

**CINISMO E ANIMALIDADE.
NIETZSCHE E A CRÍTICA
AO ANTROPOCENTRISMO**

**CINISMO Y ANIMALIDAD.
NIETZSCHE Y LA CRÍTICA DEL
ANTROPOCENTRISMO**

**CYNICISM AND ANIMALITY.
NIETZSCHE AND THE CRITICISM OF
ANTHROPOCENTRISM**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 25.06.24

Flávio Valentim de Oliveira

Doutor em Educação pela UFPA. Membro do grupo de pesquisa em filosofia contemporânea da UFPA e pesquisador do CNPQ.

Email: flavalol@yahoo.com.br

Este artigo se propõe, de modo conciso, a analisar alguns tópicos do debate sobre o pensamento de Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo. Optamos em desenvolver essa análise a partir da problemática da animalidade cínica. Ele se divide em quatro momentos: o primeiro, aproximando a filosofia de Nietzsche com a de Diógenes, o cão filósofo; o segundo, apontando as críticas que Nietzsche receberá como filósofo neocínico, como filósofo propagador de um falso canismo; o terceiro, a crítica nietzschiana ao pseudocinismo, advindo de personagens iluministas que frequentavam os salões da aristocracia. Por fim, analisamos o próprio declínio da força filosófica da figura do cão, de sua domesticação pela burguesia liberal.

Palavras-chave: antropocentrismo, cinismo, animalidade, crítica nietzschiana.

Este artículo, de manera concisa, tiene como objetivo analizar algunos temas del debate sobre el pensamiento de Nietzsche y la crítica al antropocentrismo. Elegimos desarrollar este análisis basándonos en la cuestión de la animalidad cínica. Se divide en cuatro momentos: el primero, acercando la filosofía de Nietzsche a la de Diógenes, el perro filósofo; el segundo, señalar las críticas que recibirá Nietzsche como filósofo neocínico, como filósofo propagador de un falso canismo; el tercero, la crítica de Nietzsche al pseudocinismo, proveniente de personajes de la Ilustración que frecuentaban los salones de la aristocracia. Finalmente, analizamos el declive de la fuerza filosófica de la figura del perro, su domesticación por parte de la burguesía liberal.

Palabras clave: antropocentrismo, cinismo, animalidade, crítica nietzscheana.

This article aims to concisely analyze some topics in the debate about Nietzsche's thought and the criticism of anthropocentrism. We chose to develop this analysis based on the issue of cynical animality. It is divided into four moments: the first, bringing Nietzsche's philosophy closer to that of Diogenes, the philosopher dog; the second, pointing out the criticism that Nietzsche will receive as a neocynical philosopher, as a philosopher propagating a false canism; the third, Nietzsche's criticism of pseudocynicism, coming from Enlightenment characters who frequented the salons of the aristocracy. Finally, we analyze the decline in the philosophical strength of the dog figure, its domestication by the liberal bourgeoisie.

Keywords: anthropocentrism, cynicism, animality, Nietzschean criticism.

1. Introdução

O antropocentrismo se constituiu como um projeto de correção e educação da animalidade dentro do homem. Entretanto, se pensarmos no conceito de animal político liberal, este nunca foi um conceito universalmente aceito; ele sempre esbarrou em contradições históricas sobre o que seria genuinamente humano: seríamos, ao mesmo tempo, superiores aos animais e superiores em relação a outros humanos? Escravos ou trabalhadores modernos, por exemplo, nunca deixaram de ser categorias que indicam uma frágil fronteira entre a vida humana e a vida animal. Nessa perspectiva, o cinismo antigo vem sendo retomado e se inserindo na reflexão acerca da animalidade política. Percebe-se que os antigos cínicos não eram alheios à *polis* grega, assim como suas lições deixaram pistas críticas acerca da nossa democracia e até mesmo da imagem que a própria humanidade faz de si mesma.

O cinismo foi um movimento que atribuía nobreza à animalidade, em oposição as culturas da superficialidade no homem. Por seus comportamentos “bizarros e embaraçosos”, os cínicos foram incluídos no bestiário grego e, ao mesmo tempo, podem ser vistos como os pioneiros da guerra cultural no mundo antigo (Navia, 2009, p. 107). Não é por acaso que Nietzsche, sob o prisma do cinismo antigo, tenha visto no liberalismo essa acentuação de honrarias sociais e políticas modernas como falsas promessas de igualdade ou de dignidade.

À primeira vista, parece paradoxal reconhecer nos cínicos o modelo da alma nobre, pois eram justamente os cínicos que ostentavam a vida simples e errante. Mas ao elogiar o cinismo, Nietzsche se tornaria alvo dos críticos de sua época. Nietzsche será tratado como neocínico, como aquele que desafia a filosofia catedrática e, contudo, seria notório – segundo críticos como Ludwig Stein – a falta de originalidade de sua vida cínica, em suma, teríamos um Nietzsche como filósofo plagiador. Até mesmo a raiva e a crueldade – afetos que aproximam a filosofia da animalidade – seriam coisas que revelam mais sobre a natureza de Nietzsche do que sobre a própria modernidade¹.

¹ Na verdade, essa é uma importante questão, comentada por Mazzino Montinari para criticar esse tipo de interpretação. Segundo Montinari (1991), no período de elaboração da filosofia de Zaratustra (1880-1884), Nietzsche vai se tornando “mais ele mesmo”, indicando uma total ruptura com os ideais decadentes e estetizantes de Wagner e Schopenhauer, isto significa dizer que ele leva a cabo de modo mais intenso a tarefa de “destruir convicções” (Montinari, 1991, p. 75). Além disso, seguindo ainda o comentário de Montinari, Nietzsche é um raro exemplo de “extrema concentração mental”, de “exercício incansável” e “inabalável do intelecto”, internalização e sublimação de experiências pessoais, das “mais extraordinárias às mais insignificantes” (Montinari, 1991, p. 13).

Para a crítica cínica, o antropocentrismo é uma força domesticadora do humano e do animal. Nessa dinâmica, segundo a crítica nietzschiana, o cão foi domesticado por nossa cortesia, esse afeto que só acentua a nossa desconfiança e hostilidade com o nosso humanismo. Pode-se dizer ainda que o antropocentrismo – na sua versão iluminista – foi uma crítica burguesa aos costumes da aristocracia do Antigo Regime, modelo da humanidade supersticiosa. Nesse contexto, surgiu a figura de Galiani, o autor que se personificava em sátiro, o cão dos salões nobres que denunciava a artificialidade da cultura e fazia muito sucesso com as mulheres como filósofo da impostura. Reivindicando o legado cínico, esse antropocentrismo cultural do iluminismo produzia um certo tipo de aversão em Nietzsche por causa do histrionismo, pois ele seria apenas o ressurgimento de um sátiro desfigurado, porém, sorridente. Nesse ponto, o sensualismo grego – do qual o cão cínico não deixa de ser um representante – não tinha muitas afinidades com as metamorfoses históricas de Galiani, que, como muitos artistas de sua época, atuava para adotar “a qualquer sinal”, “qualquer papel” (Nietzsche, 2006, p.69).

As páginas que se seguem se propõem a analisar alguns tópicos do debate sobre o pensamento de Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo. Optamos em desenvolver essa análise a partir da problemática da animalidade cínica. Ele se divide em quatro momentos: o primeiro, aproximando a filosofia de Nietzsche com a de Diógenes, o cão filósofo; o segundo, apontando as críticas que Nietzsche receberá como filósofo neocínico, como filósofo propagador de um falso canismo; o terceiro, a crítica nietzschiana ao pseudocinismo, advindo de personagens iluministas que frequentavam os salões da aristocracia. Por fim, analisamos o próprio declínio da força filosófica da figura do cão, de sua domesticação pela burguesia liberal.

2. Nietzsche e Diógenes. Cinismo e aristocratismo

A figura de Diógenes, o cínico, emerge muitas vezes nos textos nietzschianos como um fantasma político que assombra as tolices liberais. Dentre essas tolices, para Nietzsche, estaria a pretensa superação da animalidade do escravo pela “dignidade humana”, como se esse termo por si só limpasse a palavra “escravos” pela palavra “trabalhadores” (Nietzsche, 2003, p.246). O suor do trabalho moderno, a sujeira no rosto do trabalhador já seria uma espécie de abolição do assombroso aspecto dos escravos. Essa transição faria muito bem à “velha vaidade liberal” (*Ibidem*). Em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche apresenta Diógenes como um personagem filosófico antiburguês, pois a democracia liberal se mostra em seu conteúdo apenas como um movimento político vaidoso, no qual o próprio conceito de dignidade é representado como uma experiência de superexploração do trabalhador moderno. Diz Nietzsche: “O

cínico pensa de modo diferente sobre essa questão, porque despreza as honras: é assim que Diógenes foi, durante um certo tempo, escravo e preceptor” (Nietzsche, 2003, p.246). Nietzsche critica o sentimento histórico burguês que se vangloria da sua superioridade em relação ao helenismo. Ressalte-se a própria ironia nietzschiana ao falar de um “escravo” e de um “preceptor”, afinal, que trabalhador moderno seria aceito como preceptor, tendo em vista que a dignidade burguesa apenas acentua a inferioridade pública dos trabalhadores?

Por outro lado, muito se comentou sobre o fato de que Nietzsche reacendeu as tradições aristocráticas para associá-las a uma política autoritária e de valorização da moralidade burguesa. Assim como o anarquismo – movimento muitas vezes elogiado por Nietzsche como uma recusa “da violência e da crueldade estatal moderna” (Lemm, 2013, p.68), o cinismo ocupa também um importante lugar na defesa da singularidade em oposição às políticas e culturas de nivelção. Contudo, antes de qualquer coisa, é importante ressaltar um esclarecimento dado por Vanessa Lemm (2013) acerca do significado da alma nobre em Nietzsche. A filosofia de Nietzsche, acusada frequentemente de elitismo político, de fazer apologia a desigualdade entre os indivíduos, estabelece uma ordem hierárquica que, não obstante, não trilha os propósitos da desigualdade e, sim, se baseia na perspectiva da distância e da singularidade. É preciso, pois, “manter a distância e permanecer em silêncio sobre o valor do outro (incluindo o de si mesmo)”, tendo em vista que essa relação tem a finalidade maior da “preservação da singularidade” (Lemm, 2013, p.85).

Uma alma nobre não é aquela que está disposta a ser devassada pelo outro para obter a igualdade ou a comparação moral. Esse processo subjetivo que o próprio Nietzsche designou como “veneração”, sentimento distinto do conteúdo religioso, exercita e direciona a alma nobre para o respeito “diante de si mesmo e dos outros” (*Idem*, p.85). O perigo da vulgarização da alma nobre se constitui nos processos morais de comparação e isto pode ser melhor entendido da seguinte forma: quando se compara, elimina-se as distâncias e se acaba com “o valor e o sentido de responsabilidade individual” (*Ibidem*).

Não seria, portanto, adequado comparar as perspectivas da moral escrava com as da moral nobre. Não se deve desprezar o fato de que a moral do escravo (ou do rebanho) se baseia no especismo, ou seja, da criação de “qualidades que garantem a sobrevivência da espécie humana”, pois torna o “ser humano individual forte, estável e uniforme” (*Idem*). E embora o próprio Nietzsche ressalte que a moral nobre possa ser até mais fraca, não obstante, ela se abre para aquilo que é “novo” e “diverso” (Nietzsche, 2003, p.155). É curioso que, nesse sentido, Nietzsche recuse as ressonâncias do especismo na moral e na política, precisamente no que diz respeito a moral do rebanho, pois as chamadas

“comunidades fortes” oferecem sempre o perigo da aprendizagem da “subordinação do indivíduo” (*Idem*, p.156).

É claro que esse debate recai como uma crítica à moral utilitarista, ao qual o aristocratismo se opõe abertamente. O utilitarismo é a versão mais forte do antropocentrismo no campo da moral. Ele sim cria as relações de desigualdade entre os indivíduos, uma vez que o indivíduo só tem valor por aquilo que produz de efeito nos outros. O indivíduo só tem valor no utilitarismo se ele for útil, se ele se tornar um instrumento de uma instituição ou de uma coletividade; só se torna útil aquele que tem valor de “custo”, valor de “uso”, valor de “prazer” por aquilo que não causa “dano econômico” ou dano alheio (Lemm, 2013, p.86).

Qual o valor do humano? Essa é uma questão que colocará Nietzsche no caminho da releitura das correntes espirituais gregas. No conjunto dessas reflexões, de um modo geral, vamos encontrar exatamente a discussão em torno da animalidade no sentido de saber quem é esse animal que elabora e se confronta com a sua própria natureza. Nietzsche vai encontrar essa discussão justamente nas doutrinas epicuristas e cínicas. Em *Humano, demasiado humano* (1878) encontramos uma distinção entre essas duas correntes, uma distinção que, posteriormente, se tornará mais propensa aos cínicos.

O epicúrio utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes, eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move. O cínico, por outro lado, vagueia nu na ventania, por assim dizer, e se endurece até perder a sensibilidade. (Nietzsche, 2003, p.188)

Em princípio, os cínicos seriam apenas negadores, viveriam às margens do que chamaríamos hoje de cultura oficial. Mas não se pode negar uma certa desconfiança de Nietzsche com o epicurismo, como homens que testam sua natureza em ambientes artificiais, ainda muito abaixo de toda exigência e hostilidade do mundo. Nesse ponto, os cínicos seriam mais verdadeiros por caminharem “nus na ventania”.

Por certo, a ideia de uma associação entre o cinismo e a aristocracia pode ser bastante paradoxal. Ora, não são os cínicos aqueles que são reconhecidos nas praças e nas esquinas como homens sujos, de unhas encardidas, barbas desgrenhadas, com pequenas mochilas onde guardavam somente o necessário e bengalas que simbolizavam a vida errante? Mas a nobreza dos cínicos é ressaltada em uma outra ordem: são eles que não deixam de lembrar que a filosofia só é valiosa em tempos de “crise e incerteza” (Shea, 2010, p.1). Diógenes

era um mendicante, mas possuía a “mais refinada e sofisticada cultura dos tempos antigos” (Nava, 2009, p.107).

Não podemos esquecer que Diógenes pode ser considerado o primeiro grande filósofo antiplatônico. É famosa a piada do cínico que apresentava Platão como o filósofo “ vaidoso”, porém “ inútil”, pois de que valeria um filósofo que filosofava sem nunca ter “ perturbado” ou “ preocupado” alguém? (Shea, 2010, p.2). Assim, não é nenhum absurdo dizer que o cínico era visto por Nietzsche como um filósofo aristocrático, um “ homem seletivo”, no sentido de que ser alguém que se afasta da multidão barulhenta e supersticiosa. O cínico era, sobretudo, o próprio homem que buscava fugir da “ regra homem”. Essa definição nietzschiana do “ homem seletivo” pode ser lida no contexto de que o cínico era um bom combatente das vaidades e autoenganos da humanidade, ainda que não se pudesse ignorar as diversas tentativas no mundo antigo de transformar o cinismo em algo mais palatável, como um indivíduo exótico, que deveria ser domesticado para um melhor convívio com os outros. Nessa perspectiva, Nietzsche tece elogios ao filósofo cínico:

Aquele que, no trato com os homens, eventualmente não percorre as muitas cores da aflição, que não enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento, não é certamente um homem de gosto elevado; mas se ele não assume voluntariamente todo esse fardo e desgosto, sempre se esquiva dele e permanece, como foi dito, quieto e orgulhoso em seu castelo, uma coisa é certa: ele não foi feito, não está predestinado para o conhecimento. (Nietzsche, 2003, p.33)

A fama dos filósofos cínicos se deve muito ao fato de que eles eram considerados indivíduos intratáveis, indomesticáveis, com uma animalidade aflorada. Mas eram também vistos como homens que tinham uma fortaleza interior, pois não se deixavam dominar por falsas paixões. Os cínicos se inserem perfeitamente no projeto nietzschiano dos espíritos livres e, posteriormente, dos bons psicólogos. Eles sabiam percorrer cada recanto sujo da paisagem humana. É importante ressaltar que, em alguns momentos, Nietzsche se transfigura em cínico para criticar inclusive a música de Wagner como uma estética do “ bom andar, caminhar, saltar, dançar”, como se “ todas as funções animais fossem aceleradas por ritmos leves”, por “ áureas harmonias” (Nietzsche, 2001, p.270).

Essa reabilitação do filósofo cínico no interior do projeto nietzschiano colide justamente com a crítica dos processos de mediocrização política e cultural de sua época. Nietzsche usa o cinismo ao seu favor e, de fato, não se faz filosofia sem sentir o mal cheiro das tradições metafísicas e dogmáticas. É preciso uma filosofia da sujeira, uma maldade filosófica e, nesse ponto, os cínicos eram mestres. Citemos Nietzsche:

refiro-me aos denominados cínicos, àqueles que reconhecem em si próprios o animal, a vulgaridade, a regra, e, no entanto, possuem aquele grau de espiritualidade e o prurido que os obrigam a falar de si e de seus iguais perante testemunhas: – por vezes eles se espojam até em livros, como nos próprios excrementos. (Nietzsche, 2013, p.34)

Ainda sobre a questão da aristocracia cínica, existe o fato curioso de que os cínicos não deixaram de abordar aspectos relacionados ao vínculo ente *oikos* (lar, família) e o *nomos* (governo). Os mesmos chegaram a defender tratados econômicos (*logoi oikonomikoi*) que ofereciam uma visão mais ampla da aristocracia moral. O próprio Antístenes (mestre de Diógenes) escreveu um tratado sobre economia, pelo menos no sentido de pensar um outro modelo de riqueza. No século IV esse debate agitou as escolas filosóficas. Muitos destes tratados eram contados em tom anedótico, como por exemplo, a advertência que fez Diógenes a um jovem que “havia esgotado a fortuna que seu pai lhe deixara” e na pobreza, vivia fazendo dietas de “azeitona, pão e água” (Roubineau, 2023, p.33). Essa dieta, segundo o filósofo cínico, deveria ter sido a receita da vida matinal, para que o mesmo pudesse melhor desfrutar da janta. A riqueza e a fortuna são sempre perigosas e ilusórias, sempre fazem o indivíduo acreditar que o rico é aquele que não tem limites em sua economia.

Uma outra anedota é de que Aristipo (discípulo de Sócrates) indagara a Diógenes sobre que riquezas a filosofia poderia nos trazer. Diógenes respondeu que a filosofia é a “própria capacidade de ser rico sem ter um único óbolo” (Roubineau, 2023, p.33). Essa é uma redefinição radical sobre os valores do que é a riqueza e a pobreza, uma redefinição que diz respeito ao próprio debate cínico sobre a ferocidade ou a domesticação da filosofia.

3. Nietzsche como filósofo cínico, atrevido e negativo

No final do século XIX, ocorre um debate muito específico que diz respeito a ferocidade da filosofia, girando em torno de duas tradições iluministas. A primeira é aquela que fazia referência à radicalidade da filosofia e seu potencial de libertar o homem do seu estado de servidão. A segunda – uma tarefa mais interna – dizia respeito a atividade iluminista de desmascarar a filosofia dos bufões. Nesse contexto, temos a figura de Ludwig Stein, um crítico cultural que vai direcionar suas munições ao pensamento nietzschiano num ensaio intitulado *Friedrich Nietzsche. A cosmovisão e seus perigos* (1893). Nesse ensaio, Nietzsche é considerado um neocínico, cujo interesse pelo cinismo seria muito mais um “modismo” filosófico. Segundo Stein, Nietzsche se apresenta como um novo “gênio formador” que abala os “filosofemas” e enfraquece “os sistemas anteriores de pensamento” (Stein, 1893, p. 1). Na verdade, a juventude intelectual alemã se opunha à “filosofia catedrática” e estaria então disposta a seguir o

neocinismo nietzschiano, ele mesmo um renovador de filosofemas já aparentemente mortos.

Nietzsche é reconhecido como um habilidoso aforista. Contudo, Stein questiona a originalidade do filósofo. Nesse ponto, a crítica de Nietzsche aos valores morais já estaria presente em Antístenes e Epiteto na Antiguidade e até mesmo em Rousseau. Em suma, a figura de Nietzsche como crítico cultural inovador acabaria por ruir na imitação, pois todos os seus antecessores já buscavam às origens de uma natureza “anticorrupta” (Ibidem, p. 3). Nesse sentido, Rousseau seria mais original como cínico quando propôs um retorno à natureza. Stein conhecia a “antipatia” nietzschiana por Rousseau, mas no contexto mais geral, Nietzsche seria muito mais um discípulo de Rousseau do que se imagina, como crítico que volta à natureza para disso formular o desprezo pela cultura como uma instância que escraviza a naturalidade da própria humanidade (Idem, p. 4).

Nietzsche seria um “hedonista mais sofisticado”. Entretanto, o “cinismo” (ironia de Stein) nietzschiano não estaria à altura de Diógenes. Nietzsche seria um pensador “bom vivant” com momentos de “autoflagelo” de sua própria natureza, e por isso, talvez, precisasse se autorregular pelo dionisismo orgiaco, e isso revelaria um pouco da “raiva” e da “crueldade” destrutiva do filósofo contra os valores ocidentais (Idem, p.5).

Nietzsche pode ser considerado um cínico, de acordo com Stein, apenas em suas extravagâncias literárias. Ele via Nietzsche como um homem tímido no meio social, mas que se transfigurava em “matador de dragões” em seu gabinete com sua “caneta na mão”. Com essa mesma caneta seu espírito estava cheio de “bravatas imprudentes e malícia mefistotélica” (Idem, p. 21). Nisso, prossegue Stein em sua crítica, o cinismo podia ter alguma valia ou afinidade escandalosa. Já sua obra inicial, *O Nascimento da tragédia* prejudicou suas relações acadêmicas, dado o pedantismo no universo intelectual da universidade da Basileia, enquanto a recepção de *Humano, demasiado humano* podia ser considerada, posteriormente, como uma obra totalmente impopular (Idem, p.21). Em outras palavras, Nietzsche foi um filósofo muito mais ignorado pelos leitores do que um cínico escandaloso e popular.

Segundo Ludwig Stein, a aproximação de Nietzsche com o cinismo se deve muito mais ao irracionalismo do filósofo. Ao mesmo tempo, esse parentesco filosófico com o cinismo se deve ainda a atitude em termos de “zombaria” e “amargura”, pois o próprio Nietzsche seria um idealizador dos cínicos como uma escola de “força hercúlea” (Idem, p.86), um idealismo cínico que se alimenta da falsa crença em seu *Zaratustra*.

Stein é um crítico mais adepto de Rousseau e Tolstói que direciona seu conservadorismo moral à Nietzsche. O eurocentrismo do autor é notório. Para ele, o perigo do cinismo nietzschiano contra a cultura e a civilização ocidental consiste em nos fazer acreditar que o mal é proveniente da “besta loira”. Mas, para Stein, o problema maior seria a “besta negra” como ontologia da “crueldade primitiva” ou das “crueldades instintivas (*Idem*, p.86).

4. Um pseudocínico nos salões. Nietzsche contra Galiani

Antes mesmo de Nietzsche ser classificado como filósofo neocínico, o esteticismo burguês reacendeu o cinismo antigo. A própria arte burguesa estava atrás de um corpo, digamos assim, de uma sensualização da natureza que o cinismo antigo poderia indicar. Para Sloterdijk (2011), o “neocinismo”² foi um impulso estético a partir do jovem Goethe, mais precisamente de uma arte que ensina novamente a humanidade a rir e a chorar (duas atividades que expõem nossas paixões à nudez cínica) e que, sobretudo, possa se alegrar e troçar dos seus “deuses” e das “leis” (Sloterdijk, 2011, p.153). Foi a voz de Goethe que reivindicou um iluminismo menos racionalista e um iluminismo mais “sensorial”, já que não se produz esclarecimento sem a experiência com o corpo, sem a sensualidade da natureza.

Os cínicos são os filósofos que aliam animalidade e espiritualidade, filosofia e sensualidade. Todavia, Nietzsche reconhece a existência do pseudocinismo, de uma apropriação enganosa, de um cinismo grosseiro praticado na modernidade. Não se trata mais de uma verdade escondida no homem e que precisaria ser dita com ferocidade, mas, inversamente, de uma animalidade da dissimulação. Nietzsche citará, por exemplo, a figura de outros animais como símbolos da bufonaria, como no caso do bode e do símio.

Há inclusive casos em que o fascínio se mistura ao nojo: quando, por um capricho da natureza, o gênio é associado a um desses bodes ou macacos indiscretos, como o abbé Galliani, o mais profundo, o mais penetrante, e talvez também o mais sujo homem do século – ele era bem mais profundo que Voltaire e, portanto, muito menos loquaz. Com mais frequência ainda ocorre, como foi insinuado, que uma cabeça científica se encontre num corpo de símio, uma refinada inteligência de exceção numa alma vulgar – o que não é raro entre médicos e fisiólogos da moral. (Nietzsche, 2013, p.34)

Na citação acima, aparece o nome de um personagem provocador que suscitava a antipatia de Nietzsche. Trata-se do filósofo napolitano Abbé Galiani

² Na grafia portuguesa se admite o termo “kinismo” para realçar justamente a referência ao cinismo antigo.

que, em suas correspondências reivindicava uma identidade intelectual francesa, sendo considerado, inclusive, um sucessor de Voltaire. Na verdade, ele era muito conhecido no círculo dos iluministas franceses, pois arrancara elogios do próprio Diderot, que o definiu como um homem de “bom coração e alegria, a imaginação, o espírito, a travessura, a brincadeira, enfim, tudo o que nos faz esquecer as agruras da vida” (Bierman, 1912, p. 60). Mas, acima de tudo, Galiani gostava de se ver como um pensador cínico, um filósofo além do seu tempo (Bierman, 1912, p. 58).

Galiani costumava ostentar um estilo satírico, exótico e muitas vezes buscava inspirar temor em seus adversários, daí muitas vezes a imagem da zombaria, do pensador com a cabeça de um “arlequim” ou de “Maquiavel” (Bierman, 1912, p. 60). Assim, Galiani se apresentava também como um sátiro nos salões, um sátiro popular que é compreendido até mesmo pelas senhoras aristocráticas. Na verdade, esse gosto burguês pelo cinismo era visto como uma cosmovisão histórica.

O estilo cínico é atribuído a esse pensador devido a sua mente brutal e atrevida. Sua visão cínica entrou em conflito, por exemplo, com a de Rousseau. Para ele a educação do personagem Emílio não era propriamente um modelo reformador da sociedade. Emílio ainda se enquadra numa pedagogia para a qual a educação “nada mais é do que o adestramento”, isto é, uma pedagogia que oferece tão somente treinamento (semelhante ao treino dos animais) para que o indivíduo ocupe uma posição social. A lógica dessa pedagogia é fazer com que os “talentos naturais” sejam “restringidos e substituídos por deveres sociais” (Bierman, 1912, p. 60).

Nesse aspecto, podemos dizer que, ao formular seu projeto filosófico do espírito livre, Nietzsche esbarra em outros pensadores concorrentes dessa ideia. Galiani é aquele que em suas obras se apresenta nos salões do *Antigo Regime* como uma liderança cínica. Para não ser confundido, Nietzsche opõe de modo sarcástico a imagem da mordida, do dente do cínico, contra o sátiro sorridente.

Pois o homem indignado, ou que está sempre dilacerando e rasgando a si mesmo (ou, em seu lugar, o mundo, Deus, a sociedade) com os próprios dentes, pode ser moralmente superior ao sátiro sorridente e satisfeito, mas em qualquer outro sentido ele é o caso mais comum, mais irrelevante, menos instrutivo. E ninguém mente tanto como o indignado. (Nietzsche, 2013, p.34)

O cinismo representa, sem dúvida, uma virada filosófica nas reflexões de Nietzsche, porque está coadunado com a perspectiva da errância, do andarilho, da ousadia de novos passos, da metamorfose do olhar, que não se deixa prender pelo jogo dialético ou retórico da afirmação ou negação de teses sem vida e

experimentações, por isso as referências ao velho Diógenes: o filósofo que não tem lugar fixo, que vivia num barril e contradizia não apenas falsos argumentos como também a falsa vida. A diferença, contudo, é o fato de que, muitas vezes, Nietzsche não se personifica num cão, ele prefere a dietética das aves e seu longo voo.

Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando. (Nietzsche, 2008, p.12)

Mas ainda assim, Nietzsche reconhecia que os cínicos eram filósofos que ensinavam a importância da dietética da vida, de que possuíam um apetite preciso para a vida – pelo menos apreciavam os pedaços mais valiosos da vida; sabiam temperar-se em circunstâncias adversas. Daí o elogio ao velho Diógenes e suas pequenas doses de felicidade em oposição declarada ao pessimismo da vida. É digno de nota que Nietzsche usou muitas vezes o cinismo (sua afirmação da vida) contra o pessimismo de Schopenhauer.

De fato, um mínimo de vida, um desprendimento de todo apetite mais grosseiro, uma independência em meio a toda circunstância desfavorável, juntamente com o orgulho de poder viver em tais circunstâncias; algum cinismo talvez, algum barril, mas também, certamente, muita felicidade caprichosa, muita quietude, luz, refinada tolice, oculta exaltação – tudo isso resultou, enfim, num grande fortalecimento espiritual, numa crescente alegria e abundância de saúde. A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma demorada guerra como a que em mim travei contra o pessimismo do cansaço de vida, e já por qualquer atencioso olhar de nossa gratidão, que não deixa escapar a menor, mais delicada, mais transitória dádiva da vida. (Nietzsche, 2008, p.12)

5. Entre o cão e as aves

A escola cínica não esteve imune a outras apropriações que iam além de seus propósitos. O tom jocoso e o estilo sarcástico podiam muito bem ser imitados apenas para que, posteriormente, os cínicos fossem acusados de falta de autenticidade. O próprio Nietzsche não escapou dessa crítica, como vimos anteriormente, em relação ao ensaio de Ludwig Stein, acusando-o de plagiador neocínico. Mas, segundo Nietzsche, o personagem mais notório dessas imitações maldosas foi justamente Platão, que a maneira dos cínicos, satirizava para seus contemporâneos. O riso platônico, seu riso moral, já era uma desfiguração histórica do riso cínico, pois:

Platão, assim me parece, junta confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro decadente do estilo, carrega uma culpa semelhante à dos cínicos que inventaram a satura Menippea”³. (Nietzsche, 2006, p.102)

Do mesmo modo, a mutação política e cultural do termo *Kynismus* (expressão alemã para designar o cinismo antigo) para o termo *zynismus* (expressão moderna de cinismo) já pode ser encontrada, implicitamente, nos textos de Nietzsche. Temos o caso do burguês escandalizador. Na verdade, a burguesia liberal gostava de provocar seus rivais socialistas ostentando não mais a pobreza (como faziam os cínicos clássicos) e, sim, suas propriedades e suas promessas de igualdade. O burguês é o cínico moderno (como hipócrita político e moral) que finge espalhar bem-estar e democracia aos errantes e necessitados. Esse é o típico caso de como o cinismo burguês é o ato do “inautêntico e histriônico de seus prazeres de vida, que se acham mais no sentimento de oposição (no fato de outros não os ter e invejá-los) que no sentimento de plenitude e elevação da força” (Nietzsche, 2008, p.304). Esse declínio da força e da energia animal não deixou de afetar a própria alegoria cínica do cão.

Para Nietzsche, o cão é o animal que foi domesticado pelo antropocentrismo, o animal que uiva e choraminga, o animal supersticioso por causa de fantasmas e medroso por causa dos usurpadores (Shapiro, 2004, p. 55). Imagem, sem dúvida, bastante oposta à do cão cínico. De todo modo, a alma humana com o seu próprio treinamento e domesticação não deixou de se imprimir no comportamento animal. Shapiro (2004) destaca que uma relação como essa imprime a crença de que todo ser humano é um soberano em potencial a partir de uma relação do indivíduo que “treina os animais inferiores”, notadamente o cão. Assim, os indivíduos treinam e são treinados para serem “treinadores e donos de cães”, onde se funda uma nova escola de obediência entre o humano e o animal de estimação” (*Ibidem*, p. 55). Em outras palavras, o cão revela o próprio ego dos indivíduos.

Os cães já tiveram ancestrais selvagens, já foram por assim dizer “feras predadoras” (*Idem*). Nisso, os cães se irmanam com os humanos por meio do fenômeno da domesticação. A mesma técnica que domesticou os cães servirá também para domesticar seres humanos e o ego que, por sua vez, não seria tão diferente da personificação de um cão. É curioso que Nietzsche ressalte o quanto nós transferimos ao cão nossas faltas, o quanto vemos no animal de estimação o nosso ego, uma espécie de substituto servil. A questão é que nossas frustrações e

³ Em relação a *satura Menippea* (sátira menipéia), trata-se do estilo satírico de Menipo de Gadara (séc. III a.C.), cínico grego que costumava imitar seus rivais para produzir efeito risível. Ver também importante nota da tradução brasileira de Paulo C. de Souza, *Crepúsculo dos ídolos*, nota 144, p.128.

ressentimentos não se comportam como cães que nos divertem, que ficam em seu lugar – de modo silencioso – quando são reprimidos. De fato, o ego nos segue como um cão, mas ele não se comporta como tal.

Diz Nietzsche em *A Gaia Ciência*: “Dei um nome à minha dor; chamo-a de cão” (Nietzsche, 2011, p.210). A dor do ego se transmuda em animal. Essa é uma questão bastante peculiar do antropomorfismo moderno. Desde a tradição homérica – mais precisamente com a feiticeira Circe – o humano regride à condição animal. Para Nietzsche, inventamos uma outra forma de metamorfose, na qual seriam os animais que se transmudam em humanos, não precisamente para assumir os nossos traços fisionômicos e, sim, para assumir os nossos afetos, como se o animal fosse o álibi perfeito da nossa compaixão. Assim como se domestica um cão, domestica-se também as feridas humanas, pois nossa dor “é tão fiel, tão importuna, e desavergonhada, tão divertida, tão esperta como um cão” (Nietzsche, 2011, pp.210-211).

Busca-se interiorizar no animal uma suposta virtude. O que Nietzsche mostra é que essa pretensa relação moral com o animal é também um experimento da dissimulação. O fato de se ter uma dor (assim como se possui um cão) não significa que queremos nos desapegar dela, queremos ainda torná-la “fiel”. O cão cínico que antes era o emblema do filósofo insolente é agora uma presença importuna por suas queixas. O animal se torna assim uma espécie de espelho psíquico, onde a dor não produz apenas lamentos como também diverte o próprio dono.

Por outro lado, tanto a dor como o cão é uma memória genealógica do gosto humano por processos de animalização pela via da servidão, de como ainda gostamos de serviçais, pois “eu posso nela mandar e descarregar o mau humor: como fazem os outros com seus cães, criados e mulheres” (Nietzsche, 2011, p.211). Com efeito, Nietzsche já não representará o seu pensamento em textos posteriores por meio da figura do cão. Nem mesmo o cão Cérbero escapou dessa irônica renúncia nietzschiana do cão que personifica uma mentalidade domesticadora. Ora, o homem ético seria aquele que é cortês justamente com os outros e os animais, contudo, todo processo de domesticação é no fundo um secreto pensamento que se fundamenta na hostilidade. Dar biscoitos ou outros agrados significa também um aprendizado em mitigar sua ferocidade, em docilizar o paladar e isso não significa um triunfo da bondade. A domesticação provém de uma cultura receosa, da desconfiança, pois criamos termos morais para esconder os nossos maus afetos, como por exemplo, a própria “cortesia” (Nietzsche, 2011, p.179).

Os cães são animais que foram educados ao longo do tempo para uma “obediência escrava” (Shapiro, 2004, p. 56) e, na verdade, cães e gatos seriam uma

versão já decadente da animalidade, daí muitas vezes a referência elogiosa de Nietzsche às aves de rapina. Talvez, nesse antropocentrismo, o gato tenha aprendido algo com o nosso ego, em especial a desonestidade nas relações sociais.

No texto final de *O andarilho e sua sombra* encontramos instigantes citações referentes ao cão. O cão não é o animal mais apropriado para os espíritos livres. Ele não é o animal que melhor compartilha as despedidas e o distanciamento, não é o animal que compartilha das alegrias, da “promessa” de novos caminhos.

Por isso também não gosto do cão, o indolente parasita que agita a cauda, que apenas como servo dos homens se tornou canino, e que eles costumam louvar como sendo fiel ao senhor, dizendo que o acompanha como sua –

A sombra: Como sua sombra, é o que dizem. Talvez eu hoje te acompanhe já por tempo demais? (Nietzsche, 2008, p.313)

O cão pode ser interpretado como a figura do mau discípulo, que não sabe pensar sem a companhia do seu mestre e, novamente, podemos recorrer a outro belo ensaio de Shapiro acerca da importância das aves no pensamento nietzschiano. Já não é mais o insulto, o latido feroz do cão nos mercados e, sim, o canto tranquilo do pássaro a partir de “novas canções com uma nova lira” (Shapiro, 2004, p.84). Nietzsche celebra uma sabedoria dos pássaros e o seu gosto “magnificamente infinito de mar e céu” (*Ibidem*). O nomadismo dos pássaros, esse animal que territorializa sua casa em vários lugares e também (des)territorializa espaços para depois (re)territorializar a terra, o mar e o céu. É o animal que lembra que ainda podemos cantar e que foge da voz humana, talvez porque esteja cansado dos discursos e pregações humanas (*Idem*).

Nietzsche escreve uma canção de amor ao pássaro albatroz em *A Gaia Ciência*. Quem conseguirá domesticar esse pássaro que vive nas alturas? O cão já se encantou com o repouso da vida humana, ele já não quer nem mesmo vagar como um errante, mas apenas passear ou até mesmo ser carregado nos braços por seu dono. Talvez o cão cansado tenha atingido sua meta com a domesticação.

Nesse sentido, o antropocentrismo é sempre a promessa do antropomorfismo, um desejo irrefreável do humano em domesticar os animais – ou com a força bruta ou com os seus afetos amolecedores da própria força animal. Nietzsche foi sempre um crítico da obsessão antropocêntrica de medir o animal por sua fraqueza, de fazê-los temer diante do humano.

Quero ter meu leão e minha águia junto a mim, para que sempre tenha avisos e presságios que ajudem a saber quão grande ou quão pequena é minha força. Hoje preciso baixar até eles o meu olhar e teme-los? E voltará

o momento em que eles erguerão até mim o seu olhar, com temor?
(Nietzsche, 2001, p.211)

Por isso, Zaratustra vive em sua gruta, em companhia de uma águia e de uma serpente em louvor ao sol. O primeiro é o animal que vive nas luminosas paisagens, enquanto o segundo não teme descer aos profundos abismos e secretos esconderijos. E, contudo, ao abandonar a companhia dos animais para “novamente ser homem”, Zaratustra correrá perigo de seu próprio declínio. Viverá na ilusão de que o mundo sempre precisa da sabedoria humana.

Se seguirmos as pistas da ironia nietzschiana iremos reconhecer que o sábio antropocêntrico é sempre grandiloquente e, por isso mesmo, os nossos cães modernos ladram tão alto. Entretanto, tudo parece se condensar na tagarelice e isso levou Nietzsche a recorrer novamente a uma ave em *Assim falou Zaratustra* para definir em “A hora mais silenciosa” que os melhores pensamentos “chegam com pés de pomba” (Nietzsche, KSA-4, p.187).

Bibliografia

- Bierman, W. E. (1912). *Der Abbé Galiani als Nationalökonom, Politiker und Philosoph nach seinen Briefwechsel*. Leipzig: Verlag von Vert e Comp.
- Navia, L. E. (2009). *Diógenes, o cínico*. Trad. Luiz Alberto M. Cabral. São Paulo: Odysseus.
- Nietzsche, F. (2011). *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2008). *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2003). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York/QMunique: De Gruyter/DTV.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Chile: FCE.
- Mazzino, M. (1991). *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Cinismo e animalidade. Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo

Flávio Valentim de Oliveira

- Roubineau, J.-M. (2023). *The Dangerous Life and Ideas of Diogenes the Cynic*. Trad. Malcolm De Bovoise. London: Oxford, University Press.
- Shapiro, G. (2004). Dogs, domestication, and the Ego in ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. *A Nietzschean Bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc. New York.
- Shapiro, G. (2004). The Halcyon Tone as Birdsong. in ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. *A Nietzschean Bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc. New York.
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. USA: Johns Hopkins University Press.
- Stein, L. (1893). *F. Nietzsche's. Weltauschauung und ihre Gefahren. Ein Kritischen Essay*. Berlin, De Gruyter.
- Sloterdijk, P. (1983). *Crítica da Razão Cínica*. Trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água.

FLÁVIO VALENTIM DE OLIVEIRA

Doutor em Educação pela UFPA com estágio doutoral no departamento de história, filosofia e patrimônio da ciência e da tecnologia na faculdade de ciências e tecnologia da Universidade Nova de Lisboa-Portugal. Atualmente é professor de filosofia da do ensino médio SEDUC-Pa . Tem experiência de docência no nível superior e tecnológico e desenvolve pesquisas na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Contemporânea, atuando principalmente nos temas da ética e estética; filosofia e literatura em Kafka, Nietzsche, Foucault, Walter Benjamin e T.W. Adorno. Desenvolve pesquisas e projetos de extensão (popularização da ciência) no campo da ecoética com comunidades amazônicas na ilha de São Mateus Barcarena-Pará.