



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 – N. 2

ISSN 2179 – 3441

Ecumenismo, diversidade e deficiência em Nietzsche. A inoculação do novo e o cultivo das culturas em *Humano, demasiado humano*.

*Ecumenism, diversity and disability in Nietzsche. The inoculation of the new
and the cultivation of cultures in Human, all too human.*

Gustavo Bezerra do N. Costa 

Doutor em Filosofia pela UERJ, professor adjunto do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação do PPGF da UECE e coordenador do GENi – Grupo de Estudos Nietzsche da UECE. Fortaleza, Ceará, Brasil.

E-mail: gustavobn.costa@uece.br.¹

Resumo: Pretende-se apresentar e discutir aspectos relacionados ao que aqui tratamos por *cultivo das culturas*, isto é, à dinâmica de inoculação de novos valores e favorecimento à expansão de uma cultura, conforme apresentada em *Humano, demasiado humano*, ressaltando a importância da fixação de objetivos ecumênicos para tal tarefa, bem como o papel da diversidade e da deficiência dentro de tal dinâmica. Pautada por uma leitura de teor naturalista e por princípios ecumênicos, guiados pelo conhecimento das condições específicas de gestação de cada cultura, as hipóteses de Nietzsche buscam se contrapor à iminência da tirania baseada em um conhecimento universal oníabrange, sem com isso legar ao acaso o destino das culturas. Por outro lado, ao mesmo tempo em que demarcam um posicionamento crítico em relação à sociobiologia spenceriana, fornecem também elementos para se pensar as deficiências para além de sua compreensão usual. Isto é, não apenas como carências a serem suprimidas pelo nivelamento físico e psíquico – em relação à mediania e homogeneidade própria aos agrupamentos sociais, submetida a certa lógica da eficiência –, mas como potências transvalorativas que, pela inclusão ou inoculação do diverso, impediriam o embotamento e promoveriam, em sentido específico, o progresso de uma cultura.

Palavras-Chaves: Ecumenismo. Diversidade. Deficiência. Cultivo. Perspectivismo.

Abstract: This article intends to present and discuss aspects related to what we here call *the cultivation of cultures*, that is, to the dynamics of inoculation of new values and favoring the expansion of a culture, as presented in *Human, all too human*, emphasizing the importance of setting ecumenical objectives for such a task, as well as the role of the diversity and disability within that dynamics. Guided by a naturalistic tendency and ecumenical principles, guided by the knowledge of the specific conditions of gestation of each culture, Nietzsche's hypotheses seek to oppose the imminence of tyranny based on an all-encompassing universal knowledge, without thereby bequeathing the fate of cultures to chance. On the other hand, at the same time that they demarcate a critical position in relation to Spencerian sociobiology, they also provide elements for thinking about deficiencies beyond their usual understanding. That is, not only as deficiencies to be suppressed by physical and psychic leveling – in relation to the mediocrity and homogeneity proper to social groupings, submitted to a certain logic of efficiency – but as transvaluative powers that, through the inclusion or inoculation of the diverse, would prevent dullness and promote – in a specific sense – the progress of a culture.

Keywords: Ecumenism. Diversity. Deficiency. Cultivation. Perspectivism.

¹ Este texto integra o conjunto de pesquisas realizadas sob o projeto: *O corpo além da pele. A ética do cuidado como extensão egoística da criação de si*, institucionalizado pela Universidade Estadual do Ceará.

À guisa de introdução. Cultura e cultivo

Humano, demasiado humano, escrito em 1878, pode ser considerado como o marco inaugural de uma nova agenda no pensamento de Nietzsche. E isto, por uma série de fatores que vão desde o rompimento com duas de suas grandes influências de juventude – Schopenhauer e Wagner –, passando pela adoção do estilo aforismático em detrimento do ensaio-manifesto, até a pauta programática que o leva, dentre outros tópicos, a encampar uma crítica efetivamente radical à metafísica; não apenas em seu estatuto onto-epistêmico, mas também quanto a suas prerrogativas – ainda sustentadas em certa medida pelo neokantismo de Lange – de se pôr como uma “ficção conceitual para fins edificantes” na cultura (Cf. LOPES, 2008). Trata-se de combater o dogmatismo a partir de sua estrutura conceitual, isto é, em sua maneira de formular problemas filosóficos tal como há dois milênios: pela hipóstase e divinização de valores, configurados em pares opostos hierarquicamente dispostos e imiscíveis entre si: bem x mal, verdade x engano; realidade x aparência; racional x irracional etc. Tal tarefa encontra lastro na adesão, ou minimamente aproximação do filósofo a um programa de teor naturalista², implicando também aproximações estratégicas com o utilitarismo, o ceticismo e o próprio neokantismo (Cf. LOPES, 2008).

Inspirado nas ciências naturais – e aqui remeto à leitura que faz de Anaxágoras poucos anos antes – interessa a Nietzsche bem mais a pergunta pela causa eficiente, isto é, pelo “‘mediante o quê’ uma coisa é”, do que pelo “‘porquê’ da coisa” (FT, p. 107). A radicalidade desse escopo, para além de seu intento de crítica à metafísica, logrou colocar em pauta um “novo método” traçado já nos primeiros aforismos da obra e por ele concebido como *filosofar histórico* – cujos desdobramentos irão resultar na já bem conhecida genealogia nietzscheana³ (GM prólogo 2). Esse método,

[...] que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há

² Foge ao escopo deste artigo uma problematização, ou mesmo uma contextualização mais detalhada acerca da pertinência, ou ainda, dos termos da aproximação de Nietzsche em relação às teses naturalistas, especialmente pelas vias de um debate com neokantismo. Sobre esse tema, que remonta ao início do século XX com Hans Vaihinger (2011) e que foi retomado no final daquele século e início do XXI por autores como Richard Schacht (1983; 2011) e Brian Leiter (2002; 2011), já há uma farta bibliografia disponível em língua estrangeira e portuguesa. A guisa de recensão, cf. o dossiê com esse tema publicado nos *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011. Especificamente o artigo de Lopes (2011) salienta a especificidade do comprometimento de Nietzsche com o naturalismo no contexto de crise de legitimação da filosofia no século XIX e a partir de sua interlocução com o neokantismo, especialmente com F. A. Lange e A. Spir, Cf. também a tese de Daniel F. Carvalho intitulada *Nietzsche como filósofo naturalista* (UFMG, 2018), que oferece um valioso mapeamento acerca desse debate.

³ Sobre a pertinência da aproximação entre o “filosofar histórico” do chamado período intermediário das obras de Nietzsche e a genealogia de seus escritos tardios, bem como a importância do conceito de vontade de poder para esse desenvolvimento, como critério para a valoração dos valores, cf. COSTA, Gustavo; CARVALHO, Daniel. “O cinza e as cores: Gênese e significado da genealogia” (2012).

opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão [...] (HH I 1).

Diversamente do pensar metafísico, as hipóteses formuladas sob esse novo filosofar apontam para as origens ancestrais, e por isso mesmo, humano, demasiado humanas daqueles valores. Isto é, para a possibilidade de que talvez o “bem” possa advir do “mal”, o “racional” do “irracional”, a “verdade” do “engano” e a “realidade”, de aparências atavicamente sedimentadas; e de que por outro lado, no cerne daquele modo de pensar metafísico residiria um “defeito hereditário”, o de

[...] tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (HH I 2).

Característico desse novo método pautado pelo sentido histórico seria o diálogo profícuo com as ciências de sua época, em particular, a fisiologia (A 119, 462, 538, 542 et. al.) e a psicologia⁴ (HH 35 a 38, 132, 141, 196 et. al.). É o que leva Nietzsche, aliás, a se compreender bem mais como psicólogo do que como filósofo (HH I 35); cuja figura epistêmica corresponderia ao *espírito livre* e cujas hipóteses, ao contrário dos *espíritos cativos*, teriam sua *verdade* na exigência de correção intelectual, e não na justificação retroprojetiva de artigos de fé, conforme a passagem a seguir:

O espírito livre, um conceito relativo – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...]. Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (HH I 225).

O ponto que nos interessa mais de perto, no entanto, está em que esse novo método, o filosofar histórico, aponta também para a hipótese de que tais valores, e mesmo a necessidade de sedimentá-los, expressam – e ao mesmo tempo retroalimentam – as condições melhores de expansão de predisposições fisiopsicológicas⁵ específicas, cuja história remete à nossa ancestralidade. É com

⁴ Cf. a esse respeito, dentre outros textos: Giacoia, Jr. *Nietzsche como psicólogo* (2001).

⁵ A aproximação, ou mesmo indistinção entre esses dois campos de saber aparece de modo claro, dentre outras passagens de textos posteriores, já no aforismo 462 de *Aurora*. Sobre o “programa psicofisiológico de Nietzsche”, cf. Giacoia Jr., 2013, p. 142-4 et. al. É também Giacoia Jr. que, aproximando essa fisiopsicologia de uma “grande psicologia”, considera o modo peculiar da

base nessa reciprocidade entre *valores* e *fisiopsicologia* que irá pensar, enfim, o problema do indivíduo tanto quanto da cultura. É bem certo que esse problema já compunha o escopo da filosofia de Nietzsche desde o período de *O nascimento da tragédia*, ainda que perpassada pelo léxico de uma metafísica de artista e pelo critério da exemplaridade⁶. Já nesse período, é o problema das condições de superação do pessimismo e fomento de uma cultura *superior* – que se sobreleve ao longo período de decadência instaurado com o otimismo racionalista – que o atrai; o que se depreende, por exemplo, da distinção ali feita entre as culturas: socrática, artística e trágica (NT 18). A partir de *Humano, demasiado humano*, no entanto, ambos, *indivíduo* e *cultura*, serão pensados em um viés naturalista que leva Nietzsche, inclusive, a adotar um léxico que reúne metáforas oriundas da biologia, botânica e mesmo da agricultura (p. ex. HH 285). Quanto a esse deslocamento em relação ao período de juventude, Wotling afirma:

O deslocamento de problemática que Nietzsche opera deve-se à descoberta do fato de que a exigência filosófica é dual: dizer a cultura como produto do corpo, ou seja, preferências fundamentais que nele se exprimem sob a forma de pulsões; mas também dizer o corpo como produto – em outras palavras, dizer a influência da cultura sobre o corpo (pela intermediação do processo de incorporação dos valores). É essa ligação recíproca entre corpo e interpretação que constitui o núcleo da reflexão de Nietzsche: as interpretações são ao mesmo tempo “efeitos” (tratados como sintomas que indicam secretamente suas origens) e “causas” (tratadas como fatores de modificação prática, eventualmente como terapias). E as variações de tipo às quais o ser humano é suscetível representam, assim, a preocupação central do problema da cultura (WOTLING, 2010, p. 30-1).

Cultura [*Kultur*; *Cultur*], sob esse enfoque, passa a designar, também com Wotling, o conjunto das “diversas estruturações possíveis da vida humana (é isso o que significa ‘cultura’)” – dentre elas, a que se organiza em função da verdade como valor incondicional (WOTLING, 2020, p. 24). De modo mais amplo, compreende o conjunto dos meios para a organização e complexificação da vida. Daí a aproximação, acentuada pela ênfase naturalista desse período, com a noção

abordagem nietzscheana, que vai de encontro às teses reducionistas que partem do metafísico ao psicológico e deste à “infraestrutura” fisiológica (2001, p. 12-3): “O próprio Nietzsche [...] caracteriza seu tratamento psicológico da cultura como *fisiopsicologia*, o que pode causar a impressão de um privilégio da fisiologia, como determinação em última instância de julgamento. [...] Porém, Nietzsche jamais deixou de considerar [...] que a gênese da linguagem, da consciência e da socialidade são simultâneas e que esse complexo influi de modo determinante em toda maneira de estruturar uma visão de mundo. Esta, por sua vez, não somente organiza nossas mentes, mas também influencia nossos corpos”. Sobre a especificidade da fisiopsicologia de Nietzsche no chamado período “pré-genealógico”, isto é, nas obras do período intermediário, cf. BENOIT. B. “Du volontarisme moral à l'autorégulation des pulsions? Quelques remarques à propos d'Aurore, §109” (2015).

⁶ Segue esse mesmo léxico, a nosso ver, a concepção defendida nas duas primeiras *Considerações extemporâneas*, da cultura [*Kultur*] como “unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo” (DS 1). Acerca da centralidade do problema da cultura no pensamento de Nietzsche, interligando as fases de seu pensamento, bem como das distinções com que o tema é tratado em cada fase, cf. GIACOLA JR., 1989, p. 97-8.

de *cultivo* [Züchtung]⁷ – que nas línguas latinas já lhe é etimologicamente aparentada. Aproximada da ideia de cultivo, a noção de cultura que aqui se delineia remete aos costumes [Sitte] que lhe dão suporte; e estes, por sua vez, às condições melhores de existência e expansão (GIACOIA JR., 1989, p. 123–4). Sobretudo na obra tardia de Nietzsche, elas serão remetidas aos valores que lhe dão suporte: “o ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e crescimento de formações complexas de vida de relativa duração no interior do devir” (KSA XIII, p. 36. FP 11 [73] *apud* GIACOIA JR., 1989, p. 100) – de modo que os valores vêm a indicar precisamente as condições de conservação e expansão do tipo de vida que os elege (GIACOIA JR., 1989, p. 100).

Ainda distante desse período e pensado nos termos, não das estimativas de valor, mas de um “progresso espiritual”, o aforismo 224 de *Humano, demasiado humano*, de que trataremos mais adiante, nos oferece, não obstante, uma interessante hipótese acerca da dinâmica inerente a estas condições de conservação e expansão, que aqui tratamos por *cultivo das culturas*; e que de resto nos permitiria, a nosso ver, lançar luz sobre o problema da hierarquia [Rangordnung] das culturas – mas também de indivíduos – em Nietzsche.

Com efeito, o fomento de uma “cultura superior” [höhere Cultur] – problema que Nietzsche persegue desde o período de juventude, que assume contornos naturalistas no período intermediário (p. ex. HH 251, 275, 281, 285 e 439), e que no período tardio virá associado ao problema das “estimativas de valor” [Werthverschiedenheit] (BM 257) – não parece remeter a um termo de comparação e prevalência de uma cultura específica, e menos ainda de uma raça (termo em voga no século XIX e que Nietzsche incorpora a seu léxico) sobre as demais. Até porque, de saída, isto colocaria uma suposta “cultura superior” em situação de dependência em relação às outras – o que seria bem mais um indicativo de culturas inferiores (GC 99). Antes, como se verá a seguir, superioridade para Nietzsche tem um sentido intrínseco e implicaria bem mais a relação de uma cultura, ou mesmo de um indivíduo, consigo. Diz respeito à sua própria capacidade de *elevação* [Erhöhung] e autossuperação [Selbst-Überwindung]⁸ (BM 257) – ou seja, ao favorecimento de suas próprias condições de cultivo.

⁷ O termo, que vem a designar cultivo tanto quanto criação, possui setenta ocorrências em toda a obra filosófica de Nietzsche (publicada e póstuma). Embora na obra publicada venha a ser utilizado com bem mais frequência a partir de *Além do bem e do mal*, a primeira ocorrência nas anotações, ao que parece, data de 1873 (KSA VII, p. 646. FP 1873 29 [48]), constando com relativa frequência nos fragmentos entre 1875 e 1885. Em boa medida, o termo aparece associado à disciplina [Zucht und Züchtung] e à educação [Erziehung als Züchtung]. Destaca-se ainda, em *Crepúsculo dos ídolos*, a distinção feita entre uma moral do cultivo e uma moral da domesticação [Die Moral der Züchtung und die Moral der Zähmung].

⁸ A ideia de *autossuperação* (termo que aparece dezenove vezes na obra filosófica de Nietzsche) é analisada por Giacoia Jr. referida ao problema da consciência moral e das estimativas de valor, bem como pelo papel central que ocupa em *Assim falou Zaratustra*, relacionada ao conceito de vontade de poder – esta compreendida como “energia organizadora, delimitadora, instauradora de sentidos, hierarquias, funções, portadora de critérios de medida e avaliação” (GIACOIA JR., 1989, p. 103). A este respeito, cf. GIACOIA JR., 2014, partes I.2 (p. 70), I.3 e II.3.

Por certo está longe dos propósitos deste artigo esgotar uma análise exegética do aporte de temas e conceitos até aqui arregimentados. Antes, trata-se de matizar um cenário – em boa medida, já reconhecido no âmbito das pesquisas em Nietzsche – a partir do qual se possa, em viés heurístico, lançar luz sobre o objeto desta pesquisa. É dentro desse contexto que se pretende pensar o problema da relação entre *deficiência* e *diversidade* em *Humano, demasiado humano*; em particular, a partir da necessidade, antevista nos aforismos: 24, 25 e 224, de se atentar para o conhecimento das condições de gestação e desenvolvimento de uma cultura.

Cultivo e ecumenismo

São as condições de cultivo do ser humano sobre si mesmo, como indivíduo e como cultura, que interessam mais de perto a Nietzsche – especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*. Seu filosofar histórico e o posterior desdobramento como *genealogia* representam, como bem salienta Wotling, apenas o “trabalho prévio de investigação que deve tornar possível a implantação do objetivo último da filosofia”, apresentada com “uma palavra incansavelmente repetida: ‘züchten’, ‘cultivar’” (WOTLING, 2010, p. 33). A problemática filosófica tal como ele a apresenta, nesse sentido, seria *dual*:

[...] trata-se de, ao mesmo tempo, analisar genealogicamente as interpretações praticadas pela humanidade para determinar seu valor [...] e de implantar interpretações novas, apropriadas para que se faça crescer o valor do tipo homem que elas, por fim, suscitarão (Wotling. 2010, p. 33).

E uma filosofia da cultura, sob esse viés, teria como escopo precisamente um conhecimento dos diversos meios possíveis pelos quais os humanos organizam a sua existência em função de seu cultivo e autossuperação – questão diante da qual, diga-se de passagem, o próprio problema da verdade se tornaria secundário, tanto quanto sintomático, de um modo específico, particular de organização: o modo europeu, que converte esse problema derivado, da verdade, em um princípio absoluto (WOTLING, 2010, p. 24). É com base nesse novo programa de uma filosofia da cultura que Nietzsche considera que:

[...] os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente. [...] podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras [...] (HH I 24).

Sob tal escopo, caberia então levantar hipóteses de cunho genealógico sobre as condições a partir das quais se poderia fomentar, ou seja, *cultivar* aquilo que a natureza apenas rara e espontaneamente propiciaria: o florescimento de uma *cultura* e de um *tipo superiores*, aqui compreendidos, como já observado, em chave fisiopsicológica e no sentido de sua autossuperação, mais do que em

qualquer outra acepção – conforme se poderia esperar de um espírito livre e antidogmático, tal qual o próprio Nietzsche se compreendia.

Esse aspecto merece destaque, na medida em que parece ser precisamente o antidogmatismo que move o filósofo no sentido de um diálogo em método e conteúdo com o naturalismo que, não obstante, atenua ou mesmo impeça uma tirania da racionalidade levada a cabo por um “governo global consciente” – este mesmo, um desdobramento da antiga “crença de que um deus dirige os destinos do mundo (HH I 25). Esse seria, por exemplo, o corolário da moral kantiana, que “exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens, [...] como se cada qual soubesse, sem dificuldades” – de modo imparcial e sem qualquer viés etnocêntrico – “que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis” (HH I 25). Algo belo, diz Nietzsche, porém ingênuo, como também o seriam teorias tais como a do livre-comércio – as quais nem os ingleses efetivamente seguiram, diga-se de passagem – que pressuporiam certas “leis inatas de aperfeiçoamento” a nos conduzir com mão invisível em direção a uma pretensa “harmonia universal” (HH I 25). Precisamente contra essa tendência, considera que:

Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos [*ökumenischer Ziele*], deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente [...] (HH I 25).

Parece clara, com essa passagem, a preocupação com uma provável ingerência despótica do conhecimento sobre a cultura, isto é, em fazer frente à tirania impositiva de um “governo global consciente”, pautando-o por “objetivos ecumênicos que abranjam a Terra inteira” (HH I 25) – e embora ainda não alcançado, um “conhecimento das condições da cultura” seria precisamente o critério para a fixação de tais objetivos.

Esta preocupação parece remontar, na obra de Nietzsche, a um fragmento de 1876-7 no qual contrapõe, à “educação pelo acaso” [*Erziehung durch den Zufall*], guiada “pela ideia metafísica [...] de que um Deus tomara a educação da humanidade em suas próprias mãos”, a proposta de que: “A partir de agora, a educação deve estabelecer metas ecumênicas [*ökumenische Ziele*] e excluir [*auszuschließen*] o acaso [*Zufall*] até mesmo no destino [*Schicksal*] dos povos” (KSA VIII, p. 436. FP 1876-7 23[94]). Faz coro com esse propósito outro aforismo da época, em que considera que: “Por meio de invenções felizes [*glückliche Erfindungen*], pode-se educar [*erziehen*] o grande indivíduo de maneira bem diferente e mais elevada do que ele até agora foi educado por acaso [*Zufälle*]” (KSA VIII, p. 43. FP 1876-7 5[11]). Apesar do teor discricionário e da ênfase na exclusão do acaso do destino, estes fragmentos parecem reforçar a ideia de que a fixação de tais objetivos ecumênicos situar-se-ia em meio a um tensionamento, com um duplo propósito: fazer frente à onibrangência despótica do conhecimento, sem

com isso legar ao acaso o destino das culturas – e com isso se aproxima do tema do *cultivo* [Züchtung], que começa a se desenvolver nesse período de sua obra.

Mais próxima da argumentação de *Humano, demasiado humano*, a seguinte passagem de *Opiniões e sentenças diversas* retoma o tom confiante com a possibilidade futura de a humanidade assumir para si – e com isso tomá-la do acaso – a tarefa de estabelecer, pelas mãos dos homens do conhecimento, objetivos “humano-ecumênicos” que abarquem “toda a Terra habitada”:

No tocante ao futuro, pela primeira vez na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos [menschlicher ökumenischer], que abarcam toda a Terra habitada [die ganze bewohnte Erde]. Ao mesmo tempo nos sentimos conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural [...]: a partir de agora a humanidade poderá fazer o que quiser consigo mesma. (HH II, OS 179).

A preocupação com os acasos, como se sabe, é um dos motes dos discursos de *Assim falou Zaratustra*. Embora fuja ao escopo desta pesquisa enveredar pelas implicações profundas que a redenção dos acasos – a reinterpretação de todo ‘assim foi’ em ‘assim eu o quis’ – têm na filosofia de Nietzsche, caberia salientar uma passagem da segunda parte do discurso “Da virtude dadivosa”. Nela, a submissão a fins ecumênicos do período de *Humano, demasiado humano* parece coadunar com o chamamento de Zaratustra aos discípulos, para que seu amor dadivoso e seu conhecimento sirvam ao sentido da terra e façam frente justamente ao absurdo “sem-sentido”, ao “gigante Acaso”:

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! [...] Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Sim uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! [...] Ainda lutamos palmo a palmo com o gigante Acaso [mit dem Riesen Zufall], e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido [der Ohne-Sinn]. Que o vosso espírito [conhecimento] e a vossa virtude [egoísta-dadivosa] sirvam ao sentido da terra [dem Sinn der Erde], irmãos e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! [...] Sabendo purifica-se o corpo; tentando com saber ele se eleva; para o homem do conhecimento [grifo nosso], todos os instintos se tornam sagrados; para o elevado, a alma se torna alegre (ZA, Da virtude dadivosa 2, p. 74).

Quase como um desdobramento dos “objetivos humano-ecumênicos que abranjam toda a Terra” de obras anteriores, a luta *com* – e não *contra* – o “gigante Acaso” agora se dá por um conhecimento pautado pelo “sentido da Terra”, pela preocupação em conferir a esta um “sentido humano”. Trata-se, em linhas gerais, de reensinar ao ser-humano o caminho de volta à natureza e retraduzir tudo o que, em nome de um conceito de humanidade orientado por valores universais e supraterrâneos, dela se caluniou. Redimir os acasos, sob essa ótica e relacionando a passagem ao discurso “Da redenção”, não implicaria extingui-los, nem tampouco

a eles se resignar, mas conhecê-los e afirmá-los, isto é, torná-los suas virtudes, sendo esta a maneira de tomar-lhes as rédeas. Conforme a aproximação já sugerida acima, talvez seja precisamente este o sentido que Nietzsche atribui à noção de *cultivo* [*Züchtung*], enquanto atenção às especificidades daquilo que vive, seja como indivíduo ou como cultura, com o intuito de recriar, de modo consciente e submetido a um plano ecumênico, o que ela mesma oferece ao acaso – não mais uma diversidade aleatória, portanto, mas sim cultivada, pautada justamente por um conhecimento das condições específicas de cada cultura.

Por fim, ainda que não se esteja nem perto de esgotar o assunto, talvez se possa ver no ecumenismo de Nietzsche justamente o correlato de seu *perspectivismo*, na medida em que um “conhecimento das condições da cultura” (HH 25) só poderia nascer, não de uma universalidade totalizante e supostamente neutra e desinteressada, mas do confronto e da abertura à multiplicidade e diversidade de mundos e culturas; o que pressuporia não a eliminação, mas a capacidade de dispor, em seus prós e contras (HH I, prólogo 6), da “diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (GM III 12) – enfim, a habilidade em “deslocar perspectivas” (EH, Porque sou tão sábio 1).

Não obstante a distância até os nossos dias, passagens como as discutidas acima, longe de induzirem a uma compreensão despótica da ingerência impositiva do conhecimento sobre a cultura, refletem, ao contrário, a preocupação de Nietzsche em fazer frente à tirania de um então prenunciado e hoje em dia cada vez mais efetivo e homogeneizador “governo global consciente”, por meio de um ecumenismo que ressoa, como veremos a seguir, nos atuais temas da *diversidade* e da *deficiência*.

Inoculação e tensionamento

No aforismo 224 de *Humano demasiado humano*, em uma discussão direta com a sociobiologia de sua época – inclusive, valendo-se do próprio léxico evolucionista – Nietzsche compreende que o *diverso* [*Vielerlei*], longe de ser um fator de degeneração do corpo social e também individual – corpo este marcado pela coesão e homogeneidade em torno de valores comuns – o diverso, portanto, seria antes o elemento que lhe evitaria o embotamento, a estagnação. Contra a doutrina sociodarwinista spenceriana da “lei da sobrevivência do mais forte”, a argumentação salienta que:

O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos fortes e cheios de caráter, é o embotamento [*Verdummung*] intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra. Em tais comunidades, é dos indivíduos mais independentes [*ungebund*], mais inseguros e moralmente fracos que depende o *progresso espiritual* [*geistige Fortschreiten*] são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o *diverso* [*Vielerlei*] [grifo meu] (HH I 224).

De quando em quando, prossegue, tais indivíduos logram golpear o “elemento estável de uma comunidade”. E:

Justamente nesse ponto ferido e enfraquecido, é como que *inoculado* [*inoculirt*] algo novo no organismo inteiro; mas a sua força tem de ser, no conjunto, grande o suficiente para acolher no sangue esse algo novo e assimilá-lo (HH I 224).

Ante o risco do embotamento em torno do “senso de comunidade”, portanto, Nietzsche aponta para a necessidade de inoculação do novo e do diverso como meio de promover o “progresso espiritual” da comunidade. Vem daí, em oposição à tese sociodarwinista, a importância conferida às chamadas “naturezas degenerativas” [*abartende Naturen*] e à “debilitação parcial” que provocariam no organismo: “As naturezas mais fortes conservam [*halten*] o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo [*fortbilden*]” (HH I 224).

O desenvolvimento de uma cultura, ou ainda, o seu progresso em sentido específico – um “progresso espiritual” que poderíamos compreender no horizonte das tentativas de construção de sentido e das estimativas de valor –, não dependeria da seleção dos mais forte em detrimento das naturezas mais fracas, como na sociobiologia de Spencer, mas sim, da promoção de um *tensionamento* levado a cabo precisamente por aquelas “naturezas” que, por sua inadaptação aos valores comuns, seriam as mais suscetíveis ao crivo moral. Daí a excepcionalidade do feito, que Nietzsche descreve na perspectiva antimetafísica de seu filosofar histórico: sua hipótese remete a uma dinâmica em que o êxito na inoculação do novo e do diverso – ou seja, sua *incorporação* –, a depender de uma resiliência que pode demandar um trabalho de gerações, requeria também, como contrapartida, uma força inercial da comunidade, de absorver o novo sem com isso se dissolver. Um processo análogo, aliás, àquele utilizado em *Opiniões e sentenças diversas* para descrever a passagem de um estado de má-consciência a uma boa-consciência: “A boa-consciência tem como estágio preliminar a má-consciência – não como oposto: pois tudo o que é bom foi uma vez novo, portanto, inusitado, contrário ao costume, imoral, e roeu como um verme o coração do feliz inventor” (HH II, OS 90). As “imperfeições” [*Unvollkommenheit*] mesmas são aqui tomadas como vias de liberação dos grilhões e conquista de certa “liberdade moral-intelectual”: “Nossas deficiências [*Mängel*, defeitos] são os olhos com que vemos o ideal” (HH II, OS 86).

De volta à argumentação a partir de *Humano, demasiado humano*, a sequência do aforismo 224 mostra-se, pela analogia entre as acepções individual e social da noção de *corpo*, ainda mais profícua à compreensão da dinâmica incorporadora aqui discutida:

Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração [*Entartung*], uma mutilação [*Verstümmelung*] ou mesmo um vício [*Laster*], em suma, uma perda [*Einbusse*] física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem [*Vorteil*]. O homem doentio, por exemplo, [...]

poderá ter mais ocasião de estar só e assim se tornar mais tranquilo e sábio, o caolho enxergará mais agudamente, o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo caso ouvirá com mais apuro. Neste sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um [ser humano, de] uma raça (HH I 224).

O que se ressalta aqui é precisamente o papel da degeneração [*Entartung*] nos indivíduos, enquanto vantagem associada que, se por um lado impõe alguma deficiência em relação à expectativa média do corpo social, por outro lado, oferece em contrapartida a potencialização de outras características. Isto, a ponto de Nietzsche ver na própria origem do *gênio* a incidência de alguma deficiência ou mutilação:

A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca os meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio. [...] Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso, pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (HH I 231).

Aqui caberia retomar, como arremate para esta seção, a discussão tratada anteriormente, em torno do papel atribuído à educação na fixação de objetivos ecumênicos pelo “conhecimento das condições da cultura”, para fazer frente à tirania de um “governo global consciente”. E isto, por dois motivos: primeiramente porque, se ali, exceto pelo já mencionado fragmento de 1886-7, esse papel não restava tão claro – cabendo-o talvez bem mais ao “homem do conhecimento” –, o mesmo não se poderia dizer quanto à dinâmica de inoculação do diverso acima descrita.

Conforme o aforismo 224 de *Humano, demasiado humano*, caberia à educação tornar firme e depois ferir, ou seja, fomentar aquele tensionamento ao ponto de promover, por um lado, o aumento da força estável de coesão do organismo social; e por outro, o reconhecimento das potencialidades degenerativas até então inauditas, precisamente aquelas física ou mesmo moralmente proscritas, no indivíduo como na cultura. Mas para tanto seria necessário atentar, agora com o aforismo 242: 1) para a quantidade de “energia inata” no interior do organismo; 2) para os meios a partir dos quais se poderia inflamar uma nova energia; 3) para a adaptação do indivíduo às exigências variadas da cultura sem que com isso se destruía a sua singularidade, mas, ao contrário, que ele seja tomado como ponto de articulação em relação à cultura (HH I 242). Algo análogo à tarefa a ela atribuída também em *Opiniões e sentenças diversas*: “A educação deve, tanto quanto possível, *forçar* as virtudes, conforme a natureza do aluno: então a virtude mesma [...] pode fazer seu próprio trabalho” (OS 91).

Não obstante a preponderância do papel da educação nesse período, nas obras de maturidade, especificamente em *Além do bem e do mal*, quando o “conhecimento das condições da cultura” se aproxima decisivamente de um ‘conhecimento das condições de cultivo’, esse papel passa a ser atribuído aos filósofos tal qual Nietzsche os entende, os *espíritos livres*: “como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem”, ele se valerá das religiões, bem como das condições políticas e econômicas, para “sua obra de educação e cultivo”; isto é, para exercer sua “influência cultivadora, seletiva, [...] tanto destrutiva quanto criadora e modeladora (BM 61; cf. também BM 62).

O segundo motivo diz respeito a que, se cabe à educação atentar para força inercial da comunidade, de absorver o novo sem com isso se dissolver, caber-lhe-ia também, em contrapartida, um “conhecimento das condições da cultura”, isto é, das condições favoráveis sob as quais as chamadas “naturezas degenerativas” poderiam lograr êxito na inoculação do novo – tornando-se assim *gênio*, seja como artista, santo ou filósofo. E com isso talvez se abra uma via de compreensão para a conotação negativa que a noção de *degeneração*, já sob o crivo da *vontade de poder*, passa a ter nos textos de maturidade de Nietzsche, como em *Além do bem e do mal* (BM 230) e principalmente em *Crepúsculo dos ídolos*. Nesta, particularmente, o tipo degenerado é precisamente o criminoso: um “ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente”, cujos “instintos mais vivos de que é dotado”, por não lograrem êxito dentro da dinâmica de inoculação de valores, “logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia”; o que leva Nietzsche a defender que: “Quase todo gênio conhece, como um estágio no seu desenvolvimento, a ‘existência catilínaria’...” (CI, *Incursões de um extemporâneo* 45).

Excursus: apontamentos para uma filosofia da diversidade

Chegando a esse ponto, parece necessário trazer à tona objetivo de fundo desta pesquisa, qual seja, de reavaliar a importância de filosofia de Nietzsche como chave interpretativa dos movimentos em prol do pluralismo e da diversidade; conceitos que de algum modo balizam a noção contemporânea de democracia – para além da própria crítica nietzscheana à noção de democracia de seu tempo, enquanto vontade da maioria, tão somente. Ao contrário, é ao encontro da atual concepção de democracia, aberta à pluralidade e às minorias, avessa a uma ditadura da maioria, que se pretende fazer caminhar seu pensamento.

É sob essa ótica e com base no que foi argumentado neste artigo que se põem, para o debate contemporâneo acerca do tema da diversidade e da deficiência, duas posturas – bem mais complementares que excludentes – na relação entre indivíduo e sociedade: uma por nivelamento, submetida ao imperativo moral da compensação e adaptação a um padrão prévio de

normalidade; e outra por reconhecimento, desenvolvimento e afirmação das potencialidades advindas do diverso e do plural, muitas vezes eludidas ou obliteradas por aquele nivelamento em prol da mediania.

Claro, não se trata aqui da defesa de uma supressão de políticas públicas visando à pessoa com deficiência, nem tampouco de abrir mão de conquistas em prol de uma paridade de oportunidades, reduzindo o debate a mero e mesquinho capacitismo. Longe disso, trata-se, sim, da possibilidade de se pensar uma filosofia da deficiência para além, e não aquém, da mera necessidade supressão de carências, ou mesmo da “correção de falhas”. Pensada meramente sob tal ótica, a filosofia da deficiência finda por se submeter e meramente replicar a mesma *lógica da eficiência* que incide sobre o *ethos* contemporâneo moldado pelos parâmetros do desempenho e da produtividade – e que coloca sob o espectro da deficiência todos aqueles (ainda) não adaptados, seja por variações físicas, psíquicas, ou mesmo por mera “preguiça” e indolência. Afinal, quem determina o que é ou não deficiência, quem qualifica a pessoa com deficiência como tal, não é ela, mas o conjunto de valores de uma determinada cultura. E sob uma lógica da eficiência, ‘deficiência’ nada mais é que o modo pelo qual a sociedade do desempenho enxerga aqueles que se lhe parecem inadequados a seus valores comuns.

É bem certo que Nietzsche envolve com esse tema um amplo e incômodo conjunto que envolve também os moralmente proscritos, como viciados e mesmo criminosos. Porém, aqui se requer algum esforço filosófico no sentido de compreender o problema para além das avaliações morais vigentes. Por certo não é à *pessoa com deficiência* que seu texto se refere. Não se trata de uma abordagem psicológica ou existencial da pessoa com deficiência, visando a compreender e delimitar seu lugar de encaixe no mundo atual. Pelo contrário, a amplitude por ele conferida ao tema vai muito além, submetendo-o ao tema da diversidade e em seu papel de decisiva importância na dinâmica de uma cultura, apontando para uma nova perspectiva, que fita o diverso não mais sob a lógica da deficiência, mas sim da, sob o *pathos* da potência, ou da vontade de potência. É sob tal perspectiva que aquilo que comumente se considera como deficiência poderia muito bem ser uma potencialidade inaudita; em última instância, capaz de arregimentar o desenvolvimento de uma cultura pela dinâmica social da inoculação de novos valores. Nessa esteira, se podem ser incluídos os incômodos tipos do criminoso e do louco, também se encontram ali o *espírito livre*, em que se coloca o próprio Nietzsche, e aquele que, com o êxito na dinâmica transvalorativa, consuma todos os tipos anteriores: o *gênio*. Nesse sentido, a aproximação aos “moralmente proscritos”, os “replicantes”, não visa a um demérito das chamadas “pessoas com deficiência”. Pelo contrário, suas considerações, neste e em quase todos os seus escritos, situam-se em uma perspectiva extramoral. E é nesta chave que pretende ser lido. Problemática, para ele, é a moral da homogeneidade imposta pelos valores comuns, e não os que lhes são inadequados.

Desnecessário dizer, para concluir, do quanto o pluralismo que emana desses e de outros tantos aforismos seus, sobrepõe-se à pecha de misoginia,

autoritarismo e fascismo que, vez ou outra, de modo explícito ou velado, insiste em acompanhar a recepção de seu pensamento. Tentativas como essa, de atribuir ao filósofo predicativos maniqueístas redutíveis à expressão: “Nietzsche é x” esbarrariam na implicação performativa de nossos próprios preconceitos morais e nos defrontaria com a seguinte pergunta: com que pretensões ou, qual o valor que atribuímos a essa atribuição? O que queremos, afinal, com ela? E de saída já nos situaríamos abaixo ou dentro dos limites morais para além dos quais Nietzsche se coloca, espírito livre que é. Mas principalmente, tais pechas esbarrariam no próprio caráter antidogmático, experimental, ‘ruminativo’ – e ao mesmo tempo paradoxal, agonístico, cáustico e provocativo – que faz de sua filosofia, ainda hoje, seminal a autores que buscam, sob os mais diversos aspectos e sentidos, golpear com martelos a colonização do pensamento e das culturas.

Referências Bibliográficas

BENOIT, Blaise. “Du volontarisme moral à l'autorégulation des pulsions ? Quelques remarques à propos d'*Aurore*, § 109”. In : DENAT, C. ; WOTLING, P. (org). *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* Reims : Éditions et presses universitaires de Reims, 2015. Pp. 227-48.

CARVALHO, Daniel Filipe. *Nietzsche como filósofo naturalista*. 2018. 224 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

COSTA, Gustavo B. do N.; CARVALHO, Daniel F. “O cinza e as cores. Gênese da genealogia de Nietzsche”. In: COSTA, G.; ARRUDA, J. M.; CARVALHO, R. de. *Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: EdUECE, 2012. Pp. 69-113.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GIACOIA Jr., Oswaldo. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. *Revista Trans/Form/Ação*, n. 12, 1989, pp. 97-132.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Orgs. G. Colli; M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: edições 70, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *David Strauss, o confessor e o escritor*. Trad. Antônio E. Paschoal. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. 2ª ed. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. Nova York: Routledge, 2002.

LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Trad. Oscar A. R. Santos. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 77-126.

LOPES, Rogério. 'A ambicionada assimilação do materialismo'. Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 309-52.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Trad. Olímpio Pimenta. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 35-76.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

WOTLING, Patrick. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010, pp. 13-34.

Recebido / Received: 13/03/2025
Aprovado / Approved: 30/12/2025