animal como parte inferior do homem, e que há algum atributo ou faculdade que diferencia e destaca o homem diante dos outros animais. Essa perspectiva de animalidade se constitui com uma definição clássica sobre o homem como animal racional formulada por Aristóteles, mas que se desenvolve e se transforma no decorrer da história mantendo a perspectiva do

homem como superior diante dos animais, configurando um antropocentrismo na filosofia e cultura ocidental.

Essa definição do homem como animal racional é coroada por Aristóteles, mas é consequência da formação de uma Paidéia que se iniciou com Sócrates, desenvolveu-se em Platão, e posteriormente foi uma base para formar o humanismo, pois esses filósofos gregos distinguiram alma do corpo e visavam um domínio psíquico sobre o corpo.

Essa relação entre alma e essência do homem fica mais evidente em Platão, principalmente no seu diálogo clássico *A república*, em que a alma é dividida da mesma forma como a cidade ideal. A alma é dividida nas partes apetitiva, irascível e racional. A apetitiva está relacionada com os desejos mais manifestos como sede e fome; a irascível é parte da alma pela qual nos encolerizamos e, por último, a racional é aquela que conhece e ordena. De forma semelhante, Platão divide a cidade em partes que trata das necessidades, das guerras e da organização da cidade, logo cada uma correspondendo às partes da alma. Tanto na política como na ética estão presentes as virtudes para cada parte, que são: temperança, coragem e sabedoria. Além dessas virtudes, que se relacionam com tais partes da alma e da cidade, há também a virtude da justiça. Se para a política a parte da cidade que é organizada deve ser comandada pela sabedoria (trata-se, no fundo, da tese platônica de que o filósofo deve ser rei ou o rei se tornar filósofo), também na alma a parte racional deve ter o controle sobre os desejos da parte apetitiva e irascível. No final do livro IX, Platão considera que o prazer mais agradável da alma está na parte racional que é capaz de conhecer: “logo, em geral, as coisas que servem ao sustento do corpo participam menos da verdade e da essência do que as que servem ao sustento da alma” (585 d)¹. Sendo assim, a razão e a sabedoria alcançam os prazeres mais verdadeiros, formando um domínio da razão sob os apetites e emoções.

Platão realiza uma metáfora sobre a alma comparando-a com uma criatura com três formas: uma que tem “cabeças de animais dóceis e de animais ferozes” (588c), uma segunda que possui a forma de leão, e outra de homem (588d). Nota-se que a dos vários animais é uma referência à alma apetitiva, a do leão uma referência à parte irascível, e a do homem se refere à parte racional da alma. Então, Platão considera que a tese de que a injustiça é vantajosa fortalece a besta multiforme e o leão. Por outro lado, o homem é enfraquecido (589a). Portanto, é preciso fornecer “ao homem interior a maior autoridade possível sobre o homem inteiro, e, [que] lhe permitirá vigiar o monstro de múltiplas cabeças (...); e para educá-lo assim toma o leão como aliado e partilha seus cuidados entre todos (...)” (589 a-b). Aqui está presente uma concepção de

¹ Todas as citações de *A república* de Platão são traduzidas por J. Guinsburg (2010)

homem em que a razão deve predominar sobre outras partes da alma por meio de autoridade e educação, dominando, portanto, as partes animais de nossa alma. Essa é a base da Paidéia que está na definição que Aristóteles irá definir o homem como animal racional.

Na sua psicologia, Aristóteles considera alma como princípio de vida que está em todo corpo em potência, mas só se torna corpo vivo em ato – então, alma e corpo são elementos em relação. Ele divide as faculdades da alma em três. Primeiramente, a faculdade nutritiva que, para além da nutrição, governa e regula as atividades biológicas como nascimento, reprodução e crescimento. Em segundo lugar, ele considera a faculdade sensível que pelo sentido é capaz de receber as formas das sensações, imaginação e reagir a isso através do movimento. Por último, a faculdade de entendimento que está na parte intelectual ou racional da alma, a qual nos torna capaz de receber as formas inteligíveis e conhecer a essência das coisas. Por ser a única parte da alma separada e independente do corpo, a razão é capaz de constituir a ciência teórica, prática e produtiva. A planta possui só a função nutritiva da alma, o animal possui a função nutritiva e a função sensível da alma, já o homem é o único ser vivo que tem a função nutritiva da alma, a sensível e faculdade de entender (razão). Por conta da razão, o homem é o único ser capaz de ter opinião e deliberação, o animal não os possui. Assim, afirma Aristóteles em *Sobre a alma*, se os animais são capazes de produzir uma única imagem a partir de várias outras, isso se deve pelo fato de que, se “(...) nos parece que os animais inferiores não possuem opinião é o seguinte: não possuem opinião que deriva do raciocínio. O desejo não envolve, por isso, a faculdade capaz de deliberar” (434a 10-15)². Portanto, os animais não seriam capazes de exercer a faculdade da razão nem para conhecer, fornecer opinião ou deliberar sobre algo.

Na obra intitulada *Metafísica*, Aristóteles aprofunda essa tese do homem como único animal racional da seguinte forma: “Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios” (980a 25)³. Assim, ao definir a essência do homem, Aristóteles considera como gênero próximo o fato de ser animal e, como diferença específica, a sua faculdade racional. O homem é o ente mais completo por ter a faculdade racional, então conhece e age racionalmente. Assim, Aristóteles constitui uma noção de animalidade como parte do homem que deve ser regida pela razão e, de modo semelhante a Platão, considera o homem como animal superior por conta da sua parte racional da alma.

² Tradução de Ana Maria Lóio (2013)

³ Tradução de Giovanni Reale (2015)

Na filosofia cristã e medieval essa noção antropológica dos gregos é vinculada com a concepção judaico-cristã da criação divina. No livro da *Gênesis* se encontra as seguintes palavras: “Deus disse: ‘façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (*gênesis*, 1, 26)⁴. O homem como criação mais perfeita de Deus é colocado no centro do universo, e logo é possível notar uma relação fecunda entre antropocentrismo e teocentrismo que apenas no renascimento e humanismo se contrapusera. Deus fez o homem sua imagem e semelhança, logo o homem é o animal superior. E, se tudo gira em torno de Deus, também tudo gira em torno do homem; a natureza é criada para bom proveito do homem, assim como o homem pode dominar tudo, inclusive outros animais.

Essa concepção judaico-cristã está presente na filosofia de Santo Agostinho que, ao se afastar do universo físico e se voltar ao homem, considera a fé como mais verdadeira do que a razão. E, é pela fé que ele contribui ainda mais para uma noção antropocêntrica e metafísica sobre o homem e os animais. Ele afirma em *Confissões*: “Vemos o homem, criado à vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência” (XVIII, 32) (Agostinho, 2004, p. 413). Nota-se que o homem se torna o ser superior não só por sua capacidade racional, mas por sua imagem e semelhança em relação a Deus e, por consequência disso, ele é racional. Logo, ele é racional por ser divino. Na filosofia cristã, o teocentrismo não se opõe ao antropocentrismo, pois, no fundo, é por meio de Deus que se considera o homem como o animal acima das outras espécies. A ideia de Deus acaba constituindo uma ideia de homem, e a antropologia cristã é ainda um teocentrismo, assim como o antropocentrismo se fundamenta no teocentrismo da tradição judaico-cristã.

Esse antropocentrismo na filosofia medieval é também notado na escolástica, o que se percebe no seu principal representante: São Tomás de Aquino. Ao ser profundamente influenciado por Aristóteles, ele considera que a ordenação divina coloca cada ser em um patamar da hierarquia divina, de tal modo que o homem estaria no topo dessa escala. Dada a concepção do homem como animal racional, Tomás de Aquino considera que o homem é o único animal capaz de conhecer, conceber fins e se destinar um fim último, a saber, conhecer e amar a Deus. Como animal racional e superior, o homem pode buscar a felicidade e a perfeição, enquanto os outros animais servem apenas de instrumento para que o homem atinja esse fim. Ele afirma que primeiro se forma o ser vivo, depois os animais e, por último, o homem e, “assim também os seres

⁴ Tradução de Domingos Zamagna (2002)

que só têm vida, como as plantas, são destinados a servir geralmente a todos os animais; e os animais, ao homem. Por isso não é ilícito usarmos das plantas para a utilidade dos animais, e dos animais para a nossa (...)" (Aquino, 1980, p. 2.539, *apud* Ferreira, 2008, p. 14). Tudo que está posto no mundo é para o benefício do homem, e não há ordem moral que possa ir para além do ser humano. Pelo fato de as plantas e os animais não terem razão, eles não podem agir por si mesmos, por isso podendo ser levados por outro, sendo isso sinal de que podem ser naturalmente submetidos e acomodados para o uso do homem. Portanto, "é lícito matar as plantas para o uso dos animais e esses para uso do homem" (Aquino, 1980, p. 2.539, *apud* Ferreira, 2008, p. 14). Pela teologia escolástica, o homem é compreendido como animal superior, e todos os outros seres são submetidos à sua vontade e manipulação, inclusive sendo permitido matá-los para o uso humano; portanto, o antropocentrismo medieval tem relação forte com o teocentrismo cristão e a concepção da filosofia grega clássica de que o homem é o único animal racional.

Na modernidade, Descartes formula uma nova concepção de antropologia, mas ainda mais afastada da animalidade. Na segunda dissertação das *Meditações metafísicas*, quando ele conquista o *cogito* como a primeira verdade metafísica, a questão passa a ser o que é esse ser que existe. Então, ele se questiona se ele seria um homem: "o que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em seguida o que é um animal e o que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões" (Descartes, 2004, p. 25). Descartes não aceita uma resposta antropológica para saber quem é que existe, mas sim uma resposta metafísica, a saber, que sou enquanto ser pensante, sendo somente enquanto pensamento (ente racional) possível constituir a essência da alma.

O filósofo francês exclui a animalidade da caracterização da alma enquanto cogito e o cogito (ente racional) do animal. Na quinta parte de *Discurso sobre método*, Descartes aborda isso ao tratar sobre os corpos animados, apontando pensar haver semelhanças entre os corpos do homem e dos animais de outras espécies (Descartes, 1996, p. 103-104). Por outro lado, a alma do homem é de natureza diferente, pois os animais têm um espírito que o filósofo moderno compara ao vento e à chama (*idem*, p. 109), ou seja, o espírito animal é corporal e material. O movimento, a pulsão – em suma: o espírito animal – é como uma máquina feita por Deus (*idem*, p. 111), dado que, no fundo, eles são animais sem razão. A razão distingue o homem do animal, "pois é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras, e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos" (*idem*, p.112). E, isso não significa de forma alguma "que os animais possuem menos

razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão” (*Idem, ibidem*). No final dessa parte de *Discurso sobre métodos*, ele afirma: “não há outro que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa (...)” (*idem*, p. 113).

Claro que Descartes não exclui do homem a animalidade, pois, no final da *Meditação*, ele concebe a essência do corpo como extensão, porém os corpos são explicados pelo mecanicismo matemático, sendo o animal só mais um corpo entre outros, no fundo tratando-se de um animal-máquina. Porém, como destaca Canguilhem (1989), a tese do animal-máquina não abre espaço para um materialismo, mas é o corolário indispensável do espiritualismo: “a teoria dos animais-máquinas é inseparável do ‘Penso, logo existo’” (Canguilhem, 1989, p. 110). Portanto, Descartes afasta a animalidade do homem, mas não a exclui, pois o homem tem um corpo animal. Por outro lado, o antropocentrismo de Descartes constitui no fato de considerar só o homem como possuidor de razão (ou alma racional) e que, portanto, o homem pode ser senhor da razão diante do mundo. Canguilhem também nota isso ao afirmar que “tendo a alma só a função que é o juízo, é impossível admitir uma alma animal, pois não temos nenhum sinal de que os animais realizem juízos, incapazes que são de ter linguagem e invenção” (*Idem, ibidem*).

Seguindo uma lógica semelhante à de Descartes, é possível notar que na filosofia de Kant os animais não possuem razão, e por isso não têm o mesmo estatuto ético do homem, dado que o homem é ser racional, contendo um fim em si mesmo, e não apenas um meio para o uso arbitrário de outra vontade. Ele afirma: “os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas (...)” (Kant, 1974, p. 229). Portanto, se considerarmos o animal como ser irracional, então ele é uma coisa, um objeto entre os outros, um meio para um fim; já o homem é pessoa, um fim em si mesmo.

Essa exclusão do animal como pessoa é expressa por Kant quando aborda sobre a liberdade na *Crítica da razão pura*. Nessa obra, ele define liberdade prática como independência do arbítrio em relação às necessidades dadas pelos impulsos sensíveis. Assim, no fundo, essa independência é em relação ao animal: “pois um arbítrio é sensível na medida em que é *patologicamente afetado* (por meio de causas motrizes da sensibilidade); ele se denomina *animal (arbitrium brutum)* quando pode ser *necessitado patologicamente*” (Kant, 2012, p. 430). O homem, por outro lado, não teria esse *arbitrium brutum* do animal, mas sim um *arbitrium sensitivum* capaz de ser *liberum*: “Embora seja um *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é *brutum*, mas sim *liberum*, já que a sensibilidade não lhe torna

necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo (...)" (*Idem, ibidem*). A liberdade, a autonomia e a moralidade são próprias do homem, pois, como fim em si mesmo, o homem é pessoa; por outro lado, o animal é necessidade bruta, logo pode ser uma coisa passível de ser manipulável para o bem do ser humano.

Na filosofia contemporânea, o antropocentrismo também está presente, bastando notar que, em geral, o existencialismo considera que apenas o homem tem a existência autêntica. Heidegger aborda de maneira mais profunda a animalidade na preleção dos anos de 1929 e 1930, intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Nessa preleção, Heidegger coloca três teses para esclarecer o que é o mundo: "a pedra é sem mundo", "o animal é pobre de mundo" e o "homem é formador de mundo". Para ele, o mundo significa ter a abertura do ente na totalidade, portanto: uma pedra não tem mundo, pois ela não tem acesso ao mundo; já o animal tem acesso ao mundo, mas esse mundo é pobre, pois, por mais que ele tenha acesso ao mundo, esse mundo está privado a ele. O animal acessa algo, mas esse algo não é o ente na totalidade, tal como é no homem, logo é um mundo limitado: "o animal tem seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita" (Heidegger, 2015, p. 256). Por outro lado, o homem é formador do mundo pelo fato de ter acesso ao ente. Por conta disso, o homem é um ser-aí (*Dasein*), ele é aberto ao ente na sua totalidade. Assim, há um abismo ontológico entre o animal e o homem: só o homem é aberto a um ser-no-mundo, enquanto o animal está preso ao seu mundo restrito.

Na sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger realiza uma análise crítica do humanismo e demonstra que ele se sustenta através de uma essência humana como animal racional (*animal rationale*), que é uma interpretação metafísica oriunda desde a Paidéia grega, com Platão e Aristóteles, tal como já abordei. Por metafísica, Heidegger entende o pensamento do ser do ente, mas que, com isso, forma um esquecimento do ser, logo se afasta do que é digno de ser pensado no homem. Seja como se determine razão e animal, ambos pertencem ao ente, pois razão só percebe o ente no lugar do ser, já o conceito de animal repousa na interpretação do homem como ente. Heidegger questiona se a essência do homem "realmente se funda na dimensão da *animalitas*" (Heidegger, 1973, p. 352). Isso levaria a considerar o homem "em meio ao ente, como um ente entre outros" (*Idem, ibidem*) ficando a essência do homem minimizada. Para Heidegger, o animal é um ente como qualquer outro ente, enquanto o homem não é um ente qualquer, mas um ser-aí (*Dasein*), e por isso um ente que tem uma abertura para escutar o ser. Assim, Heidegger mantém a animalidade como algo que se distancia e até mesmo deve-se excluir para pensar a essência humana. O

antropocentrismo continua pelo fato de no homem ser possível uma ontologia autêntica, enquanto o animal é visto como um ente como qualquer outro, semelhantemente a Descartes e Kant.

Com toda essa análise geral da animalidade na história da filosofia ocidental, é possível notar uma inferiorização da natureza animal diante da natureza humana. Nota-se que ao estabelecer no homem um princípio metafísico, o ser humano se eleva diante do animal. Como consequência disso, pode-se afirmar que a metafísica ocidental se relaciona diretamente com a hierarquia entre animais e humanos. No século XIX, com o aumento da crítica à metafísica, há também um novo olhar sobre a natureza animal. Darwin, Marx, Nietzsche e Freud podem ser considerados como realizadores de uma reviravolta natural, tomando a animalidade não como inferior ao homem, mas sim como parte do homem que precisa ser reconfigurado, reinterpretado e curado. Antes deles, filósofos que tinham grandes considerações pela animalidade continham também uma crítica ou desconfiança em relação à metafísica como o cínico Diógenes, Montaigne e Rousseau. Atualmente, com a crise da metafísica, a animalidade é ressignificada como uma profundidade sobre o que somos por filósofos como Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari e antropólogos como Eduardo Viveiro de Castro e Phillippe Descola.

Pretendo abordar aqui esse movimento de retomada a nossa animalidade e crítica ao antropocentrismo na filosofia de Nietzsche, pois, se de um lado é dado um destaque à crítica da razão realizada por Nietzsche, por outro lado, essa reafirmação da animalidade humana é destacada recentemente pela pesquisa especializada em Nietzsche. Se a razão não é uma faculdade divina, se Deus está morto, então toda essa visão do homem e do animal predominante na filosofia ocidental cai por terra. Portanto, coloco em questão: para onde leva a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo? Como essa crítica nos fornece uma nova visão sobre os animais e sobre a animalidade humana?

3. A crítica de Nietzsche ao antropocentrismo:

A crítica de Nietzsche ao antropocentrismo não está em um ponto marginal da sua filosofia, mas está no cerne dela e se relaciona diretamente com a crítica à razão, à moral, à metafísica, à ciência e ao homem. É também preciso afirmar que Nietzsche tem consciência que sua aversão ao antropocentrismo está dentro do movimento no pensamento ocidental que começa em Copérnico ao considerar que a Terra, e como consequência o homem, não é o centro do universo. Na terceira dissertação de *A genealogia da moral*, quando Nietzsche se pergunta sobre o movimento contrário ao ideal ascético, ele nota essa autodiminuição do homem no pensamento ocidental:

precisamente a autodiminuição do homem, sua **vontade** de diminui-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou **bicho**, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? rumo ao nada? Ao “**lancinante** sentimento do seu nada”? (...) Toda ciência, a natural tanto como a **inatural** (...) propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão-somente uma extravagante presunção (...) (Nietzsche, 1998, p. 142-143)

Nos fragmentos póstumos da sua juventude já estava presente uma concepção crítica ao antropocentrismo, Nietzsche afirma o seguinte no fragmento póstumo 19[179] de 1972: “o homem é um animal altamente patético e considera todas as suas características tão importantes como se as dobradiças do mundo girassem dentro delas” (Nietzsche, 2010a, p. 383)⁵. Em outro fragmento da mesma época (19[115], 1872), Nietzsche considera que muitas esferas do desenvolvimento humano ocorreram com base nesse antropocentrismo: “O processo de toda religião, de toda filosofia e de toda ciência diante do mundo: começa com os antropomorfismos mais toscos e *não cessa nunca de ser refinado*. O homem individual considera inclusive que o sistema estelar o serve ou está relacionado a ele” (*Idem*, p.370-371). Porém, esses antropomorfismos não levam a uma realidade das coisas; pelo contrário, em *A gaia ciência*, Nietzsche destaca que um dos erros na formação do homem consiste em ele se colocar em “uma falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza” (Nietzsche, 2001, p.142). Esse também é o erro da filosofia que, como Nietzsche anota no fragmento 14[153] de 1888, contém uma ingenuidade ao “tomar a idiossincrasia antropocêntrica como medida de todas as coisas, como diretriz sobre “real” e “irreal” (...)” (Nietzsche, 2008b, p. 580).

Essa ingenuidade de tomar a idiossincrasia antropocêntrica não está presente apenas na filosofia, mas é a forma como o homem constitui medidas e valores. Desde *Humano, demasiado humano*, a questão da formação e da transformação dos valores é central na filosofia de Nietzsche. Na obra *A genealogia da moral*, Nietzsche considera que “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento” (Nietzsche, 1998, p.59). Portanto, o homem se torna um animal capaz de formar e medir valores e é justamente nisso que “se poderia situar o primeiro impulso

⁵ Todas as citações dos fragmentos póstumos são realizadas a partir da tradução e edição em espanhol, mas ao traduzir para o português foi cotejado o original em alemão.

do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais” (*Idem, ibidem*).

Essa tese da formação dos valores e o orgulho humano já estava em *Humano, demasiado humano*, onde afirma, no aforismo 33, que o homem suporta a vida e acredita no valor da existência “porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo como aquelas exceções (...). Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (Nietzsche, 2005, p. 38). No fragmento póstumo 14[18] de 1881, Nietzsche afirma que ao valorizar todas as coisas, “o homem deu um valor inferior a tudo que era comum”, logo “o ordinário se opunha ao incomum” (Nietzsche, 2008a, p. 872), tudo que é necessário e habitual foi considerado como valor baixo, já o que é raro e difícil de obter é considerado “característica da humanidade superior: foi só com isso que o homem acreditou que ele não era mais um animal” (*Idem, ibidem*).

Esse antropocentrismo que coloca o homem acima dos animais está na constituição da moralidade, pois na sua história involuntariamente é falsificado “que o homem é pensado como magnífico, como um ser superior com propriedades que os animais não possuem” (FP 4[205], 1880) (Nietzsche, 2008a, p. 579). A razão, a moral, a alma e outros aspectos humanos são valorizados como predicado essencial exclusivo do homem, não presente no animal. E isso está no próprio desenvolvimento do conceito de homem presente na filosofia, como já notei no tópico anterior. Portanto, a moralidade constitui o antropocentrismo criticado por Nietzsche, mas a moralidade não só eleva o valor do homem, como também interpreta a natureza com valores de bem e mal.

Nesse sentido, o ser humano interpreta a natureza de uma maneira moralizada em que, segundo a aforismo 17 de *Aurora*, “primeiro os homens projetaram-se na natureza: em toda parte viram a si mesmo e seus iguais, isto é, suas características más e caprichosas (...): naquele tempo inventaram a ‘natureza má’” (Nietzsche, 2004, p. 24). Por outro lado, posteriormente quando os homens “se imaginaram fora da natureza, a época do Rousseau: estavam tão fartos uns dos outros, que quiseram possuir um canto a que não chegasse o homem e seu tormento: inventaram a ‘boa natureza’” (*Idem, ibidem*). A natureza é moralizada e, a depender da época, ela pode ser vista como boa ou como má. Porém, no fundo, Nietzsche considera que a moral é uma mentira, um erro que o homem criou, pois “sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas” (Nietzsche, 2005, p. 47). Por isso, nesse aforismo 40 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche interpreta essa rejeição e negação da animalidade do homem se deve pelo fato de o homem odiar “os estágios que

ficaram mais próximos da animalidade: de onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como sendo um não-humano, uma coisa" (*Idem, ibidem*).

A moral cristã considera como pecado e erro os princípios fundamentais da vida: sexualidade, violência, prazer; tudo isso foi interpretado como um mal que deveria ser combatido e negado. Como consequência disso, o cristianismo visou domesticar não só a natureza, mas principalmente a animalidade do ser humano, ao ponto de negarmos a nossa constituição animal e de odiarmos aquilo que há de animal em nós. Nietzsche afirma em *Crepúsculo dos ídolos*: "A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se (...) *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos" (Nietzsche, 2006, p. 36). Praticamente todos os filósofos são pregadores dessa moral que nega os instintos, em um fragmento póstumo (FP 14[134], 1888) ele escreve: "a história da filosofia é uma fúria secreta contra os pressupostos da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido a favor da vida" (Nietzsche, 2008b, p. 570). Nesse sentido, a filosofia serviu a uma moralidade dominante que pretende ser senhor da natureza e domesticar a natureza e a animalidade do homem, tornar o ser humano um animal de rebanho.

Assim como a filosofia, ciência também está a serviço dessa moralidade. Em *O anticristo*, Nietzsche observa que no cristianismo nem a moral, nem a religião têm algum contato com a realidade, de tal modo que pelas causas imaginárias se formou "uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais)" (Nietzsche, 2007a, p. 20). Em um fragmento póstumo (19[237], 1873) de sua juventude, em que Nietzsche investigava a filosofia e a ciência, ele também nota que "o filósofo não busca a verdade, mas sim a metamorfose do mundo nos homens" (Nietzsche, 2010a, p. 395), logo trata-se de antropocentrismo presente na filosofia que também se expressa nos fundamentos mais profundos da ciência, tal como se nota no mesmo fragmento póstumo: "o homem, como medida das coisas, é também a ideia da ciência. Toda lei natural é, em última instância, uma soma de relações antropomórficas" (*Idem, ibidem*). Assim, o antropocentrismo presente na filosofia ocidental é criticado por Nietzsche na medida em que ele está presente em todo o processo de moralização do homem e da natureza. Com isso, os animais são vistos como inferiores, como algo superado, para o qual não devemos retroceder e, como consequência disso, estabeleceu-se uma relação hierárquica entre homem e natureza, ou homem e animal, que precisa ser analisada e criticada.

4. Nietzsche e a relação do ser humano com a natureza e os animais:

A distinção entre natureza e homem, ou entre animal e cultura – que está presente de maneira forte na constituição da ciência moderna – é uma consequência do

antropocentrismo iniciado na filosofia, sobre o que poderíamos nos remeter a Platão e Aristóteles, como já realizado aqui anteriormente, e que é constitui a estrutura da ciência do ocidente. Basta notar, como exemplo, a clássica distinção entre ciências da natureza e ciência humanas, hoje considerada como se fosse uma classificação universal dos ramos do conhecimento. Nietzsche tem plena consciência que essa distinção entre natureza e homem é uma ficção. Em uma obra de sua juventude, não publicada, chamada *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, ele afirma: “quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades ‘naturais’ e as propriedades chamadas ‘humanas’ crescem conjuntamente” (Nietzsche, 2007b, p. 65). Por conta disso, o homem em sua elevação “é totalmente natureza (...)” (*Idem, ibidem*).

É preciso também enfatizar que Nietzsche não apenas critica essa distinção entre homem e natureza, mas também nota nisso uma relação de domínio por meio de uma noção utilitarista do homem em relação com a natureza, a qual, como notei no primeiro tópico, está presente na filosofia desde sua era clássica. Em um fragmento póstumo (14[2], 1883) em que Nietzsche observa a relação de poder e organização, ele afirma que “a humanidade tem uma relação de *utilidade calculadora* em relação com a natureza em seu conjunto. Porém, o que nos indigna quando um indivíduo *explora* o outro em seu benefício próprio?” (Nietzsche, 2010b, p. 329). Essa indignação ocorre justamente por considerar um valor a outra pessoa. No fundo, trata-se de uma desvalorização da natureza para poder explorá-la sem uma imputação moral. Isso é notável, por exemplo, na filosofia de Kant que coloca apenas no homem a dignidade de ser fim em si mesmo, como já explanei no primeiro tópico. Em outro fragmento póstumo (25[308], 1884), Nietzsche retoma sua tese já exposta sobre visão utilitarista do homem em relação a natureza: “é preciso *observar* que os conceitos e fórmulas podem ser meios de inteligibilidade e calculabilidade, a meta é a *aplicabilidade prática*: que o homem possa servir-se da natureza (...)” (Nietzsche, 2010b, p. 506). Portanto, a razão, por meio da conceitos e fórmulas matemáticas, utiliza a natureza como um fim instrumental do homem, trata-se no fundo de uma razão instrumental, considerada como a única razão possível, que visa dominar a natureza e a própria natureza humana.

Entretanto, para Nietzsche essa razão instrumental corresponde ao que ele denominou em *Assim falou Zaratustra* de pequena razão: “instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (Nietzsche, 2011, p. 35). Se a pequena razão, instrumental e dominadora, é o “espírito”, por outro lado, a grande razão é o corpo: “o corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*Idem, ibidem*).

Assim, a distinção clássica da metafísica entre corpo e alma é colocada por Zarathustra como uma distinção entre a grande razão e a pequena razão. O corpo, como grande razão, é múltiplo e fluido, enquanto a alma é uma pequena razão que é apenas um instrumento do corpo enquanto a grande razão.

Se o corpo é a grande razão, então aquela noção do homem como animal racional, derivada da Paideia grega e definida por Aristóteles, presente depois em praticamente toda metafísica, como já desenvolvi anteriormente, é algo completamente questionável e problemática. O corpo animal contém a grande razão, mas ele não teria a razão instrumental (a pequena razão) como modelo para se relacionar com o mundo. A grande razão está presente nos animais, logo o homem não é essencialmente um animal racional, pelo contrário, como Nietzsche nota em um pequeno aforismo de *A gaia ciência*, há uma razão sadia nos animais: “receio que os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sadia razão animal – como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz” (Nietzsche, 2001, p. 176-177). Ora, se o homem perdeu a razão sadia, ele também pode ser visto como um animal que vive o delírio da pequena razão entre os animais. Nietzsche coloca essa possibilidade em um pequeno fragmento póstumo (11[77], 1881): “o homem, enquanto animal delirante: vive em puro delírio, até agora, mais do que qualquer um poderia suspeitar” (Nietzsche, 2008a, p.775).

Para Nietzsche, a razão não é uma faculdade exclusiva do homem, não é uma dádiva divina ou um predicado essencial que torna o homem superior aos outros animais. Diferente de tudo isso, a razão é um impulso presente já nos animais. Em outro fragmento do mesmo caderno (11[334], 1881), Nietzsche observa que o prazer não é proporcional ao nosso conhecimento atual, mas está em relação ao “conhecimento” dos “pré-períodos mais primitivos e mais distante da humanidade e dos animais” (*Idem*, p. 833). Trata-se de um impulso ao conhecimento que o filósofo alemão reconhece desde *O nascimento da tragédia* e que, na sua última fase intelectual, denomina de vontade de verdade como consequência da vontade de poder.

Em um fragmento póstumo também desse caderno (11[243], 1881), Nietzsche afirma ser estranho que “aquilo de que o homem está mais orgulhoso, a sua autorregulamentação por meio da razão, é algo que os organismos inferiores também fazem, e melhor, de maneira mais confiável!” (*Idem*, p.811) A razão não é exclusiva do homem, não é predicado essencial da antropologia, mas está presente em todos os organismos vivos, pois agir segundo fins é a menor parte da autorregulamentação dos seres vivos. Porém, o que significa a razão? No mesmo fragmento póstumo, Nietzsche responde:

a razão é um órgão auxiliar que se desenvolveu lentamente e que, por sorte, durante épocas longínquas, teve pouca força para determinar o homem, ele trabalha a serviço das pulsões orgânicas e se emancipa lentamente para alcançar a **igualdade** entre elas – de tal maneira que a razão (pensar e saber) luta contra as pulsões, como uma pulsão nova própria – depois, muito depois, tem sobrepeso (Idem, *ibidem*).

Se a razão é uma pulsão entre outras, se ela está presente não só no homem, mas em todos os animais e nos organismos vivos mais primitivos, então não há sentido em considerar o homem como um animal racional e superior diante dos outros. E, de fato, Nietzsche reconhece em *Schopenhauer como educador* que no homem que aspira a felicidade, seu olhar não vai além da animalidade, pois ele só “quer com mais consciência o que o animal busca com ímpeto cego” (Nietzsche, 2020, p. 56), mas é assim a grande parte de nossa vida: “geralmente nós não saímos da animalidade, nós mesmos somos os animais que parecem sofrer sem sentido” (*Idem, ibidem*). Na filosofia nietzschiana, a animalidade não é algo negado ou secundário no ser humano, pois somos animais, logo é preciso aprofundar a animalidade para nos conhecer como homens.

Nietzsche desconstrói a definição de homem como animal racional por meio de uma interpretação sobre razão, homem e animal e, como consequência disso, o antropocentrismo predominante na filosofia ocidental também cai por terra. No aforismo 31 de *Aurora*, Nietzsche indica que o orgulho humano (ou seja, o antropocentrismo) está na noção de espírito: “O orgulho do homem, que se opõe à teoria da sua descendência de animais e situa um grande hiato entre natureza e homem – esse orgulho tem seu fundamento num *preconceito* quanto ao que é espírito” (Nietzsche, 2004, p. 33). Ele observa que na pré-história “pressupunha-se o espírito em toda parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem” (*Idem, ibidem*). Sendo assim, havia espírito não só no homem, mas nos animais, nas plantas e em toda natureza. Em um fragmento póstumo (23[34], 1876) anterior a *Aurora*, Nietzsche observa que, primordialmente, “o homem não considera todas as mudanças na natureza como algo conforme a lei, mas sim como manifestações de uma vontade livre, isto é, de cegas preferências e antipatias, afetos e cóleras, etc.: a natureza é um ser humano, só que muito mais poderoso (...)” (Nietzsche, 2008a, p. 334). Portanto, nessa época primitiva, a natureza era vista como uma entidade humana e o homem não se envergonhava de descender e fazer parte dos animais e da natureza, tal como Nietzsche afirma nesse aforismo de *Aurora*: “tendo-se feito do espiritual (...) uma propriedade comum e, portanto, vulgar, não se sinta vergonha em descender de animais ou árvores (...) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza, não o que nos separa dela” (Nietzsche, 2004, p. 33). O espírito foi compreendido pela filosofia ocidental como portador de razão e privilégio do homem, mas esse é um

preconceito antropocêntrico, pois, na era primordial do homem, antes de uma construção do antropocentrismo, o homem notava espírito na natureza e natureza no espírito. Nessa época, o espírito era algo que unia o homem com a natureza, e não o contrário, como ocorre na concepção antropocêntrica de homem. O ser humano não tinha uma alma racional que o distingue dos animais, mas toda natureza continha um espírito que todos os seres naturais compartilhavam.

A interpretação de Nietzsche sobre natureza e homem se aproxima muito dessa visão do homem primordial. Em um fragmento póstumo (21[18], 1872) na primeira fase intelectual de Nietzsche, ele afirma: “a natureza se *comporta igual* em todos os reinos: uma lei que vale para os homens é válida para toda natureza. O homem, efetivamente, é um microcosmo” (Nietzsche, 2010a, p. 422). Portanto, o filósofo alemão não considera que há uma divisão concreta entre leis da natureza e leis humanas, logo não há um reino da necessidade natural e um reino da liberdade humana, tal como pensou, por exemplo, Kant. Nesse sentido, a lei moral também não está fora da natureza e da animalidade, no aforismo 26 de *Autora*, Nietzsche afirma: “tudo isso [práticas na sociedade refinada] que é a moral social encontra-se, *grosso modo*, em toda parte, até na profundidade do mundo animal” (Nietzsche, 2004, p. 29). Portanto, segundo o mesmo aforismo, os animais aprendem a se dominar e a dissimular, assim como buscam sentido para a verdade, que é um sentido de segurança, quando produz noção sobre outros animais e sobre si mesmo (autoconhecimento), logo “os primórdios da justiça, assim como da prudência, da moderação, da valentia – em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de *virtudes socráticas* é *animal*: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos” (*Idem, ibidem*).

Se a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo se direciona a uma separação entre natureza e homem, lei natural e lei moral, necessidade e liberdade, a filosofia nietzschiana também pode levar a uma humanização da natureza e a uma naturalização do homem, mas para isso é preciso ter uma nova compreensão sobre natureza e ser humano. A proposta de realizar uma humanização da natureza pode ser notada, por exemplo, no fragmento póstumo (10[43], 1883) que afirma: “doutrina principal: a natureza é *como o homem*: *comete erros etc. Humanização da natureza*” (Nietzsche, 2010b, p. 262). Já a proposta de realizar uma naturalização do homem está mais forte e evidente nos escritos de Nietzsche. Na obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma: “sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (Nietzsche, 2007c, p. 28). Na extemporânea *Wagner em Bayreuth*, ele também escreve: “essa música

[wagneriana] é um retorno à natureza e, ao mesmo tempo, a purificação e metamorfose da natureza” (Nietzsche, 2009, p. 71). Em *Humano, demasiado humano*, esse retorno à natureza se relaciona com suas primeiras críticas à moral, como se nota no aforismo 34: “Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na natureza, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo” (Nietzsche, 2005, p. 40). E, por fim, em *Para além do bem e mal*, Nietzsche escreve no aforismo 230: “Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*” (Nietzsche, 2005, p. 124). É possível afirmar que a tese do romantismo de defender o retorno do homem à natureza é retomada por Nietzsche, mas com uma nova interpretação sobre o homem e a natureza, pois não se trata de moralizar a natureza, mas sim de afirmar falta de moralidade nela, assim como não se trata de deixar de ser homem, mas sim superar o homem e ter como meta o além-do-homem.

5. Os animais, a superação do homem e o além-do-homem:

É possível interpretar essa humanização da natureza e naturalização do homem com a concepção de além-do-homem? A superação do homem não levaria a uma negação da animalidade e da humanidade? Essas questões podem nos levar a caminhos errôneos se antes não for realizada uma investigação sobre o entendimento de Nietzsche em relação à natureza, à animalidade, ao homem e ao além-do-homem. A natureza que interessa a Nietzsche não é moralizada, idealizada ou bucolizada, assim como a superação do homem não deve ser entendida como um progresso civilizatório. Pelo contrário, Nietzsche se interessa pela natureza justamente por conta da sua ausência de valores morais. Em um fragmento póstumo (7[73], 1883), o filósofo nota que a moralização nunca foi colocada como problema. “É necessário que os homens sempre se moralizem? (...) Necessário para que? Para a vida?” (Nietzsche, 2010b, p. 192). Por outro lado, os outros seres vivos demonstram que a moral não é algo necessário para a vida: “Porém, que se pode viver sem juízos morais as plantas e os animais demonstram. Ou para o viver-feliz? Os animais que acabo de falar demonstram que se pode viver em qualquer caso de modo mais feliz do que um ser humano – também sem moral” (*Idem, ibidem*). Assim, a moral não é necessária nem para vida e nem para a felicidade, a moral pode até mesmo tornar o homem um animal que sofre mais do que os outros. Se moral não é necessário nem para a vida e nem para a felicidade, então por que a moral? Disso não é possível obter uma resposta legítima da moral mesma.

Se o homem não é um animal racional na filosofia nietzschiana, então o ser humano pode ser compreendido como um animal que se moralizou. Em dois

fragmentos póstumos (12[1], 1883 (*Idem*, p. 274) e 13[8], 1883 (*Idem*, p. 316), Nietzsche afirma que o homem é um animal que muitas vezes teve que se envergonhar. Do que sentimos vergonha? As nossas roupas e o horror aos nossos cheiros naturais talvez forneçam uma resposta: nos envergonhamos de ser animal, do nosso corpo e das nossas necessidades fisiológicas. Como já observei, para Nietzsche a moral é uma antinatureza, uma dominação sobre a natureza, a animalidade e os instintos humanos. A superação do homem e o além-do-homem não são bem compreendidos se não for considerada a meta nietzschiana de superar a moral.

No prólogo da sua obra magna, quando Zaratustra desce ao mercado da cidade, ele afirma o seguinte para o povo: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (Nietzsche, 2011, p. 13)⁶. Esse ensinamento de Zaratustra não deve ser compreendido através de um sentido evolucionista. Nietzsche sempre teve uma posição crítica em relação ao evolucionismo, como se pode notar em *Schopenhauer como educado* (2020) e *Humano, demasiado humano* (2000), assim como no famoso fragmento póstumo (14[133], 1888) intitulado *O anti-Darwin*, trazendo diversas críticas diretas ao darwinismo. Em *Ecce homo*, Nietzsche critica a interpretação do além-do-homem como um tipo idealista, assim como ele se irrita que “uma raça de gado erudito me acusou por isso de darwinismo” (Nietzsche, 2008b, p. 52).

A concepção de além-do-homem não aponta para uma nova espécie ou um novo ser vivo, mas é a superação de uma moral niilista que coloca os supremos valores em entidades suprassensíveis que, na concepção judaico-cristã, se configura na imagem de Deus monoteísta, onipotente, onisciente e sumariamente bom. A “morte de Deus”, que Nietzsche aborda tanto em *A gaia ciência* como em *Assim falou Zaratustra*, não significa que não existe Deus e nem é uma pregação ateísta, mas sim que Deus, enquanto valor supremo e suprassensível, está sem força de atuação. A metafísica está no seu fim, e Nietzsche compreende a sua própria filosofia como um contramovimento diante da metafísica (Heidegger, 2003, p. 478). A superação do niilismo pelo além-do-homem significa um novo sentido da terra: “O além-do-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o além-do-homem *seja* o sentido da terra!” (Nietzsche, 2011, p. 14)⁷. O além-do-homem é o novo sentido em decorrência da desvalorização dos valores supremos, trata-se de um novo sentido para a terra sem a ilusão do suprassensível.

Portanto, o que está por de trás da superação do homem é uma superação da moral niilista. Nesse sentido, a “morte de Deus” não será completa se sob a

⁶ Ligeira mudança na tradução.

⁷ Ligeira mudança na tradução.

sombra do Deus morto estiver uma noção idealizada do homem. No fundo, a “morte de Deus” significa também a “morte do homem”, ou melhor, a morte de uma essência humana idealizada por princípios divinos, principalmente pela concepção do homem como animal racional, como abordei no começo deste artigo.

No fragmento póstumo 16[16] de 1888 (Nietzsche, 2008b, p. 673), Nietzsche salienta que sua proposta é viver de novo um mundo des-moralizado, e é justamente nisso que interessa a ele um retorno a natureza. Em outro fragmento póstumo (25[140, 1884), ele diz: “o homem superior, concebido como reflexo da natureza” (Nietzsche, 2010, p. 482). Também no aforismo 26 de *Para além do bem e mal*, ele afirma que o homem superior deverá ouvir o cinismo, provavelmente se referindo a sua posição contra a cultura e a civilização e a favor de um retorno à natureza. Portanto, naturalizar o ser humano consiste em não colocar nem o homem e nem a natureza na sombra de Deus, e isso fica claro no final do aforismo 109 de *A gaia ciência*: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (Nietzsche, 2001, p. 136).

Esse retorno do homem a uma natureza desdivinizada significa também uma retomada da animalidade do homem. Em um fragmento póstumo (15[4], 1883), preparatório para a obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve: “segundo a lógica de Zaratustra, o homem deve regredir à animalidade para não sentir o pensamento. Ou bem um além-do-homem (...)” (Nietzsche, 2010b, p. 331). Em outro fragmento póstumo (4[94], 1883) da mesma época, ele afirma “há de ser completo também como animal se quiser chegar a ser um homem completo” (*Idem*, p. 111). Ao colocar problemas da animalidade como central na filosofia nietzschiana, Vanessa Lemm interpreta no além-do-homem um retorno a animalidade que “abre a possibilidade de um cultivo de uma pluralidade de formas irreduzivelmente singulares de vida” (Lemm, 2009, p.23). Esse retorno ao animal nos leva a refletir sobre a necessidade de um cultivo da nossa animalidade (*idem*, p.4), pois o esquecimento do animal é indispensável para a promessa de um futuro além-humano (Lemm, 2004, p. 220). Também Norris (1985, p. 79, *apud* Lemm, 2009, p. 160) considera o além-do-homem como um animal recuperado da cultura patogênica e revitalizado com a natureza instintiva.

A concepção de além-do-homem não nega a animalidade, e isso fica nítido no fragmento póstumo 9[154] de 1887 que diz: “o homem é o des-animal (*Unthier*) e além-do-animal (*Überthier*); o homem superior é o des-humano (*Unmensch*) e além-do-homem (*Übermensch*): portanto, eles pertencem um ao outro”

(Nietzsche, 2008b, p. 283). Portanto, o homem enquanto superação do animal é, ao mesmo tempo, des-animal e além-do-animal, da mesma forma que o homem superior é des-umano e além-do-homem. Então, não se pode ir além sem ao mesmo tempo ir aquém. Ir ao além-do-homem (*über-*) é também se desumanizar (*un-*), tal como ir além-do-animal (*über-*) é se des-animalizar (*un-*). A noção de além-do-homem não pode ser compreendida como um progresso linear, não se trata de um outro ser vivo. Pieper (2010, p. 55) demonstra que o além-do-homem não deve ser entendido como uma meta dada por um sentido linear, mas é um movimento de ir-além-de-si e que, portanto, contém uma estrutura circular subjacente a todos os seres vivos.

Portanto, com a noção de além-do-homem, a crítica ao antropocentrismo pela filosofia de Nietzsche contém uma profundidade decisiva, pois não se trata simplesmente de retirar o homem do centro do universo, mas sim de negar qualquer ideal no centro de tudo. O antropocentrismo não está em oposição ao teocentrismo, como didaticamente se aprende esses dois conceitos, pois ao colocar o homem no centro do universo no lugar de Deus, a sombra do Deus morto persiste. No lugar de um teocentrismo ou de um antropocentrismo, a filosofia nietzschiana nos coloca diante de uma nova interpretação da natureza e da animalidade que não precisa estar no centro do universo, mas que é preciso considerar para nos compreender como homens e para superar o homem e a moral.

Bibliografia:

A bíblia de Jerusalém (2002). São Paulo, Paulus.

Agostinho, (2004). *Confissões* In: In: *Agostinho*. Trad. J. Oliveira Santos, e A. Ambrósio de Pina, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores).

Aristóteles, (2015). *Metafísica*. Tradução: Giovanni Reale, São Paulo, Edições Loyola.

_____. (2013). *Sobre a alma*. Tradução: Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Canguilhem, G. (1989). *La connaissance de la vie*. Paris, Librairie philosophique.

Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*, tradução: Fausto Castilho, Campinas-SP, Editora Unicamp.

_____. (1996). *Discurso do método*. In: *Descartes*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril (Coleção Os Pensadores).

Nietzsche contra a interpretação antropocêntrica dos animais na filosofia ocidental

Newton Pereira Amusquivar Júnior

Ferreira, Sandro de Souza. (2008). *A condição animal na filosofia de Tomás de Aquino*. *Controvérsia*, vol. 4(1), p. 11-17, jan-jun.

Heidegger, M. (2015). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. (2003). *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. Trad.: Marcos Casanova. *Natureza Humana*, São Paulo, 5(2): p. 471- 526, jul.-dez.

_____. (1973). *Sobre o humanismo* In: In: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores).

Kant, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos, Petrópolis-RJ, Vozes.

_____. (1974). *Fundamentação da metafísica dos costumes* In: In: *Kant*. Trad. Paulo Quintela, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores).

Lemm, Vanessa. (2009). *Nietzsche’s animal philosophy: culture, politics, and the Animality of the human being*. New York, Fordham University Press.

_____. (2004). *The overhuman animal*. In: ACAMPORA, C. D. e ACAMPORA, R. R. (org), *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford.

Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007a). *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2004). *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007b). *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad.: Pedro Sússekind, 7 letras, Rio de Janeiro.

_____. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2010a). *Fragmentos póstumos*. (Vol.1) (1869-1874), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

Nietzsche contra a interpretação antropocêntrica dos animais na filosofia ocidental

Newton Pereira Amusquivar Júnior

_____. (2008a). *Fragmentos póstumos*. (Vol.2) (1875-1882), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

_____. (2010b). *Fragmentos póstumos*. (Vol.3) (1882-1885), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

_____. (2008b). *Fragmentos póstumos*. (Vol.4) (1885-1889), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

_____. (2001). *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998). *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2000). *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007c). *O nascimento da tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras.

_____. (2020). *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III*. Tradução: Clademir Luís Araldi. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Norris, M. (1985). *Beasts of the Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Pieper, A. (2010). *“Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch” Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches “Also sprach Zarathustra” von 1883*. Schwabe: Basel.

Platão. (2010). *A república*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva.

NEWTON PEREIRA AMUSQUIVAR JÚNIOR

Newton Amusquivar Jr. fez mestrado e doutorado em filosofia na UNICAMP, sob orientação de Oswaldo Giacoia, com bolsa CAPES em ambos, e pesquisou Nietzsche e os pré-socráticos. Atualmente ele realiza pós-doc em filosofia na UNIFESP sob a orientação de Henry Burnett, com bolsa FAPESP, e aborda a animalidade em *Assim falou Zaratustra* e outras obras de Nietzsche.