

As ilusões da natureza humana na filosofia de Nietzsche: do humanismo às ciências do homem*

The Illusions of Human Nature in Nietzsche's Philosophy: From Humanism to Human Sciences

David Simonin**

Resumo: Em sua reflexão profunda sobre a natureza humana e em seu esforço recorrente para melhor compreendê-la, Nietzsche se dedicou a desmascarar diferentes projeções idealistas. Utilizando o humanismo contra o humanismo, ele persegue incansavelmente os resíduos de concepções ilusórias sobre a natureza humana que se mantêm até mesmo no humanismo e, além desse, até mesmo nas ciências do homem, cujo surgimento a época de Nietzsche conhece. Ele coloca assim sua erudição de filólogo ao serviço de seu questionamento filosófico sobre o devir da natureza humana. Alternadamente humanista e anti-humanista, ele toma emprestado de todas as disciplinas que podiam nutrir seu pensamento e, evitando as representações fantasiosas do homem, veiculadas pelo cristianismo (*imago dei*) tanto quanto pelo humanismo (*das Humane*), ele procura identificar tão precisamente quanto possível o que é o homem (*der Mensch*), a fim de abrir sob o nome de “além-do-homem” a via de uma humanidade ainda por vir.

Palavras-chave: cristianismo, antropologia, ciências do homem, evolucionismo, leituras de Nietzsche.

Abstract: In his extensive reflection on human nature and in his repeated efforts to understand it better, Nietzsche set out to unmask various idealistic projections. While using humanism against Christianity, he relentlessly pursued the residues of illusory conceptions of human nature that persisted even in humanism and, beyond it, in the human sciences themselves, which flourished in Nietzsche's time. He thus put his erudition as a philologist at the service of his philosophical questioning about the future of human nature. Alternately humanist and anti-humanist, he borrowed from all the disciplines that could nourish his thought and, while avoiding the phantasmatic representations of man conveyed by Christianity (*imago dei*) as well as by humanism (*das Humane*), he sought to identify as precisely as possible what man (*der Mensch*) is, in order to open up, under the name of “*Übermensch*”, the way to a humanity still to come.

Keywords: Christianity, anthropology, human sciences, evolutionism, Nietzsche's Readings.

* Traduzido por Danilo Bilate.

** Doutor em Filosofia pela Sorbonne-Université e pela Università del Salento. Pesquisador associado ao Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM, CNRS / ENS), Paris, França. ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-0945-7878> Contato: david_simonin@hotmail.fr

O humanismo designa primeiramente um saber filológico erudito ligado à cultura das humanidades, em segundo lugar uma atitude filosófica voltada para o desenvolvimento da pessoa e das qualidades humanas, como espécie e como indivíduo, e em terceiro lugar um movimento histórico surgido no *Quattrocento* e prolongado até as Luzes, mas que foi, sobretudo, claramente identificado como tal na Alemanha do século XIX – a Alemanha de Nietzsche. O filósofo do além-do-homem se ligar assim triplamente ao humanismo: por suas atividades de filólogo, por seu questionamento filosófico e pela situação histórica de seu pensamento. Ainda que cada uma dessas três aproximações recubra um conjunto vasto e complexo de posições por vezes incompatíveis, o que supõe apreender as tomadas de posição de Nietzsche com circunspeção,¹ é, pois, legítimo sublinhar uma certa afinidade do filósofo com o humanismo: “é um humanista porque não fez nada além do que falar ao homem, do homem e em benefício do homem durante toda sua vida” (SANTINI, 2020, p. 10)². De fato, mesmo se ele não elaborou uma “doutrina filosófica completa, sistematicamente desenvolvida [...] do homem” (SCHACHT, 2011, p. 242), é inegável que Nietzsche colocou o enigma do homem no coração de sua reflexão, o que nós gostaríamos de lembrar aqui por um breve olhar de conjunto sobre a expressão “conhecedor de homens [*Menschenkenner*]” e sobre os inícios de algumas de suas obras principais.

O conhecimento do homem é a maior parte do tempo introduzida segundo um modo hipotético ou até mesmo negativo: Schopenhauer não o é verdadeiramente (FP 1878 27[49]);³ Nietzsche recomenda aos conhecedores dos homens a aprenderem a se conhecer melhor (A 18);⁴ nós, os modernos, somos conhecedores ruins dos homens (A 460).⁵ Em 1883, Nietzsche sonha com o projeto de dar em Leipzig conferências sobre os gregos como conhecedores dos homens, nas quais ele sublinharia um duplo desconhecimento, indicando ao mesmo tempo que eles eram bastante superficiais em matéria de psicologia e que nós o conhecemos muito mal.⁶ Finalmente, os melhores

¹ Mencionemos, para nos mantermos em alguns exemplos, a tensão entre as orientações universalista e individualista do humanismo, a ambivalência da questão da dignidade do homem, que se trata de revalorizar sem para isso idealizar. Mais especificamente, ver também MAGNARD, 2006, §1.

² Ver também MANN, 1948, p. 51, que nota que Nietzsche “deve aceitar ser chamado um humanista, assim como deve tolerar que se conceba sua crítica da moral como uma última manifestação das Luzes”; e GERHARDT, 2011, p. 319, que observa que se encontra ainda em Nietzsche uma humanidade que quer fazer mais experiências sobre ela mesma e sobre a existência, o que é a condição primeira da humanidade.

³ FP 1887 9[3], que faz de Kant medíocre psicólogo e conhecedor do homem.

⁴ Salanskis (2015, p. 153) supõe que aqui são os antropólogos que são visados principalmente.

⁵ Ver ainda A 303 et A 545 para duas outras ocorrências igualmente negativas.

⁶ Ver FP 1883 8[15], 14[1], 24[1] e a carta a Heinrich Köselitz de 16 de agosto de 1883, BVN 1883, 452.

conhecedores de homens parecem ser a seus olhos os moralistas clássicos (dentre os quais ele considera Stendhal), a quem ele credita uma grande perspicácia psicológica.⁷ Quando a Nietzsche ele mesmo, se ele se gaba por vezes de ser um fino conhecedor do homem,⁸ ele reconhece também que ele não tem sempre excelência e que talvez abuse nesse campo,⁹ o que não o impede de procurar a aprender sempre mais a esse respeito (FP 1885, 41[10])¹⁰. É o que mostram igualmente os prefácios e os inícios de suas obras.

Em 1875, enquanto ele trabalhava em uma quinta consideração extemporânea cujo título deveria ser “nós outros filólogos”, mas que não viu o dia, ele escreveu: “O humano [*das Menschliche*] que nos mostra a Antiguidade não deve ser confundido com o humano [*das Humane*]” (FP 1875, 3[12])¹¹. Ao fazê-lo, ele distinguia duas concepções da natureza humana e tomava distância da concepção humanista, preponderante entre filólogos, para se interessar de mais perto pelo conjunto do que será logo chamado *Humano, demasiado humano* (*Menschliches, Allzumenschliches*), ou ainda sua “humanidade” (*Menschlichkeit*),¹² a maneira como Nietzsche nomeará o conjunto das três obras compostas no fim dos anos 1870. A uma visão idealista do Homem devia ser substituída pelo estudo crítico das múltiplos fenômenos que constituem sua parte de sombra, sua “face escondida”.¹³ Sem nos restringir a isso exclusivamente, nós nos concentraremos neste artigo nessa etapa importante que se abre em 1875 quando “começa o fim da fase de Basiléia”¹⁴ e, se prolongando até *A gaia ciência* (1882), conduz em seguida ao além-do-homem, em *Assim falava Zarathustra* (1883-85).

O primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano* (1878) fala então de uma empresa filosófica que exige ser “quase desumanizada” (*fast entmensch*, HH I 1)¹⁵, ao passo em que o segundo parágrafo reprova os filósofos por seu “pecado original” que

⁷ Ver FP 1884 26[404] e 1885 38[5].

⁸ Ver o esboço de uma carta a Franziska Nietzsche de janeiro / fevereiro de 1884, BVN 1884, 482, a carta a Heinrich von Stein do meio de março de 1885, BVN 1885, 584, assim como a carta a Franziska Nietzsche do 18 de outubro de 1887 BVN 1887, 929.

⁹ Ver o esboço de uma carta a Paul Rée do meio de julho de 1883, BVN 1883, 434, o esboço de uma carta a Marie Köckert do meio de fevereiro de 1885, BVN 1885, 574, e FP 1886, 5[21].

¹⁰ Trata-se de um projeto de prefácio para *Humano, demasiado humano*.

¹¹ Ver já FP 1870, 5[123]: “o conceito de humanidade [*Humanität*] não tem nada de grego”.

¹² Carta do 18 de dezembro de 1879 a seu editor Ernst Schmeitzner, BVN 1879, 915.

¹³ Sua “Kehrseite”, segundo a expressão de Orsucci (1996, p. 108).

¹⁴ É assim que Paolo D'Iorio qualifica a instabilidade de 1875 (in NIETZSCHE, 2022, p. 70). Nessa mesma época, Nietzsche começa a ler várias obras de antropologia e de etnografia que lhe servem para renovar sua compreensão do homem; nós retornaremos a esse ponto na terceira parte deste artigo.

¹⁵ Nietzsche não se prende sistematicamente à distinção precedente.

consiste em se fazer apenas um conceito vago do homem, concebido como *aeterna veritas*: “Eles não querem compreender que o homem é o resultado de um devir, que a faculdade de conhecer também o é” (HH I 2). O mesmo título é reutilizado no quinto parágrafo da obra seguinte, *Opiniões e sentenças diversas* (1879) que reprova a generalização e a sistematização abusiva, por filósofos como Schopenhauer, das teses mais sutis dos “que examinam os homens (moralistas)” (OS 5). *O andarilho e sua sombra* (1880) se abre em seguida com um diálogo entre o andarilho e sua sombra, “a sombra do homem” que, jogando ironicamente com a caverna platônica, declara amar “os homens porque eles são discípulos da luz” e, como tais, projetam necessariamente sombras com seu “raio de sol do conhecimento”.¹⁶ É aqui um *Mensch* claro-escuro que responde ao *Humano* luminoso, ao ideal humanista das Luzes em luta contra o obscurantismo. O §2 se livra a uma crítica conjunta da razão humana e da razão universal, isto é, de um elemento central na representação humanista do homem, que é também projeção antropomórfica sobre o mundo. Depois, o §6 critica, pela boca de Sócrates – um dos pais do preceito humanista “conhece-te a ti mesmo”, a “negligência ativa das coisas humanas [*des Menschlichen*] em proveito do homem [*des Menschen*]” (AS 6) onde se reencontra a mesma oposição entre um conceito vago e geral de humanidade e a diversidade empírica real que se trata de fazer aparecer. O prefácio, acrescentado em 1886 à segunda edição do primeiro volume, precisará que precisamos nos tornar “aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama ‘o homem’”: “eis aqui – o *nosso* problema” (HH, Préface 7)¹⁷. E o prefácio dos dois apêndices, acrescentado em 1886 também, dá uma orientação mais pessoal à marcha de Nietzsche (“minha parte ‘humana-demasiado-humana’”), estendendo seus resultados a todos os “bons europeus” que querem ser a “*consciência* da alma moderna e ter dela, por esse título, a *ciência*” (HH II, Prefácio 6). A questão é, pois, a aquisição de um conhecimento do homem melhor, a partir de uma reflexão de início pessoal e progressivamente alargada para o conjunto das coisas humanas.

As obras ulteriores prolongam essa pesquisa, desde a oposição entre um “benfeitor da humanidade” e um tipo humano gregário que, no início de *A gaia ciência* (1882), acabou por “modificar a natureza humana”, o homem se tornando “pouco a pouco um animal fantástico” (GC 1), enquanto o prefácio acrescentado em 1886 ressalta

¹⁶ Sobre o tema da sombra, ver Simonin (2021), em particular p. 176 para esse diálogo.

¹⁷ Kremer-Marietti, (2009, p. 158), nota, de resto, que “o livro inteiro se inscreve na perspectiva humanista”.

“a interrogação de si-mesmo” do psicólogo-filósofo e coloca a questão da “saúde global [...] da humanidade” (GC, Prefácio 2); até a primeira frase de *Genealogia da moral*: “Nós, pesquisadores do conhecimento, nós somos para nós mesmos desconhecidos” (GM, Prefácio 1); passando pelo prólogo de *Zarathustra* que o vê descer para perto dos homens para ensiná-los que o homem deve ser ultrapassado, e *Além do bem e do mal*, cujo prefácio critica novamente a atitude dogmática que consiste em generalizar abusivamente “alguns fatos limitados, muito pessoais, de um caráter muito humano, demasiado humano” (BM, Prefácio) e cujo primeiro parágrafo se abre com a imagem da esfinge e de Édipo, reconduzindo assim “o problema do valor da verdade” ao tradicional enigma do homem (BM 1).¹⁸

O questionamento filosófico de Nietzsche, nutrido por seus conhecimentos de filologia, suas referências constantes aos antigos e a alguns grandes temas do humanismo, sem esquecer dos debates do evolucionismo e das diferentes disciplinas emergentes que, tal como a antropologia, pretendem ter o estatuto de ciência do homem, não cessa de se confrontar com a questão do homem. Nietzsche propõe uma reflexão sobre o homem, sua natureza e, sobretudo, sobre as maneiras de conhecê-lo ou de ignorá-lo. Sua tarefa filosófica se dispõe como um trabalho de desconstrução das ilusões do homem, no duplo sentido do genitivo, isto é, essencialmente das ilusões que o homem alimenta sobre si próprio. Nisso, Nietzsche recorre ao mesmo tempo a certos elementos do humanismo, notadamente em sua tensão com a antropologia cristã e, ao mesmo tempo, desconfia da idealização do homem que a tradição humanista, por sua vez, veicula. Humanista dissidente, Nietzsche persegue as representações ilusórias do homem na religião, no humanismo e nas ciências: ele se esforça por compreender o homem sem ceder às sereias do entusiasmo, por lhe devolver sua dignidade sem colocá-lo em um pedestal, por modificá-lo enfim, sem se perder excessivamente nas inumeráveis fantasias do novo homem.

(I) Nós veremos, inicialmente, em quê o humanismo constitui para Nietzsche uma ferramenta que permite evitar uma primeira representação ilusória da natureza humana: a antropologia cristã do homem concebido como *imago dei*. (II) Depois mostraremos que Nietzsche não subscreve toda a lição do humanismo e que, em particular, ele desconfia de uma nova representação ideal e falseada do homem que parece prolongar as perambulações do cristianismo tomando o seu lugar: a antropologia

¹⁸ Ver Heit (2014, pp. 27-29), para uma análise da primeira seção de *Além do bem e do mal* com uma atenção particular a essa questão do enigma do homem.

humanista do homem concebido segundo a *Humanität*. (III) Enfim, nós estudaremos o que permanece dessas aspirações idealistas na concepção do homem na época das ciências do homem e do evolucionismo que, ao mesmo tempo, decorre histórica e intelectualmente da tradição humanista e das Luzes, balançando fortemente alguns de seus fundamentos mais importantes.

I) *Imago dei*: o humanismo contra as ilusões da antropologia cristã

Nietzsche se confrontou muito cedo com a tradição humanista, quer pela leitura dos clássicos gregos e latinos,¹⁹ quer pela dos filólogos e dos humanistas do Renascimento no século das Luzes,²⁰ ou ainda pela de filólogos e de historiadores contemporâneos que se inclinaram para os precedentes.²¹ O que é impressionante, a cada vez, é inicialmente a oposição delimitada entre o humanismo e o cristianismo: desde 1865, o jovem estudante de filologia conhece a polêmica (pessoal e desprovida de questões científicas) entre Friedrich Ritschl, o mestre de Nietzsche, e Otto Jahn, deplorando um tal escândalo entre “representantes do humanismo [*Humanität*]”, o que só alegraria “certos teólogos”.²² Em 1871, ele dá uma série de cursos intitulado “Enciclopédia da filologia clássica e introdução a seu estudo”, cujo primeiro parágrafo indica já que “com a Contrarreforma e a Inquisição, a cultura profana foi tutelada e

¹⁹ Para nos restringirmos a algumas referências importantes para o humanismo: Terêncio, a quem devemos a fórmula *humani nil a me alienum puto*, retirada da comédia *O punidor de si mesmo*, verso 77, e que Nietzsche citará em A 49 notadamente; ou bem Cícero, cujas obras estão conservadas em latim e em alemão na biblioteca pessoal de Nietzsche, e que seria o inventor do termo *humanitas*, designando o conjunto das qualidades constitutivas da natureza humana, assim como seu pleno desenvolvimento com a ajuda da cultura e da educação (Cf. AUVRAY-ASSAYAS, 2014). Vesperini (2015, §27 sq.), nota que o *humanitas*, na antiguidade romana, designa menos a natureza humana do que apenas sua dimensão cultural.

²⁰ Uma carta a Franziska Nietzsche do 28 de outubro de 1861, BVN 1861, 284, atesta, por exemplo, que Nietzsche, adolescente, possuía já uma obra do humanista francês Marc-Antoine Muret (1526-1585). “Petrarca, Erasmo, Voltaire” são os três nomes que ornaram “a bandeira das Luzes”, ele escreverá em HH I 26. Ver igualmente FP 1878 30[54], onde Nietzsche indica que a Alemanha, sem Erasmo e os humanistas, não teria nunca conhecido o Renascimento e teria sido intelectualmente arruinada pelo jesuitismo.

²¹ Ver principalmente Burckhardt (1869), guardado em dois exemplares na biblioteca de Nietzsche, ou ainda, mais tarde, Gebhardt (1879 e 1887). Na página 47 dessa última obra, Nietzsche foi interpelado por uma oposição entre o idealismo dos gregos e o realismo dos romanos, que se interessaram pelo “homem mesmo” (Nietzsche sublinha), o que lembra a oposição entre *Human* e *Mensch*. Da mesma maneira, na página seguinte, Nietzsche sublinhou que a obra dos italianos era “mais humana”, Petrarca sendo “o maior dos humanistas do Ocidente” (trecho sublinhado e com um traço ao lado feito por Nietzsche). Para as obras conservadas na biblioteca de Nietzsche, reenviamos o leitor a Campioni *et al.* (2003).

²² Carta do 3 de maio de 1865 a Franziska e Elisabeth Nietzsche, BVN 1865, 465. A mesma identificação dos filólogos – isto é, nessa época: dele próprio, igualmente – com os humanistas reaparece em uma carta a Erwin Rohde do 3 ou 4 de maio de 1868, BVN 1868, 569: “façamos de tal maneira que os jovens filólogos se comportem [...] como verdadeiros promotores do humanismo”.

reprimida” (NIETZSCHE, 2022, p. 86), do que os jesuítas tiraram proveito, tal como ele explica. Ele é inspirado pela obra de seu colega historiador Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália*, cujo tomo 2 consagra uma parte à “Ressurreição da Antiguidade”, a qual acorda um lugar importante ao humanismo e termina com um capítulo sobre “a derrota dos humanistas”: “os humanistas caíram por todo lugar em descrédito no século XVI, [...] uma terceira voz se faz escutar, a da Contrarreforma: eles são acusados de incredulidade” (BURCKHARDT, 1869, pp. 212-213 / trad. fr. 1958, vol. 2, p. 153 ; *apud* NIETZSCHE, 2022, p. 162). A Contrarreforma não é, aliás, a única responsável, porque Nietzsche declara em seguida que “o humanismo foi reprimido pela Reforma” (NIETZSCHE, 2022, p. 94).

Sua relação com os maiores pensadores do humanismo permanecerá influenciada pelo posicionamento que eles lhe permitem adotar face à religião cristã. Assim, nos anos 1880, Nietzsche elogiará de maneira recorrente o paganismo do espírito latino, do estilo e do natural de Petrônio, por oposição ao peso contranatural do cristianismo.²³ Leonardo da Vinci igualmente é “supra-cristão” (FP 1885 34[149]),²⁴ enquanto Copérnico, recuperando a concepção heliocêntrica da antiguidade contra o geocentrismo cristão, redefiniu a relação entre “Deus e o homem” (FP 1883 24[2])²⁵. Mais nuançado com Francis Bacon, Nietzsche marcou uma página de seu exemplar do *Novum organum*, em tradução alemã, onde aquele se detém na questão da superstição e incrimina igualmente a escolástica dos teólogos, que constitui a seus olhos um entrave para o desenvolvimento da ciência e que “injustamente misturou o divino e o humano [Göttliches und Menschliches]” (BACON, 1830, p. 69); no entanto, ele o classifica entre esses ingleses que, desprovidos de espírito filosófico, segundo ele, têm ainda necessidade do cristianismo para se moralizar e se humanizar (*Veranmenschlichung*) (Ver BM 252). Quanto a Dante, é um dogmático que permaneceu prisioneiro do catolicismo (Ver FP 1884 26[42] e 1885 34[25]). Nietzsche pôde se inspirar aqui de *A história da origem e da influência das Luzes na Europa*, do historiador William Edward Hartpole Lecky, cuja obra em dois volumes, muito anotada por Nietzsche, retrança longamente a luta entre o espírito das Luzes e o obscurantismo religioso. O autor indica

²³ Ver BM 28 e AC 46, assim como FP 1884 26[427], 1885 34[102], 1887 9[143], 10[69, 93, 193], 1888 12[1], 15[104] e 24[1] (que é uma versão preparatório *Ecce Homo*).

²⁴ Ver também BM 200 e sua versão preparatória FP 1885 34[148], onde Leonardo é considerado como um tipo humano por oposição a outro, cristão.

²⁵ Ver igualmente FP 1885, 2[127] et 1885,5[50].

que o *Inferno* de Dante abriu “um novo abismo de pavor” (LECKY, 1873, vol. 1, p. 187)²⁶, confortando assim o domínio da Igreja sobre os espíritos.

Desde seus primeiros confrontos com o humanismo, enquanto filólogo, até as fases mais tardias de sua filosofia, Nietzsche concebeu, pois, o humanismo e seus autores na oposição deles com o cristianismo. As resistências desse último impõem, todavia, um tratamento fino e nuançado tanto do enfrentamento mesmo quanto do posicionamento de seus diferentes protagonistas. É nesse espírito humanista que ele proclama, em *Humano, demasiado humano*: “não esperemos mais a ajuda e o sinal de um deus: cabe ao nosso próprio discernimento decidir aqui. Cabe ao homem mesmo tomar em mãos o governo geral da humanidade” (MA I 245). Mas de qual inversão na concepção do homem essa observação é sinal?

A antropologia judaico-cristã considera o homem como *imago dei*, isto é, como um ser criado à imagem de Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, segundo nossa semelhança” (Gênesis 1: 26). Ao mesmo tempo semelhante a Deus e, como toda imagem, simples cópia de um modelo, o homem é suscetível a apresentar uma certa discrepância. A educação e a grande cultura cristã de Nietzsche fazem que ele conheça muito bem esse conceito, ao qual ele, aliás, chega a recorrer, de maneira irônica ou desviada: “Há no cristianismo também uma forma de espírito epicurista, que procede da ideia de que Deus só pode exigir do homem, sua criação e sua imagem [*seinem Geschöpfe und Ebenbilde*], o que deve ser *possível* a ele de cumprir” (OS 96). Ele tira, em seguida, dessa *ideia* de uma semelhança entre a criatura e seu Criador, uma análise psicológica que lhe permite afirmar que a boa nova pode ter efeitos reais do simples fato de que nós cremos nessa ideia, ainda que ela seja falsa: “O erro pode, portanto, transformar em verdade a *promessa* do Cristo” (Ibidem),²⁷ ele conclui.

Mas, sobretudo, essa concepção fundamental da natureza humana, concebida a partir de sua relação de dependência em relação a um ser transcendente que é o Criador, implica em uma dupla natureza do ser humano. Segundo a antropologia cristã, tal como Nietzsche a concebe, o homem, resultado da graça e da natureza, é semelhante a Deus pelo espírito, ou pela razão, mas dissemelhante pelo corpo, ou a carne, essa parte diabólica que o impele a se desviar de Deus, a ceder a suas paixões e a pecar. O homem é um e outro: espírito e corpo, Deus e diabo. Em *Humano, demasiado humano*,

²⁶ Com sublinhados e, à margem, três traços de Nietzsche.

²⁷ Ver também *O serviço divino dos gregos*, §2, in: KGW II/5, p. 515, para um uso pagão da fórmula, e, ainda, FP 1882 3[1], n°160, para um uso modificado que faz do homem o criador: “nós forjamos os seres à imagem de *nosso* deus”.

Nietzsche resume assim o ensino do Sermão sobre a Montanha: “Em toda moral ascética, o homem adora uma parte de si próprio sob as espécies de Deus, e ele precisa, para isso, transformar em diabo a parte que sobra...” (MA I 137). Assim, enquanto o cristianismo reconduz a um princípio diabólico a natureza humana em sua corporeidade, Nietzsche, ao contrário, faz do “diabo” uma ideia humana (demasiado humana) que se enraíza na relação de si a si do homem. A mesma ideia reaparece alguns anos mais tarde em *Aurora*, quando ele se esforça por dar um fundamento fisiológico à moral e à religião, assim como à crítica delas: “Uma gota de sangue a mais ou a menos no cérebro pode tornar nossa vida indizivelmente miserável e dura [...]. Mas é ainda mais assustador quando não se *sabe* que essa gota é a causa. Quando se pensa que é o ‘diabo’! Ou o ‘pecado’! –” (A 83). É, portanto, uma certa representação, cristã, da natureza humana que Nietzsche se dedica a rejeitar como sendo imaginária. Ele pôde se inspirar de vários autores cristãos para forjar essa imagem da natureza humana; Lutero,²⁸ é claro, mas também Pascal, do qual ele anotou a passagem seguinte, em seu exemplar dos *Pensamentos*, lido em setembro de 1880, quando ele trabalhava em *Aurora*: “há duas verdades de fé igualmente constantes: uma que o homem, no estado da criação ou no da graça, é elevado acima de toda a natureza, tornado semelhante a Deus e participando da divindade. A outra que, no estado da corrupção e do pecado, ele é rebaixado a esse estado e tornado semelhante aos animais” (PASCAL, 1993, §434)²⁹. Pouco antes, no verão de 1880, Nietzsche tinha pegado emprestado de seu amigo, o teólogo Franz Overbeck, duas obras dos teólogos Moritz von Engelhardt e Hermann Lüdemann³⁰. Na primeira, consagrada a Justin Martyr, o autor discute de maneira recorrente a oposição entre as forças de Deus, de Jesus Cristo ou do *Logos*, de um lado, e as de demônios, do outro (ENGELHARDT, 1878, pp. 25-26, 159-167, 202, 213, 270, 300, 442-445 *et passim*). A segunda é consagrada à antropologia do apóstolo Paulo, da qual Nietzsche extrai várias citações no caderno N V 3, no verão de 1880, e que concernem notadamente à questão da natureza carnal do homem (LÜDEMANN, 1872). De maneira significativa, Nietzsche subverte o sentido da antropologia *do* apóstolo

²⁸ Ver Lutero (2001, p. 127): “a vontade humana está localizada entre os dois, tal como um animal de carga. Se é Deus que nele monta, ele vai até onde Deus quer [...]. Se Satã nele monta, ele vai até onde Satã quer. E não está em seu arbítrio correr em direção a um ou a outro desses cavaleiros ou de procurá-los”. Sobre as implicações dessa concepção para a negação nietzschiana do livre arbítrio, Simonin (2022a, p. 271 *sq.*).

²⁹ Na tradução alemã de 1865 (vol. 2, p. 132), há um traço na margem. Ver igualmente PASCAL, 1993, §435 / 1865, vol. 2, p. 115, onde Pascal menciona “essa dupla capacidade, que é comum a todos, da graça e do pecado” (com dois traços Nietzsche na margem).

³⁰ Ver as cartas a Overbeck de 22 de junho e 19 de julho de 1880, BVN 1880, 33 e 41.

Paulo, jogando com o sentido objetivo ou subjetivo do genitivo, de maneira à retornar contra Paulo (e através dele contra um tipo humano bem específico: o cristão), o que esse último dizia da natureza humana em geral. Dito de outro modo, aqui também, a concepção cristã do homem não tem outro valor de verdade senão o que ela indica para os seres humanos que o adotam.³¹

A natureza humana, segundo o cristianismo, é, pois, *imago dei* e, por conseguinte, dupla. A última consequência dessa concepção é que o homem só tem dignidade por sua semelhança com Deus, mas é indigno por tudo aquilo que Dele se separa. A parte espiritual de sua natureza é digna, mas a parte corporal é indigna. O homem assim concebido só é, portanto, digno graças a Deus, nunca a si próprio, e ele não o é nunca integralmente, mas apenas à medida que ele corta a parte natural de seu ser em proveito da única parte sobrenatural. Em um parágrafo de *Humano, demasiado humano* que segue de perto aquele que nós citamos anteriormente e que se inscreve paralelamente em uma série de reflexões sobre “a vida religiosa”, Nietzsche escreve que os “pessimistas cristãos” forjam um inimigo interior com o qual eles estão em luta permanente, oscilando entre “orgulho e humildade”, imaginando pecadores antes de imaginar “poderes sobrenaturais” que, apenas eles, podem lhes oferecer uma redenção (MA I 141).³² De Montaigne, a quem se deve o termo “inumanidade”³³ e que Nietzsche leu em Sorrento durante o inverno de 1876-1877 quando ele trabalhava no que se tornaria *Humano, demasiado humano* (Ver D’IORIO, 2012, pp. 32-33), Nietzsche retém principalmente que se desprezar é contranatural, pois nossa existência é tudo o que temos: “é uma doença particular e que não se vê em nenhuma outra criatura a de se odiar e se desdenhar” (MONTAIGNE, 1864, p. 176 / 1753, vol. 1, p. 695)³⁴.

Ora, em sua leitura dos *Pensamentos* de Pascal, em 1880, Nietzsche se interesse de perto por essa questão e notadamente por uma passagem onde o autor escreve que “a verdadeira e única virtude é, portanto, a de se odiar, pois se é odiável por sua concupiscência, e a de procurar um ser verdadeiramente amável para amar. Mas como nós não podemos amar o que está fora de nós, é preciso amar um ser que esteja em nós

³¹ Para mais detalhes sobre a influência dessa leitura sobre Nietzsche, ver SIMONIN 2022b.

³² Para mais detalhes sobre essa sequência de aforismos de *Humano, demasiado humano* ver Simonin (2022a, pp. 69-83).

³³ Ver Magnard (2010), em particular o §13 da versão on-line. O autor só identifica três ocorrências nos *Ensaio*s, mas há mais (ver MONTAIGNE, 1864, pp. 122, 179, 217, 342, 474, 488, 498 e 622). Nietzsche possuía igualmente a tradução alemã em três volumes (1753-1754), que ele mais utilizou e que comporta anotações; a inumanidade é traduzida por *Unmenschlichkeit*, sem anotação de Nietzsche.

³⁴ Toda essa passagem está marcada por um traço na margem.

e que não seja nós mesmos” (§485)³⁵. *Em nós e, contudo, não nós*: não se poderia exprimir mais claramente a ambivalência da relação da humanidade cristã com ela mesma, entre o amor orgulhoso e o desprezo odioso por si próprio, a construção subjetiva repousando sobre uma cisão interna que só vê dignidade do ser humano pelo intermédio de Deus.

Nietzsche é muito atento a essa concepção pascaliana do ódio de si, que se reencontra em vários momentos de *Aurora*; assim, na segunda metade do livro I, consagrada ao cristianismo, Nietzsche menciona uma primeira vez o *spernere se ipsum* (A 56, o desprezo de si), depois nomeia Pascal para extrapolar, a partir de sua concepção do eu “odiável”, a ideia do “ódio ao próximo” também e, finalmente, do *odium generis humani* (A 63): o ódio ao gênero humano. Nietzsche dobra, portanto, sua leitura de Pascal ao seu propósito filosófico, comportando uma reflexão sobre o egoísmo e o altruísmo, e ele sublinha a contradição entre o amor pelo próximo e o ódio de si, igualmente louvados pelo cristianismo. Ele retorna a esse ponto um pouco mais tarde, em contraponto, convidando dessa vez a se amar inicialmente a si próprio, visando assim um centramento do indivíduo humano sobre si mesmo; aqui também, ele tira uma conclusão de alcance mais geral que vale pela humanidade inteira: “amem a si próprios – logo vocês não terão mais necessidade de seu deus e todo o drama da queda e da redenção se joga integralmente em vocês mesmos!” (A 79). Pelo recurso crítico a um aspecto central da filosofia de um autor cristão de primeira ordem, Nietzsche se confronta, pois, diretamente com a questão do valor, ou dignidade, do gênero humana inteiro. Segundo sua constatação, o cristianismo só faz degradar essa dignidade subordinando-a a um ser superior: miséria do homem sem Deus, de modo que a dignidade humana é indexada à de Deus. Nietzsche faz repousar sobre a humanidade exclusivamente a responsabilidade de sua grandeza tanto quanto de sua miséria,³⁶ o que ele exprime aqui pela ideia de uma graça *humana*, sem recurso a Deus, fazendo dessa cisão interna (orgulho / humildade) do homem concebido como *imago dei*, desse drama teológico (queda / redenção), um assunto exclusivamente humano. *Em nós e, contudo, não nós*, para Pascal; “integralmente em vocês”, responde Nietzsche.

Ora, esse centramento da humanidade nela mesma, visando dar-lhe sua dignidade sem recorrer a Deus, se inscreve plenamente na tradição humanista, que seja

³⁵ 1865, vol. 1, p. 219 (página marcada). Sobre o ódio de si cristão e o eu odiável, ver igualmente os pensamentos 455, 468 e 476 (PASCAL, 1865, vol. 1, p. 191 et vol. 2, p. 118 e 273 (com vários traços de Nietzsche na margem).

³⁶ “Todo o seu amável e detestável eu”, ele escreverá mais adiante (A 539).

por seu combate pela secularização da sociedade ou pela valorização da natureza humana.³⁷ Pensa-se, por exemplo, na obra do filósofo e teólogo humanista Pic de Mirandola, *Da dignidade do homem* (1486), que Pascal criticou e que influenciou fortemente as Luzes. Nietzsche não parece tê-lo lido e ele certamente não compartilhava sua concepção do livre arbítrio humano ressaltada pelo autor, tampouco com seu voluntarismo extremo.³⁸ No entanto, aquele que verá o homem como “o animal cujo caráter próprio não está ainda fixado” (BM 62) podia se encontrar na definição de uma natureza humana aberta, modificável e, como tal, apta a pretender os mais altos acabamentos, até (quase) igualar o divino: “Que um tipo de ambição sagrada invada nosso espírito e faça que, insatisfeitos com a mediocridade, aspiremos aos cumes e trabalhemos com todas as nossas forças por alcança-los” (MIRANDOLE, 2002, p. 15)³⁹. E assim como Pic de Mirandola incitava a não se “abusar da extrema benevolência do Pai” (Ibidem), Nietzsche declara, mais radicalmente: “Nunca mais você rezará [...] – se proíba de parar diante de uma última sabedoria, uma última bondade, um último poder”, enumerando diferentes atributos divinos que não têm mais lugar, antes de concluir: “talvez o homem não deixe de se elevar sempre mais alto a partir daí mesmo onde ele terá *cessado de se desfazer* em um deus” (GC 285).⁴⁰ Também a noção, de origem humanista, de dignidade da natureza humana, toma em Nietzsche uma conotação eminentemente ateia e anticristã, à medida que ela só é possível na ausência de Deus ou, para dizê-lo de outro modo, se Deus está morto.⁴¹ Se a leitura direta de Pic da Mirandola não é atestada, Nietzsche pôde se familiarizar com essas concepções humanistas pelo intermédio de historiadores, tais como Burckhardt ou Lecky, dos quais falamos anteriormente. Assim, Lecky observa que o fim da Idade Média e o início do Renascimento conhecem uma renovação do “sentido de dignidade humana [*Sinn für menschliche Würde*]” (LECKY, 1873, vol. 1, p. 188), e opõe, aliás,

³⁷ Sobre essa proximidade de Nietzsche com o humanismo em torno da questão da dignidade do homem, ver Rudolph (2020, p. 276).

³⁸ Ver Pic da Mirandola (2002, p. 13): “nossa condição nativa nos permite ser o que quisermos” e p. 15: “nós o podemos se nós o quisermos”. Para Nietzsche, em contrapartida, “a humanidade *pode* tanto menos quanto ela não *quer*” (FP 1880 4[250]).

³⁹ Ver sobre isso Bouriau (2006, §§5 à 17).

⁴⁰ O título (*Excelsior*) foi pego emprestado dos poemas anônimos de Henry Wadsworth Longfellow e de Ralph Waldo Emerson.

⁴¹ É nesse sentido que Pestalozzi (2020, pp. 33-34), interpreta o poema de Nietzsche intitulado “a Goethe”, primeira das Canções do príncipe fora-da-lei que servem de apêndice final à *Gaia ciência*, que ele faz dialogar com o prólogo no céu, no início de *Fausto* I, e com o coro místico que fecha o *Fausto* II. Nesse poema, Nietzsche declara que “Deus” é uma “impostura de poeta”, invertendo assim a relação tradicional entre o criador e a criatura, fazendo de Deus uma invenção humana à imagem do homem, substituindo assim uma antropologia cristã por uma antropologia. Ver também Canepa (2020), que sublinha igualmente o que é o homem que transfigura a existência, e não Deus ou o Cristo.

duas concepções da natureza humana, segundo o “sentimento de pecaminosidade” (incarnado por Lutero, por exemplo) ou segundo o “sentimento da dignidade humana [*Gefühl der menschlichen Würde*]” (Ibidem, vol. 2, p. 159)⁴². Mais tarde, em uma das notas póstumas onde Nietzsche opõe o natural pagão de Petrônio ao cristianismo, ele notará ainda que “*Cristão é o dizer não ao natural, o sentimento de indignidade [*das Unwürdigkeits-Gefühl*] no natural, a antinatureza*” (FP 1887 10[193]).

Contra antropologia cristã que torna o homem indigno e odiável sem o socorro de Deus, Nietzsche retém, pois, da antropologia humanista, a dignidade do homem. Para apoiar essa dignidade humana, ele sublinhará, em um primeiro momento, o valor da razão humana, contra a fé cristã, se fazendo assim herdeiro do humanismo racionalista das Luzes. É o sentido da dedicatória a Voltaire, “um dos maiores libertadores do espírito”, assim como da citação de Descartes à guisa de prefácio à primeira edição de *Humano, demasiado humano*, na qual esse último declarava querer “empregar todo o tempo de [su]a vida a desenvolver [su]a razão e a procurar os traços da verdade”. A oposição estabelecida por Lecky entre o aparecimento das Luzes e da razão, e o obscurantismo cristão,⁴³ constitui, ela também, uma via de acesso privilegiado à questão da oposição entre fé e razão, assim como uma importante sustentação, à época de *Aurora*, cuja dimensão racionalista foi sublinhada em primeiro lugar por Walter Kaufmann (1950, p. 200 *sq.*, notadamente).⁴⁴ Mas, porque ele duvidava da extensão da razão humana, e talvez também porque uma tal concepção permaneceria muito próxima da compreensão dualista da natureza humana, que ele recusava, Nietzsche pouco a pouco modificou sua estratégia. Contra a cisão da natureza humana, que leva a humilhar e desprezar a parte natural e humana, demasiado humana, do homem, Nietzsche colocará, pois, sempre o acento sobre a natureza humana em sua inteireza, sem nada retirar do que ela tem de mais elevado, como a razão, mas também de mais vil. Assim, em uma nota de 1885, ele evoca a máxima humanista herdada de Terêncio que ele reconduz ao “gosto grego” de autores tais como Petrônio, Horácio, Homero ou Aristófanes: “*nihil humani – é o que é próprio aos antigos*”. O tipo humana grego, frequentemente oposto ao cristianismo no corpus nietzschiano, e mais geralmente ao

⁴² No primeiro caso, Nietzsche sublinhou a expressão citada e marcou dois traços na margem; a segunda passagem foi marcada com o signo \wedge na margem.

⁴³ Ver principalmente Lecky (1873, vol. 1, pp. XXIII, XXV, 12, 51, 185, 233, 288-289, 311 e vol. 2, pp. 73-74, 104, 129), todas essas passagens foram anotadas por Nietzsche.

⁴⁴ Se o autor talvez tenha exagerado a amplitude desse racionalismo, não resta menos que numerosos parágrafos que fazem o elogio da razão e deploram que ela seja entravada (pela fé, notadamente, mas também pela superstição ou pelas paixões) assim: A 28, 58, 89, 99, 197, 247 ou ainda 548.

gosto refinado dos modernos nesse caso, incarna, pois, aqui, um certo humanismo por sua aptidão a manter junto a “grosseria” e a “delicadeza”, para ter prazer com o homem até “nos registros inferiores”. O humanismo de Nietzsche, que é aqui um humanismo antigo, sabe, portanto, apreciar o homem em sua totalidade, incluindo aí “aquilo que é trivial” (FP 1885 34[80])⁴⁵, e se opõe fortemente ao idealismo da antropologia cristã, que não sabe ter prazer com o homem senão por sua natureza supraterrena e divina, no desprezo quanto a tudo que é demasiado humano. É ainda o que sobressai do olhar retrospectivo estabelecido em *Ecce Homo* sobre *Humano, demasiado humano* e que, com Voltaire, faz o elogio das Luzes no que elas têm de mais cru, por oposição à atitude idealista obrigada a inventar um ideal humano que não reflete toda a realidade: “descobre-se um espírito impiedoso que conhece todos os recantos onde o ideal vai se esconder [...]. Uma tocha à mão, mas cuja luz não vacila, joga-se uma claridade intensa sobre os *infernos* subterrâneos do ideal” (EH, *Humano, demasiado humano* 1).

Tal é, portanto, em uma primeira análise, o humanismo de Nietzsche, que toma emprestado ao mesmo tempo do humanismo do Renascimento e das Luzes seus projetos de emancipação racionalista e laica do homem, e suas fontes antigas e pagãs para o retrato mais natural, mais inquietante talvez, mas também o mais completo da *Menschlichkeit* de suas partes de sombra, cuja antropologia cristã não soube dar conta plenamente.

II) *Das Humane*: as ilusões da antropologia humanista

Nós partimos da oposição entre dois conceitos de homem: o *Mensch* e o *Human*. Segundo um primeiro ponto de vista, que Nietzsche retém de sua primeira formação e conserva de modo duradouro, o humanismo permite, portanto, esboçar uma concepção da natureza humana alternativa à antropologia cristã, reencontrando a naturalidade da *Menschlichkeit* tal como a antiguidade a concebia. Contudo, em sua recusa da *Humanität*, Nietzsche engloba o humanismo ao lado do cristianismo em uma mesma crítica das representações idealizadoras da natureza humana e, ao fazê-lo, toma distância do humanismo cristão e de seus últimos avatares, no século das Luzes e dentre

⁴⁵ Burckhardt (1869, p. 241 / 1958, vol. 2, p. 208), fala, nesse sentido, do “homem em sua inteireza” (apud GONTIER, 2006, §30).

os filósofos de sua época.⁴⁶ Opondo o *Mensch* ao *Human*, Nietzsche se esforça, pois, por jogar “o homem contra o humano”, para retomar uma fórmula de Pierre Magnard, o que implica evitar a “mistificação humanista” (2006, §§1-2)⁴⁷ que, tanto quanto o cristianismo, falsifica a imagem do homem em geral e do tipo humano da antiguidade em particular. É nesse sentido que Nietzsche escreve, em 1875, que a “antiguidade do humanismo era uma antiguidade mal conhecida e completamente falsificada” (FP 1875 5[60]) e, em *A gaia ciência*, que as “noções de humanidade, de sentimento humano e de ‘dignidade humana’ [*Humanität, Menschlichkeit und ‘Menschenwürde’*]” repousam sobre “erros” (GC 115). O aliado estratégico é, portanto, também um adversário, à medida que ele se contenta talvez de substituir uma falsa imagem do homem por uma outra imagem igualmente falsa: o humanismo, rival da religião em suas configurações laicas, seria talvez, então, apenas um idealismo escondido.⁴⁸ Nietzsche, que utiliza o humanismo contra a Igreja, não é inocentemente humanista e ele sabe que um certo humanismo pôde ter parte com o cristianismo.⁴⁹

O primeiro elemento central da concepção humanista do homem é a razão, sobre a qual falamos anteriormente. Essa faculdade, que contribui com a dignidade do homem e se opõe frontalmente ao obscurantismo e ao dogmatismo da fé, não é isenta de problemas similares àquelas da antropologia cristã. Ela permite ainda de colocar o homem sobre um pedestal no seio da ordem natural e, ela mesma objeto de uma compreensão inocente, contribui para forjar representações errôneas do homem e de seu lugar no mundo, o que a torna compatível com a religião. Contra isso, Nietzsche sublinha que a razão é derivada de seu contrário, o irracional (HH I 1) e que só faz dar retrospectivamente a aparência da racionalidade a fenômenos que são dela desprovidos (A 1). Essa faculdade da qual a humanidade se glorifica, em verdade, é tardia e precária,

⁴⁶ Entre as leituras de Nietzsche, mencionemos Erasmo (1839) e Lessing (1867), dois eminentes representantes do humanismo cristão. Em sua *Educação do gênero humano*, esse último procurava conciliar o desenvolvimento humano pelas luzes da razão e da Revelação (1867).

⁴⁷ Nós poderíamos igualmente inverter a fórmula de Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo* (1957, p. 41), dizendo que Nietzsche quer tornar o humano (*humanus*), homem (*homo*).

⁴⁸ Röttges (1972, p. 214) falava, nesse sentido, de um “resto metafísico” no humanismo kantiano, no entanto rival da religião por seu esforço, eminentemente representativo das Luzes, por considerar a existência de todo homem como um fim em si.

⁴⁹ A passagem de Pic da Mirandola que nós citamos acima prosseguia nesses termos: “quanto a nós, doravante incapazes de bater em retirada e de suportar o segundo lugar, esforcemo-nos por igualar sua dignidade [dos Serafins, Querubins e Tronos] e sua glória” (2002, p. 15). É sempre sobre as bases da semelhança do homem com o divino que esse teólogo humanista afirmava com tanta convicção a dignidade do homem: “Que se diga antes, com o profeta Asaph: ‘Vocês são todos deuses e filhos do Muito-Alto’” (pp. 14-15). Em Nietzsche, ver FP 1875 5[107] sobre o uso estratégico das humanidades por Carlos Magno, no momento mesmo em que ele lutava “contra o paganismo”, veiculando “uma concepção muito superficial da antiguidade” e instrumentalizando “a cultura antiga [...] para fazer aceitar o cristianismo”.

marcada de múltiplas falhas, e ela não é absolutamente a garantia para o homem de sua afinidade com o mundo, que lhe seria assim inteligível e controlável. Adotando o ponto de vista do homem, Nietzsche conclui, sobre as bases de um raciocínio da parte ao todo, que o mundo deve ser tão pouco racional quanto “nossa razão humana” (AS 2). Após a semelhança do homem e de Deus, que fazia dele o ápice da criação, é a racionalidade do homem e do mundo que é contestada fortemente, cuja função não é tão diferente. Mais tarde, Nietzsche retornará em *A gaia ciência* sobre o preconceito da ciência (não sem tê-la identificado precedentemente a um novo avatar de “crença metafísica” [GC 344]), segundo a qual o mundo nos seria mensurável e compreensível a partir da “nossa estreita pequena razão humana” (GC 373).

Se ele se detém dessa maneira sobre a razão é porque Nietzsche percebe que as representações humanistas e racionalistas da natureza humana são tão ideais e fantasmáticas quanto as representações cristãs: a razão, substituindo o espírito, é ainda o que distingue a humanidade e lhe reserva um lugar privilegiado no seio do mundo. O homem não é mais *imago dei*, mas ele se crê ainda divino; o humanismo, jogando a razão contra a fé, só faz perseguir por outros meios aspirações similares. É ainda o motivo pelo qual Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, notar que a fé sempre dirigiu a razão, com a única exceção de Descartes, cujo racionalismo “superficial” deu, contudo, muita importância à razão que não é nunca nada além “de um instrumento” (BM 191, humano, demasiado humano, seríamos tentados a acrescentar). Mais explicitamente ainda, uma versão preparatória desse parágrafo recomenda a “duvidar melhor do que Descartes”, como “reação contra a autoridade absoluta da deusa ‘Razão’” (FP 1885 40[25]). De maneira significativa, Nietzsche denuncia aqui a transposição para a razão de atributos tomados emprestados da teologia: ele faz dela uma divindade e rejeita sua autoridade absoluta, tal como as Luzes reclamavam para si a razão humana para rejeitar a autoridade das Escrituras e das instituições eclesiais. Desde 1875, aliás, Nietzsche denuncia se mostrou muito atento à “ligação entre o *humanismo* e o *racionalismo religioso*” (FP 1875 5[33]), vendo muito bem que a razão não era sempre o adversário da fé e que o ideal humanista do homem, enquanto ideal, não estava sempre tão afastado do ideal cristão.

Como quer que seja, sendo a razão um elemento definidor da natureza humana,⁵⁰ ela é uma faculdade universalmente compartilhada pelos seres humanos, do que se

⁵⁰ É claro, nós pensamos na definição aristotélica do *animal rationale*, fazendo da razão a diferença específica do homem. Ainda que canônica, ela está longe de constituir consenso na história da filosofia,

explica uma forte orientação universalista do humanismo, em particular das Luzes. Nietzsche se contrapõe também a uma tal orientação e, desde 1877, se dedica, por exemplo, ao universalismo da moral kantiana,⁵¹ antes de colocar em dúvida alguns anos mais tarde a ideia mesma de humanidade: “Mas digam-me então meus irmãos: se o fim falta ainda à humanidade, não falta também – a humanidade mesma? –” (ZA I Dos mil e um fitos. Ver ainda FP 1888 15[8]). Mais ambivalente com Voltaire, ele o reprova por vezes por esse humanismo *humanitário* inclinado ao “culto do amor da humanidade” (A 132)⁵²: “Ó Voltaire! Ó humanidade! Ó estupidez!” (BM 35)⁵³. Contudo, em *Humano, demasiado humano*, ele cita Voltaire para se opor à demagogia da democracia: “Quando o populacho se mete a raciocinar, tudo está perdido” (HH I 438); e quase dez anos mais tarde, à época de *Genealogia da moral*, Nietzsche aproxima Voltaire da *umanità* no sentido do Renascimento (que se poderia então opor ao humanitarismo das Luzes e da sociedade moderna), sinônimo de alta cultura, de distinção no gosto, nas ciências e nas artes (Ver FP 1887 9[184])⁵⁴.

O que está em jogo aqui, através da oposição entre o humanismo do Renascimento e o humanitarismo universalistas das Luzes, último eco do cristianismo, é a tensão entre as orientações universalista e individualista do humanismo. Há, com efeito, desde o Renascimento, uma conotação aristocrática no seio do humanismo, que se mantém até a época de Nietzsche e o influencia, com a ideia de que o

contrariamente ao que afirmava Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo* (1957, p. 49 sq.); ver sobre isso Muglioni (2015, pp. 3-18). Nós pensamos igualmente, por exemplo, na aproximação kantiana na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, cujo prefácio define o homem “como ser terrestre dotado de razão” (KANT, 1993, p. 41), por oposição aos “animais desprovidos de razão” (Ibidem, §1, p. 51). Notemos, de resto, que Kant continua a conceber a razão como o que religa a humanidade a Deus, porque ele menciona igualmente “a razão (a do Ser que rege o mundo)” (Ibidem, §87, p. 250).

⁵¹ Ver FP 1877 22[5]: “Agir de tal maneira que a humanidade etc. [...] a história diz o contrário. É-se muito mais obrigado ao egoísmo”.

⁵² Intitulado de modo significativo como: “Os últimos ecos do cristianismo na moral”.

⁵³ Lembremos que “humanista” foi por vezes considerado como sinônimo de “filantropo”. Nietzsche faz alusão a esse sentido, utilizando o termo *humanitär* na segunda metade dos anos 1880, em um contexto político (BM 22 e 257) e sublinhando a origem cristã dessa concepção (AC 62). Ver igualmente FP 1884 25[138], 1885 35[65], 40[55], 2[153] e 1888 22[4 et 10]. Santini (2020, pp. 9-10), sublinha precisamente o antagonismo do humanismo e do humanitarismo no pensamento nietzschiano: “O anti-humanitarismo de Nietzsche talvez seja, então, a mais alta virtude humanista que tenha exercido: Nietzsche amava os homens, ele nunca experimentou ‘compaixão’ por eles, e precisamente porque ele os amava e não compadecida de sua sorte, ele os empurrava e os incitava a se ultrapassarem” (p. 10).

⁵⁴ A mesma oposição se dá entre a *virtù* maquiaveliana do Renascimento e a *virtude* da moral cristã e de seus últimos avatares pós-revolucionários. Além da apresentação da *virtù* por Burckhardt, Nietzsche pôde se inspirar aqui de Gebhardt (1879, p. 252 [página marcada]), onde o autor opõe explicitamente *virtude* e *virtù*, essa última representando o ideal de humanidade do Renascimento. A mesma distinção reaparece em Gebhardt (1887, p. 4; em um capítulo consagrado ao pensamento de Burckhardt): “Nunca o homem foi mais livre diante do mundo exterior, da sociedade, da igreja; nunca ele se possuiu mais plenamente. Os italianos chamaram de *virtù* esse acabamento da personalidade” (traço de Nietzsche na margem); o autor sublinha em seguida a diferença com a virtude.

desenvolvimento da humanidade só é possível através de seus exemplares mais bem acabados (“o acabamento da personalidade” de que fala Gebhart). Nesse sentido, o pensamento aristocrático e hierárquico de Nietzsche herda de uma certa tradição humanista que concebe o homem como indivíduo antes de concebê-lo especificamente; é só ao preço de uma torção, que consiste em reduzir o conjunto do humanismo apenas à especificação humanitarista, que se pode qualificar Nietzsche de anti-humanista. Além dos historiadores Gebhart e Burckhardt, bem como Voltaire em certos aspectos, o humanismo individualista de Nietzsche se inspira igualmente de autores tais como Arthur Schopenhauer e Ernest Renan. Com efeito, o primeiro deplora o declínio da “formação humanista” em proveito da especialização que torna o erudito moderno comparável ao “operário de usina” (SCHOPENHAUER, 1874, p. 520; citado por NIETZSCHE, 2022, p. 173). Sobre as bases desse sentido técnico do humanismo (que opõe a *Bildung* completa do conhecedor perfeito das “humanidades” à seca erudição fornecida pela educação moderna), Schopenhauer desenvolve igualmente a ideia mais geral de uma república dos gênios, por oposição à república das letras ou dos eruditos. Trata-se de uma república elitista constituída por indivíduos excepcionais que, se separando do resto da humanidade, se respondem e se influenciam através dos séculos. Nietzsche faz disso eco em sua segunda *Consideração extemporânea*:

não se prestará mais atenção às massas, mas apenas aos indivíduos, que formam um tipo de ponte sobre a torrente selvagem do devir. [...] eles constituem essa República dos gênios de que fala em algum lugar Schopenhauer: um gigante chama um outro através de intervalos desérticos de tempos e, sem levar em consideração os anões barulhentos e turbulentos que pululam em seus pés, eles perpetuam assim o alto diálogo dos espíritos. [...] Não, a meta da humanidade não pode residir em seu termo, mas apenas em seus exemplares superiores (CE II 9).

Uma ideia análoga se desdobra igualmente no pensamento de Renan, quando ele escreve, por exemplo em seus *Diálogos filosóficos* que, em suma, “o fim da humanidade é o de produzir grandes homens [*der Zweck der Menschheit ist die Hervorbringung großer Männer*]” (RENAN, 1992, p. 138).⁵⁵ O ponto comum a Schopenhauer, Renan e Nietzsche é a ideia segundo a qual o cumprimento dessa humanidade superior, que só é possível graças a grandes homens ou indivíduos geniais, repousa sobre o conhecimento: “a grande obra se completará pela ciência, não pela

⁵⁵ RENAN, 1877, p. 76, com um traço de Nietzsche na margem.

democracia” (Ibidem),⁵⁶ prossegue Renan. Não é possível desenvolver aqui a concepção nietzschiana da educação, que herda da tradição humanista e repousa, ela também, em afinidades eletivas entre mestre e discípulo.⁵⁷ Retenhamos, todavia, que tal é o humanismo de Nietzsche, individualista e aristocrático, inspirado pela *umanità* e pela *virtù* das personalidades vigorosas do Renascimento, cujo humanismo de então era uma das expressões, e que considera o desenvolvimento da razão e do saber humanos como sendo assunto de alguns eleitos.

A despeito dessa herança individualista do humanismo, que toma em Nietzsche a forma de uma valorização do egoísmo e da aristocracia contra o universalismo e a democracia, seu pensamento conserva do humanismo, contudo, a ideia de uma articulação entre o desenvolvimento individual e o da espécie. Certo, a humanidade progride aos olhos de Nietzsche graças a algumas personalidades extraordinárias, o mais frequentemente em detrimento ou, ao menos, em uma total indiferença em relação à maioria. Contudo, não se precisaria concluir com um simples deslocamento das questões da afirmação de si da humanidade, desde a escala específica até a escala individual, os mesmos pressupostos – teológicos, principalmente – sendo, de resto, conservados. É por isso que Nietzsche resiste à ideologia do progresso e à ideia de um fim da história que alguns eleitos, novas figuras divinas, seriam suscetíveis a alcançar. Ele admite a finitude do indivíduo humano e clama sua ultrapassagem em uma humanidade por vir, assim como Goethe, em seu poema “Limites da humanidade”, sublinhando a finitude do homem diante de Deus para melhor reinscrever o progresso da humanidade na “corrente infinita” (GOETHE, 1853, p. 67)⁵⁸ das gerações que se sucedem, assim como, ainda, Kant que só concebia o pleno desenvolvimento das faculdades humanas, e da razão em particular, no nível da espécie e nunca do indivíduo (ver KANT, 2009, proposição 2, p. 11). Do espírito livre, cujo prefácio à segunda edição de *Humano, demasiado humano* declara que está por vir (Ver HH I, Prefácio 2 e 3), até o horizonte do além-do-homem, Nietzsche prossegue com a mesma ambição: levar o tipo humano a um nível de acabamento superior, apoiando-se sobre indivíduos superiores que, contudo, não constituem nunca o fim da humanidade, mas sempre a ponte que lhe permite ir além de si própria. Ele afirma, portanto, ao mesmo tempo o

⁵⁶ Ver igualmente p. 143 / 1877, p. 83 (com vários traços de Nietzsche na margem), onde o autor desenvolve a ideia de uma aristocracia dos espíritos superiores, fundada sobre a ciência.

⁵⁷ Esse ponto constitui, de resto, um dos aspectos mais estudados da relação de Nietzsche com o humanismo, ver principalmente Kessler (2006), Stiegler (2006) e Jegoudez (2006, 2020 e 2022).

⁵⁸ “Unendliche Kette”. Nietzsche cita esse poema em sua carta de setembro / outubro de 1868, endereçada a Paul Deussen, BVN 1868, 590.

individualismo contra o universalismo, assim como vimos, e a ultrapassagem do indivíduo ao proveito, não de uma humanidade abstrata, mas de outros indivíduos incarnando um tipo humano que permanece por vir: “A humanidade deve colocar seu objetivo além de si própria – mas não situá-lo em um mundo x que seria falso, ao contrário, ela deve colocá-lo em sua própria *continuação*” (FP 1882 4[180]).

Nietzsche recorre, pois, abundantemente à tradição humanista, sobretudo para corrigir as representações errôneas da natureza humana, veiculadas pela antropologia cristã, mas ele persegue também os restos idealistas que se mantêm na antropologia humanista. O homem não é *imago dei*, mas ele não é tampouco *animal rationale* cuja realização histórica coincidiria com o progresso específico e universal de toda a humanidade. Jogando com tensões entre o humanismo do Renascimento o humanitarismo das Luzes, entre o individualismo e o universalismo, Nietzsche procura, pois, esboçar uma imagem nuançada da natureza humana na complexidade e na diversidade de seu devir individual e específico, evitando as ilusões da *Humanität* que, em parte, contribuem ainda a construir uma representação ideal da natureza humana.

III) *Der Mensch*: das humanidades às ciências do homem

Do Renascimento à época de Nietzsche, as *humanidades* têm como rivais toda uma série de disciplinas que, sempre mais fortemente e com uma clara aceleração no século XIX, pretendem ter o estatuto de ciências do homem. O conhecimento da natureza humana não dependeria mais da teologia, nem mesmo da filosofia humanista, mas da medicina e da fisiologia, da biologia, da psicologia, da sociologia, da história ou ainda da antropologia e da etnografia. Parece então que essas ciências empíricas são as mais eficazes para nos garantir o acesso ao *Mensch*, evitando as representações ideais da teologia, tanto quanto as do *Human*, das quais o humanismo permaneceu prisioneiro. Nietzsche inicialmente pôde ser sensível à afinidade entre o humanismo e as ciências humanas em sua comum oposição à Igreja; Burckhardt (1869, p. 227) opõe assim o humanismo e as ciências naturais profanas (tal como a medicina), de um lado, à Inquisição, do outro, e Lecky descreve, no prefácio de seu *História das Luzes*, o trabalho do historiador, por oposição ao do teólogo (LECKY, 1873, vol. 1, pp. XIX e

XXIV)⁵⁹. Mas, pouco a pouco, as ciências do homem, que se inscrevem no prolongamento das ciências naturais, constituem o objeto de uma atenção crescente da parte do filósofo que, desde 1872, se define como “médico da cultura” (FP 1872 23[15])⁶⁰, e elogia desde a abertura de *Humano, demasiado humano*, uma “química das representações e dos sentimentos morais, religiosos, estéticos” (HH I 1). Robin Small mostrou que Nietzsche toma emprestado aqui a fórmula de seu amigo Paul Rée (Ver SMALL, 2005, p. 59 e REE, 1875, p. 65), que era filósofo e médico, mas um tal vocabulário era largamente conhecido nessa época. O filósofo, médico, químico e historiador John William Draper declarava assim, no prefácio de sua *História do desenvolvimento da Europa*, querer produzir uma “fisiologia do homem” (DRAPER, 1871, p. III)⁶¹ em suas histórias e em suas relações sociais. Antes disso, Stendhal já tinha advogado por uma ciência do homem que se relaciona, ao mesmo tempo, com a psicologia e a fisiologia, isto é, com a totalidade da natureza humana e não apenas com uma visão idealizada e espiritualizada, da qual um certo humanismo não estava isento. Ele se colocava assim ao lado de um Leonardo da Vinci (de quem vimos precedentemente uma apreciação elogiosa por Nietzsche), que provavelmente “aborda uma parte da ciência do homem [...]: o conhecimento dos fatos que ligam intimamente a ciência das paixões, a ciência das ideias e a medicina” (STENDHAL, 1868, p. 169)⁶². Além disso, ele se opunha ao espiritualismo de filósofos tais como Kant e a sua abordagem superficial da natureza humana: “É apenas por monografias de cada paixão do coração humano que se poderá chegar a conhecer o homem; mas então todo o mundo rirá das frases pesadas de Kant e de outros grandes filósofos espiritualistas” (STENDHAL, 1854, p. 174)⁶³. O que sobressai desses exemplos é a transformação progressiva do campo dos conhecimentos a respeito do homem, a teologia sendo

⁵⁹ Nietzsche marcou com um traço em margem a passagem da p. XIX e escreveu uma anotação em margem da passagem da p. XXIV, infelizmente cortada pelo encadernador, mas onde se pode ainda encontrar a palavra *Gegensatz*, que sublinha a oposição.

⁶⁰ Ver também FP 1873 31[4], e mais tarde A 52 e 134, GC, Prefácio 2, assim como a carta do 20/21 de agosto de 1881 a Franz Overbeck (BVN 1881, 139), na qual Nietzsche declara se consagrar quase exclusivamente à leitura de “estudos de medicina e de fisiologia”, ou ainda GM I 17, onde ele chama os fisiologistas e os médicos para sustentar sua empresa. Em EH, *Humano, demasiado humano* 3, se referindo ao período de *Humano, demasiado humano*, ele escreverá ainda: “desde então, eu não estou mais ocupado, com efeito, de nada além do que fisiologia, medicina e ciências naturais”. A figura do médico, de resto, reenvia ainda às filosofias da antiguidade que se queriam frequentemente como terapêuticas da alma e do corpo, por oposição aos médicos da alma que são os padres.

⁶¹ Nietzsche comprou esse livro em 1875.

⁶² No mesmo espírito, o médico e filósofo Pierre Jean Georges Cabanis afirmava que “a fisiologia, a análise das ideias e a moral são as três ramificações de uma só e mesma ciência que pode se chamar, com justiça, a ciência do homem” (*apud* HETTNER, 1860, p. 364; ver SCHMIDT, 2015, pp. 54-55).

⁶³ Traço de Nietzsche na margem.

desqualificada, assim como as concepções espiritualistas que caracterizam por vezes o humanismo, enquanto a filosofia é redefinida por uma forte reorientação empírica e científica. A imagem ideal do *Human* dá lugar ao conhecimento real do *Mensch*.

Dentre as disciplinas nascentes à época de Nietzsche, a etnografia e a antropologia (e, em particular, no contexto do evolucionismo: a antropologia física e paleoantropologia) cumprem um papel particular ao renovarem o acesso ao homem dito primitivo e ao homem pré-histórico, ao *Urmensch*, com a ajuda de um método empírico e comparativo. Assim como Andrea Orsucci indica, essas disciplinas ajudam Nietzsche a melhor compreender os gregos também (e a natureza humana em geral), ao se afastarem do ideal clássico de humanidade (ORSUCCI, 1996, p. 15 *sq*). Nas obras representativas dessas disciplinas, ou que dão conta de seus resultados, das quais Nietzsche era um leitor atento, os mitos dos gregos eram, com efeito, regularmente comparados ao animismo de tribos consideradas primitivas. Particularmente importante sob esse aspecto é a crítica da racionalidade humana, que contribuía para essa imagem fantasiosa da *Humanität* herdada dos gregos. Em contrapartida, a comparação dessa imagem global do *Urmenschheit* e do helenismo com o cristianismo e o pensamento do homem moderno sofria mais frequentemente de um forte viés etnocentrista; Herbert Spencer nota assim que “se se compara o homem selvagem e o homem civilizado, ou as etapas progressivas da civilização, constata-se que a falta de sinceridade e a credulidade diminuem conjuntamente até que se alcance o homem da ciência moderna” (SPENCER 1875, p. 147)⁶⁴. Nietzsche, quanto a ele, retém de leituras semelhantes que as tribos primitivas e o helenismo verdadeiro concorrem para esboçar uma imagem mais adequada da natureza humana, da qual o homem moderno seria ainda tributário, a despeito de suas fantasias de *Humanität*. Em *Aurora*, ele nota assim que “o orgulho do homem que se insurge contra a tese de sua ascendência animal e cava o fosso entre a natureza e o homem [...] provém de um *preconceito* sobre a natureza do espírito”, que é “relativamente recente”, enquanto “ao longo da pré-história da humanidade” (A 31)⁶⁵ prevalecia, ao contrário, o preconceito animista segundo o qual os espíritos habitavam o

⁶⁴ Se segue uma oposição entre o homem de ciência e o pensamento oriental, que Nietzsche marca com um traço na margem, ela mesma ilustrada por uma referência às *Mil e uma noites*, que se reencontra relacionada a Richard Wagner em FP 1880 4[3], o que mostra que Nietzsche recusa a oposição entre Oriente primitivo e Ocidente moderno. Ver também Thatcher (1983, p. 295) sobre o etnocentrismo de Lubbock (1875), que Nietzsche adquire no mesmo ano de sua publicação.

⁶⁵ Nietzsche pôde se inspirar aqui de Caspari (1877, livro III, cap. 3), que oferece numerosas reflexões sobre os *Urmenschen* e seus laços com os animais, e defende notadamente a ideia de que os cultos prestados a certos animais e as crenças em metamorfoses de homens em animais (premissas das crenças na reencarnação, segundo o autor) repousariam sobre a indistinção primeira entre homens e animais.

conjunto do mundo natural e animal. Reencontramos aqui a crítica do espiritualismo (que Stendhal reprovava no humanismo kantiano), isto é, do preconceito sobre a natureza humana, supostamente superior ao resto do mundo natural. Contra esse preconceito de uma dignidade pelo espírito, ou pela razão, preconceito que atravessa o cristianismo, o humanismo e se reencontra ainda no antropocentrismo das ciências do homem, é a animalidade dessa natureza humana que Nietzsche faz a cada vez aparecer, recorrendo à pré-história da humanidade: “Nas explosões da paixão e nas fantasias do sonho e da loucura, o homem redescobre sua pré-história [*Vorgeschichte*] e a da humanidade [*Menschheit*]: a *animalidade* com suas facetas selvagens”. De maneira significativa, ele acrescenta imediatamente que aquele que esquece essa dimensão animal, natural e pré-histórico do ser humano “não compreende os homens” (A 312). É bem o caso de um conhecimento verdadeiro da natureza humana, evitando o antropocentrismo tanto quanto o etnocentrismo, para além das falsas representações de uma *Humanität* supostamente superior ao mundo animal (e, por vezes, restrita a uma porção limitada da espécie humana, ao detrimento das outras).⁶⁶

O importante debate sobre a pluralidade das raças, ainda que seja datada e nauseabunda, e que se guarde no espírito a recusa obstinada do etnocentrismo no corpus nietzschiano, tem para Nietzsche o mérito de constituir um prego suplementar no caixão de um universalismo humanista que, como vimos, está cheio de preconceitos e não é tão universal quanto pretendia. Mas sobretudo retenhamos aqui a contribuição do pensamento evolucionista que, junto da paleoantropologia, ajuda a exibir a imagem verdadeira da humanidade através de seu desenvolvimento desde a inumanidade do animal. Contra o preconceito criacionista, Nietzsche se mantém informado das provas paleontológicas e geológicas de restos humanos muito antigos, que atestam uma pluralidade de raças (de espécies, diríamos hoje) e de um parentesco com o macaco.⁶⁷ Mas o evolucionismo permanece ambíguo em sua redefinição da natureza humana. Com efeito, se ele reinscreve, por um lado, o homem em um desenvolvimento natural desde o animal, que se quer mais frequentemente antiteleológico, o preconceito segundo o qual o homem seria o acabamento do processo evolutivo não é menos largamente

⁶⁶ É também o sentido do esforço de Nietzsche para naturalizar o homem (após ter por muito tempo humanizado a natureza), ver principalmente GC 109, BM 230 e ainda AC 14: “Nós nos corrigimos. Nós nos tornamos mais modestos, em todos os pontos. Nós não procuramos mais a origem do homem no ‘espírito’, na ‘natureza divina’, nós o recolocamos na classe dos animais”. Sobre essa questão, ver Schacht (2005, sobretudo p. 280), e mais geralmente Schacht (2012, pp. 185-212).

⁶⁷ Ver, por exemplo, Draper (1875, p. 199) e Lange (1887, pp. 615-636, cap. “Die Stellung des Menschen zur Thierwelt”), que traz notadamente exemplos de decadências, se opondo assim ao mito do progresso humano contínuo. Nietzsche possuía dois exemplares.

compartilhada. Eduard von Hartmann, após ter notado a importância fundamental da filosofia do desenvolvimento humano (a antropologia) para entender ocasionalmente o lugar do indivíduo no todo, desde o lugar do indivíduo no povo ao do povo na humanidade e o da humanidade no universo (1872, p. 40), precisa que sua filosofia do Inconsciente é necessariamente geocêntrica e antropocêntrica: com efeito, é necessário, segundo ele, recolocar a humanidade no centro e de dar a ela a “dignidade excepcional” (Ibidem, p. 48) depois que sua descendência animal foi estabelecida. Assim, após a teologia que fazia do homem o ápice da Criação e no prolongamento do humanismo que acordava uma dignidade particular ao homem, as ciências do homem, na época na qual triunfa o pensamento evolucionista continuam bem frequentemente a afirmar a superioridade do devir humano.

Mais nuançado, Nietzsche começa por rejeitar o otimismo humanista da ideologia do progresso, com o qual trabalha ainda vários autores influenciados pelo evolucionismo, e ele sublinha a possibilidade de um declínio, exprimindo, desde *Humano, demasiado humano*, a seguinte hipótese: “o homem vindo do macaco voltará macaco” (HH I 247). A partir de 1880, ele joga cada vez mais frequentemente com o parentesco entre o homem e o macaco,⁶⁸ e ele toma o cuidado de sublinhar que esse parentesco recusa não apenas a “origem divina” do homem como também a ideia (compatível com o humanismo e com o evolucionismo) segundo a qual “o caminho no qual *se engaja* a humanidade [deveria] servir para provar sua majestade e sua filiação divina” (A 49).⁶⁹ Afirmando assim que o horizonte do devir humano não é mais divino que sua origem, Nietzsche toma distância do mito de uma humanidade que seria o acabamento da evolução, último avatar da escatologia cristã e do progresso humanista em seus esforços comuns para assentar a dignidade do homem. Na sequência, ele inverte a relação entre o homem e o macaco, fazendo desse último o termo que entrava o desenvolvimento da humanidade (e não mais seu ponto de partida): “O homem, destinado a permanecer imóvel, como além-do-macaco, imagem do último homem que é o homem eterno” » (FP 1882 4[163])⁷⁰. Sem se interromper, ele vai, no entanto, se esforçar por esboçar também um movimento contrário e, como se ele renunciasse uma

⁶⁸ Ver FP 1880 3[34]: “Nenhum animal não é tanto macaco quanto o homem”, assim como A 34 sobre a macacaria.

⁶⁹ Em AC 14, Nietzsche concluirá paralelamente que a animalidade do homem não deve nos incitar a ceder a uma nova vaidade de espécie: “a de crer que o homem seria a grande finalidade secreta da evolução animal”.

⁷⁰ O “último homem” era já o termo fixado desse desenvolvimento e o símbolo da morte da humanidade em A 49. Ver também FP 1882 1[38]: “O ideal ‘macaco’ poderia um dia ou outro ser um fim para a humanidade” e FP 3[1], n° 403: “O homem é sempre mais macaco do que qualquer macaco!”.

humanidade condenada, estabelecer uma filiação do macaco ao homem e do homem ao além-do-homem, para reintroduzir o movimento de ultrapassagem permanente da humanidade: “O que é o macaco para nós, o objeto de uma *vergonha* dolorosa – é o que nós seremos para o além-do-homem” (FP 1882 4[181]. Ver também 5[1], n° 255). Esse duplo movimento é, em seguida, encontrado no limite de *Assim falava Zarathustra*,⁷¹ tomando o relevo da fase das “humanidades” (a partir de *Humano, demasiado humano*), que elas mesmas tinham interpretado o papel pós-humanista em relação à fase anterior do início dos anos 1870, ainda marcadas pela filologia. Por essa ultrapassagem sempre reiterada do homem, que repousa sobre a vontade de poder concebida como *Selbstüberwindung* e sobre o horizonte do além-do-homem, Nietzsche se religa, pois, a um dos gestos essenciais do humanismo, ao mesmo tempo em que ele parece renunciar ao conceito mesmo de humanidade.⁷² Nisso também, ele pôde ser influenciado por diversos autores, tais como Hartmann, para quem a teoria evolucionista abriria a via de um enobrecimento progressivo da humanidade graças à educação e à auto-seleção (*Selbstzucht*; HARTMANN, 1872, p. 103.)⁷³, mas também Renan, que considerava que “assim como a humanidade saiu da animalidade, também a divindade sairá da humanidade” (RENAN, 1992, p. 146 / 1877, p. 88)⁷⁴, ou ainda Spencer, que supunha que a natureza humana seria modificável no futuro, ainda que muito lentamente (SPENCER, 1875, pp. 148 e 149)⁷⁵. Quanto à saber em qual medida Nietzsche, como seus predecessores, cede, com o além-do-homem, a uma última forma de idealização da humanidade, é uma questão que nós deixamos aqui para a apreciação dos leitores.

Conclusão

Da crítica humanista da *imago dei* ao além-do-homem, passando pelas ciências do homem marcadas pelo evolucionismo, Nietzsche não deixou de afinar sua

⁷¹ Ver ZA I Prefácio 3. A aproximação (crítica) do homem e do macaco remonta à *Enciclopédia da filologia clássica*, §1, com uma referência ao humanista Ange Politien (NIETZSCHE, 2022, p. 85).

⁷² Nietzsche não hesita, aliás, em sublinhar a *inumanidade* dos gregos, desde 1875 (FP 1875 3[12]) e do “ideal [...] sobre-humano” (GC 382) na sequência; ver igualmente FP 1887 9[154] e GM I 16 (sobre Napoleão), assim como Magnard (2006, §§14-16) e Ponton (2006).

⁷³ Nesse sentido, o evolucionismo só faz reforçar a ambição fundamental do humanismo.

⁷⁴ Nietzsche marcou com um traço na margem da sequência imediata dessa passagem, que segue a mesma ideia.

⁷⁵ Passagens anotadas por Nietzsche. É o lamarckismo de Nietzsche, então largamente difundido na comunidade das ciências e das letras, que está aqui em questão, segundo o qual o indivíduo pode se transformar ativamente e, via transmissão hereditária das qualidades adquiridas, contribuir para construir uma nova espécie; ver, sobre isso, Schacht (2013, pp. 264-281).

compreensão da natureza humana, se opondo aos resíduos do idealismo em obra nessas diferentes fontes. Utilizando o racionalismo contra a fé, sem subscrever a concepção humanista e inocente da dignidade do homem, procurando as condições de possibilidade de uma modificação do tipo humano, evitando o obstáculo antropocêntrico e teleológico, ele se esforçou por identificar o *Mensch* atrás do ideal do *Human*. Talvez não seja exagerado, nesse sentido, descobrir o último prolongamento dessa tensão inicial entre o *Mensch* e o *Human* atrás dos dois tipos humanos de sua filosofia tardia: os indivíduos e o rebanho, os senhores e os escravos, os gregos e os cristãos. Jogando com o naturalismo contra o espiritualismo e a ciência contra a fé, prolongando a educação pela *Züchtung*, elogiando a afirmação progressiva de si de uma humanidade na imanência de seu devir, e até no primado do individualismo sobre o universalismo, Nietzsche reativou constantemente o gesto e o espírito do humano, que ele soube seguir até nas ciências do homem, livre para delas subverter a letra por vezes, e livre para renunciar ao homem para melhor favorecer o surgimento de uma nova forma de humanidade, ainda por vir.

Referências Bibliográficas

Os exemplares que Nietzsche possuía estão marcados pela sigla “BN”

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. “Humanisme cicéronien”, in Houari Touati (dir.), *L’Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen*, 2014. Disponível em: <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Humanisme-ciceronien>

BACON, Francis. *Neues Organ der Wissenschaften*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1830 (BN).

BURCKHARDT, Jacob. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Leipzig: E. A. Seemann, 1869 (BN).

_____. *La Civilisation de la Renaissance en Italie*. Trad. Henri Schmitt. Paris: Le Livre de Poche, 1958, três volumes.

CAMPIONI, Giuliano et al. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York: De Gruyter, 2003.

CANEPA, Massimo. “Filosofo, redentore, folle. Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt”, in: SANTINI (org.). *Nietzsche Umanista*, In *Circolo* n. 10, 2020, pp. 69-92.

CASPARI, Otto. *Die Urgeschichte der Menschheit*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877 (BN).

D'IORIO, Paolo. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

DRAPER, John William. *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*. Leipzig: O. Wigand, 1871 (BN).

_____. *Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875 (BN).

ENGELHARDT, Moritz von. *Das Christenthum Justins des Martyrers*. Erlangen: Deichert, 1878.

ÉRASME. *Das Lob der Narrheit*. St. Gallen: Scheitlin et Zollikofer, 1839 (BN).

GEBHART, Émile. *Les Origines de la Renaissance en Italie*. Paris: Hachette, 1879 (BN).

_____. *Études méridionales. La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*. Paris: Cerf, 1887 (BN).

GERHARDT, Volker. *Die Funken des freien Geistes*. Berlin: De Gruyter, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang von. "Gränzen der Menschheit", in: *Sämtliche Werke in vierzig Bänden*, vol. 2. Stuttgart et Augsburg: J. G. Cotta, 1853 (BN), pp. 65-67.

GONTIER, Thierry, "Nietzsche, Burckhardt et la 'question' de la Renaissance", *Noesis* (on-line) n. 10 (2006), Acessado em 11 de abril de 2022.

HARTMANN, Eduard von. *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1872 (BN).

HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. Trad. Roger Munier. Paris: Aubier, 1957.

HEIT, Helmut. "Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: 'von den Vorurtheilen der Philosophen'", in: HÖFFE, Otfried & BORN, Marcus Andreas (org.). *Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, pp. 27-45.

HETTNER, Hermann. *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 2. Th.: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Braunschweig: Vieweg, 1860 (BN).

KANT, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Trad. Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1993.

_____. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. Luc Ferry. Paris: Gallimard, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

KESSLER, Mathieu. “Nietzsche éducateur”, *Noesis* [on-line] 10 (2006). Acessado em 18 de abril de 2022.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*. Paris: L'Harmattan, 2009.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn et Leipzig: J. Baedeker, 1887 (BN).

LECKY, William Edward Hartpole. *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. Leipzig et Heidelberg: C. F. Winter, 1873, dois volumes (BN).

LESSING, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Werke*, vol. 5. Leipzig: G. J. Göschen, 1867 (BN), pp. 265-290.

LUBBOCK, John. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*. Iéna: H. Costenoble, 1875 (BN).

LÜDEMANN, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: nach den vier Hauptbriefen*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872.

LUTHER, Martin. *Du Serf-arbitre*. Trad. Georges Lagarrigue. Paris: Gallimard, 2001.

MAGNARD, Pierre. “Nietzsche et l’humanisme”, *Noesis* [on-line] 10 (2006), Acessado em 30 de março de 2022.

_____. “Montaigne ou l’invention de l’homme”, *Cités* 44 (4), 2010, pp. 123-136. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-4-page-123.htm> Acessado em 8 de abril de 2022.

MANN, Thomas. *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 1948.

MIRANDOLE, Jean Pic de la. *De la dignité de l’homme*. Trad. Yves Hersant. Paris: L’Éclat, 2002.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Michaels Herrn von Montagne [sic] Versuche*. Leipzig: F. Lankischens Erben, 1753-1754 (BN).

_____. *Essais*. Paris: Didot, 1864 (BN).

MUGLIONI, Jean-Michel. “L’affaire de l’*animal rationale* ou l’humanisme animalier selon Martin Heidegger”, in: *L’Enseignement philosophique* 3, 2015, pp. 3-18.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche, écrits philologiques*, vol. 4: *Homère et la philologie classique / Encyclopédie de la philologie classique*. Trad. Marc de Launay. Paris: Les Belles Lettres, 2022.

_____. *Le Service divin des Grecs [Der Gottesdienst der Griechen]*, in: KGW II/5, *Vorlesungsaufzeichnungen* (WS 1874/75 – WS 1878/79). Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

ORSUCCI, Andrea. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.

PASCAL, Blaise. *Gedanken, Fragmente und Briefe*, Leipzig, Wiegand, 1865, dois volumes (BN).

_____. *Pensées*. Edição de Léon Brunschvicg. Paris: Flammarion, 1993.

PESTALOZZI, Karl. “‘Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato’. Nietzsche legge Goethe”, in: SANTINI (org.). *Nietzsche Umanista, In Circolo* n. 10, 2020, pp. 13-44.

PONTON, Olivier. “L’inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l’homme”, *Noesis* [on-line] 10 (2006). Acessado em 7 de abril de 2022.

RÉE, Paul. *Psychologische Beobachtungen*. Berlin: Carl Duncker’s Verlag, 1875 (BN).

RENAN, Ernest. *Philosophische Dialoge und Fragmente*. Leipzig: E. Koschny, 1877 (BN).

_____. *Dialogues philosophiques*. Paris: CNRS Éditions, 1992.

RÖTTGES, Heinz. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 1972.

RUDOLPH, Enno. “Philologie und Gegenphilologie: Die ‘Erfindung’ des Philologen in der Reformation und Nietzsches Humanismus der ‘klassischen Studien’”, in: HEIT, Helmut & SOMMER, Andreas Urs (org.). *Nietzsche und die Reformation*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 271-287.

SALANSKIS, Emmanuel. “Nietzsche et ‘la grande préhistoire de l’humanité’: l’anthropologie d’*Aurore* comme renversement de perspective”, in: DENAT, Céline & WOTLING, Patrick (org.). *Aurore, tournant dans l’œuvre de Nietzsche?* Reims: Épure, 2015, pp. 135-161.

SANTINI, Carlotta. “Un Nietzsche umanista?”, in _____. (org.), *Nietzsche Umanista*, in: *Circolo* 10, 2020, pp. 7-12.

SCHACHT, Richard. “Kant, Nietzsche und ‘der Mensch’. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie”, in: HIMMELMANN, Beatrix (org.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin, New York: De Gruyter, 2005, pp. 277-294.

_____. “Mensch”, in: NIEMEYER, Christian (org.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, pp. 241-243.

_____. “Nietzsche’s Naturalism”, *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2), 2012, pp. 185-212.

_____. “Nietzsche and Lamarckism”, *Journal of Nietzsche Studies* 44 (2), 2013, pp. 264-281.

SCHMIDT, Jochen. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*, in: *Sämmtliche Werke*. Leipzig: Brockhaus, 1874, vol. 6 (BN).

SIMONIN, David. “L’ombre – Der Schatten”, in: AGARD, Olivier, DUPEYRIX, Alexandre & LARTILLOT, Françoise (org.). *Lectures d’Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: L’Harmattan, 2021, pp. 163-194.

_____. *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*. Paris: Classiques Garnier, 2022a.

_____. “The Apostle Paul’s Conception of *Sárx* and Nietzsche’s Feeling of Power”, in: MANNING, Russell Re & SANTINI, Carlotta (org.). *Nietzsche’s Gods, Critical and Constructive Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022b, pp. 75-100.

SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée – A Star-Friendship*. Oxford: OUP, 2005.

SPENCER, Herbert. *Einleitung in das Studium der Sociologie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875, vol. 1 (BN).

STENDHAL. *Rome, Naples et Florence*. Paris: Michel Lévy Frères, 1854 (BN).

_____. *Histoire de la peinture en Italie*. Paris: Michel Lévy Frères, 1868 (BN).

STIEGLER, Barbara. “Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72: les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l’homme”, *Noesis* [on-line] n. 10 (2006), Acessado em 18 de abril de 2022.

THATCHER, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, *Journal of the History of Ideas* n. 44 (2), 1983, pp. 293-309.

VESPERINI, Pierre. “Le sens d’*humanitas* à Rome”, in *Mélanges de l’École française de Rome – Antiquité* [on-line], n. 127-1, 2015, disponível em: <http://journals.openedition.org/mefra/2768> Acessado em 31 de março de 2022.