

Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo

João Constâncio*

Resumo: O texto procura esclarecer o modo como Nietzsche pensa as principais consequências filosóficas da doutrina de Darwin da evolução por seleção natural. Estas são essencialmente quatro: (1) que as espécies não são eternas e são, antes, evoluções ou desenvolvimentos; (2) que o homem, em todas as suas dimensões, existe na continuidade com todo o resto da Natureza; (3) que não há causas finais, apenas causas eficientes; (4) que a prova teleológica da existência de Deus não tem fundamento. Nietzsche aceita estas quatro consequências e, portanto, as suas críticas a Darwin e ao darwinismo representam, na verdade, uma radicalização filosófica dos pontos em que Nietzsche está de acordo com Darwin e com o darwinismo. O texto foca, muito particularmente, o fato de o método Nietzscheano da genealogia só ser compreensível num quadro em que se aceitam aquelas consequências fundamentais da doutrina de Darwin.

Palavras-Chave: darwinismo – evolução por seleção natural – genealogia – naturalismo

Num livro recente sobre a importância filosófica da obra de Darwin, o seu autor, Tim Lewens, chega à conclusão de que “ao nível mais abstrato, a dádiva de Darwin à filosofia foi a dádiva da genealogia. Tendo mostrado, de um modo definitivo, que a espécie humana é uma parte da Árvore da Vida, Darwin encoraja-nos a estudarmos a nós próprios como estudamos as outras espécies. Devemos ver as capacidades humanas que têm fascinado os filósofos - a capacidade de louvar, de censurar, de se comover, de cooperar, de

* Professor da Universidade Nova de Lisboa / Instituto de Filosofia da Linguagem.

saber, de planejar e de agir – como produtos de processos históricos, capacidades cujas funções se modificaram no curso do tempo, e que exibem ainda as marcas dos papéis que desempenharam noutros tempos. Estas capacidades enformaram a nossa envolvente física, biológica e cultural, mas também foram enformadas por ela. Nestes aspectos gerais, a visão de Darwin está próxima da do outro grande genealogista do século XIX, Friedrich Nietzsche”¹.

Esta apreciação da importância de Darwin para a filosofia, bem como da principal relação entre a obra de Darwin e a de Nietzsche, parece-me correcta. Se se aceita – como Darwin ensina a aceitar – que o mundo da vida orgânica é o resultado de um processo de evolução por seleção natural e que o homem é apenas uma parte desse mundo, fica lançado o repto de pensar todas as capacidades, bem como todas as actividades humanas, todas as formas que a vida humana pode tomar, todas as crenças, todos os conceitos, todos os instintos, todos os afectos, todas as práticas, todos os costumes, como sendo o resultado de um processo evolutivo. Nietzsche aceitou esse repto – e foi, sem dúvida, o primeiro grande filósofo a fazê-lo. A sua “genealogia” é um método de procurar a origem de tudo isso que nos constitui como seres humanos. Mas essa origem não é uma “essência”, não é uma natureza ou um fundamento último das coisas, não se acha “no seio do ser, no imperecível, na ‘coisa em si’” (KSA 5.16, JGB/BM § 2). Essa origem é uma gênese (*Entstehung*), um processo histórico – e os processos históricos são processos evolutivos (ou processos de “desenvolvimento” (*Entwicklung*), como Nietzsche gosta de dizer, usando o termo de

¹ LEWENS, T. *Darwin*. Londres/Nova York: Routledge, 2007, p.243. Todas as traduções são de minha responsabilidade. Nos casos da *Gaia ciência*, de *Para além do bem e do mal* e da *Genealogia da moral*, foram adotadas com modificações das traduções destas obras elencadas na bibliografia.

Hegel)². Mostrar que o modo como Nietzsche entende os processos históricos investigados pela genealogia pressupõe o pensamento de Darwin – pressupõe a descoberta da evolução por seleção natural – é o primeiro objectivo deste texto. Mostrar que a genealogia é a perspectiva na qual se tornam pensáveis e têm de ser pensadas as consequências filosóficas do darwinismo é o segundo.

Está longe de ser certo que estas afirmações sejam imediatamente evidentes, mesmo para muitos dos que estudam Darwin e as consequências filosóficas do darwinismo, e mesmo para muitos dos que estudam Nietzsche. Primeiro, porque as consequências filosóficas do darwinismo – pelo menos as mais imediatas – parecem não ter muito que ver com a ideia de “genealogia” – ou, se têm, isso é um efeito colateral delas, algo à margem, algo que é apenas metodológico e abstrato. Depois, porque Nietzsche parece ser crítico de Darwin: chama-lhe “mediocre”, escreve aforismos intitulados “Anti-Darwin”, parece, em suma, rejeitá-lo. Consideremos estes dois problemas.

Primeiro: quais são as consequências filosóficas mais imediatas do darwinismo – aquelas que mais facilmente se reconhecem e das quais se pode mesmo dizer que são consequências civilizacionais?

A primeira, a mais óbvia, é a rejeição da tese da eternidade das espécies. As espécies que existem agora no planeta Terra não existem nele desde sempre e não existirão nele para sempre, mas são apenas o resultado de um muito longo processo de evolução por seleção natural. Uma visão da Natureza como, por exemplo, a de Aristóteles – ou a de Platão, ou a de São Tomás de Aquino -, na medida em que assenta na tese da eternidade das espécies, é simplesmente falsa.

² Cf. KSA 3.597, FW/GC § 357. Hegel introduziu na ciência o conceito de “desenvolvimento” (*Entwicklung*), “sem Hegel não haveria Darwin”, conforme abaixo o comentário a este respeito. Sobre a relação entre Nietzsche e Hegel, cf. BREAZEALE, D. “The Hegel-Nietzsche Problem”. In: *Nietzsche-Studien* 4 (1975) e STEGMAIER, W. “Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart”. In: *Nietzsche-Studien* 26 (1997).

Daqui decorre imediatamente uma segunda consequência: a continuidade do homem com a Natureza. Se o homem é uma espécie, então também o homem é o resultado de um processo de evolução por seleção natural. Isto não quer dizer apenas que “o homem veio do macaco” ou, se não do macaco, de um antepassado comum. Também não quer dizer apenas que os homens, os macacos, os pássaros e as lagartas têm antepassados comuns, evoluíram todos das mesmas formas de vida mais simples e pertencem todos à “grande árvore da vida”. Quer antes dizer, acima de tudo, que não há nenhuma característica da espécie humana – nenhuma capacidade e nenhuma actividade – que transcenda a Natureza, isto é, que não resulte de um processo de evolução por seleção natural.

Ora, este processo é simplesmente “mecânico”, não pressupõe outra forma de causalidade que não seja a causalidade eficiente, e portanto a terceira grande consequência filosófica do darwinismo é a rejeição das noções de “causa final” e de explicação teleológica. Se, depois de Darwin, faz sentido falar de “finalidade” na Natureza não é certamente em nenhum dos sentidos clássicos do termo (isto é, nem no sentido do “hilozoísmo”, nem no sentido do “teísmo”, para usar a linguagem de Kant)³. A finalidade de um órgão como, por exemplo, o olho humano não é outra coisa senão aquele dos seus

³ Cf. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, vol.10, §§72-76. O “hilozoísmo” é tese de que a finalidade é uma forma de causalidade inerente aos organismos; o “teísmo”, de que a finalidade é uma forma de causalidade que depende da acção de um agente supra-sensível (Deus) capaz de criar os seres naturais para dados fins. Estas são, segundo Kant, as duas formas de “realismo” no que respeita à finalidade ou à teleologia. A única alternativa a estes dois modelos realistas é, para Kant, um “idealismo” que consiste em sustentar que a finalidade é aparente e resulta de um acaso cego, de uma mera sucessão de acidentes (não de um verdadeiro mecanismo natural). Voltaremos a este assunto, e veremos que a posição de Darwin (e de Nietzsche) não se confunde com este “idealismo”.

efeitos ou aquela das suas atividades em função da qual ele foi naturalmente selecionado no curso da evolução. Todas as explicações teleológicas são, na verdade, desmontáveis, desconstruíveis: tudo o que aparentemente só se explica pela teleologia é, na verdade, explicável pela evolução por seleção natural.

Quer isto dizer que a existência de finalidade na Natureza não implica a existência de “propósitos” na Natureza, não implica (para usar novamente a linguagem de Kant) qualquer “técnica intencional” na Natureza⁴. A ideia de que, para haver finalidade, é necessário que haja um agente capaz de a conceber – uma mente capaz de desenhar, projectar, planejar e causar intencionalmente a existência de algo para um dado fim –, é simplesmente falsa. Se, antes de Darwin, fazia sentido pensar, como Kant, que não se pode demonstrar nem a possibilidade nem a impossibilidade de um mecanismo natural que explique a finalidade observável na Natureza – e, por isso, fazia sentido pensar que a “finalidade objectiva” da Natureza seria, por um lado, simplesmente “inexplicável”, por outro não poderia deixar de funcionar como um “princípio regulador” da razão humana⁵ – esse “mecanismo”. Na verdade, como é geralmente reconhecido hoje em dia, a grande descoberta de Darwin não é tanto a evolução quanto o mecanismo da evolução: ou seja, o mecanismo da seleção natural – a ideia de “evolução por seleção natural”.

E daqui decorre a quarta grande consequência filosófica do darwinismo: a saber, a rejeição definitiva da prova teleológica da existência de Deus. Do fato de haver organismos – isto é, seres que são verdadeiros sistemas de órgãos, totalidades vivas cujas partes se encontram não apenas coordenadas umas com as outras, mas perfeitamente adaptadas a determinados fins, servindo todas elas,

⁴ Cf. *Id. ibid.* §72.

⁵ Cf. *Idem, ibidem*, §§72-76.

indirectamente mas em conjunto, um mesmo fim (nomeadamente, a sobrevivência e a reprodução de um mesmo organismo), e isto em perfeita conformidade com as suas necessidades num dado meio; do fato, além desse, de a Natureza ser como um sistema de ecossistemas, um domínio onde todos os organismos estão (ou parecem estar) de certo modo adaptados uns aos outros, como se houvesse uma “técnica intencional” em toda a Natureza; destes fatos – presumindo que são fatos -, não se segue a existência de Deus, pela simples razão de que tudo isso (toda a suposta “finalidade objectiva da Natureza”) é explicável pela evolução por seleção natural.

Aceitar o darwinismo é aceitar tudo isto⁶. Não basta aceitar que há “evolução” – para além disso, é preciso aceitar que há evolução por seleção natural, e que esse fato tem, pelo menos, estas quatro grandes consequências filosóficas: 1) que as espécies não são eternas, 2) que o homem, em todas as suas dimensões, existe na continuidade com todo o resto da Natureza, 3) que a finalidade na Natureza só depende de causas eficientes (não há causas finais), 4) que da finalidade na Natureza não se segue a existência de Deus.

O problema agora é o de saber se Nietzsche é darwinista – não no sentido em que se autodefina como darwinista, mas no sentido em que aceite (pelo menos) as principais consequências filosóficas do darwinismo⁷. Vejamos este problema por pontos:

⁶ O mesmo vale para o pós-darwinismo e mesmo para o neo-pós-darwinismo, neste último caso apenas com a qualificação de que, além da seleção natural, se introduz outro mecanismo da evolução (a “simbiogénese”).

⁷ Sobre o darwinismo de Nietzsche, cf. sobretudo Stegmaier (“Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution”. In: *Nietzsche-Studien* 16 (1987)) e o excelente livro de Richardson (*Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2004); cf. também: Moore (*Nietzsche and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002). No que se segue concentramo-nos no que Nietzsche tem em comum com Darwin — mais do que nos aspectos em que Nietzsche critica Darwin ou acha que Darwin não foi suficientemente longe .

1) Nietzsche aceita a rejeição da eternidade das espécies? Sem dúvida. No que respeita a este problema, Nietzsche retira mesmo da doutrina de Darwin a consequência mais radical: a de que, dado que as espécies apenas evoluem por seleção natural, o próprio conceito de espécie é uma abstração – só existem linhagens, populações conectadas por cadeias de reprodução: “E a espécie”, diz Nietzsche, “é apenas uma abstração feita a partir da multiplicidade destas cadeias, bem como da sua similitude parcial” (KSA 12.533, FP 10 [136])⁸. “‘Espécie’”, diz Nietzsche noutro fragmento do espólio, “exprime apenas o fato de uma abundância de seres semelhantes surgir ao mesmo tempo e de a velocidade na continuação do crescimento e do alterar-se ter abrandado por longo tempo” (KSA 12. 417, FP 9 [144])⁹.

A “espécie” não é uma “essência”, não é uma “forma” que funcionasse como a natureza fixa, imutável, eterna de uma multiplicidade de indivíduos, e está tão longe de o ser que é preciso mesmo reconhecer que “(...) os conceitos de ‘indivíduo’ e de ‘espécie’ são igualmente falsos e aparentes” (KSA 12. 417, FP 9 [144]).

Se não há “espécies” no sentido tradicional do termo — se elas são apenas “abstracções”-, então também não há “indivíduos”, nem como instâncias, exemplares, espécimes de certas espécies, nem como realidades independentes de uma cadeia evolutiva. O que se verifica é justamente que os chamados “indivíduos” são apenas elementos de uma cadeia evolutiva — são, como diz Nietzsche, “rebentos numa árvore” (KSA 9. 442, FP 11 [7]) – e, visto que não são entes separados desta árvore, separados da sua linhagem, separados do passado e também do futuro daquela cadeia, pode concluir-se que

⁸ Cf. RICHARDSON, J. *op.cit.*, p. 44 e STEGMAIER, W. *op. cit.*, p. 233.

⁹ Cf., por exemplo, KSA 9.508, FP 11[178]: “(...) não há espécie, apenas diferentes seres singulares! (...). A Natureza não quer ‘preservar a espécie!’”.

“somos mais do que indivíduo: somos ainda toda a cadeia, com as tarefas de todos os futuros da cadeia” (KSA 12. 342, FP 9 [7])¹⁰.

Esta revolução no modo de entender as espécies e os indivíduos representa para Nietzsche, não apenas uma consequência da nova visão da Natureza oferecida pelo darwinismo, mas uma radicalização do pensamento daquele que é para Nietzsche o verdadeiro precursor de Darwin – Hegel:

(...) consideremos o espantoso golpe com que Hegel abalou todos os hábitos e vícios lógicos, ousando ensinar que os conceitos de espécie se desenvolvem uns a partir dos outros: uma tese com a qual os espíritos europeus foram preparados para o último grande movimento científico, o darwinismo – pois sem Hegel não haveria Darwin (KSA 3.597, FW/GC § 357).

Sem Hegel não haveria Darwin! Obviamente, o que isto significa não é que Hegel tenha influenciado Darwin, mas antes que foi Hegel quem introduziu no pensamento europeu “o conceito de ‘desenvolvimento’ (*Entwicklung*)” (KSA 3.597, FW/GC § 357) – no fundo, a ideia de que tudo o que existe é o resultado de um dado processo e é em si mesmo um processo, é em si mesmo um “vir-a-ser”, um “desenvolvimento”, uma “evolução” (não um “ser” autónomo, independente), e de que, sendo assim, tudo o que existe no domínio do humano é “histórico”.

“Só se pode definir o que não tem história”, diz Nietzsche num famoso passo da *Genealogia da moral* (KSA 5.316, GM/GM, II, § 13), ou seja: só tem uma essência, uma natureza fixa susceptível de ser apreendida numa definição, o que não tem história. O que Darwin demonstra, segundo Nietzsche, é, pois, que as próprias es-

¹⁰ Cf., por exemplo, KSA 6.131, GD/CI, “Inscursões de um extemporâneo”, § 33.

pécies naturais, bem como os espécimes, são história, e não são, e nem têm, uma “essência”. Dado que, desde Aristóteles, o conceito de conceito é pensado a partir da noção de espécie – como representação mental da forma essencial dos seres vivos, portanto como “essência” -, a crítica da noção de “essência” a partir da noção de desenvolvimento ou evolução conduz, como se vê, a uma radical revisão da concepção do que é, de todo, um “conceito”.

Isto, por sua vez, tem para Nietzsche ainda uma outra consequência. Não só as espécies, mas também todos os conceitos ontológicos – as categorias, “os predicados mais gerais do ser”, como lhes chama Kant -, são “desenvolvimentos”: são também eles conceitos históricos, e não correspondem a uma “essência” das coisas em si mesmas. A ideia de que existe um “mundo verdadeiro”, um “em si” que garanta a realidade dos nossos conceitos mais fundamentais e mais gerais, como queria Platão, é uma “fábula”, e a própria ideia de um “em si”, mesmo de um “em si” que é “pensável” mas “incognoscível”, como o “em si” kantiano, também não é senão uma “fábula” (KSA 6.80, GD/CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar uma fábula”). Esta “fábula” não é arbitrária, visto que conceitos como o conceito de causa, de substância, de identidade, de número, se calhar o próprio conceito de “em si”, fazem parte da forma do nosso entendimento, são os elementos do nosso “modo de conhecer”, os alicerces da nossa perspectiva sobre o mundo. Mas, por outro lado, isso não significa que sejam, se não a essência das coisas, pelo menos a essência do nosso entendimento – elementos inextricáveis da nossa natureza enquanto seres capazes de cognição (como são para Kant e Schopenhauer). Não. Eles são meramente o resultado de um processo de seleção – se eles são características da nossa perspectiva, portanto da nossa espécie, isso significa apenas que eles são condições da vida da nossa espécie, instrumentos de sobrevivência que, como os olhos e as mãos, resultam da seleção natural:

As categorias são “verdades” apenas no sentido em que são, para nós, condições de vida: tal como o espaço euclidiano é uma ‘verdade’ na medida em que tem este carácter de uma condição. (...). A necessidade subjectiva de não contradizer isto é uma necessidade biológica: o instinto da utilidade de tirar conclusões como nós tiramos conclusões está-nos colado ao corpo, nós somos praticamente este instinto... Que ingenuidade, porém, retirar daí uma prova de que possuiríamos, com isso, alguma “verdade em si” (KSA 13.333, FP 14 [152]).

As categorias, tal como a representação do espaço euclidiano, fazem parte do nosso aparelho cognitivo, não por serem a “essência” do nosso entendimento, mas apenas porque tornam possível a nossa vida – a vida da nossa espécie. Na verdade, o seu uso como forma da nossa experiência satisfaz “não a necessidade de ‘conhecer’, mas de subsumir, de esquematizar tendo em vista a compreensão, o cálculo... o ajustar, o imaginar de forma a tornar semelhante, igual (...)” (KSA 13.333, FP 14 [152]); esse uso satisfaz primariamente a nossa necessidade de tornar as coisas “calculáveis e manejáveis” (*berechenbar und handlich*) (KSA 13.333, FP 14 [152]) - de fazer uma assimilação da experiência, como o estômago faz a assimilação dos alimentos¹¹. O seu uso (por exemplo, a aplicação do juízo sintético a priori “todo o acontecimento é o efeito de uma causa”) não é uma forma de simplesmente conhecer a realidade, mas de a falsificar para a tornar “calculável e manejável”, ou seja, para tornar a nossa vida vivível. Por isso:

¹¹ Sobre esta imagem da cognição como um “estômago” que assimila (e, na verdade, de todo o corpo cognoscente como um “estômago”), cf. Wotling (1995), pp. 101-106, 200-202; cf. KSA 5.167, JGB/BM § 230, KSA 3.152, M/A § 171; KSA 5.291 GM/ GM, II, § 1, 7. Note-se aqui a influência do naturalismo de Schopenhauer, que introduz na filosofia a ideia de que o espaço, o tempo e a causalidade são a “forma do cérebro” e de que o cérebro é apenas um órgão, portanto um instrumento da vontade: cf., por exemplo, Leiter (*Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002).

A falsidade de um juízo, só por si, não é para nós uma objecção contra um juízo (...). A pergunta é a que ponto ele promove a vida, preserva a vida, preserva a espécie, talvez mesmo até que ponto ele cultiva a espécie (Art-züchtend ist); e nós temos a inclinação fundamental para afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais se contam os juízos sintéticos a priori) são para nós os mais indispensáveis, que sem se deixarem valer as ficções lógicas, sem se medir a realidade pelo mundo puramente inventado do incondicionado, do igual-a-si-mesmo, sem uma constante falsificação do mundo através do número, o homem não pode viver – que uma renúncia a juízos falsos seria uma renúncia à vida, uma negação da vida. (...) (KSA 5.18, JGB/BM § 4)¹².

O que isto significa é que não só as categorias, mas todo um conjunto, talvez até um sistema, de juízos falsos, de erros, funcionam como características da espécie – e não por simples acaso, arbitrariamente, mas porque, como todas as outras características herdadas, foram selecionados por seleção natural por satisfazerem certas necessidades da espécie:

(...) é tempo finalmente de substituir a pergunta kantiana “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” por uma outra pergunta: “porque precisamos da crença em tais juízos?” – nomeadamente, é tempo de entender que, tendo em vista o fim de preservar o ser da nossa espécie, temos de acreditar que tais juízos são verdadeiros; razão pela qual, naturalmente, eles podem ainda ser falsos. (...) (KSA 5.24, JGB/BM § 11).

Vemos aqui, pela primeira vez, como a influência de Darwin leva Nietzsche a transformar a reflexão filosófica tradicional – por

¹² Cf. também, por exemplo, KSA 5.41, JGB/BM § 24; KSA 5.52, JGB/BM § 34; KSA 5.56, JGB/BM § 39; KSA 5.165, JGB/BM § 229; KSA 5.167, JGB/BM § 230.

exemplo, a reflexão ontológica, como especulação sobre a realidade “em si”, ou a reflexão transcendental, como especulação sobre o a priori da nossa cognição – numa reflexão genealógica. Parafraseando a famosa afirmação de Kant, pode dizer-se que se trata, não apenas de substituir o nome arrogante de ontologia pelo nome mais modesto de filosofia transcendental, mas, indo mais longe ainda, de substituir o nome arrogante de filosofia transcendental pelo nome mais modesto de genealogia¹³.

No que respeita às categorias e aos juízos sintéticos a priori, a pergunta de Nietzsche, como acabámos de ver, é, portanto, a pergunta da genealogia: que necessidades serviram esses juízos no passado para que estejam agora presentes em nós, que resultados relativos à preservação da vida produziram eles no passado para que tenham sido selecionados? E mais (como veremos adiante): como evoluiu, no curso da história, o sentido ou a finalidade desses juízos e que utilidade têm eles agora? A origem que a genealogia procura exumar não está num plano transcendente, nem em nenhuma essência a-histórica, mas simplesmente na história do homem – e é a investigação desta história que permite avaliá-los, isto é, fazer a crítica do seu valor.

Quer isto dizer, note-se, que a genealogia tem para Nietzsche dois momentos que, na verdade, são inseparáveis: a) a descrição como descrição de uma origem, de uma gênese, de um processo histórico, e b) a crítica como avaliação, apreciação desse processo e dos seus resultados (portanto, como reavaliação dos valores dominantes em função da sua gênese). Que sejam inseparáveis, significa que toda a descrição é já avaliativa e toda a crítica é também descritiva

¹³ Sobre a transformação da ontologia em genealogia, cf., por exemplo, Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1985, pp. 83-86, 94-96.

de uma gênese (ou, pelo menos, pressupõe uma descrição dessa gênese para poder ser adequada). É por isso que se pode dizer que a crítica deixa de ser um método transcendental, como era para Kant, e passa a ser uma genealogia. Esta crítica como genealogia é, por sua vez, a pré-condição de uma transvaloração de todos os valores e da criação de novos valores¹⁴.

2) Nietzsche aceita que o homem existe na continuidade com a Natureza? Sem dúvida. Um dos fios condutores da filosofia de Nietzsche é o propósito de repensar o homem como corpo ou organismo. O “ponto de partida” ou o “fio condutor” é “o corpo e a fisiologia” (KSA 11.638, FP 40 [21]) – o homem, que não é senão “o rebento de uma árvore” (KSA 9.442, FP 11[7]) (um pequeno ramo na grande árvore da vida), tem de ser “retraduzido de volta para a Natureza”:

Retraduzir o homem de volta para a Natureza: triunfar sobre as muitas interpretações vaidosas e exaltadas que até agora foram rabis-cadas e pintadas sobre o eterno texto do homo natura; fazer com que no futuro o homem se coloque diante do homem tal como hoje, endurecido pela disciplina da ciência, já se coloca diante de outra Natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos metafísicos caçadores de pássaros, que

¹⁴ Cf. KSA 5.249, GM/GM, Prefácio; cf. KSA 5.105, JGB/BM § 186 (o primeiro requisito de uma “ciência da moral” é uma *Beschreibung*, uma descrição da moral), §§ 210-211 (a filosofia tem de ser crítica, mas não pode ser apenas crítica, pois esta é apenas um instrumento da filosofia propriamente dita: os verdadeiro filósofos comandam e legislam, isto é, criam novos valores); cf. JANAWAY (*Beyond Selflessness, Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2007), p. 16-33 (comentário ao Prefácio da *Genealogia da moral*); para a defesa da genealogia como um método que não comete (como talvez pudesse parecer) uma “falácia genética”, cf. GEUSS (“Genealogy as critique”. In: *Outside Ethics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005), p. 153-160, e GEUSS (*Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008), p. 68.

por muito tempo lhe sussurraram: “Tu és mais! És superior! Tens outra origem!” - essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma tarefa - quem pode negá-lo? (KSA 5.167, JGB/BM § 230).

A Natureza, hoje, é outra do que era: a Natureza, depois de Darwin, inclui o homem como apenas mais uma das variações ou linhagens da grande árvore da vida; endurecidos pela disciplina da ciência, temos de perceber, com Darwin, que “não somos mais” do que o resto da Natureza, “não somos superiores”, “não temos outra origem”. É o reconhecimento deste fato que convoca uma nova tarefa: a de raspar a tinta e os rabiscos das avaliações, das teses, dos conceitos, das crenças que não permitem ver “o texto do homo natura”.

Deste naturalismo resultam muitos dos aspectos mais conhecidos da antropologia filosófica de Nietzsche, nomeadamente a sua crítica do sujeito cartesiano e do conceito platónico-cristão de “alma”. No seu lugar, como é sabido, Nietzsche põe um “sujeito-multiplicidade” (*Subjekts-Vielheit*) (KSA 5.26, JGB/BM § 12): o homem como “corpo” ou como multiplicidade de pulsões e afetos orgânicos. A subjectividade não reside numa consciência separável do organismo – o próprio organismo, o corpo, é uma “estrutura social de muitas almas” (KSA 5.31, JGB/BM § 19), uma multiplicidade de perspectivas que a os estados conscientes apenas espelham e desenvolvem.

O primado do corpo não destrói, portanto, a ideia de alma ou espírito (apenas destrói a forma tradicional de pensar a alma ou o espírito). O que acontece (em conformidade com o projecto de “retraduzir o homem de volta para a Natureza”) é que o espírito e o corpo são repensados à luz do fenómeno da vida, enquanto manifestações da vida orgânica, e portanto também através da ideia de evolução por selecção natural. Veja-se, por exemplo, o que Nietzsche diz no mesmo aforismo em que formula a tarefa de retraduzir o homem de volta para a Natureza:

Essa coisa imperiosa a que o povo chama ‘espírito’ quer ser e quer sentir-se senhor em si mesmo e em seu redor: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. As suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo o que vive, cresce e se multiplica. A força que o espírito tem de se apropriar do que lhe é estranho manifesta-se numa forte inclinação para assimilar o novo ao antigo, para simplificar o complexo, rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo, sublinha arbitrariamente, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. A sua intenção, com isso, é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é portanto o crescimento; mais exatamente, a sensação de crescimento, a sensação de força aumentada (KSA 5.167, JGB/BM § 230).

Eis um passo que ilustra bem a famosa noção nietzschiana de “vontade de potência”, neste caso a vontade de potência do espírito – do espírito, obviamente, não como coisa separada do corpo, mas como componente do corpo, como um dos instintos que constituem o organismo humano enquanto organismo. Ora, “as suas necessidades e faculdades”, diz Nietzsche, “são as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo o que vive, cresce e se multiplica”: são, por outras palavras, as mesmas de tudo o que é vivo, da própria vida orgânica. O que é pensado como “vontade de potência” é, em primeiro lugar, a vida orgânica, o organismo vivo: o espírito, ao ser repensado como corpo, é repensado como “vontade de potência”, e o corpo, ao ser repensado como espírito, é repensado como “vontade de potência” na medida em que são ambos repensados como vida orgânica:

Os fisiólogos deveriam reflectir antes de estabelecer o instinto de auto-conservação como instinto cardinal de um ser orgânico. “Uma

criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força — a própria vida é vontade de potência —: a auto-conservação é apenas uma das indirectas, mais frequentes consequências disso (KSA 5.27, JGB/BM § 13).

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade — a vontade de potência, como é a minha tese —; supondo que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e da nutrição — é um só problema —, então obter-se-ia o direito de definir toda a força atuante, inequivocamente, como vontade de potência (KSA 5.54, JGB/BM § 36).

A vida como vida orgânica — o domínio do instintivo, das funções orgânicas, do organismo — é “vontade de potência”, e esta interpretação da vida orgânica é, para Nietzsche, o fio condutor para pensar todos os fenômenos especificamente humanos. Noutros termos: é esse o seu fio condutor para pensar a continuidade do homem com toda a Natureza.

Em muitos aspectos, o pensamento de Nietzsche sobre essa continuidade é apenas uma extensão ou um desenvolvimento do naturalismo de Schopenhauer (ambos vêm o entendimento como uma função orgânica, por exemplo). Mas, no que respeita à interpretação da vida orgânica como vontade de potência, Nietzsche pensa a partir de Schopenhauer e contra Schopenhauer — na verdade, também a partir de Darwin e contra Darwin. A noção de vontade de potência substitui a noção schopenhaueriana da “vontade de viver” e a expressão darwiniana de “luta pela existência” como luta pela mera sobrevivência, preservação, auto-conservação:

No que toca à famosa “luta pela vida”, parece-me, por agora, mais afirmada do que provada. Ela ocorre, mas como excepção; o aspecto

global da vida não é o estado de necessidade, a situação de fome, mas antes a riqueza, a abundância, e até a dilapidação absurda – onde se luta, luta-se por potência (KSA 6.120, GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 14)¹⁵.

Este passo, como outros semelhantes (e outros, como este, intitulados “Anti-Darwin”), não implica, na verdade, uma rejeição de Darwin: apenas uma reinterpretação e radicalização do pensamento de Darwin, uma exploração do seu sentido e das suas consequências¹⁶. A ideia fundamental (que não cabe explorar aqui) é a de que a lógica da evolução por seleção natural não é uma lógica de mera conservação, mas de “potência” — querendo isto dizer uma lógica de crescimento, de expansão, de auto-superação (como Nietzsche gosta de dizer). Cada forma de vida, mesmo a mais simples, “luta”, não apenas pela conservação da sua condição, mas por mais espaço para si, por mais domínio sobre o que a rodeia — e isto cegamente, mecanicamente, em função de características herdadas, já selecionadas pela sua plasticidade para oferecer mais domínio sobre o seu meio e capazes de se desenvolverem, de se “auto-superarem” nas gerações seguintes. Quando uma espécie estabiliza, isso resulta apenas de, como diz um fragmento citado no início, em dadas condições de restrição, “a velocidade na continuação do crescimento e do alterar-se ter abrandado por longo tempo” (KSA 12. 417, FP 9 [144])¹⁷.

¹⁵ Além de Darwin e Schopenhauer, Espinosa também é visado por esta crítica: cf. KSA 5.27, JGB/BM § 13 e KSA 11.266, FP 26 [432].

¹⁶ Cf. RICHARDSON, J. *op. cit.*, p. 18-19 e segs.

¹⁷ Cf. ainda KSA 5.214, JGB/BM § 262: “Uma espécie só surge, um tipo só se torna firme e forte na longa luta com condições essencialmente iguais que sejam desfavoráveis”.

De todo o modo, é esta ideia de que a vida orgânica é vontade de potência – é, portanto, esta reinterpretação e radicalização da doutrina de Darwin – que serve a Nietzsche de fio condutor para ir muito além do naturalismo de Schopenhauer, isto é, de ir muito além dele na afirmação da continuidade do homem com a natureza. Se, para Schopenhauer, a filosofia, a arte e moral são ainda atividades em que o homem, de algum modo, supera a sua condição de ser natural, de homo natura, de animal, para Nietzsche, por outro lado, essas são precisamente as atividades que, sendo mais especificamente humanas, são o objecto privilegiado da genealogia filosófica – de uma genealogia que pretende descrever a continuidade entre essas atividades e a Natureza, isto é, descrevê-las como desenvolvimentos da vida, evoluções da existência animal.

Para percebermos o sentido desta genealogia, temos, porém, de perceber, ainda que de um modo sumário, os conceitos nietzschianos de história e de indivíduo. Ora, para tal, devemos passar para a consideração do terceiro problema:

3) Nietzsche rejeita a teleologia? Sem dúvida. A crítica da teleologia é mesmo uma obsessão para Nietzsche. Atendo-nos apenas aos aspectos e aos passos mais importantes, podemos começar por considerar como Nietzsche critica a interpretação tradicional da finalidade dos órgãos dos organismos em termos que praticamente repetem os de Darwin:

Os fins da Natureza -. Quem, como investigador imparcial, percorre a história do olho e das suas formas nas criaturas mais simples, e mostra o dever progressivo do olho, tem de chegar a este grande resultado: o de que o ver não é o propósito [ou seja, o fim, a finalidade] da gênese do olho, e de que, em vez disso, o ver apareceu quando o acaso já havia produzido o aparelho. Um só exemplo destes: e os “fins” caem, como palas que caem dos olhos! (KSA 3.115, M/A § 122).

Usando os termos de Nietzsche na *Genealogia da moral* (cf. KSA 5.309-318, GM/GM, II, §§ 11-13), o que isto quer dizer, em primeiro lugar, é que a “forma” (neste caso, o olho como “aparelho”) precede a “finalidade”, o “fim”, o “sentido”, a “utilidade” — não é causado por ele. O ver não é a “causa final” do olho. A finalidade (o efeito útil) é apenas o emprego ou o uso que é dado a uma forma e à sua atividade por outras forças, pulsões ou atividades que, como Nietzsche diz, a “reinterpretam” e “subjugam”:

Por muito bem que se tenha compreendido a utilidade de um órgão fisiológico (...) tal não significa que se tenha avançado um passo na compreensão da sua gênese (*Entstehen*), apesar de tudo isto ter que soar incômoda e desagradavelmente aos ouvidos mais antigos, já que desde tempos imemoriais se acredita que a finalidade comprovada, a utilidade de uma dada coisa, de uma forma ou de um mecanismo é também o fundamento do respectivo aparecimento, por exemplo, que os olhos foram feitos para ver, a mão para agarrar. (...) Mas os fins, a utilidade, não são mais do que sintomas de que uma vontade de potência passou a dominar uma outra coisa menos poderosa, imprimindo-lhe, por conta própria, o sentido correspondente a uma certa função. E toda a história de uma ‘coisa’, de um órgão ou de um uso, por exemplo, pode assim ser vista como uma cadeia ininterrupta de sinais deixados por interpretações sempre renovadas, cujas causas não precisam, afinal, de ter qualquer relação entre si e que, pelo contrário, em muitas circunstâncias, só por casualidade se seguem e se substituem umas às outras (KSA 5.313, GM/GM, II, § 12).

É neste sentido que “todos os acontecimentos do mundo orgânico pertencem ao âmbito da subjugação, da dominação” (KSA 5.313, GM/GM, II, § 12), que a vida “procede essencialmente por

intermédio de atos lesivos, de violentações, de extorsões e aniquilações” (KSA 5.309, GM/GM, II, § 11; KSA 5.207, JGB/BM, § 259), que “a própria vida é vontade de potência” (KSA 5.27, JGB/BM, § 13) – ou seja, no sentido em que tudo o que surge de novo no mundo orgânico, tudo o que resulta das variações aleatórias a que hoje chamamos variações genéticas, é assimilado por outras forças viventes (ou por outra força vivente) e adaptado a um determinado “fim” ou “utilidade” que, à partida, lhe era alheio:

a causa da formação de uma dada coisa distingue-se toto coelo da respectiva utilidade final, ou seja, da utilização efectiva que dela se faz e da ordenação que lhe é dada dentro de um sistema de fins; (...) uma coisa existente, surgindo por um processo arbitrário, é mais tarde ou mais cedo reinterpretada numa perspectiva diferente por uma força que sobre ela vem exercer o seu domínio e dar-lhe uma nova utilidade, modificando-a e adaptando-a (...)” (KSA 5.313, GM/GM, II, § 12).

O novo que surge é “reinterpretado” por algo que já existia, é sujeito a um processo de “subjugação” que lhe confere um dado “sentido” – uma “utilidade”. A “finalidade”, longe de ser uma forma de causalidade, é apenas essa “utilidade”, e esta é “indefinível” na medida em que é o resultado de um acumulado de “interpretações” e “reinterpretações” (Cf. KSA 5.316, GM/GM, II, § 13). Longe de ser uma “essência”, ela é sempre uma síntese de finalidades passadas, a cristalização polissémica, equívoca de uma longa “sequência de processos de subjugação” (Cf. KSA 5.313, GM/GM, II, § 12). Muitas vezes, como a *Aufhebung* hegeliana, ela não se limita a cancelar, mas conserva essas finalidades passadas e eleva-as a um novo patamar – só que este patamar não é a realização de uma essência, não a actualização de uma potencialidade, não é um “fim” no sentido clássico

do termo: é apenas o resultado polissêmico daquela “sequência de processos de subjugação”¹⁸.

O que isto implica também é que, desde o momento em que surge algo de novo, este novo está já em competição ou concorrência com o que demais existe, e pode, com o tempo, não só mudar de “sentido” ou “utilidade”, mas, além disso, ou tornar-se “supérfluo” ou, pelo contrário, tornar-se “dominante”:

A forma é fluida, o “sentido” é-o ainda mais... Mesmo no interior de cada organismo específico as coisas não se passam de maneira diferente: a cada passo significativo do crescimento do todo, o “sentido” de cada órgão desloca-se... e, em certas circunstâncias, pode dar-se o caso de o desaparecimento de alguns órgãos, a redução do seu número (por exemplo, por aniquilação de elos intermédios), ser um sinal de aumento de força e de maior perfeição (KSA 5.313, GM/GM, II, § 12)¹⁹.

A evolução como uma “sequência de processos de subjugação”, como uma “cadeia ininterrupta de sinais deixados por interpretações sempre renovadas”, é, em suma, um processo de seleção. O mecanismo de permanente “reinterpretação e subjugação” – ou, na linguagem de Darwin, que Nietzsche também usa por vezes, de

¹⁸ Sobre esta afinidade com e Hegel e a noção de *Aufhebung*, cf. KAUFMANN (*Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4ª ed., Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 235-238; cf. BREAZEALE (“The Hegel-Nietzsche Problem”. In: *Nietzsche-Studien* 4 (1975)) p. 152. Como é sabido, o uso que Hegel faz da palavra *Aufhebung* torna-a impossível de traduzir adequadamente: tal como Kaufmann sublinha (entre muitos outros) trata-se de um “cancelamento” que, no entanto, que não anula o que é cancelado, antes o conserva e eleva a um novo patamar de desenvolvimento; noutros termos, trata-se de uma “superação” que não exclui, antes inclui em si o que é superado.

¹⁹ Cf. por exemplo, o modo como a segunda dissertação da *Genealogia da moral* descreve o processo pelo qual a “consciência moral” (*Gewissen*) se torna progressivamente um “instinto dominante”.

“adaptação”²⁰ – não é outra coisa senão o mecanismo da evolução por seleção natural.

Ora, este mecanismo, como já sabemos, exclui a causalidade final e requer apenas a causalidade eficiente e a contingência – a casualidade. Sobre o olho e a visão, por exemplo, diz Nietzsche no passo da Aurora citado acima que “o ver apareceu quando o acaso já havia produzido o aparelho”; “as causas”, diz Nietzsche num dos passos da *Genealogia da moral* que citamos acima, “não precisam, afinal, de ter qualquer relação entre si e, pelo contrário, em muitas circunstâncias, só por casualidade se seguem e se substituem umas às outras”.

Consideremos por um instante apenas este problema do acaso. A noção de seleção natural implica a ação do acaso em pelo menos três sentidos: 1) no sentido em que as “variações” que têm lugar de uma geração para outra são aleatórias (e não planeadas com vista à adaptação ao meio); 2) no sentido em que a relação entre uma variação e o meio é acidental e, portanto, se uma dada variação constitui uma “pequena vantagem” na luta pela sobrevivência e se, num dado meio, vem a revelar-se crucial para a preservação de uma linhagem, isto é apenas acidental; 3) no sentido em que a replicação de características hereditárias pode ser impedida por fatores exteriores ao desenvolvimento de uma linhagem (um organismo no qual surge uma variação que constituiria uma pequena vantagem para a preservação da linhagem pode ser, por exemplo, fulminado por um raio antes de se reproduzir).

Dado que, segundo Darwin, o acaso desempenha este papel na evolução por seleção natural, os seus opositores, ainda nos nossos dias, argumentam que aceitar Darwin é substituir a ideia de planeamento, de *design*, pela ideia de mero acaso. Mas isto é uma falácia.

²⁰ Cf., por exemplo, KSA 9.10, FP 1 [12]; KSA 9.21, FP 1 [73]; KSA 9.123, FP 4 [95] (*durch Zuchtwahl oder Anpassung*, “por seleção ou adaptação”); KSA 11.190, FP 26 [157], etc. Note-se que Nietzsche evita falar em “adaptação” (*Anpassung*) porque isso sugere que a vida é “vontade de viver” ou “luta pela sobrevivência” e não, como ele defende, “vontade de potência” (isto é, de crescimento, expansão, subjugação, etc.).

A seleção natural é um mecanismo e, portanto, como já referimos, explica a evolução através de causas eficientes, de causas naturais. A ideia de evolução por seleção natural é o contrário da ideia de um mero acaso²¹. A ideia de evolução por seleção natural é precisamente que não é por acaso que umas espécies são preservadas e outras não. Se dadas relações são acidentais (como a relação entre uma variação genética e um habitat, ou entre um organismo e um raio que o fulmina), isso não significa que o resultado dessa relação não seja necessário, isto é, não implica que seja casual ou contingente ou acidental. Na verdade, quando se fala de acaso no quadro da evolução por seleção natural, o que se está a dizer é apenas que a evolução não é planeada ou desenhada por um agente exterior ao próprio processo de evolução²². E, assim, somos apenas nós quem

²¹ Em termos kantianos: a doutrina de Darwin não é um mero “idealismo” em relação à “finalidade objectiva na Natureza”- e não o é porque se trata justamente da primeira doutrina científica que demonstra a existência de um mecanismo que explica a aparente objectividade da finalidade na Natureza. Cf. também DARWKINS (*The God Delusion*. London: Black Swan, 2007), p. 137-161.

²² Se considerarmos também o “hilozoísmo”, a evolução por seleção natural implica também que os “fins” são apenas o resultado de um processo de seleção e não um elemento da natureza intrínseca dos organismos. Esse processo é contingente na medida em que, por exemplo, dependeu de muitos organismos terem escapado a ser fulminados por raios, mas esta “contingência” é obviamente compatível com a ideia de necessidade natural e, se se exclui que o processo que conduziu à seleção de um órgão pela sua função ou finalidade tenha tido esta finalidade como “meta” ou “objectivo secreto”, então falar aqui de contingência ou acaso é como dizer que, num jogo de futebol, um dado remate à trave foi um “azar” para a defesa ou uma “sorte” para o ataque (a perspectiva de que se diz isso é apenas subjectiva, não objectiva). Sublinhe-se também em que sentido se pode continuar a falar de “finalidade” num contexto darwinista: de todos os efeitos que, por exemplo, o coração produz (e.g. emitir um som sincopado, ou bombear o sangue para todo o organismo), há um em função do qual ele foi selecionado (nomeadamente, o de bombear o sangue, não o de emitir um som) – e essa é a sua “finalidade”. Ou seja: só neste sentido se pode dizer (e, de fato, pode continuar a dizer-se) que o coração é para bombear o sangue. Cf. LEWENS (*Darwin*. Londres/ New York: Routledge, 2007), pp. 51-54, 270.

pensa que há contingência na evolução por se verificar nela a ausência de planeamento – a ausência de um “propósito”.

Ora, é precisamente isto o que diz Nietzsche sobre o acaso no desenvolvimento da vida orgânica: “Quando souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois a palavra ‘acaso’ só faz sentido em relação a um mundo de propósitos” (KSA 3.467, FW/GC § 109).

Esta afirmação faz parte de um aforismo em que Nietzsche, ao falar da vida orgânica como “a excepção das excepções” no universo, desenvolve a ideia de que este universo, não só não tem as excepções como objectivo secreto (e, portanto, não tem, de todo, o homem e o progresso do homem como objectivo secreto), mas, além disso, é em si mesmo caos: é um universo que, por não ter em si mesmo quaisquer “propósitos”, qualquer “finalidade” intrínseca, também não tem “leis”: “Guardemo-nos de dizer que há leis da natureza”, proclama Nietzsche. “Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, nem que obedeça, ninguém que transgrida” (KSA 3.467, FW/GC § 109).

Tudo é, em suma, necessidade e, por isso, não há nem acaso, nem leis universais. O mundo tem “um curso ‘necessário’ e ‘calculável’”, diz Nietzsche, “mas não por ser governado por leis, antes por faltarem absolutamente as leis e cada potência [ou força] tirar em cada instante as suas consequências últimas” (KSA 5.37, JGB/BM § 22)²³.

Tudo o que existe são processos individuais e toda a necessidade diz respeito a relações entre forças individuais. Tudo é, por isso, radicalmente contingente e radicalmente necessário.

Que esta conclusão sobre o carácter do universo tenha como base a reflexão sobre o carácter da vida orgânica e a ausência nela

²³ Cf. Stegmaier (1987) pp. 286-287 sobre a conexão entre esta tese e a doutrina de Darwin.

de finalidade ou propósito, diz bem da importância que tem para Nietzsche a doutrina de Darwin – e especialmente a crítica darwiniana à teleologia tradicional²⁴.

A consequência última desta crítica, para Nietzsche, é ainda outra: se não há propósitos na natureza, se nem a vida orgânica nem o universo como um todo “tem as exceções como objectivo secreto”, então a vida não é progresso. “Evolução”, para Nietzsche como aliás para Darwin, não significa “progresso”, visto que não há uma meta, um alvo, um objectivo em direcção ao qual ela se esteja a dirigir. O homem não é um “progresso” em relação ao macaco, e o homem de hoje, pelo menos do ponto de vista da evolução, não é um “progresso” em relação ao homem de há 10.000 anos. A vida é, pelo menos tem sido desde que apareceu neste planeta, crescimento e complexificação, e o homem é certamente o mais complexo dos organismos vivos — mas, na medida em que a evolução não tem um meta pré-definida, não faz sentido chamar a isso progresso:

Em todo e qualquer tipo de “desenvolvimento” (*Entwicklung*), não há nunca um progressus orientado para um escopo [ou meta] e menos ainda um progressus lógico e económico, alcançado com o mínimo dispêndio de força e de custos; pelo contrário, ele é sempre uma sequência de processos de subjugação (...) (KSA 5.313, GM/GM, II, § 12).

Este aspecto traz-nos finalmente à concepção nietzschiana da história — da evolução (mas não do progresso) das sociedades humanas.

²⁴ Sobre a analogia que obriga a pensar o inorgânico a partir do orgânico (isto é, a partir da vida como a realidade que nós somos e que é, por isso, a única que conhecemos directamente), cf. KSA 5.54, JGB/BM § 36.

Nietzsche afirma muito claramente que tudo aquilo que vimos que vale para um órgão fisiológico e para um organismo vale também para uma “instituição jurídica” (como a punição), ou para um “costume social”, ou para um “uso político”, ou para “uma dada forma no âmbito das artes ou do culto religioso” (KSA 5.313, GM/GM, II, § 12) – vale, em suma, para a vida social do homem no curso do tempo, ou seja, para a sua história. A história do homem é um processo evolutivo, com as mesmas características da evolução das espécies.

Sendo assim, também a história, como a evolução das espécies, “pode ser vista como uma cadeia ininterrupta de sinais deixados por interpretações e adaptações sempre renovadas, cujas causas não precisam afinal de ter qualquer relação entre si e que, pelo contrário, em muitas circunstâncias, só por casualidade se seguem e se substituem umas às outras”; sendo assim, também na história se verifica que “a causa da formação de uma dada coisa se distingue toto coelo da respectiva utilidade, ou seja, da utilização efectiva que dela se faz e da ordenação que lhe é dada num sistema de fins; sendo assim, também no caso da história se pode dizer que “em todo e qualquer tipo de “desenvolvimento” (*Entwicklung*), não há nunca “um progressus orientado para um escopo [ou meta] e menos ainda um progressus lógico e económico, alcançado com o mínimo dispêndio de força e de custos; pelo contrário, ele é sempre uma sequência de processos de subjugação”. Tal como para Hegel, para Nietzsche a história é “desenvolvimento”, produção de unidades sintéticas que são como organismos vivos. Mas, por outro lado, como já sabemos, no cerne da constituição de um organismo ou de uma espécie enquanto tais está a mais radical contingência. Tal como a seleção natural, a história dos homens é um processo totalmente cego, o princípio activo que a determina é um simples mecanismo de “seleção” que não tem, não pode ter qualquer direcção pré-definida – e que, portanto, não é “lógico” no sentido hegeliano do termo. Também no que respeita à história, “a forma é fluida, o sentido é-o ainda mais”: não só a

“forma” (o real como de fato acontece) está sujeita a uma constante variação e mutação, como a “interpretação”, a finalidade ou utilidade, isto é, o “sentido” que ela adquire é apenas o resultado de um processo radicalmente contingente e radicalmente necessário.

Ora, aquilo que Nietzsche entende por genealogia é justamente o procedimento interpretativo pelo qual se analisa a produção de sentido na história. Todo o uso, utilidade, finalidade, sentido que uma dada forma do real adquire no curso da história – e, portanto, o valor que ela adquire para um dado indivíduo ou grupo de indivíduos – está sujeito a uma investigação que pretende exumar a “sequência de processos de subjugação” que determinou o seu aparecimento. Tal com se disse no início, não se trata de remontar a uma “origem” que fosse a sua “essência”. Trata-se, antes, de procurar compreender que necessidades foi satisfazendo aquela forma, que resultados foi proporcionando para que fosse preservada ou “selecionada” no curso da história, a que “interpretações” e “reinterpretações” (isto é, usos e valorações) foi sendo sujeita, até adquirir o sentido que tem actualmente. A afirmação de que “só se pode definir o que não tem história” significa, não apenas que nada do que existe no domínio da história tem uma “essência”, mas também que todo o “sentido” na história dos homens (todas as valorações constituídas em dadas perspectivas, portanto também todas as crenças, todas as vivências, todas as experiências, todos os conceitos e concepções, todos os hábitos, todos os caracteres, todas as formas de vida efectivamente selecionadas no curso da história) sintetiza uma vasta multiplicidade de camadas de sentido anteriores. O sentido actual de uma dada forma do real não tem uma identidade independente dos usos (isto é, dos sentidos) que essa forma teve no passado. Ele é apenas a “subjugação” provisória dessas camadas anteriores de sentido. A genealogia faz apenas a história desta “subjugação” (isto é, de uma “sequência de subjugações”), e é por isso que não tem um carácter teleológico.

É esta genealogia que Nietzsche utiliza como “martelo” para desmontar a pretensão de que a filosofia, a arte e a moral sejam atividades nas quais o homem supere realmente a sua condição de ser natural e alcance algum tipo de transcendência supra-sensível. O seu procedimento é sempre o de procurar exumar a história dos valores ou dos fins que estão em causa nessas atividades, revelar as “sequências de processos de subjugação”, as interpretações e reinterpretações que conduziram até elas, investigar as necessidades que elas satisfizeram no passado, descobrir os sentidos que elas foram adquirindo e que constituem agora a polissemia das suas avaliações, expor as marcas que há ainda nelas de finalidades passadas – em suma, encontrar a origem dos seus valores, não num plano de transcendência, mas no domínio caótico, empírico, sensível, evolutivo, humano demasiado humano, da história do homem.

Não implica isto um naturalismo que não poderá deixar de ser um reducionismo? Não se trata aqui de explicar todas as atividades humanas pela evolução por seleção natural e, portanto, de reduzir todos os fatos da vida das sociedades e dos indivíduos a fatos biológicos?

Não exatamente. Nietzsche não reduz o homem à espécie, não o reduz à imagem que a ciência oferece dela. O que acontece é que essa imagem, isto é, toda uma nova visão da natureza conforme com a doutrina da evolução por seleção natural, conduz Nietzsche a uma nova visão da cultura, da civilização, da história – em suma, do homem em toda a sua complexidade como ser histórico e social.

Por um lado, em face do que já vimos, é evidente que Nietzsche entende a evolução das sociedades humanas como um acontecimento fundado na evolução das espécies. São os espécimes humanos, com as características herdadas da sua espécie, que constroem as sociedades humanas e vivem a evolução destas. As sociedades, neste sentido, são como mais uma característica da espécie. O problema, porém, é que, por outro lado, a evolução destas sociedades ganha

um curso autónomo em relação à evolução da espécie – e ganha-o porque se desenvolve nela um mecanismo de seleção paralelo ao da seleção natural. Este mecanismo é a cultura ou a civilização (*Kultur*) como *Zucht und Züchtung* – isto é, como um mecanismo de “domesticação” (*Zähmung*) que impõe uma dada “disciplina” (*Zucht*) aos membros de uma sociedade e, com isso, faz a criação, a “seleção artificial”, o cultivo (*Züchtung*) de um certo tipo de homem²⁵.

A cultura ou a civilização é, antes de mais, a imposição progressiva e a vigência de certas normas sociais, ou “costumes”. Originariamente, a moral “não é outra coisa (logo não é mais!) do que a obediência aos costumes” (KSA 3.21, M/A § 9) – ela é apenas “moral dos costumes” (*Sittlichkeit der Sitte*)²⁶. A sua história começa por confundir-se com a história da religião precisamente na medida em que uma e a outra são os principais “instrumentos da civilização” (cf. KSA 5.274, GM/GM, I, § 11) entendida como *Zucht und Züchtung*, como “disciplina e cultivo”:

As morais e a religião são o principal instrumento com o qual se pode moldar o homem como se quiser: no pressuposto de que se dispõe de uma abundância de forças criativas e se consegue fazer prevalecer a sua vontade criadora por um longo tempo, sob a forma de instituições jurídicas e costumes (KSA 11.478, FP 34 [176]).

²⁵ Cf., sobretudo, KSA 5.108, JGB/BM § 188. Cf., abaixo, KSA 11. 478, FP 34 [176]; KSA 13.444, FP 15 [55]; cf. também KSA 11.515, FP 35 [20]. Sobre estes passos e o sentido de *Züchtung* como “técnica de seleção”, cf. Wotling (1995) pp. 218-242; sobre a *Zucht und Züchtung* como expressão que designa geralmente a “seleção artificial” e a relação deste conceito com o de “seleção social”, cf. RICHARDSON, J. *op. cit.*, p. 38, 146, 190-200, 209, 259-260, 268; sobre a “domesticação”, cf. WOTLING, P. (*Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995), pp. 232-235.

²⁶ Cf. KSA 3.21-32, M/A §§ 9-19, KSA 5.313, GM/GM, II, § 12.

A evolução das instituições jurídicas e dos costumes que consubstanciam a evolução das morais e da religião – e sem os quais elas não exerceriam, sobre os homens, um poder duradouro – é a história da transformação do homem enquanto espécime no homem enquanto ser social. O espécime é “moldado” pelas instituições jurídicas e pelos costumes como “forças criativas”, e isso quer dizer que os instintos da espécie, os instintos selecionados por seleção natural, são violentados por essas forças criativas e forçados a transformar-se noutra coisa.

Este tipo de processo de transformação é uma das formas daquilo a que Nietzsche chama “espiritualização” (*Vergeistigung*) ou “sublimação” (*Sublimation*), e é precisamente neste sentido que, para Nietzsche, toda a história da cultura ou da civilização é a longa história da espiritualização da crueldade²⁷. A entrada na sociedade determina que todos os instintos da espécie que antes serviam o caçador-recolector — todos os instintos agressivos e de dominação que antes formavam a crueldade necessária para a sobrevivência e reprodução do espécime — deixem agora de poder ser exteriorizados. A vida social impõe a sua contenção, é a própria sociedade que passa a dominá-los, a subjugar-los, a contê-los, a violentá-los, a reprimi-los, e por isso eles “voltam-se para dentro”, num processo a que Nietzsche chama “a interiorização do homem”²⁸.

Esta “interiorização” significa o próprio surgimento de um “interior” no homem: só com ela “começa a surgir no homem aquilo a que mais tarde se dará o nome de ‘alma’” (KSA 5.321, GM/GM, II,

²⁷ Cf. GM II (cf. especialmente KSA 5.302, GM/GM, II, § 7), cf. KSA 3.30, M/A § 18; KSA 3.74, M/A § 77; KSA 3.102, M/A § 113; KSA 5.117, JGB/BM §197; KSA 5.119, JGB/BM § 199; KSA 5.165, JGB/BM § 229; cf. WOTLING, *P. op. cit.*, p. 185-213.

²⁸ Cf. KSA 5.321, GM/GM, II, § 16.

§ 16), só com ela o interior ganha “profundidade, largura e altura, na proporção em que foram sendo restringidas as descargas para fora” (KSA 5.321, GM/GM, II, § 16).

Ora, este acontecimento, que é o primeiro que começa a tornar o homem “um animal interessante” – mas também um “animal doente”²⁹ —, tem como consequência mais imediata que o homem deixe de ser apenas um animal que sofre, como todos os outros animais sofrem, e passe a ser, além disso, um animal que sofre com o seu sofrimento – que “sofre de si mesmo” na medida em que sente necessidade de um sentido, de um propósito para o sofrimento que caracteriza a sua existência³⁰.

O que isto tem que ver com o nosso tema não reside apenas no fato de se encontrar aqui, se não a própria origem da teleologia, pelo menos a razão da sua importância, mas também no fato de esta ideia de um sofrimento de segunda ordem – um sofrimento com a falta de um propósito para o sofrimento – implicar ainda uma outra ideia, nomeadamente a de que o desenvolvimento do mecanismo da “domesticação”, da “disciplina e cultivo”, é o desenvolvimento de um mecanismo que dá à existência humana e ao seu sofrimento, precisamente, um sentido ou propósito.

Se nas sociedades mais primitivas este propósito é a própria vida em comum – é simplesmente a sobrevivência e o crescimento do grupo; se nas sociedades que Nietzsche mais admira, como a do apogeu grego, se criam espaços de igualdade nos quais pelo menos os membros de uma elite podem competir entre eles e alcançar, en-

²⁹ Cf. KSA 5.264, GM/GM, I, § 6; KSA 5.321, GM/GM, II, § 16; KSA 5.365, GM/GM, III, §§ 13-21; KSA 5.411, GM/GM, III, § 28.

³⁰ Cf. KSA 5.321, GM/GM, II, § 16; KSA 5.339, GM/GM, III, § 1; KSA 5.411, GM/GM, III, § 28 (cf. também: KSA 5.281, GM/GM, I, § 14; KSA 5.325, GM/GM, II, § 18; KSA 5.330-332, GM/GM, II, §§ 21-22, KSA 5.335, GM/GM, II, § 24).

quanto indivíduos, uma grandeza que se joga e só faz sentido nesse espaço de vida em comum – de forma que o propósito da existência continua a residir na vida em comum; por outro lado, desde Sócrates e Platão, e sobretudo desde o Cristianismo, o que acontece no Ocidente é que o desenvolvimento da “interiorização”, o desenvolvimento do “espírito”, conduz, progressivamente, ao surgimento da necessidade de uma salvação individual – de um propósito para a vida do indivíduo enquanto indivíduo.

É esta ideia que está em causa na tese nietzschiana de que toda a história do Ocidente desde Sócrates e Platão é a história do desenvolvimento dos “ideais ascéticos”³¹, ou seja, é um dado desenvolvimento da moral que faz dela algo mais do que a mera “moral dos costumes”. Essencialmente, o que isto quer dizer é que a moral se torna verdadeiramente metafísica: a fonte e o fundamento das normas passa a ser entendido como uma verdade que transcende, não só o indivíduo, não só a comunidade, mas o próprio “mundo sensível” – uma verdade que define um propósito e, por isso, uma tarefa própria do humano, uma tarefa realmente universal (portanto, supostamente independente de qualquer contexto histórico e social), uma tarefa capaz de dar sentido à existência do indivíduo enquanto indivíduo, mas que, por outro lado, exige que ele deixe de ser si próprio, que ele renuncie, nesta vida, à sua existência enquanto animal, enquanto ser sensível, enquanto perspectiva única, singular e egoísta: enquanto organismo que quer o seu próprio crescimento³². O comportamento moral passa a consistir em agir com a intenção de abdicar do seu próprio interesse, de renunciar a si – de se tornar

³¹ Cf. KSA 5.339-411, GM/GM, III *passim*.

³² Cf., por exemplo, KSA 5.411, GM/GM, III, § 28 e todo um sem número de passos que faria sentido procurar comentar aqui.

“puro espírito” obedecendo às normas incondicionalmente impli-
cadas no “bem em si”³³.

E, no entanto, note-se, a moral, mesmo quando se dirige apenas ao indivíduo, mesmo quando, como acontece com a moral kantiana, prega apenas um dever individual que parece ser independente das normas de fato vigentes num dado contexto histórico e social, não é nunca inteiramente diferente da “moral dos costumes”: “Para fazermos uma ideia justa da moral temos de pôr no lugar dela dois conceitos zoológicos: domesticação (*Zähmung*) da besta e cultivo selectivo (*Züchtung*) de um certo tipo (*Art*)” (KSA 13. 15 [55]).

Uma moral como a moral kantiana, que pretende apresentar uma fundamentação racional de certos valores, é apenas uma racionalização do instinto de obediência aos costumes vigentes. Essa “fundamentação”, na verdade, não é mais do que uma justificação de certas práticas já existentes – em muitos casos até já dominantes –

³³ Cf., por exemplo, JGB, “Prefácio”: “o pior dos erros, o mais crônico e mais perigoso” foi “a invenção de Platão de um puro espírito e do bem em si”; para a moral platônico-cristã como *Entselbstung* (“renúncia de si”), cf. KSA 5.134, JGB/BM, § 207, KSA 5.309, GM/GM, III, § 11; KSA 5.324, GM/GM, III, § 17; KSA 6.50, WA/CV, “Epílogo”; KSA 6.177, AC/AC § 54; cf. KSA 5.66, JGB/BM § 46. Cf. Janaway (2007), *passim*; para a transformação da moral em moral de intenções (tão patente, por exemplo, em Kant), cf. KSA 5.50, JGB/BM § 32; sobre as morais “que se dirigem à pessoa individual para promoverem a sua ‘felicidade’ (ainda que apenas “noutra vida”) e sobre o seu carácter ao mesmo tempo prudencial e ascético, cf. KSA 5.118, JGB/BM, 198. Note-se que, para Nietzsche, as morais que se apresentam como seculares (como a de Kant) e até como anti-metafísicas (como o utilitarismo), não deixam por isso de pressupor o essencial do que foi gizado por Platão e popularizado pelo Cristianismo: a ideia de uma verdade universal sobre o que há a fazer nesta vida e a ideia de que isso passa por abdicar do “egoísmo” (cf. KSA 5.118, JGB/BM § 198, KSA 5.163, JGB/BM § 228, cf. KSA 5.247 GM/GM “Prefácio” sobre a “moral da compaixão”, cf. KSA 5.339 GM/GM, III, *passim*).

que promovem a coesão social e o funcionamento da sociedade como um todo quasi-orgânico³⁴. Por isso, Nietzsche escreve o seguinte:

Instinto de rebanho. – Onde quer que nos deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações constituem sempre a expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que o beneficia em primeiro lugar – e em segundo e em terceiro – é igualmente o critério mais elevado do valor de cada indivíduo. Com a moral, o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a só se conferir valor enquanto função do rebanho. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes das de outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e das comunidades, pode profetizar-se que ainda aparecerão morais muito diferentes. A moral é o instinto de rebanho no indivíduo (KSA 3.474, FW/GC § 116).

Mesmo as morais individuais servem a “moral dos costumes” — ou se limitam a justificar a prevalência de certos costumes, ou, se têm um efeito transformador, dão origem a novos costumes que, como todos os outros, arrebamham: formam um grupo, um corpo social, ou solidificam um que já exista. Toda a moral é, portanto, não apenas “domesticação”, mas também *Züchtung*, “cultivo selectivo” – um segundo tipo de seleção para além da seleção natural. Toda a moral selecciona outras características para além das características da espécie, toda a moral cultiva artificialmente novos instintos e, com isso, cria um novo “tipo”, como que uma nova “espécie”: o “homem” como o conhecemos, o homem como animal domesticado, doméstico, manso, “calculável, regular, necessário (*berechenbar, regelmässig*,

³⁴ Cf. sobretudo KSA 5.105-125, JGB/BM § § 186-203.

notwendig)” (KSA 5.291, GM/GM, II, § 1)³⁵ – o homem como “animal do rebanho”.

O instinto que sustém a moral e de que, ao mesmo tempo, toda a moral é um desenvolvimento é, portanto, o “instinto de rebanho”: o instinto para a homogenização, o instinto de imitação e nivelamento que promove a transformação do homem numa mera “função do rebanho”. A moral é *Züchtung*, “cultivo selectivo”, na medida em que faz a criação (*züchtet, heranzüchtet*) de um tipo de homem e de uma multiplicidade de variedades desse tipo que servem todas, de diversas formas, o “rebanho”, isto é, ou um dado grupo ou a sociedade no seu todo.

Quer isto dizer que a moral é, em suma, o próprio mecanismo de “disciplina e cultivo” (*Zucht und Züchtung*) pelo qual as sociedades se formam e desenvolvem como super-organismos que “subjugam”, “dominam” os espécimes humanos, fazendo deles funções de um interesse que lhes é alheio – um interesse que é o da preservação e crescimento do grupo, ou da própria sociedade, e que não é nem o interesse da espécie, nem o do indivíduo entanto tal.

Toda esta ideia de um segundo mecanismo de seleção – o da “seleção social”, para usar a expressão de John Richardson³⁶ – conduz ainda a um último aspecto da crítica nietzschiana da teleologia. A própria explicação da ação de agentes singulares através da ideia de motivo, intenção, propósito ou fim é apenas uma simplificação e falsificação da realidade – é uma ilusão: “(...) não há ‘causas’-finais. Mesmo no caso das acções humanas a intenção [*Absicht*, que também se pode traduzir por ‘propósito’] não explica o agir” (KSA 11. 33, FP 25 [96])³⁷.

³⁵ Cf., por exemplo, KSA 5.214, JGB/BM § 262.

³⁶ Cf. RICHARDSON, J. *op. cit.*, *passim*.

³⁷ Cf., por exemplo, KSA 5.50, JGB/BM § 32; KSA 6.88-96, GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 8.

Muito simplesmente, a ideia de Nietzsche é que as intenções (como, aliás, todo o plano da consciência) são já determinadas por afetos, e estes afetos são o resultado, por um lado, da seleção natural (e os que resultam dela satisfazem apenas o interesse da espécie), por outro da seleção social (e estes satisfazem o interesse do grupo). A decisão deliberada, a intenção, surge de um pano de fundo de competição entre os afetos, e não representa mais do que o fato de a consciência se identificar com o afeto que, num dado momento, se revela mais forte (cf. KSA 5.21, JGB/BM § 19). Ora, segundo Nietzsche, os afetos que tendem a ser dominantes em nós, pelo menos na nossa era, são desenvolvimentos do “instinto de rebanho”, resultam do longo “trabalho do homem sobre si próprio”, da progressiva imposição e moralização dos costumes como “camisa de forças social”³⁸ — de forma que tende a acontecer que, mesmo quando julgamos agir mais livremente, “segundo a nossa consciência” ou simplesmente por “egoísmo”, estamos na verdade a funcionar como joguetes de instintos ou afetos que estão em nós apenas por herança, como elos de uma longa cadeia, e que foram selecionados para servir, não o nosso interesse enquanto indivíduos, mas apenas a conservação de uma dada forma de vida social.

A história do Ocidente, para Nietzsche, é a história da moral, e esta história é uma “semiótica dos afetos (*eine Zeichensprache der Affekte*)” (KSA 5.107, JGB/BM § 187). Se, por um lado, a sobreposição e a acumulação de camadas de sentido gera uma tal polissemia ou equivocidade que torna talvez impossível a tarefa de conhecer as causas últimas das nossas acções individuais³⁹, por

³⁸ Cf. KSA 5.293, GM/GM, II, § 2; KSA 3.21, M/A § 9; KSA 3.26, M/A § 14; KSA 3.30, M/A § 18.

³⁹ Cf. KSA 3.560, FW/GC § 335; KSA 5.107, JGB/BM § 187; KSA 5.232, JGB/BM § 287; cf. May, S. (*Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"*. Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 112-114.

outro Nietzsche julga poder apresentar uma interpretação dos traços mais gerais dessa história e mostrar que todas as grandes criações do espírito, e sobretudo o platonismo e o cristianismo, na verdade apenas serviram a domesticação do homem, a sua homogenização e massificação.

Não quer isto dizer, no entanto, que Nietzsche tenha uma visão simplesmente negativa da cultura ou da civilização. Se muitos dos passos sobre os “instrumentos da cultura” e o mecanismo de “disciplina e cultivo” geram essa impressão, por outro lado Nietzsche apresenta claramente o seu projecto filosófico como um projecto que visa promover, não apenas a existência dos “filósofos do futuro”, de verdadeiros “espíritos livres”, mas também de formas de cultura ou civilização mais elevadas, superiores -precisamente de formas de *Zucht und Züchtung*, de disciplina e cultivo que realmente tornem possível a excepção, o crescimento do espírito a partir de potencialidades individuais⁴⁰. Esses “filósofos do futuro”, tal como, aliás, o famoso *Übermensch* (o “além-do-homem”), não são para Nietzsche, sublinhe-se, génios isolados que se criassem a si próprios a partir do nada. Também eles terão de ser elos de uma cadeia, pois “para produzir um filósofo é necessário o trabalho prévio de um grande número de gerações” e “cada uma das suas virtudes tem de ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada” (KSA 5.147, JGB/BM § 213).

Todas as formas de “espiritualidade superior” dependem, pois, de uma tradição e têm a cultura existente, toda a vida social do homem, como pré-condição. Sem dúvida que, para Nietzsche, elas não se podem confundir com a “honradez e a respeitabilidade do homem apenas moral” (KSA 5.154, JGB/BM § 219) – não se podem

⁴⁰ Cf. KSA 5.126, JGB/BM § 203; KSA 5.145, JGB/BM § 212; KSA 5.147, JGB/BM § 213.

confundir com o mero efeito da domesticação do homem -, mas isso não significa que possam resultar de uma mera erradicação desse efeito. Pelo contrário, diz Nietzsche, a sua “tese” é a de que

(...) uma espiritualidade superior existe apenas como rebento final de qualidades morais; (...) é uma síntese de todos aqueles estados atribuídos ao homem ‘apenas moral’, após terem sido adquiridos isoladamente, através de longa disciplina e exercício, talvez em longas cadeias de gerações; (...) a espiritualidade superior é justamente a espiritualização da justiça e daquele rigor bondoso que se sabe encarregado de manter no mundo a hierarquia entre as coisas elas mesmas – e não só entre os homens (KSA 5.154, JGB/BM § 219).

A “espiritualidade superior” implica o sentimento dessa superioridade – implica o “*pathos* da distância”, a elevação acima do “homem-massa”, do homem que se limita a ser um juguete dos instintos socialmente selecionados -, mas essa elevação não é um corte, não é a erradicação de quaisquer instintos. Ela é antes uma síntese desses instintos que, através de uma seleção individual (“após terem sido adquiridos isoladamente, através de longa disciplina e exercício”), os eleva à condição de instintos individuais, isto é, de instintos de um espírito realmente livre, independente, singular⁴¹.

A genealogia, ou a crítica, da moral em Nietzsche não visa, portanto, a mera rejeição da moral, mas antes a sua auto-superação (*Selbst-überwindung*), a sua sublimação, a sua espiritualização⁴².

⁴¹ Cf. a metáfora do “jardineiro” dos instintos em KSA 3.428, M/A § 382; KSA 3.326, M/A § 560. Note-se, desde já, e mais uma vez, a afinidade desta noção com o conceito hegeliano de *Aufhebung*.

⁴² Cf. KSA 5.408, GM/GM, III, § 27; KSA 3.11-17, M/A, “Prefácio”.

O “animal doente” é, ao mesmo tempo, o “animal interessante”, “carregado de futuro”. Como vimos, é a entrada do homem na civilização, e portanto a sua sujeição ao interesse do grupo – à seleção, já não dos instintos da sua espécie, mas daqueles que servem a sua sociedade – que gera a doença do homem. Os instintos sociais, todos os costumes e também todos os afetos que resultam do mecanismo da seleção social, estão em contradição com os instintos da espécie, com os instintos que foram selecionados por seleção natural e cujo funcionamento desimpedido configura a saúde animal do homem. O homem é, antes de mais, esta contradição — esta perturbação da saúde animal, esta doença. Só que esta doença é ainda potenciada pelo fato de a entrada do homem na sociedade gerar, não só o instinto para a homogeneização, para o arrebanhamento do homem, para a mimicry, mas também a possibilidade do “indivíduo soberano”⁴³: de um indivíduo que se constitua autenticamente como indivíduo, como ser autónomo, como “espírito livre”, não como mero membro da espécie, e não como mera função do rebanho. O instinto para esta verdadeira individuação – para a “liberdade” no sentido mais pleno do termo – constitui uma contradição adicional no homem. O homem é, por um lado, um juguete dos instintos herdados e selecionados por seleção natural, por outro um juguete dos instintos herdados e selecionados por seleção social, mas por outro ainda, desde que existe em sociedade, vai desenvolvendo uma interioridade, uma espiritualidade, um “espírito” que quer ser livre, autónomo, único, realmente individual. A plena realização deste espírito é o que a vida social, por um lado, tolhe, por outro torna possível. Sem a evolução das sociedades (na verdade, sem o niilismo ocidental

⁴³ Cf. KSA 5.291, GM/GM, II, § 1; KSA 5.294, GM/GM, II, § 3.

como algo ainda a superar), ela não seria, de todo, uma potencialidade do homem. Ora, uma “criação de novos valores” que permita alcançar uma “auto-superação”, uma “espiritualização” ou “sublimação” da contradição no homem – e gere, com isso, uma nova saúde (uma saúde que já não pode ser a mera saúde animal) e uma “segunda inocência” (uma inocência que já não pode ser a do mero animal) -, esta é a grande tarefa para que a filosofia de Nietzsche pretende apontar.

A consideração de todos estes aspectos deixa bem clara a importância que tem para Nietzsche a crítica de Darwin à noção de teleologia, bem como a substituição, implicada nela, da noção de “propósito” pela noção de “seleção”. Mas a consideração desses aspectos faz perceber também por que razão Nietzsche diz que Darwin “esqueceu o espírito”⁴⁴. Darwin (como provavelmente lhe competia enquanto cientista) parou na noção de seleção natural. Não percebeu nem a evolução das sociedades humanas (isto é, o mecanismo da seleção social), nem a possibilidade da criação de formas individuais

⁴⁴ Cf. KSA 6.120, GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 14. Provavelmente, é impossível determinar se Nietzsche estava consciente de quão perto se encontrava Darwin da ideia de “group selection” (cf. DARWIN, C. *The Descent of Man*. Londres: Penguin, 2004, parte I, capítulo 5, p. 152 segs.), mas, de todo o modo, é evidente que Darwin não retira dessa ideia as consequências genealógicas que ela tem para Nietzsche. Note-se também que a ideia de “group selection” não é tanto a ideia de que algumas sociedades humanas desenvolvem características que levam à sua seleção em detrimento de outras sociedades quanto a ideia, somente, de que algumas sociedades humanas desenvolvem características que as fazem crescer mais do que outras. A “seleção” é seleção dessas características e, no caso de Nietzsche, isso significa a seleção de certos instintos em vez de outros. Os verdadeiros “replicadores” da evolução das sociedades humanas são os instintos (cf. RICHARDSON, J. *op. cit.*, p. 43: “the ‘unity of selection’ (...) is the drive”). Note-se, por fim, que a terminologia “seleção natural/ seleção social/ seleção individual” é de RICHARDSON, J. *op. cit.*, *passim*.

de uma "espiritualidade superior" (isto é, o mecanismo da seleção individual) – e, por isso, não percebeu o homem⁴⁵.

E é esta crítica dos limites da doutrina de Darwin que permite perceber, por fim, a complexidade do "naturalismo" de Nietzsche. "Retraduzir o homem de volta para a Natureza" não significa – percebê-lo bem agora – fazê-lo remontar à condição de mero espécime. Esse regresso é simplesmente impossível. Desde que o homem é um ser social, a sua identidade é já outra que não a do espécime. Aquilo de que se trata nessa "retradução" é antes de levar a cabo uma genealogia que revele a origem daquela identidade social e que, com isso, torne possível uma elevação, e portanto uma nova transfiguração, do homem. Isso implicaria identificar os propósitos dominantes até hoje como criações de um mecanismo de disciplina e cultivo que transcende as intenções dos indivíduos sujeitos a ele – que os aliena de si próprios enquanto indivíduos (isto é, enquanto "espírito"), e que entrega o futuro do homem ao "pavoroso domínio do acaso e do absurdo a que se chamou, até hoje, 'a história'" (KSA 5.126, JGB/BM, 203). Se é possível incorporar essa identificação, transformar realmente os nossos valores, deixar cair os valores dominantes em função da descoberta da sua origem e criar livremente outros novos a partir deles, se é possível, com isso, elevar o homem acima do que ele tem sido até hoje — isso é, para Nietzsche, como indicámos acima, a grande questão.

⁴⁵ Esta incompreensão do espírito está provavelmente na base da "falta de sentido histórico" que, segundo Nietzsche, caracteriza os "filósofos ingleses", em particular os darwinistas que empreenderam as primeiras genealogias da moral. Essa falta de sentido histórico faz que, entre outras coisas, não percebam que o abandono da crença cristã em Deus implica também o abandono do direito à moral cristã. Nietzsche considera absurda qualquer tentativa (como é corrente ainda nos nossos dias) de justificar a moral cristã de um ponto de vista naturalista, como faz Darwin com base na noção de "instintos sociais": cf. KSA 5.247-255, GM/GM, "Prefácio" e, muito especialmente, KSA 6.113, GD/CI, "Incursões de um extemporâneo", § 5.

Posto isto, falta considerar apenas o quarto, e último, problema.

4) Nietzsche aceita a rejeição definitiva da prova teleológica da existência de Deus? Sem dúvida. Isso resulta directamente da sua crítica da teleologia (a qual, como vimos, depende da de Darwin e é um desenvolvimento dela). “Guardemo-nos de crer também que o mundo é uma máquina”, diz Nietzsche no aforismo da *Gaia ciência* que citámos acima a propósito da crítica da teleologia. O mundo não é desenhado, planeado como uma máquina é desenhada e planeada. As suas partes, os organismos, e as partes destas partes, os órgãos, não são produzidos com vista a um fim previamente concebido. Pensar assim é um erro que resulta de se supor que a finalidade na natureza pressupõe uma mente criadora, um agente que comanda que as coisas sejam de um certo modo e ao qual as coisas, por isso, obedecem. “Não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida”, diz Nietzsche no passo que já citei (KSA 3.467, FW/GC, 109). Pelo menos enquanto hipótese que seria necessária para explicar a finalidade na Natureza, Deus, como Nietzsche diz no aforismo imediatamente anterior, “está morto”⁴⁶.

No entanto, Deus nunca foi uma mera hipótese explicativa, mas um elemento vivo da evolução das sociedades humanas. Por isso, no que respeita ao problema de Deus, o procedimento habitual de Nietzsche não é o de demonstrar que não há uma prova da existência de Deus, mas, também neste caso, o de proceder à genealogia da crença em Deus. O que se investiga na *Genealogia da moral* ou no *Para além do bem e do mal* é que necessidades sociais e individuais (e eventualmente até da espécie) é que essa crença satisfaz no curso da história dos homens, que finalidades foi tendo, que finalidades foi acumulando, que instintos ou afetos conduziram até

⁴⁶ Cf. KSA 3.467,480,517,527,573,574,577,579,589,597,602, FW/GC § 108, § 125, § 259, § 285, § 343, § 344, § 345, § 346, § 353, § 357§,358 respectivamente.

ela e como se transformou no curso do tempo. A pedra de toque da crítica nietzschiana da transcendência é, como podemos perceber, o procedimento genealógico.

E é também o procedimento genealógico que leva Nietzsche a concluir que a crença em Deus e as morais fundadas nela originaram, com o tempo, uma “vontade de verdade” que, no Ocidente, ao desenvolver-se até um dado extremo, acabou por matar essa mesma crença – por matar Deus.

Entre outras coisas, o que isto significa é que Darwin, ao descobrir a evolução por seleção natural e ao destruir com isso a ideia de que há finalidade na Natureza e de que o mundo tem um propósito, foi, com Espinosa, com Kant, com Schopenhauer, com Hegel, um dos principais “espíritos livres” – ou, talvez melhor, um dos principais veículos de uma incondicional vontade de verdade que levou, no Ocidente, à morte de Deus.

Por um lado, o que fica no seu lugar é “um nada infinito”, um “vácuo” (KSA 3.480, FW/GC § 125) – o niilismo europeu. Por outro, o que Nietzsche diz sobre isso é que:

Na verdade, nós, filósofos e “espíritos livres” perante a notícia de que “o velho Deus morreu”, sentimo-nos iluminados por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa — finalmente o horizonte parece-nos outra vez livre, embora não esteja limpo, finalmente os nossos barcos podem zarpar outra vez ao encontro do perigo, é outra vez permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento: o mar, o nosso mar, está outra vez aberto, e provavelmente nunca houve tanto mar aberto (KSA 3.573, FW/GC § 343).

Abstract: This paper aims at clarifying how Nietzsche thinks through the most fundamental philosophical consequences of Darwin's evolution by natural selection. These consequences are mainly four: (1) that species are not eternal: they are evolutions, or developments; (2) that man, in all his dimensions, is continuous with nature; (3) that there are no final causes, only efficient causes; (4) that the teleological proof of God is groundless. Nietzsche accepts all these consequences. Therefore, his critique of Darwin and Darwinism is tantamount to a more radical view on points of agreement with Darwin and Darwinism. Most importantly, Nietzsche's philosophical method of Genealogy presupposes such an agreement with Darwin and Darwinism.

Key-Words: darwinism – evolution by natural selection – genealogy – naturalism

referências bibliográficas

1. BREAZEALE, D. “The Hegel-Nietzsche Problem”. In: *Nietzsche-Studien*, Berlim: Walter de Gruyter, n. 6, 1975, p. 146-164.
2. DARWIN, Charles, *The Descent of Man*, London, Penguin, 2004.
3. DAWKINS, R. *The God Delusion*. London: Black Swan, 2007.
4. GEUSS, R. “Genealogy as critique”. In: *Outside Ethics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 153-160.
5. ———. *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

6. JANAWAY, C. *Beyond Selflessness, Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2007.
7. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am. Main: Suhrkamp, 1990, v. 10.
8. KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed., Princeton: Princeton University Press, 1974.
9. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.
10. LEWENS, T. *Darwin*. Londres/ New York: Routledge, 2007.
11. MAY, S. *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
12. MOORE, G. *Nietzsche and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
13. NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1985.
14. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & CO., 1999. 15 v.
15. ———. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2002 .
16. ———. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
17. ———. *Para a genealogia da moral*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

18. RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford/ Nova York: Oxford University Press, 2004.
19. STEGMAIER, W. "Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution". In: *Nietzsche-Studien* Berlim, Walter de Gruyter, n. 16, 1987, p. 264-287.
20. ———. "Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart". In: *Nietzsche-Studien*, Berlim, Walter de Gruyter, n. 26, 1997, p. 300-318.
21. WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995.
22. ———. *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion, 2008.