

# Nietzsche e a biopolítica: quatro leituras de Nietzsche como pensador biopolítico<sup>1</sup>

*Nietzsche and Biopolitics: Four readings of Nietzsche as a biopolitical thinker*

Vanessa Lemm<sup>2</sup>

## Resumo

Os leitores do século XX se perguntaram se a filosofia nietzschiana era apolítica, impolítica ou antipolítica; isto é, se poderia ela ser assimilada pela democracia ou se deveria ser compreendida como antimoderna, elitista e reacionária. O filósofo italiano Roberto Esposito propôs lê-la como formando e informando o paradigma da biopolítica. Discute-se, aqui, quatro leituras dessa biopolítica: como formadora do paradigma da imunidade, como tanatopolítica, como liberal e neoliberal, e como biopolítica afirmativa.

**Palavras-chave:** F. Nietzsche. R. Esposito. Biopolítica. Imunidade. Tanatopolítica

## Abstract

Twentieth-century readers wondered if Nietzschean philosophy was apolitical, impolitic, or anti-political; that is, if it could be assimilated by democracy or if it was antimodern, elitist, and reactionary. The Italian philosopher Robert Esposito has proposed reading Nietzsche's philosophy as forming and informing the biopolitical paradigm. Four readings of these biopolitics are discussed: as part of the paradigm of immunity, as thanatopolitics, as liberal and neoliberal, and as affirmative biopolitics.

**Keywords:** F. Nietzsche. R. Esposito. Biopolitics. Immunity. Thanatopolitics.

---

## Introdução

Ao longo do século XX, a recepção das ideias políticas de Nietzsche concentrou-se principalmente na questão de se sua filosofia é apolítica, impolítica ou antipolítica, se seu pensamento pode ser assimilado à democracia moderna ou se, ao invés, é antimoderno, elitista e reacionário (RODT, SIEMENS, 2008). Em contraste com estas leituras tradicionais, o filósofo

---

<sup>1</sup> Tradução de William Costa. Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), com pesquisa financiada pela Capes. São Leopoldo, RS, Brasil. E-mail: william\_19costa@hotmail.com

<sup>2</sup> Professora de Filosofia, diretora executiva da Faculty of Arts and Education da Deakin University e editora dos *Nietzsche-Studien*. Melbourne, Austrália.

italiano Roberto Esposito propôs recentemente a tese segundo a qual a filosofia de Nietzsche deve ser lida no marco do paradigma da biopolítica (cf. ESPOSITO, 2006, p. 137).

Nos recentes debates sobre a relação entre Nietzsche e esse paradigma podemos distinguir, ao menos, quatro sentidos diferentes do termo “biopolítica” e, conseqüentemente, quatro leituras diferentes do autor alemão como um pensador da biopolítica<sup>3</sup>. Em primeiro lugar, encontramos a leitura de Esposito segundo a qual Nietzsche seria o responsável por ter descoberto o paradigma imunitário<sup>4</sup>: “Nietzsche [...] leva o léxico imunitário a sua plena maturidade” (ESPOSITO, 2006, p. 125), ou, em outras palavras, o paradigma imunitário “representa a cifra peculiar da biofilosofia nietzschiana” (ESPOSITO, 2006, p. 137). A noção de imunidade é crucial para Esposito, já que resolve o “enigma da política”, isto é, a pergunta sobre como uma política da vida pode converter-se em uma tanatopolítica, quer dizer, uma política da morte. Em segundo lugar, podemos encontrar a ideia de Nietzsche como um representante da tanatopolítica ou da biopolítica totalitária. Essa ideia se associa com a noção de Nietzsche de uma grande política entendida como uma forma de racismo que tem por objetivo a produção de uma nova humanidade (cf. ESPOSITO, 2006; BALKE, 2003). Em terceiro lugar, Nietzsche poderia ser interpretado como um precursor da biopolítica liberal e neoliberal. Segundo essa leitura, a crítica de Nietzsche ao Estado moderno caminha de mãos dadas com sua defesa do individualismo, em que a figura nietzschiana do *Übermensch* reflete a encarnação de uma espécie de superempresário, concebido como um sujeito econômico ativo. Finalmente, Esposito apresenta Nietzsche como um pensador da biopolítica afirmativa. Aqui, a concepção nietzschiana da vida como vontade de poder reflete uma tendência para a comunidade e para a justiça. Esta é, também, a posição que venho defendendo em meu trabalho sobre Nietzsche, a animalidade e a filosofia política contemporânea<sup>5</sup>.

A vantagem de considerar o pensamento político de Nietzsche desde a perspectiva da biopolítica é que nos permite ter em mente o conceito, provavelmente, mais importante de sua filosofia; a saber, sua concepção sobre a vida. Nos debates atuais sobre a biopolítica, podem-se distinguir pelo menos três eixos centrais de discussão e investigação: os estudos sobre a governamentalidade, o totalitarismo e a biofilosofia. Ler Nietzsche desde a perspectiva da biopolítica contribui para aprofundar esse último eixo de investigação, que abarca a relação

---

<sup>3</sup> Sobre os diferentes significados da biopolítica em Foucault, veja Lemke (2007). Sobre Foucault, a biopolítica e o neoliberalismo, veja Lemm (2010a).

<sup>4</sup> A obra de Esposito é conhecida pela desconstrução das categorias do pensamento político moderno baseadas naquilo que se chama de problema da imunidade. A esse respeito, veja Lemm (2012-2013).

<sup>5</sup> Veja-se Lemm (2013, pp. 171-194; 195-216; 137-170; 2010b; 2011; 2012). Este artigo desenvolve algumas ideias de meus trabalhos anteriores.

entre vida e filosofia. Portanto, não deve surpreender que quatro discursos sobre Nietzsche como pensador da biopolítica reflitam diferentes leituras da concepção nietzschiana da vida. No tardio prefácio de *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche sustenta que sua tarefa como filósofo foi, desde o começo, “ver a ciência com a ótica do artista, e a arte, com a da vida [...]” (NT Prefácio 2). O projeto filosófico de Nietzsche reconsidera, desde a perspectiva da vida, as múltiplas dimensões da cultura humana: ciência, cultura, história, moral, política, filosofia<sup>6</sup>. A “ótica da vida” é a torre de sustentação dos projetos filosóficos críticos e afirmativos de Nietzsche. Mas, o que quer dizer considerar a cultura humana desde a perspectiva da vida? E, aquilo que resulta de mais importante para os propósitos deste texto: quais são as implicações biopolíticas das considerações de Nietzsche sobre a cultura humana desde a perspectiva da vida?

O presente artigo está dividido em cinco seções. A primeira, “Nietzsche, imunidade e comunidade”, apresenta a leitura de Esposito sobre a biopolítica de Nietzsche inscrita na dialética da imunidade e da comunidade. A segunda seção, “Hiperimunidade, racismo e tanatopolítica”, desenvolve os múltiplos elementos da leitura sobre a tanatopolítica da biopolítica de Nietzsche. A terceira parte, “Nietzsche, biopolítica liberal e neoliberal”, apresenta as principais características das leituras liberais e neoliberais da biopolítica de Nietzsche, desde sua crítica ao poder estatal até sua defesa de um individualismo exacerbado. Esta seção também apresenta o modo segundo o qual a biopolítica afirmativa responde a essas características. A quarta seção, “Biopolítica afirmativa e pós-humanismo”, desenvolve as ideias centrais que subjazem na leitura de Nietzsche como um filósofo de uma biopolítica afirmativa e a maneira pela qual essa leitura se constitui a partir de uma interpretação de Nietzsche sobre a biopolítica como racista e tanatopolítica. Na última seção, “Biopolítica afirmativa e direitos animais”, concluo apresentando algumas ideias relativas à relevância da biopolítica afirmativa para os estudos sobre animalidade, a saber: sobre sua crítica e superação da noção de direito (animal), com vistas à criação de uma forma de vida em comum.

## **I. Nietzsche, imunidade e comunidade**

De acordo com Esposito, Nietzsche estaria pensando na dimensão política da *bíos* quando define a vida como vontade de poder. Desde essa perspectiva, a vida em Nietzsche é sempre política, donde o político quer dizer: “a modalidade originária em que o vivente é ou em que o ser *vive*” (ESPOSITO, 2006, p. 130). Para Esposito, o político em Nietzsche não é

---

<sup>6</sup> Veja Lemm (2014).

um caráter, uma lei ou uma destinação de algo que está sempre dado. Pelo contrário, ele é o poder que informa a vida desde seu começo em toda a sua extensão, constituição e intensidade (cf. ESPOSITO, 2006, p. 130). Enquanto tal, a vida e o poder não podem ser pensados independentemente, pois encontram-se atados inseparavelmente, alternando-se e intercambiando-se continuamente em uma relação constitutiva que não se cristaliza em uma função jurídica da política. É essa relação antifundacional entre vida e poder que leva a Nietzsche refutar tanto as categorias jurídico-políticas de nossa sociedade moderna – tais como a liberdade e a igualdade –, quanto o discurso autolegitimador sobre o contrato social – segundo o qual o poder é o resultado de indivíduos livres que consentem em realizar um pacto fundante. A partir dessa interpretação, a biopolítica de Nietzsche avança tecendo uma crítica radical à sociedade democrática moderna e de suas ideologias liberais<sup>7</sup>. Em contraste com esta posição, o discurso genealógico de Nietzsche levanta a dissolução de todo o começo, a ideia de que na “origem” apenas encontramos a contínua luta entre as forças da vida, uma confrontação que define intrinsecamente a relação entre a vida e o poder, na qual nenhum desses elementos podem ser pensados subtraídos da luta, do conflito e da guerra.

Esposito reconhece que o papel fundacional da luta e da guerra na constituição de ordens jurídico-institucionais, em Nietzsche, já havia sido retomado por parte das reflexões de Foucault sobre a biopolítica. Sem embargo, Esposito argumenta que há um aspecto da biopolítica de Nietzsche que não fora definido por Foucault, a saber, aquilo a que Esposito chama de “paradigma da imunização” (ESPOSITO, 2006, p. 73-124; 2009a). Na ótica do autor italiano, a ideia de imunidade encontra-se profundamente inscrita na concepção que Nietzsche tem sobre a vida. Esposito sustenta que, para Nietzsche, a vida é um impulso irresistível a devir mais, a superar-se e ir mais além de si mesmo: “algo vivo quer, antes que nada, dar curso livre à sua força – a vida mesma é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das consequências indiretas e mais frequentes disso” (BM 13). Esta é a razão pela qual Nietzsche rechaça a teoria evolucionista de Darwin, que entende a vida como uma autoconservação e uma assimilação motivadas pela assim chamada luta pela sobrevivência do mais forte:

Mas com isso se desconhece (*verkannt*) a essência da vida, a sua vontade de poder; com isso não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções (*spontanen, angreifenden, ubergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltend Kraften*), forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação”; com isso se nega, no próprio organismo, o papel dominador dos supremos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora (GM II 12).

<sup>7</sup> Sobre a crítica de Nietzsche à democracia, veja Hatab (1995), o qual defende uma concepção pós-moderna e antifundacional da democracia nietzschiana.

Contra a ideia darwiniana da adaptação e da assimilação como um movimento que vai desde o exterior até o interior (FP 1886 7[9]; KSA 12, 7[9]), Nietzsche sustenta que a vida se situa em uma ativa relação formativa (*form-giving*) com o exterior, a tal ponto que não se pode mais conceber como se abrigasse um interior ou uma identidade que requerem ser preservadas. A vida como vontade de poder é a expressão de um poder criativo e formativo da vida, mediante o qual um organismo cria e recria ativamente sua forma de vida. A vida é uma exterioridade radical em constante devir, cuja vontade de poder tende incessantemente até o exterior e na qual continuamente altera e excede os limites de seu próprio ser. Como assinalou Esposito, a vida é a superação de si mesmo e do outro.

A vida é superação e autossuperação porque se encontra estruturada por relações de poder, as quais Nietzsche descreve tipicamente como relações de mando e obediência, como, por exemplo, o discurso de Zarathustra – *Da superação de si mesmo* – “mas onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive, obedece. E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive” (Z II Da superação de si mesmo). De acordo com as interpretações sobre Nietzsche como antimoderno, elitista e reacionário, algumas passagens, como a que citamos agora, enfatizam o fato de que o pensador alemão encontra-se a favor de uma política da dominação que promove um ordenamento hierárquico da sociedade<sup>8</sup>. Em contraste com essas leituras, Esposito, na linha de Foucault, é cuidadoso na hora de distinguir entre, por um lado, uma política da dominação e, por outro, uma política do poder: uma “política sobre vida (*biopoder*)” e uma “política da vida (*biopotência*)” (ESPOSITO, 2006, p. 53-72). Enquanto no primeiro caso trata-se de uma dominação sobre o outro por meio de sua incorporação, no segundo trata-se de reconhecer a afinidade entre poder e resistência, refletida na definição que Nietzsche faz da vida como:

Uma forma duradora do processo de *determinação da força* (*Kraftfeststellungen*), em que os diversos contendores crescem de modo desigual. Em que medida reside, também, um resistir (*Widerstreben*) no obedecer; a própria força (*Eigenmacht*) não é abandonada pelo todo. Ainda assim, no mandar, concebe-se que o poder absoluto do adversário não está vencido nem incorporado ou dissolvido. “Obedecer” e “mandar” são formas de luta (*Kampfspiel*) (FP 1885 36[22]; KSA 11, 36[22]).

A ideia de resistência é central na concepção nietzschiana da vida como vontade de poder: esta última “[...] só pode exteriorizar-se em face de resistências; busca-se o que se resiste” (FP 1887 9[151]; KSA 12, 9[151]). É importante destacar que a resistência, em

<sup>8</sup> Discuti essa leitura com detalhes em Lemm (2013, pp. 65-92).

Nietzsche, não serve apenas como ponto de apoio e afirmação de um poder já estabelecido, mas também contribui para a contínua transformação e alteração desse mesmo poder.<sup>9</sup> Manter um alto nível de resistência é reconhecer, em consequência, o valor de todos os impulsos da vida, da alteridade e da diferença, o que torna a marca característica do indivíduo superior:

O homem superior seria aquele que tivesse a maior multiplicidade de instintos (*Triebe*), tão intensos quanto se os possa tolerar. De fato, onde a planta humana se mostra vigorosa, encontram-se os instintos (*Instinkte*) em intensa luta uns contra os outros (por exemplo: Shakespeare), mas dominados (FP 1884 27[59]; KSA 11, 27[59]).

A vida como “jogo competitivo” tende ao aumento de sua pluralização e diversificação. É a partir disso que Esposito sustenta que a vida, em Nietzsche, nunca é idêntica a si mesma, pois se nega e se destrói continuamente em sua tendência autoalteradora.

Em Nietzsche, a luta da vida a favor e contra si mesma ocorre no campo de batalha do corpo, o que leva Esposito a concluir que em Nietzsche: “antes de ser em-si, o corpo é sempre contrário, incluso de si mesmo” (ESPOSITO, 2006, p. 135). Esposito sustenta que as concepções nietzschianas de vida e de corpo proporcionam a base para uma nova compreensão da política. O autor italiano confirma, com aprovação, que, ao menos desde Nietzsche, pode-se dizer que “há política dos corpos, sobre os corpos, através dos corpos” (ESPOSITO, 2006, p. 134). O pensador alemão não apenas recomenda seguir “o fio condutor do corpo (*Leitfaden des Leibes*)” em todo assunto de pesquisa científica (FP 1884 26[432]; KSA 11, 26[432]), mas também, sobretudo, que é em e através das formações e transformações do corpo que as ideologias morais, religiosas e políticas são levadas a cabo e são superadas<sup>10</sup>.

Esposito enfatiza que na filosofia de Nietzsche a vida é excedente, recurso pleno e abundante: “a vida não é uma situação carente, de fome, mas, sim, bem de riqueza, de exuberância, absurdamente pródiga, na qual se luta, se luta pelo poder [...]” (CI Incursões de um extemporâneo 14). Para Esposito, este impulso da vida a transcender-se a si mesma, com vistas à criação de uma forma de vida, é também uma tendência para a vida em comum, ou aquilo o que chama *communitas* (2007). Para Esposito, as figuras nietzschianas de Dionísio e do dionisíaco refletem esta ideia do comum ou *munus*. O dionisíaco é um excesso de vida, um excedente perdulário de vida, no qual a relação com o eu e com o outro assume a forma do dom. É “pura presença”, “pura relação e, por conseguinte, ausência ou implosão dos sujeitos em

<sup>9</sup> Agradeço ao leitor anônimo de *Ideias e valores* por ter destacado este ponto. Sobre Nietzsche como pensador antifundacionista, veja, também, Hatab (1995).

<sup>10</sup> Para uma discussão ampla do problema da imunidade e da incorporação em Nietzsche e em Esposito, veja Lemm (2013, p. 195-216).

relação, relação sem sujeitos” (ESPOSITO, 2006, p. 142-143). Esta ideia já pode ser encontrada em *O nascimento da tragédia*, onde Nietzsche introduz o dionisíaco como uma força de vida que dissolve o princípio apolíneo da individualização: “o indivíduo, com todos seus limites e medidas, submergiu aqui no próprio esquecimento de si, próprio dos estados dionisíacos, e esqueceu dos preceitos apolíneos” (NT 4). O dionisíaco redime a humanidade e reconcilia o ser humano consigo mesmo e com a natureza: “sob a magia do dionisíaco, não apenas se renova a aliança entre os seres humanos: também a natureza alienada, hostil ou subjugada, celebra sua festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (NT 1). Sob a magia do dionisíaco, os homens celebram seu vínculo com os demais humanos e com toda a comunidade de vida.

No entanto, Esposito assinala que esta tendência da vida em ir além de si mesma para o comum é, também, inerentemente autodestrutiva, o que põe em risco a vida do indivíduo inclinado para além de si mesmo. Dado o potencial autodestrutivo inerente à tendência da vida em direção à justiça e à comunidade, recorre-se à necessidade de uma estratégia de autoconservação que basicamente proteja seu devir e, outra, que proteja sua própria alteração. Esta estratégia de autoconservação é a imunização, ou aquilo que Esposito se refere como *immunitas*. Um dos exemplos mais notáveis desta estratégia é a concepção nietzschiana do ideal ascético, cuja definição nega e preserva a vida, simultaneamente (cf. GM III). Ainda que o ideal ascético seja claramente negador e debilitador, esta contradição da vida consigo mesma favorece a vida; em particular, a vida débil e enferma. De acordo com Nietzsche, o ideal ascético reflete uma política de poder sobre a vida que a corrige para preservá-la mediante a negação, a supressão e a sujeição de seus impulsos. A vida débil e enferma mantém-se minimamente vida graças ao poder conservador e, em última instância, afirmador da vida do ideal ascético: “o ideal ascético nasce do instinto de proteção e saúde de uma vida que se degenera” (GM III 13). O ideal ascético debilita ou enferma a vida enquanto, do outro ponto, a vontade de poder converte tais moléstias em veículo de saúde para a autoconservação. Dessa maneira, o sacerdote ascético, o “negador” e “inimigo presumível da vida”, deve ser contado entre “as grandes potências conservadoras e criadoras da vida [...]” (GM III 13).

Nietzsche confirma que o ideal ascético converteu, com êxito, a negação (enfermidade) da vida em uma afirmação desta, ao fazer que o negativo torne-se produtivo. Mas também adverte sobre a natureza paradoxal e autocontraditória da imunidade. Esposito reconhece que “Nietzsche não apenas leva o léxico imunitário a sua plena maturidade, como além disso é o primeiro a evidenciar seu poder negativo, a deriva niilista que o impulsiona em sentido autodissolutivo” (ESPOSITO, 2006, p. 78). Em última instância, a política da vida, no exemplo do ideal ascético, mostra que o intento de protegê-la por meio da negação fracassa. No lugar de

conservar a vida mediante a enfermidade, o ideal ascético a enferma cada vez mais e termina assim por destruir aquilo cujo objetivo era proteger (GM III 13). O que começou como uma política da vida termina assumindo a forma de uma política da morte. Em razão disso, Esposito se pergunta se haveria alguma possibilidade de conservar a vida sem recorrer à imunização.

## II. Hiperimunidade, racismo e tanatopolítica

De acordo com Esposito, Nietzsche oferece ao menos duas respostas a esta questão. Em primeiro lugar, o pensador italiano detecta no filósofo alemão uma reação hiperimunitária em face do caráter imunitário da vida e da política, resposta esta que assume a forma de uma semântica da infecção, da contaminação, da pureza, da integridade e da perfeição (ESPOSITO, 2006, p. 154). Embora Esposito veja Nietzsche como um crítico da democracia liberal e de seu aparato imunitário, refletido nas ideias de liberdade, igualdade e propriedade privada, também encontra nos textos desse autor uma reação hiperimunitária à política imunitária. Esta política hiperimunitária define-se por aquilo que Esposito chama de “negação do negativo” e culmina na defesa de Nietzsche da eliminação do degenerado e do parasita.

Ainda que Nietzsche reconheça que o parasitário está presente em toda a vida: “quase em qualquer ser vivo se esconde um parasitário” (FP 1882 3[1] 427; KSA 10, 3[1] 427), referindo-se com bastante frequência à figura do sacerdote ascético abaixo deste epíteto, em *Humano, demasiado humano*, ele oferece uma primeira definição do parasita como oposto ao nobre: “denota uma completa falta de atitude nobre quando alguém prefira viver na dependência, às custas dos outros, apenas para não ter de trabalhar, e, habitualmente, com uma secreta animosidade direcionada a todos aqueles dos quais se depende” (HH 356). Nietzsche adiciona que tal disposição parasitária é muito mais frequente nas mulheres do que nos homens (cf. HH 356) e, em tal domínio, pergunta-se se acaso o amor nas mulheres não seria outra coisa senão uma forma de “parasitismo muito refinado” (CW 3). Nietzsche imagina que o filósofo, enquanto médico da cultura a serviço da promoção de uma saúde maior, deve medir a saúde de uma sociedade e de um indivíduo segundo os parasitas que possam carregar (cf. A 202). Até este ponto, o pensador alemão não apoia a destruição e a eliminação do parasita; pelo contrário, ele parece reconhecer o parasita como um ingrediente essencial da vida e, mais ainda, como algo que pode até ser “perdoável”, como ele diz, “por razões históricas”, por exemplo, como no caso de amor parasita das mulheres (HH 356).

É apenas a partir de *Anticristo* que encontramos um uso e um sentido diferentes do termo “parasita” na filosofia de Nietzsche. Esta expressão aplica-se, agora, estrita e exclusivamente ao sacerdote ascético e aos seus valores morais. Nietzsche descreve o sacerdote



como uma “espécie de parasita do homem que somente prospera na dependência de todas as formas sanas de vida” (AC 26) e como “a espécie mais perigosa de parasita, como a autêntica aranha venenosa da vida” (AC 38), cujas ações são apresentadas como “um atentado de parasitas (*Parasiten-Attentat*)!” responsáveis por produzir “o maior crime contra a humanidade” (AC 49). O mesmo se afirma acerca da igreja católica e de seus valores: “o parasitismo [é] como [a] única prática da igreja” (AC 62). Em *Ecce homo*, Nietzsche insiste novamente que o problema não é a humanidade,

Mas apenas aquela espécie parasita de homem, a do sacerdote, que com a moral se elevou a si mesmo, fraudulentamente, à categoria de determinador de valor da humanidade, espécie de homem que viu na moral cristã o meio para alcançar o poder (EH Por que sou um destino 7).

Segundo Nietzsche, as elevações do sacerdote ascético e da moral cristã vão de mão em mão com uma nova forma de poder político, que constitui uma nova ordem moral mundial intrinsecamente biopolítica:

A partir de agora, todas as coisas da vida se encontram de tal modo ordenadas que o sacerdote é *por toda a parte indispensável*; em todas as ocorrências naturais da vida, no nascimento, no casamento, na doença, na morte, para não falar já do sacrifício (“a ceia”), aparece o santo parasita, para os *desnaturalizar*: na sua linguagem, para os “santificar”... É necessário compreender isto: todo o costume natural, toda a instituição natural (o Estado, a justiça, o casamento, a assistência prestada aos doentes e aos pobres), toda a exigência inspirada pelo instinto da vida, em suma, tudo o que tem o seu valor em si é transformado, graças ao parasitismo do sacerdote (ou da “ordem moral do mundo”), [...] o sacerdote desvaloriza, *profana* a Natureza: é a esse preço que ele em geral subsiste (AC 26).

Desde esta perspectiva, o sacerdote se encontra a cargo da conservação e da procriação da vida. Mas esta nova tarefa exige inverter as avaliações nobres. Enquanto sob o domínio da moralidade nobre instituições como “Estado, organização da justiça, matrimônio, assistência aos enfermos e pobres” são consideradas “instituições naturais” que emanam de uma afirmação da vida, sob o domínio da moralidade cristã, em troca, a administração biopolítica da vida por parte do sacerdote reflete uma negação e um rechaço do “instinto da vida” (AC 26). Os empenhos biopolítico do sacerdote refletem a desnaturalização generalizada da vida e a dessacralização da natureza. Em contraposição, Nietzsche exorta a uma reavaliação de todos os valores que retraduzam o ser humano de volta em natureza (cf. BM 230) e reinaugurem o “naturalismo na moral” (CI Moral como antinatureza 4)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Sobre o naturalismo nietzschiano, veja Lemm (2015b). Nesse artigo, argumento por meio de exemplos de plantas, que o naturalismo de Nietzsche se diferencia de sua leitura baseada em uma concepção de naturalismo evolutivo e determinista, como se encontra em Leiter (2002).

De acordo com o discurso genealógico de Nietzsche, o domínio do poder pastoral está ligado à violenta e cruel transformação do ser humano em um “animal de rebanho” (GM II) social e orientado para o grupo. Esta transformação é levada a cabo por meio de um processo de moralização, que é por sua vez individualizante, isto é, constitutivo do “indivíduo” ou do “sujeito moderno” e totalizante, quer dizer, constitutivo do “rebanho” ou da “massa”, o que mais tarde será chamado por Foucault de “população”.

Não há dúvidas de que a descrição nietzschiana do sacerdote ascético faça recordar da concepção foucaultiana clássica do poder pastoral (FOUCAULT, 1996, p. 179-206; 2006a, p. 139-220). Tanto para Nietzsche quanto para Foucault, o poder pastoral é uma potência desnaturalizante, que substitui uma relação natural entre pastor e rebanho por uma relação espiritual e religiosa entre Deus e seu povo<sup>12</sup>. De acordo com Foucault, o poder pastoral é uma forma de poder orientada para a salvação e interessada, acima de tudo, na vida biológica do indivíduo, na medida em que “a salvação é essencialmente a subsistência”, “o alimento assegurado” e “as boas pastagens” (FOUCAULT, 2006a, p. 155). Foucault define este tipo de poder como

[...] uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletivamente e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência (FOUCAULT, 2006a, p. 192).

Em concordância com Nietzsche, Foucault sublinha que quando o poder pastoral se transforma na biopolítica moderna, “a individualização e a totalização são dois de seus efeitos inevitáveis: esta racionalidade política faz com que o Estado biopolítico moderno seja, ao mesmo tempo, “individualizante e totalitário” (FOUCAULT, 1996, p. 205).

Na biopolítica do sacerdote asceta, tal e como foi institucionalizada pela igreja católica, Nietzsche vê no lugar de uma política da vida uma política da morte. Esta política da morte manifesta-se como a “aniquilação” (*Ausschneidung*) e “extirpação” de todas as paixões da vida: sua cura é a castração” (CI Moral como antinatureza 1). Enquanto tal, o atuar do sacerdote asceta, como o da igreja católica, é intrinsecamente “hostil à vida” (ibid.). Nietzsche insiste que os meios de “castração e de extermínio (*Verchneidung, Ausrottung*)” são características de seres humanos débeis e degenerados, como o sacerdote asceta (CI Moral como antinatureza 2).

Nietzsche entende sua própria filosofia, em contraste com a biopolítica do sacerdote asceta, como uma “atentado (*Attentat*) conta os milênios de antinatureza e de violação do

---

<sup>12</sup> Gostaria de agradecer a Paul Patton por ter me alertado para este outro ponto em comum entre as formas de Nietzsche e Foucault de compreender o poder pastoral.

homem” (EH O nascimento da tragédia 4), um vilipêndio contra a “grande impureza” (EH Por que sou um destino 7), e exige um “novo partido da vida”, que consistiria na “maior das tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários” (EH O nascimento da tragédia 4). Apenas uma grande política com tais características poderia restituir um excesso vital dionisíaco, baseado na afirmação da vida em todas suas formas (cf. EH O nascimento da tragédia 4).

Esposito concorda com Nietzsche na análise da biopolítica do sacerdote asceta como intrinsecamente tanatopolítica, de modo a também criticar sua reação hiperimunitária contra o cristianismo, que culmina na exigência de uma destruição radical de todo o parasita e degenerado. Estas ações, rejeitadas pelo próprio Nietzsche como características do débil e do degenerado (CI Moral como antinatureza 2), são agora adotadas como meios para a realização de uma nova política da vida. A retórica da exclusão e da supressão, empregada por Nietzsche, culmina no aforisma “moral para médicos”, em que se exige uma “responsabilidade nova” do médico, na qual

O interesse supremo da vida, da vida *ascendente*, exige o esmagamento e a eliminação sem considerações da vida *degenerante*, por exemplo, no que diz respeito ao direito de procriação, ao direito de nascimento, ao direito de viver... (NIETZSCHE, CI, “Incursões” 36).

A mesma retórica pode ser encontrada na definição de Nietzsche da grande política como aquilo que permite “cultivar a humanidade como um todo superior, com implacável dureza frente ao degenerado e parasita da vida” (FP 1888 25[1]; KSA 13, 25[1]). Tal política se situa sob o domínio da fisiologia, que “exige a *extirpação (Ausschneidung)* da parte degenerada, [] nega toda solidariedade ao degenerado” (EH Aurora 2; cf. também FP 1888 23[10]; KSA 13, 23[10]).

A reação hiperimunitária de Nietzsche contra a ordem mundial da moral cristã advoga por uma política da seleção, de triagem e extinção, tipicamente associadas a esse autor como o “criador” profascista e antisemita de uma nova humanidade (BALKE, 2003, p. 171)<sup>13</sup>. Nessas leituras, a grande política se encontra em continuidade com a ideia do poder pastoral que inaugura o experimento de uma criação fundamental, artificial e consciente de um tipo de animal oposto ao animal de rebanho. Para Balke, a grande política “é essencialmente uma política de seleção (*Auslese*) e de extinção: uma seleção de anormalidades avaliadas

---

<sup>13</sup> A ideia de que Nietzsche era um antisemita tem sido discutida amplamente e rechaçada por Sarah Kofman (1994). Para outras leituras sobre Nietzsche e os judeus veja também Golomb (1997); sobre a apropriação de Nietzsche pelos nazistas, veja Golob e Wistrich (2002).

positivamente, sobre aquelas avaliadas negativamente” (*id.* 709). Na medida em que a grande política “mede a classificação das raças, dos povos, dos indivíduos, por seu futuro, por sua garantia de vida que traz consigo” (FP 1888 25[1]; KSA 13, 25[1]), ela é intrinsecamente racista<sup>14</sup>. Como outros intérpretes, Esposito pensa que há, em Nietzsche, um “aristocratismo mal” que constitui um antecedente direto no que Foucault chamou de tanatopolítica ou política da morte, praticada pelos regimes totalitários<sup>15</sup>. Esta questão localiza-se no centro da ideia de uma biopolítica totalitária, segundo a qual o *continuum* da vida está dividido em uma hierarquia de espécies, na qual a destruição (ou morte) de uma espécie ou forma de vida constitui a condição para a proteção da vida de outras espécies. De acordo com Esposito, a noção nietzschiana de grande política reflete uma biopolítica negativa de domesticação e cultivo (*Zucht und Zuchtung*), que seleciona formas de vida “superiores” ou “mais fortes” sobre formas “inferiores” ou “mais débeis”. O “superior” é essencialmente protegido ao levar à morte a vida considera inferior, seguindo formas análogas ao discurso biopolítico do racismo identificado por Foucault.

Para Foucault, o racismo implica, em primeiro lugar, um “corte” no “*continuum* biológico da espécie humana” (FOUCAULT, 2006b, p. 230): as raças são uma forma biológica de dividir as espécies em subgrupos. Esta divisão é decisiva para conceber a distinção entre o mesmo e o outro, o amigo e o inimigo, não mais em termos militares, mas sim biológicos: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado e do anormal), é o que vai fazer com que a vida em geral seja mais saudável; mais saudável e mais pura” (FOUCAULT, 2006b, p. 231). O poder de morte por parte do Estado se legitima como um meio para proteger a sociedade contra o “perigo biológico” que representam as raças (cf. *ibid.*). É essencialmente através do racismo que a biopolítica se torna uma tanatopolítica ou uma política da morte.

Não obstante, Esposito é cuidadoso na hora de mostrar que o discurso de Nietzsche desconstrói seus próprios pronunciamentos raciais ao atestar a impossibilidade de separar o saudável do doente, o que mede aquilo que é decadente nas formas de vida. Seguindo a definição de Nietzsche de “grande saúde”, entendida como algo que “não apenas se tem, mas que, também, se adquire continuamente e se deve adquirir, posto que ela é sempre abandonada e se deve abandonar” (GC 382), Esposito reconhece que no pensador alemão a saúde existe somente em e através da experiência da enfermidade. Esta aproximação leva Esposito a sugerir

---

<sup>14</sup> Para uma perspectiva diferente sobre a raça e a criação em Nietzsche, veja Schank (2011).

<sup>15</sup> Para leituras recentes da filosofia política de Nietzsche como um exemplo de “aristocratismo mal”, veja: Dombowsky (2004) e Losurdo (2002).

a hipótese de uma biopolítica afirmativa em Nietzsche, em que não haveria uma distinção hierárquica entre as formas de vida e na qual estas seriam afirmadas sem discriminação. Esta afirmação de uma multiplicidade de distintas formas de vida surge de uma abertura da humanidade em direção à animalidade, aquilo que Esposito se refere como a “animalização do homem” (ESPOSITO, 2006, p. 172)<sup>16</sup>. Esposito dá a entender que este processo de animalização representa a única oportunidade de escapar da dominação (bio)política da vida, localizando-se desta maneira no centro de sua leitura sobre a biopolítica afirmativa de Nietzsche. Antes de referir-me a este último, gostaria de introduzir uma terceira leitura, que interpreta a biopolítica nietzschiana como um exemplo de biopolítica liberal e neoliberal.

### III. Nietzsche, biopolítica liberal e neoliberal

Em *Immunitas* (2011), Esposito argumenta convicentemente que as categorias políticas da democracia liberal moderna, tais como a liberdade, a igualdade e a propriedade privada, são intrinsecamente imunitárias. Desde esta perspectiva, o domínio político se define pela proteção da vida humana frente às ameaças provenientes do outro, incluindo as do outro-animal que habita dentro e fora do ser humano. Esta ideia pode ser rastreada desde a construção hobbesiana do Estado soberano, em que este assume a função de proteger a vida, até nossa democracia neoliberal contemporânea, em que cada indivíduo tem a tarefa de oferecer proteção e segurança a si mesmo correndo riscos consideráveis referentes a tal processo. Este ponto constitui o núcleo daquilo que, nos debates atuais sobre a biopolítica, designou-se como a posição da biopolítica liberal e neoliberal.

Até onde sei, ninguém interpretou Nietzsche como um pensador da biopolítica liberal e neoliberal. Contudo, seria possível oferecer um argumento a favor de uma leitura deste tipo, com base na crítica do pensador alemão ao Estado moderno e em suas defesas de um individualismo exacerbado e de uma competição irrestrita. Por exemplo, Ayn Rand (1999) viu suas próprias perspectiva relativas ao egoísmo racional, ao individualismo e ao capitalismo *laissez-faire* refletidas na crítica de Nietzsche ao altruísmo, à religião e ao socialismo. Em uma leitura deste tipo, a filosofia de Nietzsche opera um giro desde o governo até o indivíduo, desde o Estado até o mercado e, ainda, desde a sociedade até ao indivíduo atomizado, tipicamente identificado com a política liberal e neoliberal. De modo similar, tem sido sustentado que o conceito-chave de “destruição criativa”, na teoria da economia evolucionista de Alois Schumpeter, pode ser rastreado até Nietzsche, por meio do trabalho do economista Werner

---

<sup>16</sup> Veja também Esposito (2009b). Sobre a animalização do ser humano em Nietzsche, veja a comparação entre Acampora (2012, p. 157-242), Cragnolini (2014) e Galiazo (2014).

Sombart (REINERT & REINERT, 2006, p. 55-85). Dessa perspectiva, Nietzsche não apenas é o defensor do *Übermensch* empreendedor/empresário que inova e instiga a troca, mas, também, o promotor da sociedade de livre mercado.

A posição de John Richardson, que sustenta que a melhor maneira de entender a ética e a política em Nietzsche é através de seu vínculo com o darwinismo social, proporciona mais argumentos a favor da associação da filosofia nietzschiana com a adoção do capitalismo e da economia de livre mercado<sup>17</sup> (cf. RICHARDSON, 2004, p.133-146). Richardson afirma que a concepção de competência em Nietzsche é comparável com a ideia darwiniana de “sobrevivência do mais forte”, cujo princípio de seleção natural se aplica à organização social do corpo político (cf. *ibid.*). De acordo com o darwinismo social, a sociedade deve ser organizada de maneira que permita que a seleção natural faça seu trabalho. Este pode ser alcançado através de uma competência irrestrita, cujo resultado seja uma ordem social hierárquica, que coloca os grandes vencedores acima e os perdedores abaixo, o que replica o ideal nietzschiano de uma sociedade elitista e organizada por raças, com o indivíduo superhumano e superior acima e o indivíduo inferior na base. Igualmente como fazem os defensores da sociedade de livre mercado, aqueles que tendem ao darwinismo social buscam minimizar a participação do Estado na sociedade civil e na economia.

Ao longo de seus escritos, Nietzsche adotou uma postura crítica em face do Estado moderno, a que define como uma “violência organizada” (*Gewalthätigkeit*) (FP 1887 11[252]; KSA 12, 11[252]) que minava a liberdade do indivíduo<sup>18</sup>. Contra a idealização hegeliana do Estado como a máxima realização da cultura, Nietzsche defende um antagonismo irreconciliável entre a cultura e o Estado: “a cultura e o Estado – não nos enganemos sobre isto – são antagônicos [...]. Todas as épocas de grande cultura são épocas de decadência política: o que é grande em sentido cultural tem sido apolítico ou mesmo antipolítico” (CI O que falta aos alemães 4). Nietzsche não apenas sustenta que as tarefas da cultura são infinitamente superiores e mais importantes do que as da política, mas também que esta deve ser sempre um instrumento da cultura (FP 1888 19 [11]; KSA 13, 19 [11]). Em suma, o Estado não deve participar em assuntos culturais. Isto faz eco à exigência do liberalismo clássico por uma redução da intervenção estatal. Em particular, quando se trata da questão da cultura e da educação, o

---

<sup>17</sup> De acordo com Foucault, pelo contrário, o darwinismo social constitui um exemplo de tipo de racismo associado com ideologias liberais e coloniais. Para este autor, o darwinismo social também é “um dos componentes mais duradouros e persistente do nazismo” (FOUCAULT, 2012, p. 150).

<sup>18</sup> Sem dúvidas, é preciso reconhecer que Nietzsche não rechaça as instituições políticas. Para ele, trata-se, antes, de uma pergunta orientada para o futuro, a saber: que outras formas de poder organizador substituirão o Estado moderno? Veja Lemm (2013, pp. 65-92) e Patton (2014).

indivíduo, e apenas ele, deve cuidar desses assuntos. Dessa forma, não deve surpreender que as leituras liberais de Nietzsche enfatizem tipicamente os componentes individuais de sua filosofia da cultura centrada na liberdade individual e da autorrealização (cf. CAVELL, 1990). No centro da cultura encontramos, segundo esta leitura liberal de Nietzsche, a ideia de autoproteção e de devir autossuficiente do indivíduo<sup>19</sup>. Tal leitura encarna o ideal moderno de sujeito autônomo e autossuficiente, exemplificado na figura do “indivíduo superior” e na do “gênio da cultura” de Nietzsche.

Para Leiter (2002), o indivíduo superior de Nietzsche não somente representa um individualismo exacerbado, como também o fatalismo, refletido na sentença segundo a qual: “o indivíduo é, por completo, um fragmento de *fatum*, uma lei mais, uma necessidade mais para o todo que virá e que será” (CI Moral como antinatureza 6). Com base em passagens assim, Leiter define uma concepção essencialmente naturalista, segundo a qual as ações dos seres humanos estão determinadas em grande medida por direitos naturais relativos às suas fisiologias e aos seus impulsos psicológicos (cf. LEITER, 2002, p. 58-63; p. 71-72; p. 81-101). Consequentemente, o indivíduo superior deve ser deixado a sua própria mercê, na medida em que seu devir superior está desde sempre inscrito fatalistamente em sua própria natureza.

Esta concepção naturalista e fatalista nos recorda da descrição de Foucault do *homo oeconomicus* do século XIX, como um indivíduo que “obedece a seus interesses, aquele cujo interesse é tal que, de forma espontânea, converge com os interesses dos outros”, tal como acontece no entendimento clássico da “mão invisível”, a qual produz uma ordem social naturalmente harmônica (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 310-311). Tanto o indivíduo superior de Leiter como o *homo oeconomicus* de Foucault são agentes que, além de suas construções naturalísticas, devem ser livres para seguir, no primeiro caso, sua própria natureza, e, no segundo, seus próprios interesses. Suas liberdades gerarão “espontânea” e “fatalistamente” a constituição de uma ordem social intrinsecamente justa, tal como exemplifica-o a sociedade de mercado no caso do *homo oeconomicus*, e também a consolidação de uma ordem psicológica e fisiológica intrinsecamente harmônica, como fica corporificado no indivíduo que aperfeiçoa a si mesmo. Em resumo, tal como o *homo oeconomicus* se encontra melhor sem a intervenção do Estado na economia de mercado, o indivíduo superior se encontra melhor sem a intervenção do aparato estatal nas esferas cultural e educacional, ou como sustenta Leiter: já que, de qualquer modo, alguém se torna o que necessariamente é, não é necessário nenhum esforço especial para alcançar tal fim (cf. LEITER, 2002, p. 86).

---

<sup>19</sup> Discuti extensamente sobre isso em Lemm (2013, 31-64).

Para Foucault, esta concepção liberal e naturalista do livre mercado é sintomática de uma nova forma de poder a que se chama biopolítica. Como sabido, em seu seminário *Nascimento da biopolítica*, Foucault afirma que o liberalismo é o marco geral da biopolítica<sup>20</sup>. O que caracteriza a perspectiva biopolítica de Foucault não é o tratamento do liberalismo como uma teoria econômica ou política, mas como uma forma de governamentalidade. Ali onde os teóricos do liberalismo e do neoliberalismo veem “liberdade individual”, Foucault vê a regulação de um povo mediante a condução de sua conduta. Isto se reflete em dois diferentes tipos de poder sobre a vida, todavia relacionados: um “centrado no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (FOUCAULT, 2007, p. 168), também conhecido como poder disciplinar; e outro focado no:

[...] corpo-espécie, no corpo transitado pela mecânica do vivente e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e mortalidades, o nível de saúde, de duração da vida e da longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar [também conhecido como biopolítica da população] (FOUCAULT, 2007, p. 168).

Foucault rastreia esta última forma de poder até o tema clássico e cristão do poder pastoral, discutido na seção anterior. De acordo com Foucault, uma técnica particular da governamentalidade neoliberal é a estratégia de responsabilizar o indivíduo, à qual também se refere como o devir empresarial deste (cf. FOUCAULT, 2008, p. 181-187). Aqui o *homo oeconomicus* não é um mais “um sócio do intercâmbio”, como acontece sob o modelo jurídico e disciplinar liberal, ele se converte em um “empresário de si mesmo” (cf. FOUCAULT, 2008, p. 264). Tal indivíduo não depende de instituições políticas (nem sequer das liberais) para sua conservação e proteção, posto que, primeiramente, ele toma sua vida em suas próprias mãos: ele “é seu próprio capital, seu próprio produtor, a fonte de [seus] ingressos” (FOUCAULT, 2008, p. 265). O objetivo da governamentalidade neoliberal é produzir um indivíduo moral e responsável e um agente econômico racional (cf. LEMKE, 2001)<sup>21</sup>. Seria possível sustentar que este tipo de indivíduo moral e responsável cumpre com todas as características definidas por Nietzsche em termos de “autor-responsabilidade” como o ideal de liberdade (CI Incursões de um extemporâneo 38). Tal indivíduo se esforça em circunstâncias difíceis, sempre busca maximizar os riscos com vistas a gerar ganhos futuros; é intrinsecamente egoísta, preocupado

<sup>20</sup> Veja Lemke sobre a economia política e a governamentalidade liberal e a ênfase na “condição natural” da sociedade e da economia de mercado (LEMKE, 2007, pp. 61-67).

<sup>21</sup> Sobre a genealogia do *homo oeconomicus* em Foucault, Veja Reed (2009) e Dilts (2011).



por nada além do que seu próprio interesse ao custo dos demais; é forte e saudável, onde “saúde” não denota a ausência de enfermidade, “mas algo mais parecido com a resiliência” (LEITER, 2002, p. 119). Aqui o devir sobre-humano representa uma transformação cada vez mais empresarial do indivíduo em competência com – e preparado para defender-se de – seu entorno (Cf. BALKE, 2007, pp. 21-22). Tal indivíduo é o verdadeiro agente da “destruição criativa”, “motivado não somente pelos ganhos, mas também pelo impulso interno de que isto é o que ele ou ela tem que fazer” (REINERT, REINERT, 2006, p. 60).

Em contraste com essas leituras que veem em Nietzsche um defensor do indivíduo resiliente e das interpretações do *Übermensch* como um indivíduo inovador empresarial, uma leitura da biopolítica afirmativa de Nietzsche vê no devir sobre-humano uma relação entre cultura e economia completamente não liberal. Nietzsche inverte a sentença neoliberal, segundo a qual a cultura (como ocorre na noção de “capital cultural”) é um meio da economia, da criação de mais-valia, porque o sobre-humano está constituído por uma economia não liberal e utilitária do dom e do gasto. Não há possibilidade de calcular o risco com o sobre-humano ou com o gênio da cultura (cf. LEMM, 2010b). Esta economia do dom não é, conseqüentemente, um assunto de “interesse bem entendido”, como acontece com a caracterização dos indivíduos liberais esboçada por Tocqueville (2005). Mas a biopolítica afirmativa de Nietzsche não somente constitui uma resposta frente à biopolítica liberal e neoliberal, como também se ocupa, antes de tudo, de combater a biopolítica tanatopolítica, assunto que passamos a discutir na seção seguinte.

#### **IV. Biopolítica afirmativa e pós-humanismo**

No centro da biopolítica afirmativa encontramos a ideia de que a política já não se encontra reduzida a assuntos relativos à estabilização – ou à crítica, transformação e revolução – das formas ou instituições políticas. Ao invés disso, o que está em jogo na política de Nietzsche é a própria pergunta acerca do que significa ser humano ou, nas palavras de Foucault, é uma biopolítica, quer dizer, uma política que reconhece a animalidade do ser humano, ao considerá-lo como um “animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2007, p. 173). Na perspectiva de Esposito, Nietzsche é um dos primeiros pensadores a situar a questão do ser humano no centro da política, e isso ocorre quando ele sustenta que esta deverá tornar-se uma “grande política”, ou seja, uma política que trate da questão do ser humano, do problema da espécie humana em continuidade e em contraste com outras formas de vida orgânica e inorgânica. A grande política de Nietzsche problematiza nossa

compreensão do que significa ser humano. Aqui, este último é pensado sobre o pano de fundo da totalidade da vida humana, animal e vegetal, e é questionado, ainda mais, como uma forma de vida que se altera em sua relação com outras formas, daquelas que depende profundamente.

Apesar da radical preocupação de Nietzsche pelo humano e seu futuro, a melhor maneira de descrever sua filosofia é como pós-humanista. Mais do que qualquer outro filósofo, Nietzsche sustentou a necessidade de superar o humano, isto é, de ir além das concepções morais, racionais e políticas do ser humano, já obsoletas e ociosas. O que se localiza no primeiro plano na biopolítica pós-humanista afirmativa de Nietzsche não é a exclusão e exterminação da vida degenerada e parasita, mas, antes, a afirmação de toda a vida. Para Esposito, a biopolítica afirmativa é um exemplo de afirmação da vida, onde a palavra afirmação não remete ao “resultado sintético de uma dupla negação [como em Hegel], mas a liberação das forças positivas, produto da autossupressão da própria negação” (ESPOSITO, 2008, p. 102) ou, em outras palavras, onde o negativo é afirmado como aquele que é parte essencial da vida. A biopolítica afirmativa pensa a unidade e a continuidade da totalidade da vida, donde “nenhuma porção desta pode ser destruída a favor de outra: toda vida é forma de vida e toda forma de vida refere-se à vida” (ESPOSITO, 2008, p. 194)<sup>22</sup>.

O que distingue a perspectiva pós-antropocêntrica de Nietzsche é sua “visão de conjunto”, de acordo com a qual o ser humano é um elemento constitutivo da totalidade da vida:

O mundo inteiro dos animais e das plantas não se desenvolve do mais baixo ao mais elevado...mas tudo simultaneamente, uns dominando os outros, uns confundido-se com os outros e uns enfrentando os outros (*ubereinander und durcheinander und gegeneinander*) (FP 1888 14[133]; KSA 13, 14[133])

Nietzsche defende uma interrelação radical entre formas de vida, o que não pode se dissolver em uma progressão temporal ou material. Em uma nota do *Nachlass*, Nietzsche escreve: Não existem os h<omens>, pois nunca existiu um primeiro h<omem> – assim concluem os animais (FP 1883 12[1].95; KSA 10, 12[1] 95). Analogamente, Nietzsche também questiona a própria ideia de que a vida orgânica tenha um começo: “eu não vejo a razão pela qual o orgânico em geral teve que surgir alguma vez” animais (FP 1883 12[1].95; KSA 10, 12[1] 95). Nietzsche objeta a perspectiva de que vida pode inscrever-se em uma progressão temporal linear que se distingue em etapas evolutivas e qualitativamente diferentes. No lugar disso, insiste ele em “mudanças contínuas” que “não permitem falar de ‘indivíduo’, etc; o ‘número’

<sup>22</sup> As concepções de biopolítica afirmativa em Nietzsche e em Esposito guardam uma forte afinidade com a vinculação social e com o igualitarismo tranespécie de Donna Haraway (1997), dado suas ênfases em uma comunidade absolutamente inclusiva e na continuidade entre as formas de vida.

mesmo dos seres é variável” (FP 1885 36[23]; KSA 11, 36[23]). Dada a transição contínua entre todas as formas de vida, Nietzsche chega inclusive a rejeitar a distinção material entre o orgânico e o inorgânico, considerando-a como um prejuízo.

A vontade de poder é aquela que engendra também o mundo inorgânico, ou melhor, não há nenhum mundo inorgânico. O efeito da distância não pode ser abolido...uma coisa atrai a outra coisa, uma coisa se sente atraída por outra (FP 1885 34[247]; KSA 11, 34[247]).

A concepção nietzschiana da interação radical entre as formas de vida influenciou a ideia de Gilles Deleuze a despeito do devir animal do homem (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 239-316). Por isso, não é surpresa que o “sujeito nômade” de Rosi Braidotti guarde tal afinidade com a visão que Nietzsche tem do humano, dado que ambos refletem formas não lineares, não fixas e não unitárias da subjetividade; formas que preferem “as multiplicidades e multiplicar as identidade deslocadas” (BRAIDOTTI, 2006, p. 201)<sup>23</sup>.

Além disso, Nietzsche sustenta que a vida animal e vegetal sobrevive no homem, na medida em que não podemos compreendê-lo sem considerar sua relação com as formas de vida que carrega dentro si e com as que se encontra inseparavelmente atado: “o homem não é apenas um indivíduo, mas sim a totalidade orgânica que continua vivendo em uma determinada linha” (FP 1886 7[2]; KSA 12, 7[2]). Nietzsche conclui que toda a história do mundo orgânico se encontra ativa no modo como o ser humano se relaciona com o próprio mundo. O pensador oferece-se como exemplo para levar adiante seu argumento e sustenta que “a totalidade dos tempos primitivos e o passado de todos os seres sensíveis continuam poetizando em mim, amando, odiando, tirando conclusões” (GC 54). Novamente, a descrição de Rosi Braidotti do nomadismo deleuziano guarda uma forte afinidade com a visão que Nietzsche tem da totalidade da vida. De acordo com a leitura que Braidotti faz do nomadismo deleuziano,

[...] a *zoe*, ou a força generativa da vida não humano, governa através de uma interconexão ou de uma cadeia de conexões transgênica e trans-espécie, que é descrita da melhor maneira como uma filosofia ecológica de sujeitos não unitários, encarnados e de pertencimentos múltiplos (BRAIDOTTI, 2006, p. 203).

A razão pela qual a afirmação da interrelação e da interconexão de todas as formas de vida e de sua equivalência é tão importante para a biopolítica afirmativa, é que ela se opõe tanto ao racismo quanto ao especismo que se encontram na base da tanatopolítica. A biopolítica afirmativa responde à criação espúria de espécies – tanto dentro da humanidade como entre os

---

<sup>23</sup> Veja também Braidotti (2013).

humanos e outras espécies – que caracteriza a biopolítica fascista, afirmando a continuidade entre o humano, o animal e outras formas de vida. Deste modo, a biopolítica afirmativa contribui para a pluralização de formas de existência intrinsecamente singulares. Superar as fronteiras que a civilização ocidental ergueu entre o homem e os outros entes é o objetivo da biopolítica afirmativa e pós-humanista de Nietzsche<sup>24</sup>. Dois exemplos podem servir para ilustrar este aspecto do projeto filosófico de Nietzsche: em primeiro lugar, contrariamente à perspectiva de que a criação de valor distingue o ser humano do resto da natureza, Nietzsche sustenta que a fonte e a origem dos valores e de suas criações é a própria vida:

Quando falamos de valores, o fazemos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma é a que nos compele (*zwingt*) a estabelecer valores, a própria vida é o que valora através de nós *quando* estabelecemos valores (CI Moral como antinatureza 5).

Nessa medida, para Nietzsche a vida é uma força intrinsecamente normativa, devido ao fato de que os valores humanos devem ser pensados em sua vinculação, favorável e contrária, com os valores de outros seres (cf. LEMM, 2014; 2015).

Em segundo lugar, o intento de Nietzsche de superar as fronteiras entre as formas de vida humana, animal e outras é, em vários sentidos, comparável com o projeto da teoria crítica de Adorno, que busca desfazer a dominação biopolítica da natureza, tanto dentro como fora do ser humano, estabelecida a partir da separação entre a vida humana e outras formas de vida por meio da racionalidade instrumental e do pensamento representacional (cf. LEMM, 2013, p. 137-170). O essencial disso é estabelecer a prioridade de uma relação afirmativa com a natureza, que não está centrada na captação conceitual de um objeto por um sujeito. Tal relação de não dominação da natureza passa pela imagem no lugar do conceito. A biopolítica afirmativa des-especifica a vida animal, e esta des-especificação passa pela desconstrução da cultura e da afirmação que sustenta que esta é algo inerentemente “humano” (cf. LEMM, 2010b). Enquanto tal, a biopolítica afirmativa constrói uma ponte sobre o abismo que separa a natureza da cultura, ao afirmar a vida como uma força intrinsecamente cultural, o que é exemplificado no grito de juventude: “dai-me primeiro a vida, e eu criarei a partir dela uma cultura!” (CE II 10). Dessa perspectiva, o que vincula o ser humano com outras formas de vida é sua intrínseca criatividade.

## V. Conclusão: biopolítica afirmativa e direitos dos animais

---

<sup>24</sup> Veja também Agamben (2006) sobre a máquina antropológica.

A ideia de uma biopolítica afirmativa tem sido recentemente atacada por Cary Wolfe, quem, apesar de ver a importância da biopolítica para os *animal studies*, rejeita o “princípio de equivalência ilimitada para cada forma de vida” (WOLFE, 2013, p. 56). Contra esse princípio, Wolfe insiste no problema “das imensas diferenças entre o orangotango, a vespa e a planta kudzu” (*id.* p. 74). De acordo com Wolfe, o conceito de “vida” é demasiadamente geral “para ser útil em um marco biopolítico” (*id.* p. 82). Para combater as limitações da biopolítica afirmativa, e do racismo e especismos associados com a tanatopolítica, Wolfe defende um terceiro enfoque, mais pragmático, como uma alternativa frente ao modelo binário que separa a biopolítica afirmativa da tanatopolítica. Dado que nem todas as formas de vida “podem ser acolhidas”, Wolfe mantém a opinião de que a ética derridiana da responsabilidade poderia oferecer a ferramenta indicada para se distinguir entre aquelas formas de vida que entram na proteção do direito e aquelas outras que permanecem “perante a lei” (WOLFE, 2013, p. 103-105).

Não obstante, não fica claro como é que tal aproximação pragmática não nos faria recair em uma distinção sobre a continuidade da vida, isto é, em uma hierarquia de espécies, na qual algumas são mais valorizadas do que outras, algumas mais aceitas do que outras e algumas são mais consumidas pelo bem da sobrevivência de outras. Isto é particularmente problemático, posto que as distinções e decisões a que exorta Wolfe implicam a extensão dos direitos (animais) ou, nos termos deste mesmo autor, nossa postura “perante da lei”. Em minha perspectiva, a adesão de Wolfe à categoria de direitos não oferece uma saída ao dilema do binarismo entre a biopolítica afirmativa e a tanatopolítica.

Em vez de apelar a uma concepção de direito imunitária e negadora da vida em prol da segurança e da proteção frente a nós mesmos e aos outros, o desafio de uma biopolítica afirmativa é criar novos marcos de direito que possam promover e melhorar as formas de vida comuns e compartilhadas com outros animais. Em suma, um direito da vida no lugar de um direito sobre a vida.

### **Referências bibliográficas**

ACAMPORA, C. D. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. New York: Rowman and Littlefield, 2004.

AGAMBEN, G. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

BALKE, F. *From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime*. *Cardozo Law Review* 24.2 (2002-2003): pp. 705-722.

\_\_\_\_\_. *Wölfe, Schafe, Ochsen. Nietzsche und die liberale politische Zoologie*. Politische Zoologie. Hrsgg. Anne von der Heiden und Joseph Vogl. Berlin: Diaphanes, 2007. Disponible en: 197-218. <http://dx.doi.org/10.4472/9783037342800.0012>.

BRAIDOTTI, R. *Posthuman, All too Human: Towards a New Process Ontology*. *Theory Culture Society* 23.7- 8 (2006): pp. 197-208. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1177/0263276406069232>.

\_\_\_\_\_. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

CRAGNOLINI, M. *De otro modo de ser: el animal nietzscheano. Aportes para la cuestión de la biopolítica*. Nietzsche y el devenir de la vida. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 237-252.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

DILTS, A. *From 'Entrepreneurial Self' to 'Care of Self': Neoliberal Governmentality and Foucault's Ethics*. *Foucault Studies* 12 (2011): pp. 130-146.

DOMBOWSKY, D. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2004.

ESPOSITO, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

\_\_\_\_\_. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

\_\_\_\_\_. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Madrid: Herder, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009c.

FOUCAULT, M. "Omnes et singulatum: Hacia una crítica de la razón política." *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte, 1996. 179-206.

\_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998.

\_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France, (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Defender la sociedad. Curso en el College de France. (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

\_\_\_\_\_. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

\_\_\_\_\_. “Espacio, saber y poder.” *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012. 139-158.

GALIAZO, E. “Por una fábula de lo viviente. Escritura, música y animalidad en Nietzsche.” *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014. 221-236.

GOLOMB, J., ed. *Nietzsche and Jewish Culture*. London: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_; WISTRICH, R.S., eds. *Nietzsche, Godfather of Fascism?* Princeton: Princeton University Press, 2002.

HARAWAY, D. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMancMeets\_OncomouseTM*. London; New York: Routledge, 1997.

HATAB, L. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.

KOFMAN, S. *Le mépris des juifs: Nietzsche, les juifs, l'antisemitisme*. Paris: Editions Galilée, 1994.

LEITER, B. *Nietzsche: On Morality*. London: Routledge, 2002.

LEMKE, T. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2007.

\_\_\_\_\_. “The Birth of Biopolitics: Michel Foucault’s Lectures at the College de France on Neo-liberal Governmentality.” *Economy and Society* 30.2 (2011):190-207.

LEMM, V., ed. *Michel Foucault: Biopolítica y Neoliberalismo*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010a.

\_\_\_\_\_. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010b.

\_\_\_\_\_. “The Question of the Animal: Response to Hatab and Schrift.” *New Nietzsche Studies* 8.3 (2011): 143-158. <http://dx.doi.org/10.5840/newnietzsche2011/201283/410>.

\_\_\_\_\_. “Esposito and the Biopolitics of the Common.” *Terms of the Political*. By Roberto Esposito. New York: Fordham University Press, 2012. 1-13.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.

\_\_\_\_\_. ed. *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014.

\_\_\_\_\_. “What We Can Learn from Plants about the Creation of Values.” *Nietzsche-Studien* 44 (Kontroversen: Was heißt und wie kann man Werte schaffen?) (2015a):78-87.

\_\_\_\_\_. Is “Nietzsche a Naturalist? Or how to Become a Responsible Plant.” *Journal of Nietzsche Studies* (2015b): forthcoming.

LOSURDO, D. *Nietzsche: Il ribelle aristocratico. Biografia bilancio critico*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.

PATTON, P. “Nietzsche on Power and Democracy circa 1876-1881.” *Nietzsche as Political Philosopher*. Eds. Manuell Knoll and Barry Stocker. Berlin: De Gruyter, 2014. 93-111.

RAND, A. *Atlas Shrugged*. London: Plume, 1999.

REED, J. “A Genealogy of *Homo Oeconomicus*: Neoliberalism and the Production of Subjectivity.” *Foucault Studies* 6 (2009): 25-36.

REINERT, H; REINERT, E.S. “Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter.” *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and Society*. Eds. Jürgen Georg Backhaus and Drechsler Wolfgang. Berlin: Springer, 2006. 55-86.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SIEMENS, H.W., and RODT, V., eds. *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: De Gruyter, 2008.

SCHANK, G. “Rasse” und “Zuechtung” bei Nietzsche. Berlin: De Gruyter, 2011.

TOCQUEVILLE, A., de. *La democracia en America*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

WOLFE, C. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: Chicago University Press, 2013.