

Não é necessário se adaptar!

A luta pela vida e a dimensão da biopolítica afirmativa em Nietzsche

It is not necessary to adapt!
The fight for life and the dimension of affirmative biopolitics in Nietzsche

Regiane Lorenzetti Collares¹
Luis Celestino de França Júnior²

Resumo

Diante da compreensão da vida como um campo de lutas, pretende-se, em um primeiro plano, revisitar alguns atravessamentos de teorias biológicas do século XIX que se colocaram como pano de fundo para a elaboração da implicação entre vida e política no horizonte da filosofia nietzschiana. Daí se destacaria a possibilidade de uma “biopolítica afirmativa”, de uma política da vida, formulada pelo pensador italiano Roberto Esposito, em seu livro *Bios: Biopolítica e filosofia*, a partir de três aspectos: centralidade do corpo na composição de dinâmicas sociopolíticas; o papel da luta como crítica constante de ordenamentos jurídicos-institucionais; função de resistência como contraponto às relações dinâmicas e inescapáveis do poder. A esses aspectos da filosofia nietzschiana que se ligam à noção de potencialização da vida e da “grande saúde”, trataremos também aqui da crítica que versa sobre o enfraquecimento das forças vitais dado pela primazia de comportamentos de rebanho e dos efeitos doentios dos imperativos políticos que nos compelem à necessidade de adaptação e da busca do progresso, como correlatos da evolução e conservação humanas.

Palavras-chave: vida; biopolítica; adaptação; progresso; moral de rebanho

Abstract

Faced with the understanding of life as a field of struggle, it is intended, in a foreground, to review some traces of biological theories of the 19th century that were placed as a background for the elaboration of the implication between life and politics in the horizon of Nietzsche's philosophy. Hence the possibility of an "affirmative biopolitics", of a life policy, formulated by the Italian thinker Roberto Esposito, in his book *Bios: Biopolitics and philosophy*, based on three aspects: centrality of the body in the composition of socio-political dynamics; the role of struggle as a constant critic of legal and institutional systems; the resistance as a counterpoint to the dynamic and inevitable relations of power. Of these aspects of Nietzsche's philosophy that are linked to the notion of life power and “major health”, we will also deal here, on the other side of the coin, with the weakening of vital forces given by the primacy of herd behavior and the denunciation of the imperatives politicians that impel us to the need for adaptation and the search for progress, as correlates of human evolution and conservation.

Keywords: life; biopolitics; adaptation; progress; herd morale

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Juazeiro do Norte, CE, Brasil. E-mail: regiane.collares@ufca.edu.br.

² Professor do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Juazeiro do Norte, CE, Brasil. E-mail: luis.celestino@ufca.edu.br.

Será que eu falei o que ninguém ouvia?
Será que eu escutei o que ninguém dizia?
Eu não vou me adaptar, me adaptar
Não vou me adaptar!
Me adaptar!
(Arnaldo Antunes)

O homem livre é guerreiro
(Nietzsche)

Introdução

Um aspecto admirável que pode ser identificado em Nietzsche é o fato de ter uma postura filosófica corajosa e combativa, imprimindo a singularidade do seu pensamento sem fazer concessão ou utilizar qualquer recurso retórico para amenizar o impacto de suas posições. Não declinou de suas batalhas, afirmou perspectivas, críticas e ruidosas, desnaturalizou verdades, implodiu um campo interpretativo e valorativo há muito sedimentado ou sacralizado culturalmente; não à toa que Nietzsche se reconhecesse como uma dinamite (KSB 7, p. 256)

Consideramos que este posicionamento filosófico, assumido como uma escolha, tenha em nossa atualidade profundas reverberações políticas; com sua propensão ao combate, sem assumir nenhuma transcendência salvadora ou redentora pelas artimanhas do pensamento, sem proferir palavras de ordem, vemos que Nietzsche é ainda capaz de mobilizar um campo de força crítico em que vozes singulares se encorajam a surgir dissonantes diante uma política que se instaurou orientada por uma moral de rebanho. Este tipo de moral, segundo o diagnóstico nietzschiano, tida como expressão cultural da modernidade, herança da tradição cristã, se constituiu pela ênfase na domesticação e nivelamento de comportamentos, pela primazia de relações instrumentais e comerciais, sendo responsável pelo enfraquecimento das potencialidades criativas e resistentes da vida em conjunto.

Outro traço marcante das obras de Nietzsche, em acordo com o pensador italiano Roberto Esposito, é o fato desse filósofo alemão, “mais do que qualquer outro”, ter não apenas registrado o esgotamento das categorias políticas modernas, como aberto um novo horizonte de sentido, quando

reconhece na origem das coisas não a identidade, a unidade, a pureza de uma essência incontaminada, mas sim a ferida, a multiplicidade, a alteração de algo que

não é nunca correspondente ao que declara ser; quando entrevê, atrás da sucessão ordenada dos eventos, e da rede de significados de que esse parece compor-se, o tumulto dos corpos e a proliferação dos erros, as usurpações do sentido e a vertigem da violência; quando, em suma, reencontra a dissociação e o contraste no coração mesmo da aparente conciliação, ele põe um acentuado ponto de interrogação sobre toda a forma ordenadora que ao longo dos séculos a sociedade europeia se deu a si própria. (ESPOSITO, 2017, p. 101)

Isto é, colocar em questão a “forma ordenadora” em que a política moderna se definiu, significou em Nietzsche levantar a suspeita sobre os interesses que sustentariam as pautas políticas de igualdade, de liberdade, do direito, que, ao contrário das expectativas de melhores condições de vida, acabou por conter os instintos vitais de um povo, conduzindo a situações estanques de domínio e violência, minando as lutas constitutivas, criativas e contestadoras oriundas da política. Por conseguinte, compreendemos que Nietzsche nos concedeu uma chave de leitura ímpar, mostrando-nos como a igualdade propagada pela política dos séculos XVII ao XIX repousaria em um plano tensionado de desigualdade, como a ideia de liberdade e emancipação teriam sido tributárias de relações de mando empreendidas para a constituição da moral de rebanho da cultura moderna, e tal como o direito, só poderiam ser reconhecidas “no seu rosto originário de nua imposição” (ESPOSITO, 2017, p.101).

Assim, ainda para Esposito, a crítica desta forma ordenadora do Estado surgiu em Nietzsche a reboque da denúncia da política não ser o “resultado intencional da vontade combinada de sujeitos singulares unidos num pacto fundador” (ESPOSITO, 2017, pp. 101-102). A política moderna, de modo contrário à noção de pacto amistoso, seria vista por Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, justamente como uma organização que disfarçaria seus propósitos, quer seja; paradoxalmente, em nome da liberdade, o Estado, em sua face impositiva e violenta, utilizaria dos seus recursos de domínio para se proteger dos instintos de liberdade que repousariam sob a sua forma, domesticando, e, por conseguinte, levando ao enfraquecimento das forças vitais sociais (cf. GM II 16).

Em suma, uma forma ordenadora e domesticada de estabelecer as relações políticas, seguindo a linha do novo genealógico de Nietzsche, teria sido empreendida por uma raça de conquistadores e senhores, que “guerreiramente”, de modo persuasivo e repentino, educando e disciplinando, teria imprimido “uma estrutura de domínio”, às custas de juízos e violências apoiadas no ideal de aprimoramento e perfeição da cultura (GM II 17). Assim é identificada por Nietzsche, e reiterada por Esposito, a má-consciência que estaria na base da formação do Estado moderno, “já de início feio e doloroso” (GM II 18), portanto, tal espécie de má formação da consciência se atrelaria a uma conformação política, a uma degeneração radical dos instintos vitais de um povo, se disseminando às custas do ideal de liberdade, proteção e

perfeição no contexto do que identifica como moral de rebanho.

Com este diagnóstico, ao se autodesignar como o médico da cultura (FP 1872-1873 23[15]), Nietzsche teria aberto um novo horizonte de sentido em identificar um elemento fugidio a qualquer controle formal do Estado, quer seja, a própria noção de vida. Faz-se importante aqui ponderar que a concepção nietzschiana de vida nunca foi unívoca, podendo ser interpretada de muitas formas; “fundamento dos afetos”, “vontade de poder”, “sujeição, apropriação, ofensa, opressão, dureza...” (BM 258 e 259). Ou seja, o próprio filósofo indicou certa irresolução para a vida. Entretanto, mesmo que a noção de vida utilizada de forma recorrente nas suas obras, a cada fase de sua escrita, pareça se referir a um contexto específico, mesmo assim, concordamos com Esposito ao reconhecer que a dimensão da vida, *bíos*, conferiria à filosofia nietzschiana “uma conotação intensamente biopolítica”.

Ao seu modo, identificando a possibilidade de uma biopolítica afirmativa se expressar a partir filosofia nietzschiana, Esposito compreende, sob este horizonte, a subversão da ideia de uma política circunscrita à dimensão do Estado em “sua forma ordenadora”. A política seria imanente ao próprio viver. Vejamos sua justificativa:

Nietzsche pensa a dimensão política do *bíos* (vida); não enquanto caráter, lei, destino de algo que previamente vive, mas como potência que desde o início informa a vida em toda a sua extensão, constituição, intensidade. Que a vida – segundo a célebre formulação nietzschiana – seja vontade de poder não significa que a vida queira o poder, nem que o poder a capture, oriente, devolva uma vida puramente biológica, mas sim que a vida não conhece modos de ser diversos de uma contínua potencialização. (ESPOSITO, 2017, p. 103)

Esposito apreende então que a dimensão da “grande política” em Nietzsche encontraria sua sustentação no “entrelaçamento indissolúvel entre vida e poder”. Assim, o autor italiano, em seus estudos sobre a biopolítica, destaca em Nietzsche, não sem razão, o trunfo de ter deslocado a relação entre Estado e organicidade da vida do plano da analogia ou metáfora para o plano da realidade efetiva, isto é, sob o olhar nietzschiano “só há política dos corpos, sobre os corpos, através dos corpos. Nesse sentido, pode-se dizer que a fisiologia (...) é a própria matéria da política, seu corpo pulsante” (ESPOSITO, 2017, p. 106).

Em concordância com Esposito, a autora Vanessa Lemm, na entrevista intitulada “Uma política da vida ao invés de uma política sobre a vida. A biopolítica afirmativa de Nietzsche”, afirma que:

[...] é a própria vida que é sempre política. Dado que, de acordo com a biopolítica afirmativa, a vida é uma força pluralizadora e diversificadora, a política da vida e a vida da política refletem uma relação em contínua alteração e modificação, que não se acomoda em um fundamento jurídico-político da política. (LEMM, 2017)

Também concordando com esta consideração da vida pressupor “uma relação em contínua alteração e modificação” em Nietzsche, a autora francesa Barbara Stiegler, no seu estudo *Nietzsche et la Biologie*, afirma que apenas analisar as referências à fisiologia em Nietzsche como simples metáforas, implica ignorar o intenso esforço do filósofo de Zaratustra em transvalorar a cultura de seu tempo, debruçando-se, por anos seguidos, sobre as mais variadas teorias biológicas. Stiegler comenta:

[...] a posição de evidência na elaboração dos maiores conceitos nietzschianos (corpo vivente, vontade de poder como vida, assimilação, seleção, saúde e doença), confirmam que Nietzsche se concentrou na biologia, não hesitou em usar uma teoria biológica para criticar certos conceitos operatórios, daí propor uma síntese coerente com suas próprias concepções de vida e do vivente” (STIEGLER, 2001, p. 7).

Considerando estes aspectos preliminares sobre a dimensão da biopolítica em Nietzsche, nos proporemos a revisitar alguns atravessamentos de teorias biológicas do século XIX que se colocaram como pano de fundo para a elaboração da implicação entre vida e política no horizonte da filosofia nietzschiana. Reconhecendo assim as inúmeras e variadas referências às teorias de cunho biológico na constituição da filosofia de Nietzsche e na impossibilidade de aqui examinarmos uma a uma, apenas apresentaremos os traços de alguns pensamentos que movimentaram Nietzsche, diante de suas inquietações com as problemáticas culturais e políticas, a elaborar uma visão singular da vida em sua ligação com a política, invocando “prodigiosas forças contrárias, para fazer frente a esse natural, muito natural *progressus in simile*, à evolução do homem ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao vulgar!” (BM 268)

Assim, em outro plano, examinaremos o diagnóstico de Nietzsche que liga a prevalência política de uma moral de rebanho no seu *progressus in simile*, identificando desde aí, a nosso ver, os primados econômico-políticos contemporâneos que nos impelem a um constante esforço adaptativo, direcionando-nos, na maioria das vezes, a uma concordância irrefletida ao léxico biopolítico do crescimento e do progresso.

1 Fisiologia, luta pela vida e saúde

Ao apresentar “Humano, Demasiado Humano – com dois apêndices”, diz Nietzsche em *Ecce Homo*: “Apossou-se de mim uma sede verdadeiramente abrasadora: a partir de então, voltei-me à fisiologia, à medicina e às ciências naturais” (EH *Humano, demasiado Humano* 3). Vale nas linhas iniciais deste artigo apontar alguns investimentos de leitura em que Nietzsche se aproxima de textos que tratam das ciências naturais e médicas e que, de alguma forma,

ajudaram-no a compor a sua própria visão da vida e da saúde. De modo geral, reconhecemos aqui dois momentos importantes, a saber, o primeiro, em sua juventude, ao tomar contato com a obra de Friedrich Albert Lange, e, um segundo momento, já em sua fase mais tardia, quando se abasteceu da leitura dos mais variados pesquisadores na área da fisiologia, tais como Rudolf Virchow, Wilhelm Roux, Théodule Ribot, William Henry Rolph etc.

Quanto a Friedrich Albert Lange, é no verão de 1866 que o jovem Nietzsche descobre a obra *História do Materialismo* (*Geschichte des Materialismus*). Como aponta o biógrafo de Nietzsche, Curt Paul Janz, Lange não era um filósofo universitário, não participava do mundo acadêmico; era apenas um professor do ensino médio e escritor voltado às causas sociais. No entanto, foi com este livro escrito por Lange, que Nietzsche teria se familiarizado com o “darwinismo, com as vertentes econômicas e políticas de seu tempo”, bem como encontrado um ânimo especial para seguir em suas leituras de Demócrito e ter uma primeira impressão da obra do filósofo Immanuel Kant (JANZ I, 2016, p. 166). Já Salaquarda (1978), muito próximo das observações de Janz, no texto *Nietzsche und Lange*, apresenta Lange como o pensador que teria despertado em Nietzsche a sensibilidade das ciências em geral e, sobretudo, das ciências diretamente relacionadas à vida, oferecendo ao filósofo uma perspectiva de compreensão da realidade que não fosse o idealismo dominante de sua época.

Apesar do ponto central da tese de Lange, contido na *História do Materialismo*, estar fincado em um “kantismo bastante livre” (JANZ I, 2016, p.165), isto é, na substituição do sujeito do conhecimento da *Crítica da Razão Pura* pelo organismo que estudam os fisiólogos, haveria aí ainda um endossamento da crítica kantiana: para Lange, seria fundamental reconhecer o sujeito como condição de possibilidade do mundo e não o mundo que se imporia do exterior ao sujeito. Assim, o criticismo singular de Lange estaria fundado na ideia de que o sujeito não poderia conhecer nada do outro que já não estivesse em seu próprio mundo, porém, o sujeito seria destituído de seu estatuto transcendental, sendo composto livremente segundo organizações arbitrárias de sua formação psicofísica (LANGE, II, cap.1).

Apesar desta adesão inicial, a biologização do sujeito iniciada por Lange vai se radicalizar na filosofia de Nietzsche, até o ponto de destituir por completo a noção de sujeito em suas características *a priori*, fundantes e racionais. Vale pontuar que dois anos após o filósofo ter “encontrado” Lange, Nietzsche escreveria uma carta a Deussen em que comenta sobre as intenções de ter uma nova compreensão da filosofia à luz da biologia. Ele diz: “Quando a propósito você receber minha tese de doutorado, então lhe darei mais um empurrão para esclarecer este ponto de fronteira de conhecimentos. Meu tema é ‘O conceito de orgânico desde Kant’; metade filosofia, metade ciências naturais” (KSB 2, p. 269). Desde

então, mesmo que Nietzsche não tenha realizado este projeto de doutorado, cada vez mais, ele vai tecendo ao longo de sua obra uma escrita que tensiona não apenas com as concepções filosóficas proeminentes em sua época, mas também com as ciências naturais formuladas pelos cientistas modernos, para assim entrelaçar, de modo *sui generis*, filosofia e vida, no sentido de espicaçar qualquer ordenação metafísica ou transcendental do mundo.

Não sem propósito, após ter entrado em contato com as considerações de cunho biológico de Lange, Nietzsche começa também a tomar familiaridade com as principais teorias do século XIX que se formulavam na injunção entre filosofia e vida, um exemplo disso, é o fato de ter se tornado um leitor contumaz de revistas que tratavam desta temática, tal como a *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, como relata em uma carta endereçada a Paul Rée, em 1877 (KSB 5, 266). De início, destacamos aqui a atenção especial despendida pelo filósofo ao médico anatomista Rudolf Virchow, precursor dos estudos sobre patologia e medicina social. Identificamos então dois aspectos distintos que despertaram seu interesse pela pesquisa virchowiana; primeiro, Nietzsche fica atento à formulação de uma nova teoria celular e, em segundo plano, à divulgação de uma pesquisa realizada por Virchow referente à questão racial na Alemanha.

No que diz respeito à teoria celular, a obra de referência é *A Patologia celular* (1858), na qual Virchow traz a consideração da total descentralização do organismo vivo, confrontando todas as figuras tradicionais da centralização orgânica humana; para o anatomista, as duas principais figuras de centralização fisiológicas consideradas responsáveis pelo comando orgânico, o cérebro – centro do sistema nervoso – e o coração – centro da circulação sanguínea –, não passariam de uma ilusão de centralidade dentro do organismo complexo. Outro aspecto ressaltado nesta obra é de que a causa das doenças deveriam ser investigadas na célula, construindo daí uma teoria geral para o aparecimento das doenças, a partir de três princípios. Resumidamente,

a) Princípio de localização: não há doenças sistêmicas, todo processo mórbido está anatomicamente localizado; b) princípio da lesão celular: se quisermos conhecer o que é fundamental na doença, a célula deve ser analisada e estudada; c) princípio de perigo: a vida da célula doente carrega em si uma ideia de “perigo”, o que serve para distinguir a doença da saúde. (FERREIRA, 2003, p. 73)

A leitura atenta de Virchow parece então ter motivado Nietzsche a utilizar as considerações sobre a constituição das células como um paralelo crítico no ataque à noção de ordenamento político construído no decorrer da filosofia moderna, pois, como comenta Stiegler, para Virchow, o microcosmo celular, mesmo que minúsculo, seria visto como uma

organização de conglomerados, de modo que os corpos, descritos pela teoria celular, seriam uma sociedade ou uma república de células, um “Estado celular” (STIEGLER, 2001, p.24).

Desse modo, traços da organização celular virchowiana indicam reverberar em algumas considerações nietzschianas, tal como: “o homem livre é um Estado e uma sociedade de indivíduos” (FP 1881 11 [30]). Neste sentido, ao que tudo indica, Virchow, como percebe Stiegler, imprimiu uma marca importante na filosofia nietzschiana para a crítica da política moderna, justamente por ter encontrado na teoria celular virchowiana um modo de questionar a ênfase do Estado sob o panorama de uma instituição unitária de governo, que por sua “ideologia da igualdade (cristianismo, democracia, socialismo, anarquismo)”, agora nos comentários de Frezzatti Jr, (FREZZATTI JR, 2006, p. 210), levaria toda uma cultura, cristalizada em projetos e ideias, a se paralisar e enfraquecer, comprometendo o funcionamento das múltiplas partes que comporiam o campo agonístico e vital da política, da grande política.

Apesar desta primeira aproximação de Virchow, Nietzsche começa a se contrapor à pesquisa racial realizada pelo anatomista, oferecendo outra leitura de identificação da “pureza”. No que consiste aos resultados da pesquisa racial, Virchow, em 1885, à época presidente da seção berlinense da Sociedade Alemã de Antropologia, Etnologia e Pré-História (*Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*), publica os resultados de seu estudo de craniometria, em que comparara crânios de raças diferenciadas por tamanho e formato. Discordando das teorias racistas que postulavam a existência de uma raça pura ariana, a partir da análise dos dados de sua pesquisa empírica, Virchow inferiu que todos europeus pertenceriam a uma mistura de várias raças.

No ano seguinte, Virchow publica outra pesquisa, agora analisando as características fenotípicas tais como o cabelo, a pele e a cor dos olhos de crianças em idade escolar, justamente para identificar ou não a pureza da raça ariana na Alemanha. O resultado, divulgado em 1886, corrobora o anterior, revelando que mais da metade das crianças investigadas apresentariam caracteres fenotípicos provindos de mistura racial, sobretudo com as raças célticas, e que, portanto, não prevaleceria a raça ariana e que tal raça não teria preeminência sobre as demais na Alemanha.³

Assim, na época da escrita da *Genealogia da Moral*, Nietzsche vem a contestar Virchow, considerando que seria um erro atribuir “aquelas faixas de uma população de

³ Sobre a repercussão da pesquisa de Virchow na obra de Nietzsche, consideramos os apontamentos do Prof. Ernani Chaves, em palestra *Nietzsche e a recepção da Genealogia da Moral nas discussões sobre biopolítica* ministrada na UNISINOS, em 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YMtV9wSAyYA>. Acesso em: 04/10/2020.

cabelos escuros essencialmente, que se fazem visíveis nos mais cuidadosos mapas etnográficos da Alemanha, a alguma origem ou mistura sanguínea céltica” (GM I, 5), tal qual os resultados da pesquisa de Virchow pareciam indicar. A raça “pura” em questão, não seria portanto para Nietzsche aquela que teria características genéticas arianas, mas sim a raça de conquistadores, que acabaram se tornando “senhores”.

Neste sentido, o caráter autodesignado de nobreza e de superioridade racial pelos alemães viria ao encontro de um contexto moral, em que o “bom”, “nobre”, “puro”, remetido à raça loura, serviria apenas como um termo diferencial para a fundamentação de uma relação de domínio, no caso, “em contraposição aos nativos de pele escura e cabelos negros.” (GM I 5). O traço de senhorio da raça loura destacado por Nietzsche reforça então a perspectiva genealógica da moral de rebanho, de escravo que se impôs na Alemanha.

Sendo assim, de modo contrário a Virchow, Nietzsche por fim considera que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (GM I 6), ou, noutras palavras, de que a preeminência da raça loura no plano espiritual, moral, por terem se tornado “senhores”, se fazendo também uma aristocracia sacerdotal, implicou em uma diferenciação estamental entre puros e impuros, abrindo-se “entre os homens, abismos tais que mesmo Aquiles do livre-pensar hesitaria em transpor.” (GM I 6)

Em acordo com esta compreensão, Nietzsche sugere cautela para não se tomar os conceitos de puro e impuro, de “maneira demasiado ampla ou demasiado rigorosa, ou mesmo simbólica” (GM I 6), nos alertando para a forma perigosa em que se toma a existência humana sob a condução pastoral de outras vidas; a impureza da raça loura, estaria então demarcada em uma “era de dissolução e mestiçagem confusa”, levando no “corpo uma herança de ascendência múltipla” (BM 200). No entanto, a impureza identificada por Nietzsche não seria provinda de uma herança genética, mas de impulsos contraditórios que lutam entre si, que fazem as “bestas louras” ou os “bons” europeus forjarem um remédio que seria pior do que a doença, ou seja, quererem a felicidade a partir de uma medicina, de uma política, de um modo de pensar tranquilizante, “da não-perturbação, da saciedade, da unidade por fim alcançada” (BM 200).

Ao considerar este aspecto das lutas, combates, que configurariam a apreensão das relações de política por Nietzsche, o biógrafo francês Charles Andler, ressalta também a influência do pensamento do fisiólogo e anatomista alemão Wilhelm Roux, aluno de Virchow e autor da *A Luta das partes no organismo* (*Der Kampf der Theile im Organismus*, 1881). Neste livro, o cientista explica a formação dos organismos através da *luta* de suas mais

ínfimas partes; no combate interno entre as partes do organismo (células, tecidos, órgãos) se daria uma configuração dinâmica que propiciaria tanto a proliferação orgânica quanto a vantagem das partes mais fortes em relação às demais (ANDLER, II, pp. 525-528).

De acordo com esta perspectiva de formação dos organismos, a pesquisa de Roux partiu da concepção de luta já apresentada em Darwin e, com um outro viés interpretativo, procurou fornecer um complemento à consagrada teoria evolucionista. A complementação proposta consistiu em considerar a influência das mais ínfimas partículas na origem dos organismos: nos organismos em crescimento essas ínfimas partículas combateriam por espaço e, no caso de condições desfavoráveis, diante de situações vulneráveis, lutariam bravamente pela conservação da vida. As partículas que saíssem “vitoriosas” desse combate viriam a apresentar vantagens na existência, pois, sendo mais fortes, proliferariam com mais agilidade e rapidez.

Sendo assim, Roux acreditava que o combate interno entre as partes de um organismo traria mais contribuições à condição evolutiva do que a concorrência pela vida entre as espécies – como acreditava Darwin. Precisamente em 1886, temos em um aforismo de *Além de Bem e Mal* uma interessante passagem de Nietzsche que nos leva a supor uma aproximação com as considerações de Roux. Vejamos:

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstrosidades (também em vícios monstrosos). (ABM 262)

E na sequência deste aforismo, formula como um homem forte pode se degenerar e tornar-se medíocre:

A luta permanente com condições desfavoráveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme. Mas enfim sobrevém uma situação feliz, diminui a enorme tensão; talvez já não existam inimigos entre os vizinhos, e os meios para viver, e até mesmo gozar a vida são encontrados em abundância (...). A variação, seja como desvio (rumo ao mais sutil, mais raro e elevado), seja como degeneração e monstrosidade, aparece no palco de maneira súbita e magnífica, o indivíduo se atreve a ser *indivíduo* e se coloca em evidência. (ABM 262)

Ou seja, em uma leitura próxima a de Roux, Nietzsche entenderia a luta como um caráter preponderante dos homens fortes e que o abrandamento dessa relação conflitiva, bem como a exaltação do indivíduo sob pretexto de segurança e proteção, acarretaria a falência ou fraqueza de toda a cultura. Na esteira do pensamento de Roux e, contrário ao darwinismo, que

ênfatisa a influência das condições externas sobre a formação de organismos mais adaptados, Nietzsche entenderia então que a constituição do corpo (social) seria o resultado de um conflito interior das suas ínfimas partes, para além da forma Estado destacada na política moderna.

Apesar desta aproximação, Wolfgang Müller-Lauter pondera, no artigo “O organismo como luta interna – A influência de Wilhelm Roux em Friedrich Nietzsche” (*Der Organismus als innerer Kampf - Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*), que o filósofo teria lido o trabalho de Roux sobre a luta seletiva das partes do organismo em duas ocasiões – nos anos de 1881 e 1883. A partir da segunda leitura, Nietzsche faria observações críticas às determinações fundamentais de Roux; enquanto este entendia os seres vivos como “máquinas de autoconservação, crescimento e autorregulação”, ele conceberia o organismo como uma pluralidade de forças vitais em luta umas contra as outras. A crítica da teoria de Roux, afirma Müller-Lauter, nasceria do entendimento nietzschiano de que em suas formulações fisiológicas haveria uma redução de todos os processos de crescimento e organização à conservação da unidade orgânica (MÜLLER-LAUTER, 1999).

Vislumbrando o aspecto da organização e dissolução dos organismos, aspecto muito caro à compreensão da vida como luta, Nietzsche também faz uma breve incursão de leitura pelas considerações do psicofisiólogo Théodule Ribot. Para Ribot, a saúde e doença se apresentariam como uma alternância contínua dos impulsos; enquanto a saúde seria o momento em que os impulsos seguiriam uma coesão de modo estável, a doença, por sua vez, seria o momento de dissolução desses impulsos. Sendo assim, na teoria de Ribot as funções psíquicas se dariam em acordo com a alternância de momentos de ordenação e de dissolução: a desorganização das funções psicofisiológicas, a “instabilidade”, seria o momento da doença e, ao contrário, a organização, a “estabilidade” do aparelho psicofísico, condições da saúde. (HAAZ, 2002, I)

Ainda no que diz respeito à dinâmica de alternância das condições de doença e saúde formuladas por Ribot em relação ao funcionamento psíquico, Frezzatti Jr, destaca no artigo *Nietzsche leitor da Biologia do século XIX: Dominação vs. Nutrição e Reprodução*, o livro escrito por Ribot dedicado à memória – *As doenças da memória (Les maladies de la mémoire, 1881)* –, que, em linhas gerais, apresentaria os aspectos de conservação e dissolução do psiquismo assimilados por Nietzsche. Comenta Frezzatti a partir da leitura de *As doenças da Memória*:

Viver, para Ribot, é adquirir e perder, ou seja, assimilar e desassimilar. O esquecimento é a desassimilação, sem a qual o organismo não pode assimilar novos registros (...) a conservação depende, sobretudo, da nutrição, enquanto que a reprodução, da circulação geral ou local. O exercício normal da memória supõe uma circulação ativa e um sangue rico em materiais necessários para a integração e desintegração. O que temos de comum na nutrição e na reprodução, portanto, é a tendência a repetir a mesma configuração molecular: são processos conservativos. A nutrição é mais fundamental, pois é responsável por renovar as moléculas orgânicas. E conservar e reproduzir são os processos essenciais da vida. (FREZZATTI, p. 25-42 2018)

Como nos mostra o comentário de Frezzatti, apesar de Nietzsche reconhecer uma alternância de impulsos agregadores e desagregadores, em Ribot haveria ainda “uma tendência a repetir a mesma configuração molecular”, uma tendência que, em última instância, dependeria dos processos de nutrição e reprodução. Assim, no que podemos depreender das considerações acerca da teoria de Ribot, Nietzsche assimilaria a ideia de agregação e desagregação como indicativos de saúde e doença, mas rejeitaria a ênfase da nutrição como um meio de conservação – pelo menos é isso que parece enunciar o seguinte fragmento póstumo de 1884: “o desenvolvimento orgânico *não está* ligado diretamente à nutrição, mas ao poder de comandar e controlar: a nutrição é *somente* um resultado” (FP 1884 26[272]). Nessa perspectiva, cada impulso vital para Nietzsche estaria comprometido com sua própria intensificação e não com a do conjunto, não havendo nada na vida com um fim geral, social e político determinado.

Assim, além de Ribot, faz-se importante aqui conceder um lugar especial às ideias de William Henry Rolph, tendo Nietzsche o lido ou ao menos se interessado por suas considerações teóricas, como parece comprovar uma correspondência remetida à sua irmã Elisabeth, em novembro de 1884, em que comenta ser *Problemas biológicos*, um bom livro de W. Rolph (KSB 6, 557) Em linhas gerais, na teoria biológica de W. H. Rolph há a proposta de explicitar o motivo que levaram os organismos a sofrerem variações quanto à força.

Segundo Rolph, todo ser vivo é marcado pela insaciabilidade e em decorrência desse apetite inesgotável acaba absorvendo mais alimentos do que realmente necessita, devido a esse fato, os órgãos mais fortificados entram em combate com os demais até por fim exercerem comando e incorporá-los. Parece ser a elaboração desta premissa rolphiana de uma variação de força que tende ao domínio a responsável pela seguinte afirmação de Nietzsche, em um fragmento de 1886: “o indivíduo é luta entre partes (por alimento, espaço etc): seu desenvolvimento está ligado a um *vencer*, a um *predomínio*, de certas partes e ao *definhar*, ‘tornar-se órgão’ de outras.” (FP 1886-1887 7[25])

Apesar desta suposta adesão pontual à argumentação de Rolph, tal consideração nos faz entender que Nietzsche aproveita de certo modo a teoria da abundância de Rolph não só

para complementar sua visão fisiológica da vida social como também para novamente expor sua versão da “luta pela vida” no contexto da formulação de sua noção de Vontade de Poder (*Der Wille zur Macht*), asseverando que “o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder” (CI *Incursões de um Extemporâneo* 14).

Portanto, destas e outras leituras de cunho fisiológico, Nietzsche foi constituindo paulatinamente sua própria perspectiva da emblemática luta pela vida. A tematização do corpo ou do corpo social em que se ocupa, aparece em meio a consideração da própria vida como uma luta incessante das suas partes constituintes, sendo continuamente animada por um combate de impulsos contraditórios. Diante dessa interpretação do orgânico, a todo instante qualquer impulso poderia vir a predominar ou a perecer e, por isso, o sentido da sentença nietzschiana de que “a vida vive sempre às expensas de outra vida” (FP 1885-1886 2[205]), justamente por ser a instabilidade da arena da luta e o vínculo com forças diversas o seu traço fundamental.

Sob este ponto de vista, a luta pela vida seria a garantia permanente da mudança, e o combate inerente à política propiciaria oscilantes ordenações hierárquicas; organização provisória dos diversos impulsos, de forma que alguns desses se submetam a outros e, graças à vulnerabilidade dessa organização, múltiplos impulsos e de diferentes intensidades podem se tornar coesos e formar um todo numa espécie de “aristocracia do corpo”. Assim ilustra Nietzsche o funcionamento da coesão orgânica: “A aristocracia no corpo, a multiplicidade dos elementos dominantes (combate dos tecidos?). A servidão e a divisão do trabalho: o tipo superior, unicamente possível graças à *redução constrangedora* de um tipo inferior a uma só função” (FP 1885-1886 2[76]).

Ora, a momentânea coesão dos impulsos não significa para Nietzsche que a paz seja instaurada e uma relação de domínio cristalizada. As hierarquias não são estáveis e definitivas, pois, a relação de mando e obediência pertence à dinâmica de qualquer luta e leva em conta diferentes intensidades de forças. De acordo com essa ideia, é asseverado: “Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é, portanto, uma espécie de *continuação* da luta. *Obedecer* é também uma *luta*: desde que reste força capaz de resistir” (FP 1884 26[276]).

Assim sendo, se as lutas que caracterizam o viver pressupõem também relações de dominação, tal perspectiva parece ganhar força política se for vista de um ângulo fora do espectro do bem e do mal; o essencial do processo vital é a “potência formadora que, a partir do interior, é criadora de forma, e que utiliza, explora as ‘circunstâncias exteriores’...” (FP 1886-1887 7[25]). Os que dominam, na compreensão nietzschiana, são aqueles que atuam

com independência das normas impostas pela comunidade; criam a própria forma explorando as circunstâncias e, por isso, saem da batalha fortificados, pois lutam e resistem.

Na elaboração da luta pela vida, passar então por leituras variadas da área da fisiologia, medicina, biologia, parece ganhar um propósito a um só tempo político e terapêutico, na medida em que Nietzsche se compromete com o que entende por “grande saúde”. A “grande saúde”, expressa no penúltimo aforismo de *A Gaia Ciência*, não se detém nos limites “normalizados” da vida, podendo até mesmo colocar-se em oposição ao ideal de vida compreendida como bem-estar, pois “aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer-se de si” (GC 382).

Noutras palavras, a conquista da saúde não significa *ipso facto* manter a vida “bem” – mas, de outra maneira, a saúde só pode ser compreendida como a afirmação e manutenção da vida se, somente se, a saúde for capaz de retirar a vida do confinamento em estreitos e sufocantes mecanismos de ordenação política e moral. A vida, em sua irresolução, como intensidade ocasional dada no próprio ato de viver, *é o que é*, segundo o filósofo, por ser em algumas vezes sujeição, opressão, mas, noutras vezes, aquilo que excede, que se faz singular.

Se a filosofia nietzschiana se inscreve então como uma prática médica na procura pela grande saúde, isso não se dá pelo fato do filósofo de Zaratustra alcançar uma alta formação intelectual ou apenas conhecer e praticar os melhores métodos atuais (HH 243), com deduções rápidas. No prólogo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que sua aposta em uma filosofia atenta à fisiologia está relacionada àquele que tem o “problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade”, para cuidar. (GC Prefácio 2)

2. Adaptação e progresso – imperativos políticos da modernidade

Para tratarmos da questão da adaptação e progresso como imperativos que foram cultivados no cenário político moderno, faz-se necessário revisitarmos brevemente a relação entre Nietzsche e Darwin. De antemão, consideramos que o que Nietzsche entende por darwinismo é um campo de investigação muito amplo e complexo, pois comporta várias proposições de leitura. Frezzatti Jr, no artigo “Os sentidos do darwinismo”, na impossibilidade de demarcar um sentido preciso para a teoria darwiniana, afirma que o termo “darwinismo” significou, de um modo geral, em um quadro de variadas acepções, a consideração do evolucionismo ou da teoria da evolução por seleção natural.

Sob o panorama da teoria da evolução, quando se trata de problematizar as noções de adaptação e de progresso no espectro da luta pela vida, as interpretações herdadas da teoria de

Charles Darwin encontram um lugar destacado na filosofia nietzschiana. Sem desconsiderarmos a polifonia da obra de Darwin em Nietzsche, o que aqui nos importa é, sobretudo, abordar o questionamento do filósofo de Zaratustra da íntima imbricação da adaptabilidade humana a uma linha evolutiva, que traria o progresso como consequência lógica da conformação humana ao meio. Assim, como Esposito considera, Nietzsche teria ido no contrafluxo da ideia de evolução em voga no seu tempo, teria encontrado uma forma singular de ver a política, obviamente, não reduzida à mera conservação das instituições existentes, mas justamente colocando sob suspeita o problema da vida sob o ângulo da espécie humana e dos limiares móveis que a definiriam (ESPOSITO, 2017, p.105).

Um aspecto que podemos de antemão enfatizar é que o darwinismo de alguma forma sempre esteve presente nas formulações de Nietzsche, seja para a ele estar filiado – no período inicial de sua filosofia, seja para contrapô-lo, principalmente depois da realização de estudos fisiológicos, tal como pudemos considerar na primeira parte deste artigo. Assim, em seus primeiros escritos, como pode ser visto nas *Considerações extemporâneas*, especificamente em *David Strauss, o devoto e o escritor*, Nietzsche creditaria à luta inerente da seleção natural, que bem poderia ser aplicada às ciências do espírito, uma possibilidade de ver a primazia dos espíritos mais fortes, da coragem dos que lutam pela existência, em detrimento do otimismo e da covardia dos filisteus (DS 7).

No entanto, há um importante deslocamento das interpretações nietzschianas de Darwin a se considerar; em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rechaça o argumento da seleção natural entre as espécies favorecer os mais fortes, e passa a ver o progresso espiritual de uma cultura a partir de naturezas degeneradas. No aforismo intitulado “Enobrecimento por degeneração”, afirma que “As naturezas mais fortes *mantêm firme* o tipo, as mais fracas ajudam a *aperfeiçoá-lo*. (...) a célebre luta pela existência não é o único ponto de vista a partir do qual pode ser explicado o progresso ou fortalecimento de um homem, de uma raça” (HH 224).

Já em *Crepúsculo dos Ídolos*, uma década depois dessas considerações, Nietzsche vem a reiterar outro ponto de vista contra Darwin, a saber: a luta pela existência não se justificaria pela necessidade de autoconservação, mas seria decorrente da superabundância da vida (CI *Incursões de um Extemporâneo* 14). Para Nietzsche, a debilidade do darwinismo teria sido apresentar a luta pela existência como um combate impulsionado pela necessidade de autoconservação. Se na esteira das leituras de Darwin, a luta pela existência é geralmente compreendida como resultado de fenômenos ligados ao ambiente e à reprodução tornando-se uma lei da vida, da conservação, para Nietzsche, de modo contrário, lutar seria então uma

disposição não para se adaptar ao meio, mas para a expansão da potência da vida.

É importante apontar que não é só às premissas do processo natural evolutivo de Darwin que Nietzsche se contraporía, ele identifica oportunamente em *Além de Bem e Mal*, a instauração de uma espécie de ideologia evolucionista aplicada ao social. No contexto geral de uma crítica da modernidade, Nietzsche lança um diagnóstico do que considera ser a fragilidade política de seu tempo, a saber: a moral de rebanho, vista como um desdobramento da moral cristã, teria se secularizado na política e nas ciências evolucionistas modernas. Assim, um dos aspectos centrais que o fazem se contrapor com tanta veemência a Darwin ou às teorias de base darwinista, seria a pretensão de adaptação e progresso que se prefiguraria daí. Noutros termos, sob o horizonte da evolução, o animal de rebanho, amansado, frágil e adaptado, seria cultivado para obedecer. Diz Nietzsche: “O essencial, “no céu como na terra”, ao que parece, repito, que se obedeça por muito tempo e numa direção” (BM 188)

Em uma postura adversa a esta atmosfera darwinista, Nietzsche passa a considerar a mediocridade das ciências baseadas em Darwin e seus seguidores, pelo “princípio de força mínima e estupidez máxima” que as caracterizariam, princípio de uma sujeição às cegas diante de um finalismo moral, a saber: a evolução das sociedades coincidiria com um futuro de bem comum. Um exemplo desta mediocridade, Nietzsche reconheceria, portanto, nas formulações do sociólogo inglês Herbert Spencer. (BM 14).

De modo breve, vale considerar que Spencer começa a publicar suas ideias evolucionistas desde 1840, isto é, o sociólogo inglês já tratava da evolução, progresso, antes mesmo de Darwin publicar *Origem das espécies* (1859). No artigo *O filão spenceriano na mina moral de Aurora*, Fornari aponta que foi dentro do quadro conceitual de Spencer que surgiria, por exemplo, a expressão “sobrevivência do mais apto” (*survival of the fittest*), popularizando a partir daí o termo “evolução”, tanto do ponto de vista do desenvolvimento natural da vida na Terra, como da perspectiva de um necessário progresso a estados superiores. A teoria spenceriana identificaria assim um princípio dinâmico na natureza que nos conduziria sempre para a evolução e bem-estar.

Podemos encontrar então nos textos nietzschianos, várias críticas a H. Spencer, especialmente contra sua concepção de moral ser vislumbrada dentro do escopo da história evolutiva da espécie. Fornari ressalta que já em *Humano, demasiado humano* Nietzsche apresentaria reflexões acerca de uma possível “fisiologia da moralidade”, a partir das críticas às formulações de Spencer, e de autores que pensavam de forma similar (como Fouillée e Espinas), na obra seguinte, em *Aurora*, ele passaria então a ressaltar com ênfase as

implicações morais de pensamentos que determinariam que a finalidade evolutiva da convivência em sociedade estaria sob o *télos* do bem-comum. (FORNARI, 2008, p. 105)

Assim, o problema de Spencer, “este exaltador do finalismo da seleção” (*Diese Verrherrlicher der Selektions-Zweckmässigkeit*) (FP 1881 11[43]) – como Nietzsche o chama em um fragmento de 1881 –, é de acreditar saber quais seriam as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento de um ser orgânico, e em que direção a humanidade se moveria. Fornari comenta sobre a animosidade de Nietzsche para com a teoria spenceriana:

Spencer defende que na natureza se assiste a uma progressiva adaptação de órgãos e funções, com a finalidade óbvia de incrementar e conservar a vida, finalidade próxima e remota do processo evolutivo. Esta afirmação contém uma implícita admissão de valor que Nietzsche não está disposto a justificar. À ideia de que bom seja “aquilo que tende para o prolongamento da vida em toda a sua extensão”. Nietzsche contrapõe: “Saber que isto é saudável, isto mantém em vida, isto prejudica os descendentes – não é de modo nenhum regulador da moral! Por que viver? Por que viver inteiramente alegre? Por que descendentes?” implica não apenas o preconceito de que existe uma direção na qual o ser humano deve se desenvolver, mas sobretudo uma admissão prévia de sentido acerca deste absolutamente não “óbvio valor dos valores, a vida”, cuja indagação genealógica está ainda toda por fazer. (FORNARI, 2008, pp. 109-110)

Portanto, em 1887, quando por fim Nietzsche realiza o exame genealógico do tipo de moral que estaria em jogo no seu tempo, se perguntando do nada óbvio valor dos valores que movimentaria a cultura moderna, e no sentido de rebater um finalismo evolutivo que pairava nas teorias sociais, afirma que se há realmente utilidade final, esta só pode ser compreendida como o poder de uma interpretação sobre outras, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ de outras interpretações “são necessariamente obscurecidas ou obliteradas” (GM II 12).

Ou seja, aquilo que se considera útil em um tempo proviria de um combate de impulsos, de uma interpretação que passaria a se *assenhorar* de algo menos poderoso e que, por conseguinte, imprimiria valorações em acordo com sua utilidade. Sendo assim, a prevalência valorativa de um uso, de uma coisa, seria dada por uma “cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes”. Daí Nietzsche retira uma conclusão que entra frontalmente em choque com os paradigmas evolucionistas exaltados pelas formulações de Spencer, ao pontuar que:

(...) o desenvolvimento de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progresso em direção a uma meta (...), mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram (GM II 12).

O progresso que aponta Nietzsche, a contrapelo do que diziam os evolucionistas, não seria, portanto, visto como um percurso em linha reta dos mais fortes e poderosos em direção a um fim, mas como um caminho conflituoso dado pela subjugação, *assenhramento*, das partes individuais, singulares, dissidentes. Embora este *assenhramento* implique não apenas a diminuição em número destas partes dissidentes, como também a sua ruína parcial, Nietzsche aí reconheceria também a possibilidade de resistência. É muito significativo, então, a compreensão de que a ruína das partes dissidentes nunca seja total, apenas parcial, pois, de modo paradoxal, a partir desse arruinamento se poderia igualmente reconhecer um sinal, um signo de “crescente força e perfeição”.

Diante do reconhecimento deste aspecto de resistência das partes menores e arruinadas, na sequência deste excerto da *Genealogia*, o filósofo de Zarathustra passa a ressaltar então as condições do que para ele poderiam apresentar o “verdadeiro *progressus*”, a saber: “a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte” (GM II 12). Mesmo que o *verdadeiro progressus* seja uma possibilidade de que partes ínfimas possam se rebelar contra as formas de domínio e controle do todo, dos grandes sistemas de pensamento e de política, Nietzsche, não deixa de igualmente constatar a preeminência de uma moral de rebanho a organizar as sociedades modernas, enlameando “todo o juízo moderno sobre o homem e as coisas”, sendo a “mendacidade moralista” a marca mais característica das almas modernas, dos livros modernos (GM III 19).

Assim, o caráter *standard* da noção de progresso/evolução à Spencer corroboraria a moral de rebanho presente em seu tempo. Em tom de provocação, afirma ainda em sua *Genealogia*: “a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma mais forte espécie de homem – isto seria um grande avanço” (GM II 12). Não é sem ironia crítica que Nietzsche utiliza o termo “massa sacrificada”, pois via a questão da massa como o calcanhar de Aquiles da política moderna que deveria ser atingido, indo de encontro “ao gosto e instintos” dominantes em seu tempo.

A massa, como corolário da moral de rebanho, em sua idiossincrasia democrática, pode ser assim entendida como aquela que se amansaria, apaziguaria, em seus ideais cultivados de igualdade e paz, para usufruir das supostas *benesses* da adaptação. E é mirando em Spencer, que sua invectiva mais uma vez é lançada: “Sob a influência dessa idiossincrasia, colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer)” (GM II 12). Sendo assim, segundo Nietzsche, a ênfase na adaptação e progresso significaria então o apagamento da “primazia

fundamental de forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (GM II 12).

Vale lembrar que já em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche advertiria que a maioria gregária, em defesa de seus mais caros ideais, com a intenção de se assegurar e proteger do que porventura pudesse atrapalhá-la na conquista da evolução, cultivaria indivíduos obedientes, adequados a uma conformação cultural. Nietzsche identifica aí o que caracterizaria “a singular estreiteza da evolução humana”, a saber: “seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar” (BM 199)

Fornari nos chama a atenção para o fato de Nietzsche ver a presença do instinto gregário (*Herdeninstinkt*) como uma conformação fisiológica a partir da qual se desenvolveria toda a disposição que levaria a comunidade a obedecer a imperativos morais. No entanto, na perspectiva nietzschiana, esta disposição seria fomentada pela situação de medo, e não pelo ideal de amor ao próximo tão ressaltado na modernidade (FORNARI, 2008, p. 114). Seria portanto a situação fisiológica de medo, e não do “amor ao próximo” que uniria os homens em sociedade, diz Nietzsche:

o amor ao próximo é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao temor ao próximo. Uma vez que a estrutura da sociedade se mostre estabelecida no conjunto e protegida contra perigos externos, é esse temor ao próximo que torna a criar novas perspectivas de valoração moral (BM 201)

E, complementa seu raciocínio, “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde o temor ao próximo é doravante apelidado de mau; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a mediocridade dos desejos obtêm fama e honra morais” (BM 201).

Desta ênfase no medo, Nietzsche reconhece então um “imperativo do temor de rebanho” que teria sorrateiramente satisfeito a busca incansável pelo progresso incentivada na modernidade: o imperativo de que “queremos que algum dia não haja nada mais a temer!”, chama a atenção de que este “algum dia” se daria sob a ilusão do “progresso” (BM 201). A propósito do medo que se converte pela busca ansiosa do progresso e bem estar, e em plena concordância a Nietzsche, Esposito vem oportunamente ressaltar o papel anestésico das instituições políticas que se apoiam nos códigos da moral e da religião para se fazerem de tábua de salvação. Assim, nas críticas de Nietzsche ao Estado, o que estaria em jogo, ainda segundo Esposito, não seria apenas sua “eficiência salvífica”, mas também a valorização de

uma “lógica imunitária, fundamentalmente positiva na antropologia moderna, e que Nietzsche teria invertido por completo” (ESPOSITO, 2017, p.115).

A lógica imunitária destacada por Esposito, e inclusive ainda cara à sustentação de uma biopolítica contemporânea, pode ser compreendida como se pela busca de um remédio se empreendesse uma nova doença. Por conseguinte, para a cura dos impasses políticos, a partir da busca pela igualdade, liberdade, progresso, se daria também uma doença, por exemplo; o problema dos “paradigmas imunitários” estaria em impelir politicamente a população a uma obediência forçada, quando, na verdade, o que está em jogo é a promoção da liberdade ou, de outro modo, ao impor novas regras e normas sociais visando reparar as injustiças sociais, acabam por gerar novas formas de violência, obstruindo “o fluxo energético da existência” (ESPOSITO, 2017, p. 116). Sobre isso, Esposito comenta o seguinte:

Como todo procedimento de imunização médica, introduz no corpo social um núcleo antígeno destinado a ativar os anticorpos protetores. Mas, ao agir assim, infecta preventivamente o organismo, enfraquecendo suas forças primigênicas. Desse modo, coloca em risco de morte o que pretende manter vivo – usa a vida contra a vida e controla a morte através da morte. (ESPOSITO, 2017, p.117)

Levando em consideração esta lógica imunitária destacada por Esposito, a partir de uma genealogia que liga os remédios de adaptação e progresso ao enfraquecido animal de rebanho, reconhecemos então em Nietzsche o aspecto desconcertante e, ao mesmo tempo, crítico, de identificar e denunciar a hipocrisia moral daqueles que exerciam domínio no contexto político da Europa de seu tempo, quer seja, “posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis, ou inclusive de Deus), ou tomando emprestadas máximas do modo de pensar do rebanho, aparecendo como “primeiros servidores de seu povo” ou “instrumentos do bem comum” (BM 242).

Tal hipocrisia no plano político, por exemplo, foi identificada por Nietzsche na tentativa de substituir os governantes pela “soma acumulada de homens de rebanho sagazes”, dando origem às Constituições representativas modernas, tratando a grande massa pelo nivelamento dado pelas representações formais das leis. O filósofo perceberia então a democracia fomentada pelo Estado moderno como uma espécie de tirania, nas suas palavras; “enquanto a democratização na Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a escravidão no sentido mais sutil” (BM 242) Assim, nos alerta das armadilhas que se escondem sob o ideal da democracia, temendo “não a excessiva liberdade, mas uma submissão demasiado pronta, não a anarquia, mas o servilismo” (BM 242).

Daí a crítica de Nietzsche à democracia moderna se dar apenas em seu aspecto formal e idealizado, por ser dependente das condições de ordenação do Estado, isto é, com o Estado a democracia se tornaria separada e tendencialmente destruidora daquele poder de vida que a princípio estaria destinada a salvaguardar. A respeito disso, em tom de desabafo, afirma, permitindo-se ser politicamente incorreto: “As nossas instituições nada mais valem: acerca disso há unanimidade. O problema não está ligado a elas, mas sim a nós. Desde que perdemos todos os instintos dos quais nascem as instituições, estamos perdendo as instituições em geral, porque nós não mais pertencemos a elas. O democratismo sempre foi a forma de declínio da força organizadora” (CI *Incursoes de um Extemporâneo* 39).

Assim, ainda em *Crepúsculo dos Ídolos*, um dos seus últimos livros, em um aforismo intitulado “Meu conceito de Liberdade”, Nietzsche lança mais uma vez sua crítica à moral de rebanho, agora sob a compreensão de “instituições liberais”, que bem poderia ser atualizada para nosso tempo como crítica à primazia da economia nas proposições biopolíticas. Ele diz: “Nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto às instituições liberais (...): elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer – com elas, triunfa, a cada vez, o animal de rebanho” (CI *Incursoes de um Extemporâneo* 38).

Assim, o filósofo considera que as instituições liberais viriam a produzir guerras, guerras em que a questão seria a sobrevivência dos mais adaptados, guerras que na verdade estariam comprometidas com os insuspeitos instintos “iliberais”, guerras pautadas por uma servidão irrefletida. Nietzsche, em profunda coerência com a crítica da política de seu tempo, aponta então que a verdadeira guerra pela liberdade deveria inclusive se voltar contra o que as instituições liberais propagam como sinônimo de progresso e bem estar; o espírito que se torna livre, é, para o filósofo dinamite, aquele que é capaz inclusive de pisotear “a desprezível espécie de bem-estar com que sonham os pequenos lojistas (...)” (CI *Incursoes de um extemporâneo* 38). Na filosofia nietzschiana, se formula então a ideia de uma disposição guerreira, daqueles que não se curvam facilmente às demandas de adaptação, que veem “a liberdade” em outro sentido, “como algo que se tem e não se tem, que se quer, que se conquista...” (CI *Incursoes de um extemporâneo* 38).

Portanto, nessa crítica arrolada à liberdade, diante de processos políticos que nos compelem a uma constante adaptação, Nietzsche não oferece um antídoto, uma fórmula para nos preservarmos diante do não atendimento das necessidades sociais e econômicas que nos capturam e esgotam nossas forças, mas nos suscita a lançar imperativos singulares, provindos da nossa vital resistência aos *assujeitamentos*, aos *arrebanhamentos* contemporâneos, em suas

seduções, nas promessas das conquistas de felicidade e de sucesso. Talvez um importante passo a se dar diante dos imperativos de adaptação e conformação com nossa época, seja, ao menos, começar a suspeitar de que sejam perigosos, de que nos escravizam por aquilo que propõe nos libertar. Assim falava o filósofo de Zaratustra:

Às vezes o valor de uma coisa não se acha naquilo que se obtém com ela, mas naquilo que por ela se paga, que nos custa (...) O elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão. (...) Os povos que tiveram algum valor, que se tornaram de valor, nunca se tornaram assim sob instituições liberais: o grande perigo fez deles algo que merece respeito, o perigo que nos faz conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas almas e defesas, nosso espírito – que nos compele a ser fortes... (CI Incursões de um extemporâneo 38)

Considerações Finais

Nietzsche não abordou a noção de biopolítica, não tematizou diretamente um modo de política que se daria como uma tecnologia de vida, que se entranhou em nossa condição de seres viventes. Tal compreensão de política só viria a ser devidamente tematizada pelo pensador francês Michel Foucault nos anos setenta do século XX, quase um século depois dos apontamentos nietzschianos sobre a implicação entre vida e poder. Esposito considera que Nietzsche teria antecipado todo percurso biopolítico definido e desenvolvido de forma singular por Foucault, e que, certamente, comportou novas variáveis, sobretudo, das questões entre governo e economia, que não foi possível para Nietzsche, filósofo da segunda metade do século XIX, alcançar.

Entretanto, apesar da distância temporal entre as formulações de Nietzsche e Foucault, é possível, mesmo assim, perceber a existência de profundos traços de convergência crítica, sob a perspectiva de uma biopolítica afirmativa, devidamente assinalados por Esposito. São os seguintes: centralidade do corpo na composição de dinâmicas sociopolíticas; o papel da luta como contestação de ordenamentos jurídicos-institucionais; função de resistência como contraponto às relações dinâmicas e inescapáveis do poder (ESPOSITO, 2017, p. 108). A esses consistentes pontos de filiação crítica à luz da noção de potencialização da vida, acrescentamos aqui mais dois aspectos que parecem igualmente ressaltar o outro lado da moeda, quer seja, do enfraquecimento das forças vitais dado pela primazia de comportamentos de rebanho e a denúncia dos efeitos doentios dos imperativos políticos que nos compelem à necessidade de adaptação e da busca do progresso, como correlatos da evolução e conservação humanas.

Desse modo, Nietzsche e Foucault também traçam um diagnóstico similar, ao identificarem um tipo de governo, herdado do cristianismo, da pastoral cristã, intimamente ligado a um modo de poder ou a uma tecnologia de poder que se comprometeria em dirigir os indivíduos tal qual o pastor dirige suas ovelhas, de modo contínuo e permanente. Tanto Nietzsche quanto Foucault, por um exame genealógico, identificam, cada qual a seu turno, uma lógica de rebanho operante, a partir da exaltação sociopolítica de atos de obediência e disciplinados. Contudo, Foucault avança em seu próprio tempo a partir da genealogia já encetada por Nietzsche, mostrando-nos como o Estado, a partir de uma racionalidade – de práticas de avaliação e de controle –, desenvolveria uma nova forma de poder pastoral que integraria os cidadãos em uma intrincada rede de individuação, perpassando as relações de trabalho, educativas, familiares, amorosas, corporais etc. Como comenta Lorenzini,

Com efeito, o poder pastoral, matriz histórica dos modernos poderes governamentais, é um poder que se exercita sobre a conduta dos homens para dirigi-la, ao mesmo tempo, aos níveis individual e coletivo. O pastor “dirige todo o rebanho, mas o faz bem somente quando nenhuma das ovelhas lhe escapa”. Daí a dificuldade de sua tarefa: “o pastor deve ter seu olho voltado a todos e também a cada um, *“omnes et singulatim”* – se trata, em suma, de um poder que tem a pretensão de ser, ao mesmo tempo, anátomo e bio-político, de exercitar-se sobre a singularidade somática e sobre a multiplicidade, sobre o grupo. (LORENZINI, 2012, p. 13)

No entanto, é certo que, para se compreender as estratégias de *arrebanhamento* na biopolítica contemporânea, é preciso não esquecer que Michel Foucault faria seu diagnóstico a partir de como determinadas estratégias se articulariam com o próprio funcionamento da sociedade capitalista, como comenta Lazzarato: “O governo é ‘uma tecnologia humana’ que o Estado moderno herdou da pastoral cristã (...) e sobre a qual o liberalismo fez uma inflexão, modificou, enriqueceu, transformou, de governo das almas em governo dos homens” (LAZZARATO, 2013, p. 41). E, mais adiante, complementa: Através do mercado e da sociedade, se desenvolve a arte de governar, com uma capacidade cada vez mais sutil de intervenção, de inteligibilidade, de organização do conjunto de relações jurídicas, econômicas e sociais.

A igualdade do rebanho na dimensão mais contemporânea da biopolítica está assim na aposta de investimentos massificados que se voltam para a manutenção tanto da vida individual, como da população. A governamentalidade da qual se ocuparia a análise foucaultiana se configura ao mesmo tempo no conjunto da população, com suporte em processos biológicos (natalidade, mortalidade, proliferação, saúde pública, longevidade), como também no empreendimento das aptidões individuais, no crescimento paralelo da

utilidade e docilidade, em uma anátomo-política do corpo humano que assegura a integração individual a sistemas econômicos.

Sendo assim, uma lógica empresarial passa a prevalecer na bio-política contemporânea, pressupondo a assunção de um tipo de sujeito – *o homo oeconomicus* –, privilegiado por seu potencial de concorrência. Sob o primado da concorrência, o *homo oeconomicus* emergente vem então a se apoiar em uma condição de vivência e convivência pautadas em relações econômicas, prevalecendo nele uma conduta que é sensível “a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não-aleatória, de forma portanto sistemática” (FOUCAULT, 2008, p.368). *O homo oeconomicus* surge então como um ser manejável e governável, pois sua razão de ser se atrela à economia, servir aos seus próprios interesses coincide com obedecer a economia. Pierre Dardot e Christian Laval, em concordância com a leitura foucaultiana sobre o primado das relações pautadas na concorrência no mundo contemporâneo, afirmam que:

nada garante que aquele que participa da grande luta da seleção natural irá sobreviver, apesar de seus esforços, de sua boa vontade, de suas capacidades. Os menos aptos, os mais fracos, serão eliminados por aqueles que são mais adaptados, mais fortes na luta. Não se trata mais de uma lógica de promoção geral, mas de um processo de eliminação seletiva (DARDOT, P.; LAVAL, C., 2016, p. 53)

Este evolucionismo social, a qual Nietzsche já identificara como a mediocridade do mundo moderno, vai ao encontro de uma das principais premissas da biopolítica em nossa época, evidenciando sua “*version noire*” (STIEGLER, 2019, p. 226): que o progresso da sociedade vem se atrelar à condição de constante competição entre seus membros e à eventual eliminação e destruição de alguns. Deste modo, constata-se hoje, de forma paradoxal, “um formidável poder de morte”, e, em parte, isso caracterizaria a força e o cinismo da biopolítica atual, pois, neste contexto, a morte se apresenta como “o complemento de um poder que se exerce, positivamente sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto” (FOUCAULT, 2012, p. 149).

Neste sentido, vemos que a biopolítica, na fórmula de um poder “destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que a eliminá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 2012, p.148), se “compromete” cada vez mais com a morte; “guerras são travadas, populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver” (FOUCAULT, 2012, p. 149).

No entanto, pelos dois lados da biopolítica contemporânea, pelo lado da produção da vida e pelo lado de sua liquidação, nos vemos peremptoriamente apostando nossas fichas em um jogo esgotante e, em certa medida, de antemão perdido; nos vemos frequentemente correndo atrás de nos adaptarmos às novas e constantes demandas do capital, sempre rápido e volátil, que nos compele a uma velocidade e a um ritmo que não são os nossos. Sem conseguirmos responder em tempo hábil às demandas da vida contemporânea, todavia, parece que sempre nos encontramos atrasados e sempre querendo nos “atualizar”; de algum modo inadaptados ou mal adaptados, participando de um fluxo ininterrupto e vertiginoso que “plasma a existência cotidiana dos indivíduos, para maximizar suas forças e extrai-las” (LORENZINI, 2012, p.10). Assim, pagamos um preço muito alto para nos mantermos vivos, e obviamente tal esforço não deixa de apresentar sequelas.

Se desde a genealogia nietzschiana, passando pelo diagnóstico de Foucault, travar uma batalha contra atmosfera de rebanho parece ser incontornável na dimensão biopolítica, há variações mais contemporâneas que merecem ser problematizadas e enfrentadas de forma pontual e urgente, por não só comporem um quadro sintomático já identificado pelo filósofo de Zarathustra, tais como “paralisia, cansaço, entorpecimento ou inimizade e caos” (CW 7), como também nos despertarem o sentimento crônico de ruína, esgotamento e fracasso de nossa própria condição de viventes. Deve-se considerar que este sentimento vem da constatação de estarmos reféns de novos modos de satisfação, de novos usos dos corpos, de novas compulsões, nos deprimindo pela impossibilidade de acompanhar os fluxos de existência atuais.

Barbara Stiegler, em seu livro intitulado *É necessário se adaptar (Il faut s'adapter)*, se incumba da tarefa de compreender de onde proveria o sentimento difuso, cada vez mais opressor, e massivamente compartilhado, de um atraso generalizado. E, assim, nos coloca diante de questionamentos instigantes, tais como: “Todo atraso é nele mesmo uma desqualificação? É necessário ansiar que todos os ritmos se ajustem e se coloquem ao passo de uma reforma gradual da espécie humana que vá no sentido de sua aceleração?”; ou ainda, “não seria necessário, ao contrário, respeitar as irreduzíveis diferenças de ritmo” que perpassam nossa história? (STIEGLER, 2019, p. 18).

Assumindo um acento nietzschiano de interpretação genealógica, Stiegler perfaz uma crítica dos modos do neoliberalismo se articular ao Estado fazendo a espécie humana se mover em acordo com a velocidade do mercado, das transações comerciais. Neste sentido, Stiegler pensa então o campo agonístico da nossa condição de viventes como um recurso fecundo em que se pode tensionar não somente com o conflito de interesses, mas também

com o conflito de ritmos, com o sentimento de atraso e o ritmo sempre acelerado da evolução, para de alguma forma resistir tanto às propostas reformistas, como às orientações evolutivas, tanto às ilusões neoliberais, como às soluções baseadas em cálculos pragmáticos.

Nietzsche, já no século XIX, identificava uma suspeita aceleração da vida, tal qual a agitação própria dos viajantes que “conhecem terras e povos pela janela do trem” (HH I 282), identificando desde aí o que acreditava ser “o defeito principal dos homens ativos”, e, segundo seu diagnóstico, o problema deles se daria por serem “ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos”. Não à toa que estes “representantes da espécie”, do rebanho, do comum, fossem infelizes, justamente por sucumbirem ao máximo de atividade de modo irrefletido e servil. Isto é, nas palavras de Nietzsche, a infelicidade dos homens ativos é que

(...) sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica. – todos homens se dividem, em todos os tempos e, também, hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja, estadista, comerciante, funcionário ou erudito. (HH I 283)

Este aforismo foi escrito para o livro *Humano, demasiado humano - Um livro para espíritos livres*, e também traz nas entrelinhas, um caminho que será feito por Foucault, no sentido de que ambos filósofos voltam a atenção e o compromisso intelectual para cultivo dos espíritos livres ou, nos termos foucaultianos, para o governo de si, como forma de enfrentar os poderes governamentais, dos quais somos co-partícipes, que nos conduzem a uma marcha individual, isolada, em que cada um é levado a dirigir a si “conforme uma estupidez mecânica”, “rolando como pedra” através de imposições de um ritmo cotidiano.

A biopolítica que se grifa aqui, portanto, é a de voltar-se à própria existência de modo a limitar, sobretudo, a captura das nossas forças vitais por propósitos quase que inteiramente econômicos. A liberdade, em uma formulação micropolítica, é inclusive poder agir muitas vezes em *inatividade*, “o espírito livre é sempre débil” (HH I 230), já diria Nietzsche, debilidade não da preguiça, mas que assume a força de uma luta contra o conformismo generalizado e o automatismo das ações, de não responder aos imperativos de adaptação ao modo do homem de rebanho, da coragem de dizer não, tal qual o escrivão Bartleby, personagem de Melville, no forte teor de resistência de sua sentença “*I would prefer not to*”.

Referências Bibliográficas

- ANDLER, C. *Nietzsche: vida e pensamento*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2016.
- DARDOT, P e LAVAL, C. *A Nova Razão do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016
- ESPOSITO, R. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Belo Horizonte: Editora ufmg, 2017
- FERREIRA, JCTD. Vultos da medicina: anatomia patológica. Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba. Vol. 5, nº1, pp. 72-74, 2003. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/RFCMS/article/view/127>. Acesso em: 20/10/2020.
- FORNARI, M.C. *O filão spenceriano na mina moral de Aurora*. Cadernos Nietzsche. Nº 24. 2008. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7799>. Acesso em: 25/10/2020
- FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.
- FREZZATTI JR, W. *A Fisiologia de Nietzsche – a superação da dualidade cultura-biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- FREZZATTI JR, W. no artigo *Nietzsche leitor da Biologia do século XIX: Dominação vs. Nutrição e Reprodução*. Estudos Nietzsche. Vol. 9, n.2, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/estudosnietzsche/article/view/21088/0>. Acesso em: 10/10/2020
- FREZZATTI JR, W. *Os sentidos do darwinismo*. Dossiê Darwinismo. Temas&Matizes. N. 15. Primeiro semestre de 2009. Disponível em: [file:///C:/Users/regia/Downloads/3906-14364-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/regia/Downloads/3906-14364-1-PB%20(1).pdf). Acesso em 03/10/2020
- HAAZ, I. *Nietzsche, Ribot et les conditions biologiques de l'esprit*. Collection Epistémologie et Philosophie des Sciences, l'Harmattan, 2002.
- JANZ, C. P. *Nietzsche: uma biografia*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2016
- LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Suhrkamp. Band 2, 1, cap.1.
- LAZARATTO, M. *Biopolítica/Bioeconomia*. In: PASSOS, ICF (Org.). *Poder, normalização e violência*. Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- LORENZINI, D. *Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad*. Disponível em: https://www.academia.edu/1802605/Mostrar_una_vida_Foucault_y_la_bio_pol%C3%ADtica_de_la_visibilidad. Acesso em: 30/10/2020.

LEMM, V. Entrevista Uma política da vida ao invés de uma política sobre a vida. A biopolítica afirmativa de Nietzsche. Revista IHU On Line, em 21/10/2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/572862-uma-politica-de-vida-ao-inves-de-uma-politica-sobre-a-vida-a-biopolitica-afirmativa-de-nietzsche-entrevista-especial-com-vanessa-lemm>. Acesso em: 30/10/2020.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen. Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari. Berlin, New York, München: De Gruyter. 1980. 15 Bänden.

_____. *Sämtliche Briefe (KSB)*. Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, Berlin, New York, München: De Gruyter. 1986. 8 Bänden.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2006

_____. *Ecce Homo*. Trad: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado Humano - Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia da Letras, 2000.

SALAGUARDA, J. *Nietzsche und Lange*. Nietzsche Studien 7. Berlin: W. De Gruyter, 1978.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la Biologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

STIEGLER, B. *Il faut s'adapter: sur un nouvel impératif politique*. Paris: Éditions Gallimard, 2019.