

## NIETZSCHE, CRÍTICO DO PROGRESSO

Nietzsche, critic of progress

**Jelson Roberto Oliveira**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Curitiba, PR, Brasil  
jelsono@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-2362-0494> 

**Lucas Miguel Gonçalves Bugalski**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Curitiba, PR, Brasil  
miguelbugalski@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1865-9543> 

**Grégori de Souza**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Curitiba, PR, Brasil  
gregoridesouza@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9995-3124> 

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo ●

**Resumo:** Pretende-se demonstrar como Nietzsche realiza uma crítica à ideia de progresso e propõe uma inversão que pensa esse conceito não como contrário, mas precisamente como um composto da ideia de natureza. Reconhecendo o progresso como uma ideia moderna *par excellence*, o filósofo alemão evidencia que tal visão de progresso não passa de um “ato de fé”, cujo prejuízo tem levado ao adoecimento das forças vitais precisamente porque, como crença, ele se constitui como *décadence* moral. Começa-se, assim, por analisar a constituição do progresso como traço característico da modernidade para, a partir daí, analisar como a crítica de Nietzsche faz ver que, no fundo, tal “ideia de progresso” não passa de *décadence*, sintoma que, no limite, atravessa a civilização ocidental, tendo em Sócrates sua figura pioneira. Trata-se de demonstrar que, para Nietzsche, o pretense progresso técnico e científico da modernidade não veio acompanhado de nenhum progresso moral, bem ao contrário, tem levado à *décadence*. No seu lugar, é preciso pensar o progresso precisamente a partir do seu pretense inverso: renaturalizar o homem seria, para Nietzsche, o “progresso dos progressos”, mas isso implicaria a aceitação do progresso como uma *tarefa de cultivo* da grandeza, assumida por meio da disciplina e da organização que contrastam com a *décadence* da civilização moderna.

**Palavras-chave:** Nietzsche; progresso; *décadence*; natureza; civilização.

**Abstract:** This article aims to demonstrate how Nietzsche criticizes the modern idea of progress while proposing an inversion that conceives progress not as the opposite of nature, but rather as one of its very expressions. Recognizing progress as a quintessentially modern idea, the German philosopher argues that this conception amounts to nothing more than an “act of faith,” one whose harmful effects have contributed to the weakening of the vital forces precisely because, as a belief, it constitutes a form of moral *décadence*. The article therefore begins by examining the constitution of progress as a defining feature of modernity and then analyzes Nietzsche's critique, showing that the modern “idea of progress” ultimately represents a symptom of *décadence* permeating Western civilization, with Socrates standing as its earliest representative. It argues that, for Nietzsche, the alleged technical and scientific progress of modernity has not been accompanied by any corresponding ethical progress; on the contrary, it has fostered *décadence*. In place of this conception, Nietzsche proposes rethinking progress from what appears to be its opposite: the renaturalization of the human being. Yet this “progress of all progress” ultimately entails understanding progress as a task of cultivating human excellence, undertaken through discipline and deliberate organization, in sharp contrast to the *décadence* of modern civilization.

**Keywords:** Nietzsche; progresso; *décadence*; nature; civilization.

## Introdução<sup>1</sup>

“O ‘progresso’ [*Fortschritt*]<sup>2</sup> é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada”  
(AC<sup>3</sup>, 3)

“É precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva necessariamente ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível?”  
(HH, 24)

O progresso<sup>4</sup> é a lógica interna da Modernidade. Nada define melhor os novos

---

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no 53º Encontros Nietzsche Mercosul – Política, cultura e civilização, realizado na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), em Pelotas, entre os dias 18 e 22 de novembro de 2024.

<sup>2</sup> Etimologicamente *Fortschritt* é formado por “Fort” (“para frente”, “adiante” ou “além”) e “Schritt” (“passo”) que vem do verbo *schreiten* (marchar, caminhar, avançar) e do alto alemão antigo *scritan* (dar um passo, caminhar).

<sup>3</sup> Neste artigo, usaremos as siglas convencionais para a citação das obras de Friedrich Nietzsche, conforme segue: AC – *O Anticristo*; HH – *Humano, demasiado humano*; FP – *Fragmentos póstumos*; ABM – *Além de bem e mal*; CI – *O crepúsculo dos ídolos*; GM – *Para a genealogia da moral*; ZA – *Assim falou Zaratustra*; A – *Aurora*; GC – *A Gaia ciência*.

<sup>4</sup> Embora neste texto trataremos a noção de Progresso em sentido lato, ou seja, com a crença (exacerbada na Modernidade) de que há um movimento histórico de aperfeiçoamento, desenvolvimento ou melhoria das condições da existência humana que faz acreditar que o futuro pode (ou deve) ser melhor do que o passado e o presente (seja em termos materiais, intelectuais, científicos, morais, políticos ou sociais), é preciso reconhecer que, no geral, o progresso aqui definido está associado ao progresso técnico e científico e menos ao progresso moral, por exemplo. Ao falar em progresso técnico e científico nos referimos ao aumento da capacidade humana de conhecer, controlar, transformar e intervir na natureza por meio da ciência e da tecnologia levando a novos conhecimentos, métodos e instrumentos que ampliam o poder de ação do ser humano (um progresso do “poder fazer”, portanto). O progresso moral, por sua vez, refere-se à capacidade



tempos (*Neuzeitlichkeit*) do que a ideia de um avanço sempre adiante, de uma marcha inexorável para frente. Para isso, desde o século XVII, pelo menos, o progresso (literalmente: do latim “pro”, “à frente”; e “gradus”, que pode ser “passo” ou “degrau”) se associou à constituição subjetiva do homem moderno em sua autodeclarada tarefa de sair das trevas à luz – o que, no geral, também significou afastar-se da natureza em benefício da civilização e utilizar daquela em favor dessa. Começava assim a exploração desenfreada da natureza por um determinado tipo de homem, nascido da conquista de um poder inédito que, de um lado, passou a caracterizá-lo e, de outro, possibilitou que ele se tornasse, afinal, o senhor da natureza. Um tal poder, por isso, passou a ser confundido com o avanço do próprio domínio que tem levado ao esgotamento planetário e à inviabilidade da vida na Terra. Assim, essa “*vontade de ilimitado poder*” (Jonas, 2013, p. 34), camuflada pelas promessas da tecnologia, não é outra coisa que o centro mesmo da subjetividade moderna, fundada na utopia que atravessa os regimes políticos e econômicos – mas também filosóficos e éticos – que moldaram a civilização desde o século XVII em diante.

Em sentido gnosiológico, um tal processo exigiu uma mudança importante no estatuto do conhecimento: daquele “eu penso” cartesiano – o lema iniciático dos novos tempos – desdobrou-se um “eu faço” e, conseqüente, um “eu posso” a partir do qual se desenvolve, por meio da racionalidade, o processo civilizatório pelo qual o saber se reduz ao fazer e esse ao poder. Nesses termos, o ego entrega-se àquilo que ele compreende como sendo seu atributo mais central, qual seja, o exercício do próprio poder, a cujo serviço está todo o reino natural, contra o qual ele se volta, em busca de domínio. A Terra inteira, assim, passa a ser a mera ocasião para o exercício de tal poder que troca a antiga aristocracia do saber pela utilidade prática que nutre o novo apetite insaciável que devora tudo ao redor: o progresso – ou, como sugeriu Georges Sorel, *The Illusions of Progress* (1969).

Despedir-se dessa ilusão e denunciar sua ineficácia tem sido, como propôs Gianni Vattimo no seu *O fim da modernidade* (2002), a tarefa central da pós-modernidade. E foi Vattimo mesmo quem demonstrou como a filosofia nietzschiana se alia a essa tarefa: Nietzsche teria recusado a “‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’” (2002, p. vi).

---

de julgar, limitar e orientar eticamente esse poder, dizendo respeito ao amadurecimento da consciência moral, da responsabilidade e de valores como prudência, justiça e reconhecimento do valor dos outros seres e das futuras gerações (nesse caso, um progresso do “dever fazer”). No caso de Nietzsche, como pretendemos demonstrar, as duas versões seriam, na verdade, representações do espírito *décadence* da Modernidade.



Filosofar sem fundamentos, como o faz Nietzsche, seria filosofar para além da Modernidade e, para isso seria necessário, antes de tudo, recusar a lógica do progresso, que assume sempre um novo fundamento no lugar daquele que é ultrapassado, trocando-se o pior pelo melhor, o inferior pelo superior. É essa lógica que Nietzsche teria recusado quando evita colocar algo novo no lugar do antigo. Recusar tal tarefa é recusar a própria lógica interna da Modernidade, fundada na ilusão do progresso e, para tanto, segundo Vattimo, é preciso abdicar de ideias como consequencialidade e racionalidade que amparam a rotina do progresso, antes sustentada pelos ideais religiosos da história e agora pelo processo de secularização, cujo representante é a tecnociência.

A civilização moderna, assim, tem sido compreendida como uma espécie de resultado da crença no progresso, na perspectiva de que ela representa e implementa um esforço cumulativo de transferência de traços e características que devem ser lançadas adiante, na forma de herança. É precisamente isso que torna o progresso a lógica interna da cultura moderna, em seu afã de registrar e acumular saberes e poderes em benefício do crescimento da civilização, recusando o passado (como pior) em vista do futuro, de tal forma que a modernidade é, ao mesmo tempo, uma civilização do poder (uma civilização tecnológica) e uma civilização do progresso. Do outro lado, como sabemos, permanece tudo o que se reúne sob a ideia de natureza: se a civilização é o próprio do humano, a natureza é o outro, à disposição, atirada à sua própria sorte e destituída desse traço imanente que a mantém refém do acaso dos acontecimentos. Mesmo a teoria da evolução<sup>5</sup>, em suas variadas formas, não deixou de lado esse traço ocasional do progresso na história da vida sobre o planeta por meio do projeto moderno de destituição de qualquer finalidade no âmbito da natureza em favor da ideia de acaso.

Ora, dado que “o ideal do Progresso é vazio, seu valor final é o de realizar condições em que sempre seja possível um novo progresso” (Vattimo, 2002, p. xiii), então a única forma de fugir dessa lógica perversa é por meio da “dissolução da própria ideia de progresso”, ou seja, pela recusa do fundamento. Hans Jonas classificou essa estratégia como “um impulso incerto” que está “muito além de nossa vontade” (Jonas, 2013, p. 31) porque segue atirado a si mesmo. Conforme argumentou John Bagnell Bury em seu *The idea of progress: An inquiry into its origin and growth*, sendo uma crença, “o Progresso da humanidade pertence à mesma ordem de ideias que a Providência ou a imortalidade

---

<sup>5</sup> Jordan Conrad (2024) demonstra como Nietzsche compreendia a teoria da evolução, distinguindo as posições de Darwin e Lamarck, optando pela segunda em detrimento da primeira. Sobre a relação de Nietzsche com Darwin cf. Frezzatti (2014).

peçoal”, o que torna impossível provar se é uma ideia verdadeira ou falsa, dado que “acreditar nisso é um ato de fé” (2014, p. 37). Alain de Benoist em *A brief history of the Idea of Progress* (2008), por sua vez, demonstrou que tal ato de fé pressupõe “um elemento descritivo (a mudança ocorre numa determinada direção) e um elemento axiológico (esta progressão é interpretada como uma melhoria)” (2008, p. 7). Para o autor, tais elementos estão articulados a três premissas básicas: toda mudança é orientada (para o melhor), ela é necessária (ninguém poderia impedir o Progresso) e irreversível (um retorno global ao passado é impossível). Um resumo semelhante é oferecido por Robert Nisbet (1985, p. 321), para quem “existem ao menos cinco grandes premissas a serem encontradas na história da ideia [de Progresso] desde os gregos até nossos dias: a crença no valor do passado; a convicção da nobreza e até mesmo da superioridade da civilização ocidental; a aceitação do valor do crescimento econômico e tecnológico; a fé na razão e no tipo de conhecimento científico e acadêmico que só pode derivar da razão; finalmente, a fé na importância intrínseca e no inefável ‘valor’ da vida neste mundo”. À exceção da última (cuja formulação é dúbia quando fala de vida ao querer, no fundo, falar de vida humana, mantendo-se nas raias do antropocentrismo), essa lista representa tudo o que Nietzsche mais recusou como fundamento do seu pensar.

### **Nietzsche: Progresso como *décadence***

No fragmento póstumo da primavera de 1888, cujo título é, precisamente “Progresso”, Nietzsche deixa evidente a sua posição sobre o tema ao ligar o pretenso progresso da civilização à sua própria *décadence*:

O tempo avança — gostaríamos de acreditar que tudo o que está dentro dele também avança... que o desenvolvimento é um processo de avanço... Essa é a ilusão que engana até os mais sensatos: mas o século XIX não é um progresso em relação ao século XVI, e o espírito alemão de 1888 é um retrocesso em relação ao espírito alemão de 1788... A “humanidade” não avança; ela sequer existe... O panorama geral é o de uma imensa oficina experimental, onde algumas coisas têm sucesso, dispersas ao longo de todas as épocas, enquanto incontáveis outras fracassam miseravelmente, e onde toda ordem, lógica, conexão e coesão estão ausentes... Como poderíamos deixar de reconhecer que a ascensão do cristianismo é um movimento de *décadence*? ... O homem não é um progresso em relação ao animal: o “delicado” da civilização é uma aberração em comparação ao árabe e ao corso; o chinês é um tipo bem-sucedido, ou seja, mais durável do que o europeu... (FP, 15 [8], da Primavera de 1888).

Nietzsche sabe – e por saber, recusa – que “deseja-se chamar ‘civilização’ ou ainda ‘humanização’ ou melhor ainda ‘progresso’ àquilo em que hoje se vê um título de distinção



para os europeus” (ABM, 252). Uma distinção que se torna risível ao Nietzsche d’*O crepúsculo dos ídolos*: “De fato, somos involuntariamente cômicos além de qualquer medida, com nossas ‘virtudes’ modernas... A diminuição dos instintos hostis e que geram desconfiança — este seria o nosso ‘progresso’” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37). A isso, como se sabe, Nietzsche chama de *décadence*<sup>6</sup>, que é o nome por ele adotado a partir de Paul Bourget,<sup>7</sup> para descrever o processo de enfraquecimento das forças vitais representado pela própria ascensão da crença no progresso. Assumir esse diagnóstico significou, como veremos a seguir, assumir a tarefa de lutar contra a *décadence* aprofundando-a em vista de sua reversão<sup>8</sup>. Seria preciso, afinal, redefinir o que se entende como “progresso”, dado que, para Nietzsche, o que se chama de progresso é, na verdade, *décadence*: “Não adianta: há que ir adiante, quero dizer, passo a passo adiante na *décadence* (— eis a minha definição do moderno ‘progresso’ [*Fortschritt*]...)” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 43).

Para o filósofo, lutar contra a *décadence* é lutar contra a civilização e, como alternativa, reafirmar o seu tradicional oposto, ou seja, a natureza. É o que se lê no aforismo 48 do mesmo conjunto de textos de *O crepúsculo dos ídolos*, cujo título é, precisamente, “Progresso no meu sentido”: “Também eu falo de ‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um ascender — à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, pode jogar com grandes tarefas.” Contrapondo Napoleão (“um fragmento de ‘retorno à natureza’”) a Rousseau (“esse primeiro homem moderno, idealista e canaille [canalha] numa só pessoa”, um “aborto” que perverteu a mensagem de retorno à natureza), Nietzsche se coloca no debate sobre a relação entre o pretensão progresso tecnocientífico e o progresso moral da civilização, na medida em que denuncia

---

<sup>6</sup> A palavra se contrapõe diretamente à ideia de Progresso, na medida em que é formada pela junção de “de-” (prefixo que significa “para baixo” ou “em direção a algo inferior”) e “cadere” (que significa “cair”), de forma que “decadere” significa “cair para baixo”, “decair” ou “afundar”. *Décadence*, por isso, está ligada à ideia de declínio, degeneração ou deterioração.

<sup>7</sup> Sobre a influência de Bourget sobre Nietzsche e a recepção do termo *décadence*, cf. Oliveira, 2008.

<sup>8</sup> Essa ideia aparece bastante evidente em *Humano, demasiado humano*, 224, cujo título é “*Enobrecimento pela degeneração*”: “As naturezas degenerativas são sempre de elevada importância quando deve ocorrer um progresso. Em geral, todo progresso precisa ser precedido de um debilitamento parcial. As naturezas mais fortes conservam o tipo, enquanto as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo. Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração, uma mutilação ou mesmo um vício — em suma, uma perda física ou moral — não possui, por outro lado, alguma vantagem. (...) 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 homem ou de uma raça. Para isso, devem antes concorrer duas coisas: primeiro, o aumento da força estável, pela união dos espíritos na crença e no sentimento comunitário; depois, a possibilidade de alcançar objetivos mais elevados, por meio do surgimento de naturezas degenerativas e, devido a elas, de enfraquecimentos e lesões parciais da força estável. Justamente a natureza mais fraca, sendo a mais delicada e mais livre, torna possível todo progresso.”



um dos dísticos mais centrais do progresso moderno: a noção de igualdade, no lugar da qual seria necessário afirmar a “igualdade aos iguais, [e a] desigualdade aos desiguais”. O pretense progresso moral e político trazido pela Revolução Francesa não teriam resultado, afinal, nenhum progresso. Ao contrário, seriam motivo de “nojo”, como só Goethe foi capaz de compreender. Para ele, o que explica que ao progresso tecnocientífico não se seguiu um progresso moral é precisamente esse distanciamento constante da própria natureza, em favor da civilização.

Um dos textos mais evidentes a esse respeito é o aforismo 3 de *O Anticristo*:

A humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento não significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento (AC, 3).

Note-se como Nietzsche situa, nessa passagem, a ideia de progresso como aspecto central da modernidade e como ele denuncia essa como uma “ideia errada”, na medida em que representa não um avanço, mas um atraso em relação ao passado. Para Nietzsche, a história da civilização não é outra coisa que a história de um declínio. Isso porque os valores que orientam a pretensa conquista do progresso são valores de *décadence*, um processo, portanto, de destituição das forças e de crise de organização e hierarquia. Para ele é a *décadence* e não o progresso que serve de elemento central da civilização. O diagnóstico nietzschiano assume a perspectiva de que a crença de que a humanidade progride desde estados inferiores até estados superiores não condiz em nada com a realidade das coisas: a lógica da *décadence*, fundada no pessimismo diante da vida e no seu paradoxo, o otimismo da racionalidade, tem promovido valores declinantes no que diz respeito ao fortalecimento das forças vitais. Dessa feita, a crença na inevitabilidade do progresso, amplamente difundida desde o século XVIII por um Anne Turgot<sup>9</sup> ou por um Marquês Condorcet ou um Rousseau em solo francês, ou por um Kant e um Hegel em solo alemão, começa a mostrar seu esgotamento - no âmbito filosófico, pelo menos, já que a ciência continua dele partidária - com autores como Johann Hamann, Edmund Burke e, principalmente Arthur Schopenhauer (em sua raiz anti-hegeliana), entre outros, que emprestaram suas vozes à crítica da presunção que contrapunha as ideias de progresso

---

<sup>9</sup> Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) foi um economista e estadista francês de grande importância na divulgação das ideias de Progresso no século XVIII na França.

àquelas da barbárie e do atraso, em geral associadas aos povos “primitivos”, ou seja, não europeus, para os quais esses deviam levar as luzes da civilização<sup>10</sup>.

Poucas ideias se desenvolveram com tanta potência na história do pensamento. Como tal, a concepção de progresso como algo inevitável, difundiu-se como faísca na pólvora, contrapondo a luz à escuridão, o futuro promissor ao passado, a liberdade da razão aos grilhões da natureza, o bem ao mal, a ciência à ignorância, a civilização à barbárie. “A ideia de que a humanidade se torna, dia após dia, melhor e mais feliz, é particularmente adequada ao nosso século. A fé na lei do progresso é a verdadeira fé do nosso século.”, escreviam os autores do dicionário *Larousse*, em 1875.

### **A *décadence* europeia**

Nietzsche se opõe frontalmente a esse otimismo ingênuo e exagerado que atravessa o espírito europeu. Em *Além de bem e mal*, 52 ele se refere à Europa como uma “pequena península” que “deseja representar, relativamente [à velha Ásia] ‘o progresso da humanidade’” quando, na verdade, não é mais do que o lugar onde vive “um fraco animal doméstico”. Os acontecimentos que marcam aquilo que se constitui como civilização europeia não são outra coisa que a história de um apequenamento do ser humano, travestido de melhoramento. É o que se lê em *Para a genealogia da moral* (I, 3):

Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão — não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o *niilismo*, se não isto?... Estamos *cansados* do homem...

Esse cansaço do homem é o produto mais acabado dos processos de adoecimento que se consolidaram historicamente como pretensão progresso moral da humanidade, cuja agenda, ditada a partir da Europa, foi forjada como “melhoramento”, aperfeiçoamento e aprimoramento da humanidade, algo que, no limite, remonta ao projeto socrático- platônico- judaico-cristão (e alcança as ilusões do programa transumanista e de todas as bordas de crenças ingênuos na tecnologia em nossos dias), tem o custo histórico do rebaixamento e

---

<sup>10</sup> No fundo, para a Europa, a conquista do novo mundo (como representação do primitivo) revestira-se, assim, do aspecto moralizante como forma de distrair a audiência em relação aos objetivos econômicos e políticos sobre os quais ela estava fundada.



do enfraquecimento das forças vitais, em nome do adestramento do corpo estranho, do controle e da negação da natureza. Nietzsche, nesse ponto, torna-se um crítico ácido do Iluminismo que nutria a crença no progresso florescido no campo da ciência e da tecnologia. Como sabemos, a morte de Deus tem suas evidências mais contundentes precisamente nesse campo: tendo se aproveitado da crença religiosa no progresso da história, a modernidade reassumiu a mesma premissa na forma da ciência, crença das crenças, sombra de um Deus que continua insepulto. Se é a modernidade a responsável pelo deicídio (“você e eu, somos todos os assassinos de Deus”, declara Zarathustra) é ela também que resiste em assumir suas consequências. O progresso, por isso, não é outra coisa que a nova lei dos fatos, cuja verdade recusa a divindade para transformar-se a si mesma em Deus. E é a isso que Nietzsche se volta: para ele, os pretensos “avanços” nos campos científicos e tecnológicos da Europa contrastam com as evidências da degeneração generalizada dos valores, cujo processo tem levado à ascensão de verdadeiras teorias de degenerescência, como ele considera o racionalismo, os discursos da igualdade, a democracia e mesmo o feminismo<sup>11</sup>. Esses seriam, para ele, sintomas da grande crise que abala a modernidade: a anulação de todas as ocasiões nas quais o cultivo das forças vitais seria possível. Isso significa, note-se bem, que não é possível cultivar forças no âmbito da civilização, porque, precisamente, ela anula o fundo natural desde onde todas as forças vitais podem emergir e crescer.

Em *Além de bem e mal*, 208 Nietzsche se refere a tudo isso como uma “moléstia europeia”, causada precisamente pela “paralisação dos instintos” e pela “paralisia da vontade”, que são interpretadas como uma “condição fisiológica” de um “ser raquítico” que resultou da ascensão da racionalidade como matriz única de interpretação da vida e que se manifesta como fraqueza dos nervos e uma “constituição doentia”. A tudo isso ele classifica como “pequena política”, a qual é contraposta à “grande política” precisamente porque aí a condição do crescimento das forças é anulada, em nome de determinados estados de pretensa bonomia e serenidade espiritual, nascidas da moral da anulação de si. Nesses termos, não há nenhum tipo de progresso que justifique uma tal crença. E mais ainda: a própria ascensão da crença não é outra coisa do que a evidência do que ela representa, ou seja, da *décadence* como aspecto central da modernidade. Não só a França ou a Itália, mas também a Alemanha seriam exemplos políticos desse processo: “Mas esse

---

<sup>11</sup> “A mulher quer fazer-se independente e para começar quer mostrar aos homens o modo de ser da ‘mulher em si’, este é um dos mais odiosos progressos do embrutecimento da Europa”, escreve Nietzsche em ABM, 232.

povo [escreve Nietzsche a respeito dos alemães] se imbeciliza voluntariamente há quase mil anos: em nenhum outro lugar se abusou tão viciosamente dos dois grandes narcóticos europeus, o álcool e o cristianismo.” (CI, O que falta aos alemães, 2) Tudo o que o Ocidente produziu em termos morais não passou de um “aborto sublime” (ABM, 62), o homem que, às sombras da religião, tem sido ofertado como um “produto quase arbitrariamente degenerado e entristecido, que se chama o europeu cristão” (ABM, 62).

### **Sócrates: o primeiro capítulo da *décadence***

A pergunta sobre o progresso acaba por trazer à tona uma interpretação da própria história da Europa e, conseqüentemente, da civilização ocidental como um todo, portanto. Exceto por alguns momentos raros (a Grécia dos pré-platônicos e o Renascimento, por exemplo), essa história não é outra senão, para Nietzsche, a história de uma neurastenia, cujo precursor é o próprio Sócrates, aquele cujo medo da vida se revelava na “hipertrofia da lógica” (CI, Sócrates, 2). Sócrates é, não por acaso, o “tipo do declínio”, sobre o qual a crença no progresso esteve fundada segundo a tríade “razão=virtude=felicidade”, classificada por Nietzsche como “a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”. É precisamente essa tríade que constitui a lógica interna da crença no progresso: a razão pode melhorar o ser humano e acrescentar estágios superiores sobre os anteriores, de tal forma que a prática da virtude se estabelece como aumento de normas e leis que se dirigem contra o indivíduo e em vista de sua subsunção à maioria gregária. Não por acaso, a moral se torna uma moral de rebanho, orientada pelas virtudes da compaixão, da benevolência e da responsabilidade. Só por meio dessas práticas pretensamente virtuosas, seria possível alcançar a felicidade - um ideal, assim, circunscrito à estratégia de diluição de si mesmo na multidão que é associado, em Assim Falou Zaratustra, ao último homem” (ZA, Prólogo, 5).

Não é por acaso que Nietzsche passa a insistir em outra direção: de um lado, questionando essa própria concepção de felicidade; de outro, recusando a associação entre razão e virtude - que é, no fundo, uma associação entre razão, livre-arbítrio, responsabilidade e culpa. Dessa crítica, deriva os principais aspectos da crítica de Nietzsche à moral: para ele, o declínio e a neurastenia se efetivam como enfraquecimento das forças vitais (que são expressões de crescimento, luta e resistência) por meio do jogo da culpa, pelo qual tudo o que é expressão de crescimento se torna motivo de responsabilização. O homem, enfraquecido, torna-se um animal doentio, precisamente lá onde lhe é inculcado o jogo sinistro dessa tríade socrático-platônica. Para escapar a ela



Nietzsche leva a cabo não só uma crítica da moral, mas uma crítica dos pressupostos sobre os quais essa moral foi construída: a crença nos valores gregários que levaram à *décadence*. Nietzsche contra Sócrates se torna, assim, a expressão de uma luta contra o espírito da civilização ocidental, cuja lógica associou o progresso à ideia de felicidade que nasce do uso adequado da razão para deter qualquer instinto natural, a começar por aquele da autoafirmação de tudo o que vive. A criação dos mundos ultraterrenos não seria outra coisa que mais um sintoma da degenerescência iniciada por Sócrates na sua luta incansável contra os instintos naturais.

As oficinas do progresso são, na verdade, as oficinas onde se “fabricam ideais” (GM, I, 14), nas quais “a fraqueza é mentirosamente mudada em mérito”, “a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixeza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’”. E esse é todo o programa socrático. Desde então, a história do progresso moral tem sido a história de um adoecimento. Se é verdade que, segundo o seu diagnóstico, “em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada...” (CI, O problema de Sócrates, 1) é porque a própria história do Ocidente é a história da *décadence*: “os grandes sábios são tipos da decadência” porque, desde Sócrates, promoveram o medo, “[a] dúvida, [a] melancolia, [o] cansaço da vida e [a] resistência à vida”. No fundo, os representantes da civilização não passam de homens de decadência. O problema é que, sendo pacientes, esses mesmos homens passaram a médicos e ofertaram, contra o seu medo, o pseudo-antídoto da lógica e da dialética cujo desdobramento sintomático é a crença moderna na ideia de progresso. “Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento [*die ganze Besserungs-Moral*], também a cristã, foi um mal-entendido...”, escreve Nietzsche ressaltando como o aperfeiçoamento (portanto, o progresso moral) se torna a lei da moralidade já em Sócrates e depois no cristianismo e na própria modernidade como um todo. No fundo, como se lê em Humano, demasiado humano, “da reação fizemos um progresso” (HH, 26), o que significa que o progresso nasceu do ressentimento, de uma luta contra a vida.

### **[Pretensão] progresso moral como adaptação ao rebanho**

Jordan Conrad (2024, p. 217) defende que tal posição nietzschiana deriva de sua aproximação com o lamarckismo<sup>12</sup> e consequente distanciamento em relação ao darwinismo: “equipado com uma compreensão lamarckista da evolução, Nietzsche é capaz

---

<sup>12</sup> Sobre a relação de Nietzsche com o Lamarckismo cf. Schacht (2013).



de explicar o declínio da humanidade como um produto de valores culturais degenerados que promovem o uso de certos traços, aumentando assim seus efeitos nas gerações subsequentes e sua prevalência na população”. Deriva daí o elogio ao extemporâneo/intempestivo na obra de Nietzsche: os “tipos superiores” são aqueles, afinal, que não se rendem ao seu tempo, mas lutam contra ele. Isso representa, no fundo, uma luta contra a moral que os quer diluir na massa, como é o caso dos “tipos inferiores” que são produtos da moralidade e da tradição. Esses são os homens que adotam<sup>13</sup> os valores alheios, que são tomados como seus enquanto aqueles são os criadores, os que avaliam por si mesmos. A moral da compaixão, que condena o egoísmo, representa a força mais eficaz para a fabricação desses personagens: “a grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu ‘egoísmo’, nada fazem durante a vida por seu ego, mas apenas pelo fantasma de ego que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado” (A, 105). O ego desses homens degenerados que abdicaram a si mesmos para viver a vida alheia, é algo postíço, adotado e não criado. É assim que a sociedade acaba por selecionar aquelas características que são pretensamente benéficas para ela, mesmo que, no geral, maléficas para o indivíduo. O crescimento individual, nesse caso, é substituído pela diluição dos interesses próprios e das forças criativas no ideal do rebanho, que cultiva virtudes como compaixão, produtividade, previsibilidade e má consciência. É o que se lê em *A Gaia ciência*, 116, sobre a formação do “instinto de rebanho” que é assumida como a própria moralidade:

Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia este em primeiro lugar — e em segundo e terceiro — é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função (GC, 116).

O homem, assim, não é outra coisa que o retrocesso até os estágios em que ele mesmo se anula. Por isso, o progresso não passa de uma degeneração que, apoiada na moral, promoveu a “diminuição do homem até torná-lo um homem de rebanho perfeito (...), um embrutecimento do homem” (ABM, 203) sob a égide dos projetos políticos de celebração da igualdade do rebanho. E para isso, todas as instituições do Ocidente estão empenhadas, da moral à religião, das igrejas às escolas, das fábricas aos partidos políticos:

---

<sup>13</sup> “Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas*” (A, 104).

para Nietzsche, “o homem de rebanho, na Europa, mostra-se como única espécie autorizada, glorificando suas qualidades, graças às quais é domesticado, tratável e útil ao rebanho, e tendo estas como as únicas virtudes humanas, virtudes como a sociabilidade, benevolência, alteridade, aplicação, moderação, modéstia, indulgência, piedade” (ABM, 199). Assim, onde avaliou-se haver progresso moral, é precisamente onde o homem mais se adaptou ao projeto do rebanho, ou seja, onde ele mais anulou a si mesmo, sua capacidade criativa e seus esforços de autoconstituição, onde ele se tornou, afinal, mais previsível, como bom cumpridor das promessas feitas: “onde quer que a sociedade continue a ser dominada pelo instinto de rebanho, é ainda muito conveniente, para cada indivíduo, fazer com que seu caráter e sua ocupação sejam tidos por imutáveis” (GC, 296). É preciso, afinal, tornar-se confiável. E isso é altamente glorificado pela sociedade, que “presta o máximo de honras a essa natureza de instrumento, essa fidelidade a si mesmo, essa invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e até nos defeitos” (GC, 296) que marca todo homem de rebanho, símbolo supremo do progresso moral da humanidade. Enquanto os homens superiores resistem a essa adesão total, os homens inferiores aderem facilmente, para que não sofram as consequências das desonras reservadas pela civilização a todos aqueles que ousem desautorizá-la. Por isso, “a sociedade exerce uma pressão de seleção sobre os indivíduos para que adotem certos traços” (Conrad, 2024, p. 219). É assim que “os medíocres sobretudo têm esperança e probabilidade de continuidade, de propagar-se — esses são os homens do futuro, os únicos aptos a sobreviver; ‘sede como eles, sede medíocres!’, impõe agora a única moral que tem um sentido, que encontra orelhas prontas a ouvir” (ABM, 262). No fim, essa pressão tem por objetivo preservar a própria moral: “Em toda parte o objetivo da moral é agora definido aproximadamente assim: é a conservação e promoção da humanidade.” (A, 106).

Assim, ao contrário da promessa socrática da felicidade generalizada para aqueles que se deixam moralizar, Nietzsche acaba por considerar justamente o contrário. Para ele, a moralidade não fez outra coisa que aumentar a infelicidade geral, na medida em que aprofundou no homem o sentido de desgosto consigo mesmo e com a vida: “Por meio dela [da moral]”, pergunta ele, “não se abriu, no conjunto, uma tal profusão de fontes de desgosto que se poderia antes julgar que cada refinamento da moralidade tornou o homem mais insatisfeito consigo, com seu próximo e seu quinhão na existência? O homem mais moral que até hoje viveu não acreditou que a única condição justificada do homem, diante da moral, é a mais profunda infelicidade?” (A, 106). “Infelizes os homens moralizados” se tornaram, por isso, dísticos dessa equação maldosa fundada em uma má-economia dos



afetos e instintos.

Nietzsche, nesse caso, apatridariza-se, um sentimento que aparece no aforismo 377 de *A Gaia ciência*, na qual ele declara: nós “não ‘conservamos’ nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto ‘liberais’, não trabalhamos para o ‘progresso’, não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado — o que elas cantam, ‘direitos iguais’, ‘sociedade livre’, ‘nada de senhores e de servos’, isso não nos atrai!” E isso, basicamente, porque essas reivindicações que moldam a ideia de progresso não são mais do que processos de “mediocrização e chineseria” (GC, 377).

### O progresso como exceção

Não é por acaso que no citado aforismo 377 de *A Gaia ciência*, Nietzsche se apresente entre aqueles que preferem “*viver nas montanhas, à parte, extemporaneamente*”. Ao contrário dos homens de rebanho, os fortes retiram-se para a natureza (simbolizada pela ideia de montanha) e colocam-se fora do tempo, tornando-se “*sem-pátria*”, situação desde a qual afirmam suas próprias virtudes e crescem, progridem, mas em um sentido oposto àquele desejado pela civilização: “A variação, seja como transformação (em qualquer coisa de mais alto, mais fino, mais raro), seja como degeneração e monstruosidade, surge de improviso, brilhante, em toda sua magnificência, o único ousa ser único e destacar-se dos demais” (ABM, 262). E é precisamente nesse contexto que “o ‘indivíduo’ se vê obrigado a inventar uma nova legislação, novas artes e astúcias para a própria conservação, para a própria elevação, para a própria liberação” (ABM, 262).

Afinal, o progresso não é uma certeza da humanidade: “Não importa o quanto a humanidade possa ter evoluído — e talvez ela esteja, no fim, ainda mais baixa do que no começo! — para ela não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacraína não podem, no final de sua ‘trajetória terrestre’, alcançar o parentesco divino e a eternidade.” (A, 49) Pelo menos nenhum progresso aos moldes da adaptação à moralidade vigente pode ser conquistado. Na verdade, para Nietzsche, “a humanidade não representa um desenvolvimento para melhor, não representa algo mais forte ou superior da forma como as pessoas hoje em dia pensam que representa [...] o desenvolvimento não é ligado à elevação, aumento ou fortalecimento de qualquer forma necessária” (A 4).

Mas isso não é tudo. Para Nietzsche, seria preciso assumir a tarefa de “pôr fim à regra horrível do acaso e do absurdo que passou pela história até agora” (ABM, 203). A





pergunta fundamental é aquela que diz respeito a “que tipo de humano deveria ser criado, deveria ser desejado como tendo maior valor, como sendo mais merecedor da vida, como sendo mais certo de um futuro” e se é verdade que “esse tipo mais valioso já apareceu com bastante frequência: mas apenas como um golpe de sorte, como uma exceção, nunca como desejado”, chegou agora a época de seu cultivo disciplinado (A, 3). Afinal, “A beleza não é acaso” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 47), como bem demonstram os jovens gregos cuja formosura fora produzida por imenso esforço. É preciso estar sempre atento àquela “Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve ‘deixar-se ir’” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 47), ou seja, é preciso manter-se senhor de si, sem nunca se entregar ao rebanho.

Sem deixar de acreditar no progresso (“como se poderia negar que o progresso é possível?”, pergunta ele em *Humano, demasiado humano*, 24), trata-se, agora, de inverter a antiga concepção de progresso em vista de uma ideia fundada sobre as virtudes da grandeza, denunciando os prejuízos da crença no progresso canalizada pela moralidade do rebanho. Isso só pode ser conquistado, afinal, *no* indivíduo – e não *na* civilização. É por meio do cultivo de homens nobres que o progresso se torna ainda possível. É o regime disciplinar, a dieta, o sacrifício a favor da beleza e da sabedoria, da criatividade e da afirmação de si que devem orientar qualquer ideia de progresso até que, depois de “duas ou três gerações”, esses traços sejam passados como herança às gerações futuras. Para Nietzsche, não por acaso,

os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, observada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal; mata também a desconfiança frente ao progresso — ele é possível (HH, 24).

Nesse aforismo, Nietzsche distingue duas concepções de progresso: de um lado, ele rejeita o progresso como necessidade histórica, como é típico no Iluminismo, no positivismo, no evolucionismo otimista ou nas teses de Hegel, negando, com isso, que a história caminhe espontaneamente para o melhor; de outro lado, ele admite explicitamente a possibilidade de um progresso deliberado, fruto da ação consciente dos homens. Essa segunda perspectiva aparece em expressões e afirmações como “os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura”, “podem criar condições

melhores”, “podem economicamente gerir a Terra”, “o progresso é possível”, “é precipitado acreditar que o progresso deva necessariamente ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível?” (HH, 24). Essas afirmações deixam clara a distinção modal com a qual o filósofo está trabalhando: a ideia de necessidade (o progresso deve ocorrer) e a possibilidade (o progresso pode ocorrer). Nietzsche rejeita a primeira ideia e abre espaço para a segunda. Mais do que isso, para ele o progresso deixa de ser um produto da Providência, da Natureza ou da Razão (como se acreditou largamente) e passa a depender da vontade, da organização, da disciplina e do cultivo (*Züchtung*). Com isso, Nietzsche desloca o fundamento do progresso, que deixa de ser algo fora do controle humano e passa a ser algo que depende do esforço humano. Falsa, nesse caso, seria a ideia moderna de progresso como algo necessário e incontornável, o que não anula a possibilidade de um progresso produzido pelo esforço dos seres humanos, que “podem criar condições melhores para a procriação..., alimentação, educação, instrução...” (HH, 24).

É aí que aparecem os filósofos, como grandes homens que foram cultivados: “muitas gerações devem ter preparado o advento do filósofo, cada uma de suas virtudes deve ter sido aquisitada, cultivada, herdada e incorporada” (ABM, 213). O mesmo se lê num *Fragmento póstumo* de 1884:

Todas as virtudes e eficiência do corpo e da alma são adquiridas laboriosamente e pouco a pouco, por meio de muita indústria, autocontenção, limitação, por meio de muita repetição obstinada e fiel dos mesmos trabalhos, das mesmas renúncias; mas há homens que são herdeiros e mestres desse tesouro múltiplo de virtude e eficiência lentamente adquirido - porque, por meio de casamentos afortunados e razoáveis, e também por acidentes afortunados, as energias adquiridas e armazenadas de muitas gerações não foram desperdiçadas e dispersas, mas unidas por um anel firme e pela vontade (FP 1884, 26 [409], KSA 11, p. 260).

Trata-se, portanto, de opor *cultivo* a *civilização* e também a *barbárie*. Ao contrário do que se pensa, para Nietzsche, civilização e barbárie encontram-se no mesmo lado oposto àquilo que é a o cultivo, precisamente porque é aí que se dá lugar à natureza – a vida, a animalidade, o corpo, os instintos e os afetos. É por isso que, ao analisar a “*possibilidade do progresso*” em *Humano, demasiado humano*, 24, Nietzsche evoca uma “nova cultura”. Para ele

os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução; podem,

economicamente, gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras (HH, 24).

É o mesmo que aparece no já citado aforismo 3 de *O anticristo*, no qual o *Übermensch* é apresentado como a tarefa que se opõe frontalmente à *décadence*, constituindo-se – precisamente enquanto tarefa – como o cultivo da exceção:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (— o homem é um final —); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; — e a partir do temor foi *querido*, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem — o cristão... (...) Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um tipo mais elevado realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de super-homem. Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal acerto (AC, 3).

Ao contrário do que fez a civilização, esse tipo de progresso ocorre como aproximação da natureza. Eis porque Nietzsche fala, em diferentes contextos, da ideia de renaturalização do homem: só devolvendo-o à natureza seria possível pensar em formas de crescimento. Afinal, “o homem não é um progresso em relação ao animal”, como se lê no já citado fragmento de 1888 (FP, 15 [8], da Primavera de 1888). Essa ideia também aparece em *O andarilho e sua sombra*, 183, aforismo no qual Nietzsche se refere à cólera e ao castigo como propriedades animais, defendendo que o retorno à animalidade será o verdadeiro progresso da humanidade: “A cólera e o castigo são prendas que nos vêm da animalidade. O homem só atinge a maioridade quando devolve aos animais essa dádiva de berço. — Isso esconde um dos maiores pensamentos que os homens podem ter, o pensamento de um *progresso de todos os progressos*.”

Aproximar-se da natureza, renaturalizar o homem, animalizá-lo, devolvê-lo a si mesmo e curá-lo da *décadence* do rebanho é a tarefa que deve ser assumida na luta contra a moralidade. É isso, precisamente, um “*progresso de todos os progressos*”: fugir do “ideal de ser humano” ou do “ideal de felicidade” ou do “ideal de moralidade” (CI, 8), porque “é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer” (CI, 8). Já que “nós é que inventamos o conceito de ‘finalidade’” então devemos nos impor uma outra tarefa criativa, precisamente agora que a ideia de progresso mostra sua face mais nefasta, com o aumento

das desigualdades e das injustiças e, sobretudo, com o agravamento da crise ambiental<sup>14</sup>. Esses dois aspectos demonstram que ambas, a civilização e a natureza contra a qual ela se voltou, dão razão a Nietzsche: “O ‘progresso’ é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada” (AC, 3).

## Considerações finais

Conforme vimos ao longo deste artigo, a crítica de Nietzsche à ideia de progresso não constitui uma simples negação reativa da Modernidade, mas uma tentativa de reconfiguração do próprio sentido desse conceito. Ao denunciar o progresso como uma crença, um “ato de fé” desprovido de fundamento empírico e sustentado por valores decadentes, Nietzsche desestabiliza um dos pilares centrais do pensamento moderno, revelando sua dimensão ilusória e seus efeitos patológicos sobre a vida. Nesse sentido, sua contribuição não está em rejeitar o progresso em absoluto, mas em deslocar seu eixo interpretativo do coletivo para o individual, da civilização para a vida, da moral para o poder. Ao evidenciar que o chamado progresso técnico e científico não foi acompanhado por um correspondente progresso moral e, mais ainda, que frequentemente implicou o enfraquecimento das forças vitais, Nietzsche antecipa críticas que hoje se tornam cada vez mais evidentes no contexto contemporâneo. A crise ambiental, o esgotamento dos recursos naturais, a intensificação das desigualdades e o avanço de formas sofisticadas de controle social indicam que o ideal moderno de progresso pode, de fato, operar como vetor de destruição e não de elevação e isso, muitas vezes, contando com a defesa da própria moralidade vigente. Nesse ponto, a leitura apresentada no artigo pode ser considerada particularmente atual ao articular a crítica nietzschiana com diagnósticos contemporâneos.

A noção de *décadence*, central na nossa argumentação, permite compreender o progresso não como crescimento, mas como sintoma de adoecimento cultural. Como vimos, trata-se de um movimento em que a moralidade do rebanho, ao privilegiar valores como igualdade, previsibilidade e adaptação, promoveu a neutralização da singularidade e da força criadora do indivíduo. Nesse sentido, o progresso moderno aparece como um processo de nivelamento e empobrecimento, no qual a vida é subordinada a ideais abstratos que negam sua dimensão trágica, instintiva e afirmativa.

Contudo, a grande contribuição de Nietzsche reside justamente na possibilidade de pensar um outro tipo de progresso, tal que não se mede pelo acúmulo de poder ou pelo

---

<sup>14</sup> Sobre a crise da ideia de progresso cf. Oliveira, 2023.



avanço técnico, mas pela intensificação da vida. Ao propor a “renaturalização” do ser humano, o filósofo aponta para uma reaproximação com aquilo que a modernidade procurou negar: o corpo, os afetos, os instintos e a própria condição animal. Esse movimento não implica um retorno regressivo, mas uma elevação, no sentido de reconectar o humano às suas condições vitais mais fundamentais. Dessa forma, levando-se em conta o contexto atual, marcado por crises múltiplas (ecológicas, sociais e existenciais), essa inversão proposta por Nietzsche revela-se particularmente fecunda. Diante de um mundo que continua a apostar na aceleração, na produtividade e na expansão ilimitada, sua filosofia convida a uma reavaliação radical dos critérios que orientam as noções de desenvolvimento e sucesso. Mais do que nunca, torna-se necessário questionar se aquilo que chamamos de progresso não é, em muitos casos, apenas a continuidade de um processo de esgotamento, conforme a sugestão do próprio Nietzsche.

Assim, com esse tema, podemos concluir que, longe de ser um pensador anacrônico ou meramente destrutivo, Nietzsche oferece instrumentos conceituais decisivos para repensar problemas que são nossos, no presente. Sua crítica ao progresso não apenas desvela os limites da modernidade, mas também abre espaço para a construção de novos modos de existência, nos quais a vida, em sua pluralidade e intensidade, possa novamente tornar-se o critério fundamental de valor.

É preciso notar, por fim, que o tema do progresso não é retilíneo e a compreensão do conceito sofre variações ao longo da obra nietzschiana. Neste artigo, demos preferência às passagens em que ele se revela como crítico, principalmente no que o progresso tem de otimismo racionalista (que remonta a Sócrates e alcança o Iluminismo), do evolucionismo teleológico ou mesmo da ideia de um bem-estar material ligados ao pretenso progresso ético de ideias como igualdade, democracia ou fim do sofrimento. Isso, contudo, não é tudo: como indicam passagens como o aforismo 24 de *Humano, Demasiado Humano*<sup>15</sup>, bem como os textos relativos à noção de *Züchtung* (em passagens citadas neste artigo, como CI, *Incursões de um extemporâneo*, 47; ABM, 213; AC, 3; e FP 1884, 26 [409]) Nietzsche mantém uma posição mais complexa ao admitir, em certas passagens, a possibilidade de um desenvolvimento humano consciente e deliberado.

---

<sup>15</sup> No qual, como vimos, Nietzsche não rejeita a ideia de progresso em sentido absoluto, mas direciona sua crítica sobretudo à concepção moderna segundo a qual o progresso constitui um processo necessário, automático e orientado por uma finalidade imanente da história. Em contrapartida, ele admite a possibilidade de um progresso conscientemente planejado, fundado no cultivo (*Züchtung*), na educação, na organização social e na direção deliberada do desenvolvimento humano. Desse ponto de vista, o progresso deixa de ser um destino histórico para tornar-se uma tarefa.



Dessa forma, deve-se reconhecer que, de um lado, Nietzsche critica radicalmente a modernidade, a igualdade e a moral do progresso e, de outro, admite um projeto deliberado de aperfeiçoamento humano que mobiliza ciência, educação, planejamento e até intervenções sobre a hereditariedade. A análise aprofundada dessas tensões, assim como de suas possíveis implicações para temas como o aperfeiçoamento humano, a eugenia, o planejamento da evolução e mesmo o transumanismo, ultrapassa os objetivos deste trabalho, centrado nas passagens nas quais Nietzsche indica sua *crítica*. Trata-se, contudo, de um problema filosófico de grande relevância, que merece investigação específica e constitui uma promissora agenda para pesquisas futuras, permitindo compreender de maneira mais abrangente as ambiguidades e os desdobramentos da concepção nietzschiana de progresso que, se aceita, deve ser assumida como uma *tarefa de cultivo* da grandeza, cujos fundamentos estão na aceitação da condição humana e mundana da humanidade.

## Referências

- BENOIST, Alain de. A brief history of the Idea of Progress. Translated by Greg Johnson. **The Occidental Quarterly**, v. 8, n. 1, Spring, 2008.
- BURY, J. B. **The Idea of progress**: an inquiry into its origin and growth. New York: Dover Publications, Inc., 2014.
- CONRAD, Jordan A. Nietzsche on Evolution and Progress. **Nietzsche-Studien**, v. 53, n. 1, 2024, p. 203-225. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2023-0002>. Acesso: 17 nov. 2024.
- EMDEN, Christian J. **Nietzsche's naturalism**: philosophy and the life sciences in the nineteenth century. Cambridge, 2014.
- FREZZATTI, Wilson. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Loyola/GEN, 2014. (Col. Sendas e Veredas).
- JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.





- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. **O crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- NISBET, Robert A. **History of the Idea of Progress**. New Brunswick, NJ, 1994
- OLIVEIRA, Jelson. **Moeda sem efígie**: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso. 1. ed. Curitiba: Kotter Editorial, 2023.
- OLIVEIRA, Jelson; PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JR., Wilson Antonio. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JR., Wilson Antonio (Org.). **120 anos de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Unikuí, v. 1, p. 12-50, 2008.
- POLLARD, Sidney. **The Idea of Progress**: history and society. Harmondsworth, 1971.
- SCHACHT, Richard. Nietzsche and Lamarckism. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 44, n. 2, p. 264–81, 2013.
- VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica da cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

## DADOS DE PUBLICAÇÃO

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Concepção e elaboração do manuscrito: J. R. Oliveira; G. de Souza; L. M. G. Bugalski  
 Análise de dados: J. R. Oliveira; G. de Souza; L. M. G. Bugalski  
 Discussão dos resultados: J. R. Oliveira; G. de Souza; L. M. G. Bugalski  
 Revisão e aprovação: J. R. Oliveira.

### ORIGEM DA PESQUISA

Artigo oriundo de projeto de pesquisa financiado pelo CNPq (Chamada CNPq Nº 18/2024 - Bolsas de Produtividade em Pesquisa – PQ; Processo: 304414/2024-7; e Chamada CNPq/MCTI Nº 10/2023 - Faixa B - Grupos Consolidados, Processo: 402828/2023-2).

### USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Os autores utilizaram o ChatGPT (GPT-4) para revisão gramatical do texto em inglês. Todo o conteúdo argumentativo foi desenvolvido integralmente pelos autores.



## FINANCIAMENTO

Artigo oriundo de projeto de pesquisa financiado pelo CNPq (Chamada CNPq Nº 18/2024 - Bolsas de Produtividade em Pesquisa – PQ; Processo: 304414/2024-7; e Chamada CNPq/MCTI Nº 10/2023 - Faixa B - Grupos Consolidados, Processo: 402828/2023-2)

## CONFLITO DE INTERESSES

As pessoas autoras declaram não haver interesses conflitantes.

## DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS

A pesquisa não possui dados. O artigo não contém dados coletados ou obtidos por meio de análises a partir de fontes primárias.

## LICENÇA DE USO

As autorias cedem à revista *ethic@* os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença [Creative Commons Attribution](#) (CC BY) 4.0 International. Essa licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. As autorias têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em *site* pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

## PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## EDITORES

Darlei Dall'Agnol

## HISTÓRICO

Recebido em: 14-05-2026

Aprovado em: 29-07-2026

Publicado em: 28-08-2026

