

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL
MESTRADO ACADÊMICO



ANDRÉ SOUSA TRINDADE

CORPO E ÉTICA:

Onto-etologia em Friedrich W. Nietzsche

São Luís - MA

2023

ANDRÉ SOUSA TRINDADE

CORPO E ÉTICA:

Onto-etologia em Friedrich W. Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda

São Luís - MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Trindade, André Sousa.

Corpo e Ética: : onto-etologia em Friedrich W.
Nietzsche / André Sousa Trindade. - 2023.
88 f.

Orientador(a): Wandêilson Silva de Miranda.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2023.

1. Corpo. 2. Etologia. 3. Fisiologia. 4. Instintos.
5. Ontologia. I. Miranda, Wandêilson Silva de. II.
Título.

ANDRÉ SOUSA TRINDADE

CORPO E ÉTICA:

Onto-etologia em Friedrich W. Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 23/01/2023.

BANCA EXAMINADORA

PROF. Dr. WANDEILSON SILVA DE MIRANDA (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
(UFMA)

PROF. Dr. JOSÉ HENRIQUE SOUSA ASSAI
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
(UFMA)

PROF. Dr^a. SOLANGE APARECIDA DE CAMPOS COSTA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ
(UESPI)

Agradecimentos

À minha esposa Milca, pela força dispensada e incentivo na construção desse trabalho.

Aos meus pais Moisés e Nazide, pelo apoio moral e material investidos em minha trajetória acadêmica.

Ao meu orientador Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda, meus sinceros agradecimentos pela orientação.

Ao Grupo de pesquisas NEO-BIO.

Aos Colegas, Luciano Brandão e Keline Brito pelos diálogos durante esses dois anos de mestrado.

Ao Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle pelas contribuições na qualificação desse trabalho.

À Prof^a. Dr^a. Solange Aparecida de Campos Costa pelas valiosas contribuições na qualificação desse trabalho e pela participação na banca de defesa dessa dissertação.

Ao prof. Dr. José Henrique Sousa Assai pela participação na banca de defesa dessa dissertação.

O mais espantoso é antes *o corpo*: não se consegue admirar suficientemente como *o corpo* humano se tornou possível: como uma unificação tão imensa de entes vivos, cada um dependente e subalterno e, no entanto, em certo sentido por sua vez dando comandos e agindo por conta própria, possa viver como um todo, crescer e existir por algum tempo [...]

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 37 [§4]

A vida não é adaptação de condições internas a condições externas, mas vontade de poder, que subjuga a si e incorpora cada vez mais o exterior.

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 7 [§9]

RESUMO

Resumo: Essa dissertação analisa a etologia na ressignificação do corpo em Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Partindo da noção fisiológica do corpo, situamos nossa abordagem entre ontologia e etologia. Utilizaremos como fonte de pesquisa para situar e recepcionar o conceito de etologia duas obras bases: *Monde animaux et monde humain*, de Jacob Johann von Uexküll, e *Espinosa: Filosofia prática*, de Gilles Deleuze. Como fio condutor investigativo sobre os modos de ser e existir na filosofia Nietzscheana, usaremos como fonte de pesquisa os *Fragmentos Póstumos* datados entre 1882 e 1889 com ênfase na fase madura da filosofia de Nietzsche onde ele expôs sua teoria dos impulsos/afetos. Inicialmente, a pesquisa visa situar o debate sobre etologia e mostrar que além das críticas de Nietzsche à dicotomia corpo e alma, também poderemos identificar no filósofo alemão uma abordagem etológica na ressignificação do corpo e na sua efetividade na vida, ou seja, na formação dos modos de existir.

Palavras-Chaves: Corpo. Fisiologia. Etologia. Ontologia. Instintos.

ABSTRACT

Abstract: This dissertation analyzes ethology in the resignification of the body in Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Starting from the physiological notion of the body, we situate our approach between ontology and ethology. We will use two basic works as a research source to situate and accept the concept of ethology: *Monde animaux et monde humain*, by Jacob Johann von Uexküll, and *Spinoza: Practical Philosophy*, by Gilles Deleuze. As an investigative guideline on the ways of being and existing in Nietzschean philosophy, we will use as a research source the Posthumous Fragments dated between 1882 and 1889 with emphasis on the mature phase of Nietzsche's philosophy where he exposed his theory of impulses/affects. Initially, the research aims to situate the debate on ethology and show that, in addition to Nietzsche's criticism of the body and soul dichotomy, we can also identify in the German philosopher an ethological approach to the re-signification of the body and its effectiveness in life, that is, in the formation of ways of existing.

Keywords: Body. Physiology. Ethology. Ontology. Instincts.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	10
2. ETOLOGIA DO CORPO: PARA ALÉM DA ONTOLOGIA TRANSCENDENTE.....	14
2.1 A etologia no contexto filosófico: uma leitura deleuziana de Uexküll com Spinoza	14
2.2 Etologia no <i>corpus</i> nietzschiano: crítica a dicotomia corpo e alma.....	25
2.3 O grito de guerra de Nietzsche	35
3. O <i>ETHOS</i> DO SENTIMENTO DO COSTUME E A DECADÊNCIA DOS INSTINTOS	47
3.1 O <i>ethos</i> como hábito da disciplina negativa	47
3.2 A moral do autodomínio como decadência fisiológica	53
4. O <i>ETHOS</i> CORPORAL DE NIETZSCHE: UMA FISOLOGIA AFIRMATIVA	63
4.1 O <i>ethos</i> nietzschiano do autodomínio	63
4.2 Para uma fisiologia da Potência.....	69
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	85

1. INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa investigaremos a perspectiva etológica na ressignificação do corpo em Nietzsche. A mudança no solo epistemológico de interpretação da vida proporcionou ao filósofo alemão não só desferir suas críticas sobre a má compreensão sobre o corpo, mas, simultaneamente, propor uma ressignificação corporal a partir de um conhecimento de si, de seus instintos.

Essa perspectiva fisiológica, entendida aqui como desencadeamento de energias, nos proporcionará compreender a postura do filósofo alemão quando se opõe às teorias idealistas, em específico a socrático-platônica e a judaico-cristã, que serviram de norteadores para estruturação da cultura europeia. Essas tiveram grande influência na formação da moral tratada na Europa como válida (JASPERS, 2016, p. 193), e que para Nietzsche, tanto a moral de Sócrates, quanto a moral judaico-cristã assemelhavam-se na conservação de um tipo de homem em parte ou totalmente degenerado, como é expresso na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* enfatizando que o homem foi ensinado “[...] a envergonhar-se dos seus instintos”. (NIETZSCHE, 2009b, p. 52, §7).

O que Nietzsche identificou tanto no aspecto filosófico, quanto religioso destas duas tradições, foi o caráter idealista, de propor um tipo de mundo transcendente em detrimento do mundo imanente. Outro ponto atinente a essas tradições é o aspecto dualista de conceberem a existência humana em partes antagônicas, alma e corpo. Essas trataram, a estilo próprio, de criar a forma pela qual o homem conceberia a si mesmo na existência e a forma pela qual se conceberia a vida em sentido lato. Teremos a partir disso, a estruturação do tipo que podemos nominar aqui de uma ontologia da transcendência ou metafísica¹, ou seja, os modos de ser e existir do vivente foram estruturados tendo como fundamento a dicotomia entre a parte corpórea e a incorpórea. Assim, uma crença no mundo inteligível (BARRENECHEA, 2002, p. 180) e na imortalidade da alma² fundamentou o entendimento sobre o corpo, sobre a vida.

¹ Segundo Rhéaume (2017, p. 6 - 7), o termo, *metafísica* é posterior à Platão, e que foi utilizado pela primeira vez por Andrônico de Rodes em meados do século I a.C para compilar quatorze estudos de Aristóteles que vieram depois da física *meta ta phusika*. Antes disto, sustenta a autora, que os filósofos não usavam este termo, nem falaram de um domínio de pensamento aos moldes como tratamos essa disciplina hoje. Nestes termos, indagar sobre o que é metafísica para Platão seria um anacronismo. Contudo, pode-se pensar que para Platão, o conceito de “metafísica” teria se referido à busca pela verdadeira essência das coisas por meio do uso da razão. Por fim, pode-se dizer num primeiro sentido, que metafísica é sinônimo de transcendente.

² Justificamos aqui, que ao nos referirmos a tradição socrático-platônica estamos fazendo alusão a uma obra específica para fins de análise do que Platão pela boca de Sócrates desenvolve seu diálogo sobre a “Teoria da Imortalidade da alma” presente na obra *Fédon* onde irá expor uma perspectiva de valorização da alma em detrimento do corpo. Neste diálogo, Platão assume uma posição de caráter transcendente influenciado pela religião órfica que tinha em suas bases a imortalidade da alma e o desprezo pelo mundo material. No tocante a

Assim como na tradição socrático-platônica que temos a negação dos sentidos, na tradição judaico-cristã teremos a continuidade desse modo de compreender o vivente e a própria vida. As críticas de Nietzsche ao cristianismo³ se fundamentam justamente no ponto que aqui nos é elementar, isto é, a negação dos instintos do corpo e valorização de um modo de existir de negação da vida; e em prol de um além-mundo, o homem foi ensinado a se envergonhar dos seus instintos.

Para o filósofo alemão é essencial que se estabeleça um modo de existência no lugar certo, e esse lugar, escreve Nietzsche (2017, p. 81, §47) no *Crepúsculo dos Ídolos* na parte IX *Incursões de um extemporâneo* no texto “A beleza não é acaso”, que o lugar certo é o corpo e não na alma como propuseram os sacerdotes. Nesse sentido, compreendendo que o corpo é ponto de partida para criação dos modos de existir, as demais coisas serão apenas uma consequência disso.

Aqui devemos indagar o que é etologia, e como utilizaremos este conceito no contexto da filosofia Nietzsche e qual aporte teórico usaremos para recepcioná-lo filosoficamente, tendo em vista que a etologia é uma ramificação da biologia. Em um primeiro contato com o termo etologia logo a relacionamos com a biologia, de fato, é uma ramificação, e está voltada para o estudo do comportamento dos animais em seu *habitat*, na observância tanto do aspecto comportamental, quanto relacional dos animais/*habitat*. Assim, em termos contemporâneos, é compreendida como a ciência que estuda o comportamento animal comparado (ZUANON, 2007, p. 340). Essas inter-relações proporcionam ao etólogo realizar um mapeamento criterioso dos modos “instintivos” dos animais e da capacidade natural de se relacionarem com outros animais e com o próprio *habitat*.

No entanto, nosso foco estará no sentido do termo etologia elaborado por Deleuze das suas leituras de Spinoza e Uexküll. Especificamente em um texto intitulado “Spinoza e nós” contido em sua versão final na obra *Espinoza: filosofia prática*. Nessa obra, Deleuze utilizará de forma radical o que ele denominará “Etologia do homem”. Pela via de Spinoza,

isso, assume uma perspectiva protrética no diálogo, formando assim, um guia ascético de negação do corpo e dos sentidos, e de afirmação da alma como a parte racional e imortal do homem. Em suma, na obra encontramos radicalmente o corpo em antítese com a alma. “Todavia se isso é verdade, também é verdade que essa antítese é apresentada pelo filósofo sobretudo sob a forma de uma mensagem de *caráter absolutamente provocador*. De fato, no plano físico e antropológico em sentido estrito, Platão assumiu posições bem mais temperadas e equilibradas considerando ‘natural’ a conjugação da alma com o corpo, e essencial o “cuidado” do corpo. De fato, não só deu grande importância à ‘ginástica’ e à ‘medicina’, mas no *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphoteron*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático e realizado de modo perfeito pelos “deuses criados”. (REALE, 2002, p. 175).

³ Nessa pesquisa não aprofundaremos nossa investigação sobre o Cristianismo, usaremos alguns exemplos pontuais citados pelo próprio Nietzsche em alguns fragmentos especificamente para corroborar nossas análises sobre o aspecto da negação dos afetos do corpo.

demonstrará uma nova abordagem de interpretação sobre a vida desvinculada da moral, se atendo ao modo do homem na existência a partir da sua capacidade em afetar e ser afetado em seu *habitat* (imanência). Assim, irá considerar a ética uma etologia, seja, para os homens e para os animais, pois diferente da moral que se utiliza de um essencialismo na compreensão do homem, colocando a sua essência como fim a ser alcançado; o papel da etologia do homem, que é o que nos interessa agora, se ocupará de analisar o modo de agir do homem a partir da sua capacidade em afetar e ser afetado no mundo.

Mediante o exposto, para compreendermos um vivente nessa perspectiva etológica deveremos observar as velocidades, as lentidões com que um corpo afeta e é afetado pelos demais corpos no seu mundo. Pois, é nas relações dos corpos no ato das afetações que o resultado característico à cada corpo determinará a intensidade que os modos de existir serão expressos na existência por um vivente. Em Nietzsche, construiremos nossas análises tendo o corpo como fio condutor para compreendermos um vivente como multiplicidade de instintos em relação com os demais corpos e o ambiente. Será através de uma abordagem fisiológica, e fisiologia aqui deve ser compreendida enquanto desencadeamentos de energias/forças/instintos/impulsos⁴, que investigaremos os aspectos etológicos nas proposições de Nietzsche na ressignificação do corpo a partir dos afetos.

Para tanto, dividiremos nosso percurso investigativo em três momentos que corresponderão aos capítulos da nossa pesquisa. No primeiro momento, a título de fundamentação do problema, analisaremos como o termo etologia será usado por Deleuze a partir das leituras que fará de Uexküll com Spinoza. Será a partir desse debate, que aproximaremos a ressignificação do corpo em Nietzsche com o debate etológico proposto por Deleuze com o intuito de demonstrar que por mais que filósofo alemão não tenha usado em seus textos e obras publicadas o termo etologia, encontraremos na sua compreensão do corpo proposições de cunho etológicas. Daremos ênfase tanto nas críticas nietzschianas à dicotomia corpo e alma/consciência, quanto as proposições fisiológicas que Nietzsche se utilizará na compreensão do corpo e da vida.

⁴ No desenvolvimento da nossa pesquisa utilizaremos os termos: afeto, instinto, impulso e força, como relativos para trabalharmos a ressignificação do corpo por um viés fisiológico no âmbito da “Teoria dos afetos” no período tardio da filosofia de Nietzsche. Frezzatti Jr. enfatiza que na tentativa de explicar a atividade da vontade de potência no homem, esses termos terão uma relação polissêmica. Vejamos: “Estabelecendo uma relação polissêmica com expressões tais como: ‘instinto’ (*Instinkt*) e ‘impulso’ (*Trieb*), o afeto assumiria então a função de remeter a análise filosófica a um horizonte no qual a noção de espírito já não poderia ser pensada a partir da ideia de uma entidade imaterial que se opusesse ao corpo, mas segundo um pensamento que se incumbe justamente de abolir as versões canônicas de alma. E, precisamente porque a atividade exercida pelos impulsos não se deixa enfeixar por leis que permitissem calcular, de antemão, os resultados da batalha por eles travada, é que se deve abrir mão da tentativa de descrever de modo definitivo esse ou aquele estado afetivo.” (FREZZATTI JR, 2016, p. 102).

No segundo momento, analisaremos a partir do conceito de moralidade do costume, e em específico direcionaremos o foco investigativo ao sentimento do costume. Nesses termos, investigaremos como o indivíduo era levado a obedecer às leis da tradição e a sacrificar-se, no entanto, não para benefício próprio, mas mediante a vigilância aos costumes demonstrar que a tradição estava vigorando através de si, isto é, o sacrificar-se aqui, era em benefício da comunidade e não do indivíduo. Após o exposto, apresentaremos que, a partir da moral de Sócrates, teremos uma inversão nos papéis, e o foco que antes mediante a obediência a costume estava sobre a comunidade, a partir da moral de Sócrates, o ato de sacrificar, do autodomínio, da racionalidade a qualquer preço, se tornou um mérito do próprio vivente na busca pelo conhecimento verdadeiro. No entanto, para o filósofo alemão, o homem se distanciou do conhecimento dos seus instintos adentrando em uma decadência fisiológica de negação aos afetos, pois usaram o hábito da longa disciplina para afirmar um modo de negação da vida.

No terceiro momento da pesquisa, investigaremos a constituição dos modos de existir afirmativos a partir de uma fisiologia afirmativa. Numa primeira abordagem, e ainda utilizando o corpo como fio condutor analisaremos o *ethos* nietzschiano do autodomínio. Desta feita, a ênfase é dada na dominação das paixões do corpo, no entanto, uma dominação distinta da dominação e do autodomínio presente no modo de existir do tipo socrático analisado na subseção 3.2 com características de uma decadência fisiológica, ou seja, um autodomínio visa dominar os afetos para extirpá-los, torná-los fracos.

O autodomínio na própria dinâmica corporal de Nietzsche visa potencializar a força senhorial da vontade, dominar as paixões, colocá-las a seu serviço. Um modo de existir que afirma a vida, porém, esse afirmar, não exclui as lutas entre forças/impulsos que ora dominam, ora são dominados. Transpor as resistências faz parte da dinâmica da vontade de potência atuante no corpo. A partir de uma análise etológica que se volta para o estudo das velocidades, lentidões dos poderes de cada corpo em afetar e ser afetado em seu *habitat*, analisaremos como Nietzsche compreendia seu próprio corpo, como em determinadas situações, tanto em decorrência das condições climáticas, quanto do seu próprio estado de saúde mantendo um equilíbrio das atividades desencadeadoras de todos os seus instintos.

2. ETOLOGIA DO CORPO: PARA ALÉM DA ONTOLOGIA TRANSCENDENTE

A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma “moral”; enquanto a Ética é uma etologia que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado.

Gilles Deleuze, *Espinoza: filosofia prática*

2.1 A etologia no contexto filosófico: uma leitura deleuziana de Uexküll com Spinoza

No âmbito filosófico nos apropriaremos especificamente do conceito de etologia⁵ ressignificado por Deleuze das suas leituras de Uexküll com Spinoza⁶. As proposições de cunho filosófico de Uexküll sobre o comportamento animal e sua relação com o ambiente a partir de suas próprias “percepções e ações” no contexto da filosofia de Deleuze, podem ser vistas de acordo com Buchanan (2008, p. 155) como uma dimensão adicional à composição rizomática do pensamento do filósofo francês.

Buchanan (2008) no texto *Uexküll Ethology of Affects*⁷ aborda a forma esporádica que Uexküll aparece nos textos de Deleuze e que de fato, notar-se-á uma aproximação com o pensamento do biólogo e filósofo alemão em algumas palestras realizadas por Deleuze em Vincennes em meados de 1970. Fica evidente o seu interesse circunstancial nas pesquisas que caminham entre ontologia e etologia ao utilizar-se do exemplo do carrapato (*tick/tique*) para explicar a univocidade do ser, sendo este, um dos animais analisado por Uexküll na obra *Mondes Animaux et Monde Humain, suivi de Théorie de la Signification*⁸, e que de algum modo, a forma como Uexküll elaborou suas análises sobre esse animal e seu *habitat*, chamou a atenção de Deleuze.

Já no *Prefácio* dessa obra, ele inicia instigando o seu leitor a acompanhá-lo num passeio que os levará a conhecerem, ou melhor, perceberem outros mundos até então invisíveis, que não receberam a atenção devida. O que Uexküll (1956, p. 13) está propondo não é uma ciência nova, mas, uma mudança de perspectiva no processo de avaliação dos

⁵ Deleuze apresentará o conceito de etologia da seguinte forma: “A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidades e de lentidão, dos poderes de afetar e ser afetado que caracterizam cada coisa.” (DELEUZE, 2002, p. 130).

⁶ Durante o desenvolvimento desta pesquisa utilizaremos a grafia “Spinoza”, ao invés da grafia aportuguesada “Espinoza” usadas em algumas das traduções das obras abordadas. Compreendemos que ambas as grafias estão corretas, no entanto, optamos intencionalmente pela primeira.

⁷ Este texto “*Uexküll Ethology of Affects*” está contido no capítulo 5 da obra *Onto-Ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. (Cf. Referências)

⁸ Essa obra “*Mondes Animaux et Monde Humain, suivi de Théorie de la Signification*”, tem como título original: “*Streifzüge Durch die Umwelten von Tieren und Menschen - Bedeutungslehre*”.

afetos entre sujeito e objeto dentro do seu *habitat*. No entanto, tendo como parte fundamental da análise, não a nossa percepção sobre, mas, como o sujeito (animal) percebe a si mesmo em seu ambiente (*Umwelt*), sofre as afetações, e passa a reagir e agir, dentro do seu mundo perceptivo.

Percebe-se que Uexküll relaciona biologia e filosofia para abrir outros portões, como ele próprio enfatiza na obra supracitada, de mundos invisíveis que por muito tempo foram mantidos fechados pela forma tradicional de analisar os seres vivos como máquinas, ou seja, uma compreensão objetiva sobre os viventes. Buchanan (2008) afirma que Uexküll se dedicou a aprofundar sua pesquisa na busca da compreensão dos mundos fenomenais e universos subjetivos e de alguma forma, se opondo à biologia tradicional. Vejamos:

Sua alegação era que a biologia convencional tinha seguido seu curso tratando os animais como objetos governados por leis mecânicas da natureza, de tal forma que se tornaram acessíveis ao olho científico da objetividade humana. Se a biologia continuasse a compreender a vida animal com equívocos da objetividade, acabaria por sucumbir à influência da química e física, buscando, erroneamente em sua estimativa, fundamentar seu conhecimento nos relatos reducionistas de fatores físico-químicos. (BUCHANAN, 2008, p. 7, tradução nossa).⁹

Brett Buchanan enfatiza que em outra obra de Uexküll intitulada *Theoretical Biology* (1920), se perceberá essa mudança de postura investigativa, pois ao invés de manter a forma tradicional de entender os animais como meras máquinas, dando ênfase aos estímulos físico-químicos (BUCHANAN, 2008, p. 7-8), Uexküll adotará uma perspectiva investigativa partindo do princípio de que os animais deverão ser compreendidos em virtude do seu ambiente e de como se comportam, e isto, sem que o biólogo antropomorfize o animal e seu ambiente.

Uexküll (1956, p. 17) na seção *La tique et son milieu*, da obra *Mondes Animaux et Monde Humain, suivi de Théorie de la Signification*, sustenta que a história de vida do carrapato valida a abordagem biológica contra a abordagem fisiológica. Pois segundo ele, para o fisiologista todo ser vivo é um objeto que existe em seu próprio mundo humano. Assim, investiga os seres vivos e o funcionamento dos seus órgãos como um técnico examinaria uma máquina qualquer, desconhecida. Já o biólogo, a sua abordagem considera cada ser vivo como um sujeito existindo em seu próprio mundo, sendo ele, o centro. Neste sentido, sustenta Uexküll, que não pode compará-lo a uma máquina, mas ao operador da

⁹ “His contention was that conventional biology had run its course by treating animals as objects governed by mechanical laws of nature such that They became accessible to the scientific eye of human objectivity. If biology continued to understand animal life with misguided objectivity, it would eventually succumb to the influence of chemistry and physics by seeking, wrongly in his estimation, to ground its knowledge in the reductionist accounts of chemico-physical factors.” (BUCHANAN, 2008, p. 7).

máquina (UEXKÜLL, 1956, p. 19).

Um ser vivo deve ser analisado enquanto um sujeito atuante em relação com os demais seres vivos e objetos do seu próprio mundo. Nesse sentido, sua perspectiva não se ajusta a uma compreensão dos seres vivos como máquinas. Compreender o existente a partir da sua percepção no seu mundo e da sua relação com o objeto levou Uexküll a sustentar dentro da sua teoria do *Umwelt* (ambiente ou mundo circundante), os ciclos funcionais que levaram o ser vivo em relação com os objetos a formar um todo sistemático, ou melhor, formar seu mundo a partir das suas próprias afetações. Vejamos:

[...] todos os animais, do mais simples ao mais complexo, estão ajustados em seus mundos únicos com igual perfeição. Para o animal simples corresponde um meio simples, para o animal complexo um meio mais ricamente articulado. (UEXKÜLL, 1956, p. 24, grifo do autor, tradução nossa).¹⁰

Sobre o ciclo funcional, retornemos ao exemplo do carrapato utilizado por Uexküll. O biólogo não se deterá em dizer ou defender o que é esse animal pela sua forma, ou pelas funções dos seus órgãos, mas através dos afetos, das relações entre um sujeito vivo e o seu objeto. Na narrativa da história de vida do carrapato, Uexküll (1956, p. 18) dá destaque para um mundo com somente três estímulos ou afetos. O primeiro, a sua sensibilidade à luz, este afeto o leva a se posicionar no alto de uma planta de forma estratégica, à espreita de mamíferos de sangue quente; o olfativo, que lhe permite sentir o odor das secreções advindas das glândulas sebáceas dos mamíferos, este odor age no carrapato como um sinal, como um estímulo que o deixa em alerta para no momento certo se lançar sobre sua presa; o terceiro afeto, a sensação térmica, que ao cair sobre o corpo mamífero, e perceber uma boa sensação calorífica, este estimula e produz no carrapato a certeza que alcançou sua presa, e só resta procurar um local adequado, sem pelos para se alimentar do sangue da criatura.

Expomos o mundo do carrapato composto por três afetos, mas de fato, o que temos de diferente nessa exposição elaborada pelo biólogo, que seria distinta de uma observação realizada pelos fisiologistas que ele critica? Até onde observamos, dos três afetos que compõem o todo sistematizado do mundo do carrapato, são efeitos físico-químicos objetivamente verificáveis.

Sem dúvidas, existem três reflexos que se controlam reciprocamente, e são acionados devidos a efeitos objetivamente verificáveis, físicos ou químicos. No entanto, quem estiver satisfeito com essa declaração e presumir que resolveu o problema, só prova que não compreendeu o real problema. Não é excitação química

¹⁰ “[...] tous les sujet animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont ajustes à leur milieu avec la même perfection. A l’animal simple correspond un milieu simple, à l’animal complexe un milieu richement articulé.” (UEXKÜLL, 1956, p. 24).

do ácido butírico que está em questão, nem a excitação mecânica (provocada pela pelagem) nem a excitação térmica da pele, mas simplesmente o fato de que entre as centenas de efeitos que vêm do corpo do mamífero, apenas três somente, tornam-se portadores de sinais perceptivos para o carrapato; por que exatamente esses três e não outros? (UEXKÜLL, 1956, p. 25, tradução nossa).¹¹

Uexküll é enfático sobre o que está instigando o seu leitor a perceber, e nisso, não nega de fato os efeitos que os fenômenos físico-químicos têm sobre sujeito. No entanto, os efeitos mecânicos não são a questão aqui, pois são objetivamente verificáveis. Ele chama a atenção para o âmbito subjetivo do sujeito (carrapato) e a sua relação com o objeto (mamífero), e o que é produzido nesta correlação. Numa imensa floresta, por que somente três afetos são determinantes para descrevermos o que é um carrapato, e/ou o que pode um carrapato? Notemos que o autor não se encaminha para dizer o que é o carrapato pela sua fisiologia, pela sua forma, mas através da afetação. É o que frisa, que de vários efeitos, ou estímulos que o corpo do mamífero emite somente três afetos são capturados pelos sinais receptores do carrapato.

Entender este pequeno mundo do carrapato com apenas três afetos, não exclui os demais afetos circundantes, apenas não são perceptivos, se esmaecem: “A riqueza do mundo ao redor do carrapato desaparece e reduz-se a uma forma pobre que consiste em manter somente o essencial, em três caracteres perceptivos e a três caracteres ativos em seu ambiente.” (UEXKÜLL, 1956, p. 26, tradução nossa)¹². No entanto, é a pobreza deste pequeno mundo que garantirá a segurança da ação do sujeito; afirma Uexküll, que a segurança neste caso, é mais importante que a riqueza da imensa floresta. Partindo da análise do pequeno mundo do carrapato, se compreenderá as relações entre um sujeito vivo (carrapato) e o seu objeto (mamífero). Esta abordagem mostra que para compreender como este pequeno animal se comporta, se torna necessário perceber a relação afetiva, a troca correlativa entre o sinal receptor do sujeito e o estímulo do objeto.

Um conceito que melhor explica essa relação entre o sujeito e o seu objeto, é o termo *afecção* (*affectio*) expresso por Spinoza no livro III da *Ética*. A afecção neste sentido só poderá ser compreendida na relação entre os corpos afetantes e afetados. Nesse sentido, a afecção designará simultaneamente o que determina um corpo e o que alterará no corpo. Isso

¹¹ “Sans aucun doute il s’agit ici de trois reflexes qui se commandent réciproquement et sont toujours déclenchés par des effets objectivement constatables, physiques ou chimiques. Mais celui qui se contente de cette constatation et pense avoir résolu le problème ne fait que prouver qu’il n’a pas vu le vrai problème. Ce n’est pas l’excitation chimique de l’acide butyrique qui est en question, pas plus que ni l’excitation mécanique (provoquée par les poils) ni l’excitation thermique de la peau, mais simplement le fait que parmi les centaines d’effets qui proviennent du corps du mammifère, trois seulement deviennent pour la tique des porteurs de caractères perceptifs; pourquoi justement ces trois-là et pas d’autres?” (UEXKÜLL, 1956, p. 25).

¹² “La richesse du monde qui entoure la tique disparaît et se réduit à une forme pauvre qui consiste pour l’essentiel en trois caractères perceptifs et trois caractères actifs – son milieu.” (UEXKÜLL, (1956, p. 26).

ocorre justamente no ato das relações entre os corpos, onde o que afeta é ao mesmo tempo afetado pelo outro corpo ou corpos. Por isso, a forma corpo não tem um aspecto determinante nesse contexto, mas o que se observa são as intensidades de afetações entre o sujeito e o seu objeto. Deleuze sustenta que: “A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante [...]” (DELEUZE, 2002, p. 56). Roberto Machado corroborando essa interpretação sustentará da seguinte forma: “A afecção é o estado de um corpo quando ele sofre a ação de outro corpo, é uma ‘mistura de corpos’ em que um corpo age sobre outro e este recebe as relações características do primeiro.” (MACHADO, 2009, p. 74).

Se a afecção é um estado em que um corpo está por um período em relação com outros corpos, também podemos afirmar que é neste momento que um corpo em relação, agrega para si características dos outros corpos para aumentar ou diminuir sua potência para existir. É claro que o resultado característico desta relação em que um corpo agrega para si características para aumentar sua potência de agir de forma adequada, ele já não está somente em relação, mas numa transição de um grau de realidade¹³ anterior à afetação, para um grau de realidade posterior a afetação já agregado a si características do outro corpo. Já não estamos mais falando de uma *affectio*, mas de um *affectus* que diz respeito à passagem de um grau de realidade a outro. Roberto Machado corroborando com esta perspectiva vai enfatizar o seguinte:

[...] se uma afecção é um estado – o estado de um corpo enquanto ele sofre a ação de outro corpo –, o afeto ou sentimento não é propriamente um estado, mas a passagem, o movimento, a transição, a variação de um estado a outro. O afeto é a variação contínua da potência de agir de alguém, determinada pelas ideias que ele tem. (MACHADO, 2009, p. 77).

Nesse contexto, a nosso ver, facilita o entendimento das proposições de Uexküll no seu exemplo do pequeno mundo do carrapato com três afetos. Ele busca compreender este pequeno animal mediante as intensidades no ato das afecções, ou seja, no momento que afeta e é afetado. Uexküll ao abrir os portões para o mundo subjetivo do sujeito animal demonstra que a base fundamental da sua análise não consiste no animal, mas na relação entre o sujeito e o seu objeto, isto é, quais estímulos são emitidos pelo objeto que afetam o sujeito. Esse foi um ponto que de algum modo, pode ter chamado a atenção de Deleuze neste exemplo do carrapato utilizado por Uexküll:

O que Deleuze reconhece no exemplo de Uexküll não é a atenção dada ao animal em si, mas para o que este animal pode fazer. O que está em questão, portanto, é como o

¹³ Essa transição, no entendimento de Roberto Machado é o que poderemos nominar de “afeto”. Cf. Machado, *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 76 -77.

carrapato se relaciona com seus arredores, onde a ênfase não está no carrapato (sua espécie, sua cor, se tem quatro ou seis pernas, etc.) nem sobre o ambiente (este ou aquele mamífero, uma árvore, um pássaro, etc.), mas na relação ‘afetiva’ em si. (BUCHANAN, 2008, p. 156, tradução nossa).¹⁴

Essa aproximação, afirma Brett Buchanan (2008) que onde veremos pontualmente uma aproximação de Deleuze com Uexküll é em um ensaio intitulado *Spinoza and Us*¹⁵ publicado parcialmente no ano de 1978¹⁶ e publicado em versão final na obra *Espinoza: Filosofia prática*, ocupando o último capítulo intitulado “Espinoza e nós”. Neste, Deleuze (2002, p. 131), na esteira de Spinoza sobre seu entendimento da imanência, considera o biólogo e filósofo um dos principais fundadores da etologia¹⁷. Nesse sentido, ao indagar como o filósofo holandês define um corpo, e o que ele apresenta como resposta, nos leva a perceber uma aproximação, ou pelo menos uma tentativa de aproximação de Uexküll com a filosofia de Spinoza. Vejamos como, segundo Deleuze, Spinoza definirá um corpo:

Um corpo qualquer, Espinoza define de duas maneiras simultâneas. De um lado, um corpo, por menos que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. Na aparência, são duas proposições muito simples: uma é cinética, e a outra é dinâmica. Contudo, se a gente se instala verdadeiramente no meio dessas proposições, se a gente as vive, é muito mais complicado e a gente se torna então espinosista antes de ter percebido o porquê. (DELEUZE, 2002, p. 128).

Observemos que o ponto central para compreensão do que é capaz um corpo não está condicionado a sua forma, muito menos às suas funções orgânicas. Tanto a forma, quanto as funções orgânicas, afirma Deleuze, dependerão das relações que este corpo participará, ou seja, se quisermos definir um corpo qualquer de acordo com Spinoza, precisaremos entender as relações de velocidades e lentidão, pois destas, dependerão tanto a forma, quanto as funções orgânicas e não o inverso. Compreender um corpo pelo que é capaz de fazer, ou seja,

¹⁴ “What Deleuze recognizes in Uexküll’s example is the attention paid not so much to the animal itself, but to what this animal can do. At issue, therefore, is what the tick relates to its surroundings, where the emphasis is neither on the tick (its species, its color, whether it has four or six legs, etc.) nor on the environment (this or that mammal, a tree, a bird, etc.), but on the “affective” relation itself.” (BUCHANAN, 2008, p. 156).

¹⁵ Na nota 8 do capítulo 5 da obra: *Onto-Ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Brett Buchanan descreve que este ensaio “Spinoza e Nós” (*Spinoza and Us*) teve sua primeira publicação na *Revue de Synthèse III*: 89-91, e que foi incluído em versão final na segunda edição da obra *Spinoza: Philosophie pratique* (Paris: Les Éditions de Minuit) em 1981.

¹⁶ Nesta pesquisa utilizaremos sua versão final já incluída na obra *Espinoza: Filosofia prática*. (Cf. Referências).

¹⁷ Com a ressalva que o conceito em si, não tomou forma com Uexküll, ele através das suas observações etológicas contribuiu significativamente para posteriormente o conceito etologia tomar um embasamento enquanto uma ciência. Buchanan (2008, p. 20) sustenta que o conceito etologia só terá uma maior difusão com Konrad Lorenz, mesmo assim, os estudos de Uexküll não perde sua importância, pois foi um dos desbravadores dos estudos sobre o comportamento animal.

pela sua capacidade de afetar e ser afetado na existência é o que Deleuze afirma ser a finalidade da etologia, neste âmbito, um corpo não é compreendido pela sua forma, mas por suas afetações.

É nesse contexto que Deleuze insere Uexküll, pois viu na sua proposição sobre o mundo do carrapato uma estrutura de análise cinética, ou seja, entender os animais através das relações de movimento e repouso. Deleuze de certo modo compreende a aproximação do biólogo em questão com a filosofia de Spinoza, e afirma fazendo alusão à Uexküll: “Muito tempo após Espinoza, diversos biólogos e naturalistas tentaram descrever mundos animais definidos pelos afetos e pelos poderes de afetar ou de ser afetado.” (DELEUZE, 2002, p. 129). Deleuze ao identificar como o biólogo definiu os animais a partir dos afetos, desconsiderando a forma ou as funções orgânicas como partes essenciais da observação, que segundo Uexküll (1956, p. 13-15) era de praxe por parte de alguns zoólogos e fisiologistas que realizavam suas análises tendo um corpo, ou um animal como um objeto (máquina) separado do seu mundo, reconheceu nele um spinozista.

Deleuze em linhas gerais afirma: “[...] se somos espinosistas, não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito.” (DELEUZE, 2002, p. 132). Em suma, definiremos pela capacidade de afetar e ser afetado, isto é, conceber cada coisa, ou um animal, um corpo qualquer sempre em relação com, jamais separado das coisas, do seu mundo. Afirma Deleuze (2002, p. 130-131) que as percepções, ações e reações convergem-se, entrelaçam-se na formação de cada indivíduo, e que tais relações se efetuam conforme os poderes de ser afetados.

Deleuze na esteira de Spinoza sustenta que a etologia se ocupará dos estudos sobre as composições de relações, entre os poderes de coisas diferentes. Nesta perspectiva, separar um corpo do seu *habitat* só levará o observador (etólogo) a ficar preso à forma, descrevê-la, explicar as suas funções mecânicas. Nesse sentido, esta abordagem estaria presa no plano da forma. A filosofia radical da imanência apresentada por Deleuze via Spinoza, se propõe ousadamente a ir mais adiante, quer compreender um corpo através das suas composições de relações com os outros corpos, como um corpo percebe, reage, e age na existência.

Nos *Cursos sobre Spinoza em Vincennes, 1978-1981*, especificamente no “Curso de 21 de dezembro de 1980”, Deleuze analisa temas discutidos por Spinoza como Ontologia, Ética e Moral, ele levanta algumas questões chaves para compreendermos a Ética do filósofo holandês. Enfatiza que uma ética não tem nada a ver com uma moral, e indaga qual seria o sentido da palavra ética no contexto de uma ontologia que Spinoza denominará de Ética. Vejamos:

E se eu me pergunto, qual é o sentido mais imediato da palavra ética, em que já é outra coisa do que a moral, bem, a ética nos é mais conhecida hoje sob um outro nome, é a palavra etologia. Quando falamos de uma etologia a propósito dos animais, ou a propósito do homem, do que tratamos? A etologia no sentido mais rudimentar é uma ciência prática, de quê? Uma ciência prática das maneiras de ser. A maneira de ser é precisamente o estatuto dos entes, dos existentes, do ponto de vista de uma ontologia pura. Em que é diferente de uma moral? Tentamos compor uma espécie de paisagem, que seria a paisagem da ontologia. São as maneiras de ser no ser, esse é o objeto de uma ética; isto é, de uma etologia. (DELEUZE, 2019, p. 133-134).

Deleuze já inicia o curso nos apontando uma direção para pensarmos as maneiras de ser na existência. Mas de fato, ao falarmos de etologia enquanto uma ciência prática, prossegue o filósofo, do que estamos de fato tratando? A etologia compreendida em seu aspecto rudimentar se ocuparia das maneiras de ser no ser, ou seja, compreender o aspecto singular de cada existente a partir dos fenômenos que lhes afetam. Notemos que Deleuze enfatiza que a etologia é distinta, é outra coisa que não pode ser correlacionada com a moral. Assim, irá considerar a ética uma etologia, seja para os homens, ou para os animais, pois diferente da moral que se utiliza de um essencialismo na compreensão do homem, colocando a sua essência como fim a ser alcançado, *télos*, a etologia se ocupará dos modos de ser.

Na perspectiva essencialista, a essência do homem é compreendida como exterior ao homem ou, pelo menos não é vista como *in natura*. Nesses termos, os valores morais seriam os responsáveis para guiar o homem até a sua essência (animal racional). Já a ética enquanto uma etologia irá considerar em cada caso somente a capacidade de ser afetado, considerando as ações e as paixões. Observemos o que Deleuze sustenta sobre a etologia do homem:

A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma “moral”; enquanto a Ética é uma etologia que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado. Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: as ações, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as paixões, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se então como uma *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como *potência para padecer*, quando é preenchido por paixões. (DELEUZE, 2002, p. 33, grifo do autor).

Compreender um indivíduo como um grau de potência¹⁸ nos conduzirá ao entendimento do processo dinâmico dos modos de existir a partir da sua capacidade em tender para a potência no ato das relações. Mesmo que, como frisa Deleuze, o poder de ser afetado pode até permanecer constante, porém, a potência de agir e a potência de padecer variará de

¹⁸ O termo “potência” no contexto da filosofia de Spinoza apresentada por Deleuze deve ser entendida enquanto uma disposição para o agir, para se afirmar na existência, para que em cada encontro com outros corpos possa tirar para si, o melhor, o adequado. Nesse contexto exposto, “potência” não tem relação com algo incompleto, que está em potência. Aqui, é afirmação de um corpo singular.

uma para outra profundamente. Porquanto, como poderemos conceituar a etologia de modo que nos sirva de caminho para construirmos essa pesquisa? Responderemos utilizando o próprio Deleuze: “A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa.” (DELEUZE, 2002, p. 130).

Fica evidente, a ruptura com o pensamento moral (ontologia da transcendência), e a adesão, a uma compreensão ética do mundo, que trará como fundamentos, uma ontologia imanente. Essa empreitada, ou, se assim optarmos, essa mudança de perspectiva sobre a vida, foi possível mediante a mudança no solo epistemológico, não mais fundamentado na moral e valores superiores, porém, no solo epistemológico da imanência. Nessa perspectiva, o homem não é concebido ou avaliado por sua forma orgânica, seus órgãos ou funções. Então, se a forma não é determinante, então como definir um animal ou um ser humano? “Deleuze nos informa, ‘não por sua forma, seus órgãos e as suas funções, muito menos como um sujeito; você o definirá pelos afetos de que é capaz’.” (BUCHANAN, 2008, p. 156, tradução nossa)¹⁹. Esta seria aqui, o papel de uma etologia, compreender do que o homem é capaz a partir da sua capacidade de afetar e ser afetado.

Na seção seguinte adentraremos especificamente na filosofia de Friedrich Nietzsche que utilizou o corpo como fio condutor para compreender o homem como “multiplicidade de instintos”. A abordagem etológica de Nietzsche tendo como substrato a fisiologia enquanto desencadeamentos de forças/impulsos lhe permitiu desferir suas marteladas sobre a superioridade da alma/consciência como preceitos metafísicos demonstrando que a má compreensão sobre o corpo fundamentou modos de existir onde a parte corpórea e a incorpórea foram vistos como dicotômicos e pertencentes a naturezas distintas. Compreender um vivente a partir dos afetos e da sua relação com o mundo e/ou, com o seu mundo que lhe afeta, que o circunda, permitiu a Nietzsche retornar o corpo para seu *habitat* (imanência). Corroborando esse ponto, Escalante (2016, p. 452) escreve:

Embora o discurso dos afetos implique, simultaneamente, no corporal e no espiritual, Nietzsche opta metodologicamente pela experiência corporal, sendo a mais fundamental e somente a partir dela, a experiência espiritual pode ser estudada. (ESCALANTE, 2016, p. 452, tradução nossa).²⁰

Pensar a existência dando ênfase aos afetos do corpo é para Deleuze de certo modo,

¹⁹ “Deleuze informs us, “not by its form, its organs, and its functions, and not as a subject either; you will define it by the affects of which it is capable.” (BUCHANAN, 2008, p. 156).

²⁰ “Si bien el discurso de los afectos implica, simultáneamente, lo corporal y lo espiritual, Nietzsche se decanta metodológicamente por la experiencia corporal, siendo esta la más fundamental y solo siendo a partir de esta desde donde puede estudiarse la experiencia espiritual.” (ESCALANTE, 2016, p. 452).

pensar via Spinoza, esse deu ênfase tanto na crítica ao sujeito metafísico, quanto à ideia de bem e mal como valores transcendentais e direcionou seu entendimento para uma compreensão ética da existência, ou seja, compreender singularidades pelo poder de afetar e ser afetado no ato das relações. Deleuze reconheceu em Nietzsche um verdadeiro spinozista, pois o filósofo alemão compreendeu um corpo a partir dos afetos, das relações dos instintos: “Os espinosistas, seriam antes Hölderlin, Kleist, Nietzsche, pois pensam em termos de velocidades e de lentidões, catatonias paralisadas e movimentos acelerados, elementos não formados, afetos não subjetivados. (DELEUZE, 2002, p. 134).

Ao invés de querer compreender e conceber um vivente a partir de uma essência, de uma forma orgânica, do Eu pensante, ou através da moral com base transcendente, Nietzsche optou por compreender o existente a partir dos desencadeamentos de energias, de impulsos. Essa abordagem se torna um ponto radical na análise nietzschiana sobre o corpo, sobre a vida, isto é, compreender os modos existenciais a partir de um entendimento dos instintos.

Nietzsche em 30 de julho de 1881 em uma carta a Franz Overbeck²¹ reconhece essa ligação com Spinoza considerando-o um precursor. Exclama e se sente maravilhado, espantado por descobrir o quão próximo estava da filosofia de Spinoza. Afirmar na carta, que não conhecia quase nada do filósofo holandês, porém reconheceu estar abordando os mesmos problemas; afirma que foi impelido a ele como um ato instintivo. Esse é um ponto interessante, não se trata aqui de um filósofo que se dedicava sobre os principais conceitos da filosofia de Spinoza. O ponto aqui é outro, Nietzsche é surpreendido por ver suas inquietações e críticas presentes também no filósofo holandês. Ou, como Deleuze afirma: “É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema ou à composição.” (DELEUZE, 2002, p. 134).

Nietzsche nessa carta a Overbeck vê em Spinoza um filósofo distinto, fora da norma e, em simultâneo, solitário; entretanto, o mais próximo dele. Essa posição deixa transparecer o estado de solidão que Nietzsche enfrentava na sua própria filosofia, ou do modo como estava construindo sua filosofia às marteladas. Nesse sentido, afirma: “[...] minha solidão, que, como sobre o cume de elevadas montanhas, tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez sangrar, é ao menos agora uma dualidade”. (NIETZSCHE, 2009a, p. 17). Nietzsche²² reconhece em parte essa proximidade com Spinoza, vejamos:

²¹ Utilizamos como fonte de pesquisa a tradução de André Martins publicada na obra *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, 2009. (Cf. Referências).

²² Deve-se ter em mente que quando Nietzsche reconhece alguns pontos de convergência do seu pensamento com o de Spinoza, ele não está concordando com filósofo holandês, mas afirmando que teve um antecessor que abordou os mesmos problemas que estavam lhe afligindo.

Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento o *mais potente dos afetos* –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; este pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não-egoísmo; o mal. (NIETZSCHE, 2009a, p. 17, grifo do autor).

Corroborando essa aproximação ou convergência entre ambos, André Martins sustenta:

Com efeito, se sob certa perspectiva a operação conjunta vem desfazer ou ao menos infirmar algumas das ilusões metafísicas mais pregnantes da modernidade e bater de frente com a dicotomia que faz do inteligível o contrário do sensível, da parte estética ou sensória da existência; sob outra perspectiva, assumida com a positividade que convém tanto a Spinoza quanto a Nietzsche, o esvanecimento da ilusão de que o eu, crendo ser o sujeito de suas ações, pudesse fazer do mundo o seu lar [...]. (MARTINS; SANTIAGO; OLIVA, 2011, p. 13-14).

A mudança no solo epistemológico de interpretação da vida permitiu a Nietzsche tanto a elaboração de críticas sobre aspectos negativos atribuídos ao corpo e aos seus afetos, quanto ao estabelecimento de normativas de cunho moral que determinaram o comportamento do vivente na existência. Nosso propósito a partir da seção seguinte será construir uma linha investigativa que nos permita alinhar a ontologia do corpo em Nietzsche, com a etologia do homem proposta por Deleuze, (compreender o homem a partir da sua capacidade de afetar e ser afetado) para assim, inserirmos a ressignificação do corpo em Nietzsche entre ontologia e etologia²³.

Deleuze na obra *Nietzsche e a filosofia* quando afirma que a vontade de potência é o elemento diferencial que determina a relação das forças entre si, e que do mesmo modo produz a qualidade das forças, deixa subentendido que para compreendermos uma perspectiva etológica em Nietzsche precisaremos de forma cautelosa compreender como a vontade de potência se manifesta e como organiza o dinamismo das forças. Vejamos como o filósofo responde sobre como a vontade de potência se manifesta:

[...] a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica. Em primeiro lugar, portanto, *a vontade de potência manifesta-se como poder de ser afetado, como poder determinado da força de ser ela própria afetada*. (DELEUZE, 2018, p. 82, grifo nosso).

Assim, compreendendo a vontade de potência como um *páthos*, como o mais primitivo dos afetos, compreenderemos que para Nietzsche todas as demais manifestações dos

²³ É importante frisar, que não encontraremos nos textos de Nietzsche menção ao termo etologia, ou qualquer fragmento que demonstre tal conceito de forma específica. No entanto, no tocante a ressignificação do corpo a partir de uma perspectiva fisiológica enquanto desencadeamentos de forças em acontecimento buscaremos situar este debate entre a ontologia do corpo a partir da sua ressignificação imanente e a etologia no que tange aos modos de existir deste corpo em relação consigo mesmo e com o meio.

afetos serão uma expressão da vontade de potência, que, a partir de uma estrutura pulsional bem hierarquizada de oposições entre as forças, de mando e obediência, a vontade de potência se manifestará na forma de forças ativas aumentando assim, a potência de agir do corpo de forma afirmativa na existência, ou inversamente. Deleuze (2018, p.83) corrobora essa questão afirmando que quando ocorre a superação de resistências de uma força sobre a outra, fazendo com que a outra força obedeça, poderemos identificar essas afeções com ativas, pois houve um apoderamento, superação das resistências, e o domínio sobre forças inferiores. Contudo, mesmo que a força venha a obedecer a forças superiores, mesmo assim, o ato de obedecer é considerado no âmbito da Teoria dos afetos uma manifestação da vontade de potência.

2.2 Etologia no *corpus* nietzschiano: crítica a dicotomia corpo e alma

Nesta seção iniciaremos nossa investigação a partir do corpo na filosofia nietzschiana. Este será o fio condutor que nos possibilitará demonstrarmos como a ressignificação corporal partindo de uma ontologia imanente, poderá ser compreendida enquanto uma etologia do corpo. Sendo os modos de existir (comportamento) objeto de análise da etologia, investigaremos como os elementos etológicos aparecerão na filosofia de Nietzsche ao propor uma vida afirmativa através da ressignificação do corpo e do modo de estar na existência a partir de um conhecimento de si.

Em termos metodológicos, a escolha do corpo como porta de entrada para a filosofia de Nietzsche, tem caráter intencional, pois nos permitirá analisar os modos de ser e existir pela via dos afetos, tanto no aspecto filosófico, quanto religioso, que de certo modo, serviram de base para formação do *ethos* do homem, seus costumes e hábitos. Os afetos aqui, tornam-se essenciais para compreendermos o *status* ontológico que o filósofo alemão dará ao corpo.

Segundo Escalante: “Tem-se localizado um eixo teórico nos afetos, ao qual passam por diversas noções interpretativas, vontade de poder, vida, pensamento e signos, contudo, não haveria uma experiência afetiva sem a experiência de ser um corpo.” (ESCALANTE, 2016, p. 452, tradução nossa).²⁴ Escalante é pontual ao afirmar que ao tomar os afetos como um eixo teórico investigativo, permitirá compreender de fato, que sem essa noção, diversas interpretações presentes na teoria dos impulsos como: vontade de poder, vida, pensamento e signos não haveria uma experiência afetiva, ou seja, sem essa experiência de ser um corpo. Mostrando assim, a importância de uma compreensão do corpo enquanto uma totalidade de

²⁴ “Se ha localizado un eje teórico en los afectos, los cuales atraviesan las diversas nociones de interpretación, voluntad de poder, vida, pensamiento y signos, ahora bien, no habría una experiencia afectiva sin la experiencia de ser cuerpo.” (ESCALANTE, 2016, p. 452).

instintos em relação, e que as demais coisas decorrem dessa relação de mando, comando e subordinação.

Nesse sentido, na perspectiva da multiplicidade dos instintos, o que é visto são as intensidades das relações de forças/impulsos como um resultado característico da vontade de potência²⁵. Será isso, que estará na base da abordagem etológica de Nietzsche, compreender o vivente a partir das afetações, ou seja, o que estará em pauta na ressignificação do corpo serão as intensidades com que os instintos se efetivam no corpo, e como serão expressos na existência através da constituição dos valores, sejam eles, de um povo ou indivíduo. Pois os modos de ser e existir estão ligados diretamente à capacidade do vivente no ato das relações entre os corpos circundantes, extrair e agregar para si, características que aumente, ou não, sua potência de agir visando sua afirmação ou conservação. Na parte I de *Assim falava Zaratustra* no cântico “Dos mil e um fins” enfatiza que:

Valores pôs o homem nas coisas a fim de conservar-se [...] pela avaliação se dá o valor, sem avaliação a noz da existência a seria oca. Os criadores de valores foram a princípio os povos, e só mais tarde os indivíduos. Na verdade, o indivíduo é a mais recente das criações. (NIETZSCHE, 2014, p. 88).

É válido frisar isso, pois os modos de existir seja no contexto de uma comunidade, que envolva a obediência a costume²⁶ onde a figura do indivíduo é esmaecida, ou, do indivíduo que se posicione fora do poder da tradição. O processo de avaliação na perspectiva nietzschiana se dará a partir das afetações sobre o corpo, nesse caso, os modos de existir serão uma expressão da forma como o vivente lidará com seus instintos a partir do grau de adequação nas relações de forças/impulsos. É nesse ponto que a vontade de potência se manifestará no vivente como a capacidade de ser afetado. Nesse sentido, Deleuze faz a seguinte argumentação sobre a manifestação da vontade de potência a partir das relações de forças/impulsos:

A relação da força é determinada, em cada caso, na medida em que uma força é *afetada* por outras, inferiores ou superiores. Daí se segue que a vontade de potência se manifesta como um poder de ser afetado. Esse poder não é uma possibilidade abstrata: é necessariamente preenchido e efetuado, a cada instante, pelas outras

²⁵ O conceito de “Vontade de poder” não deve ser entendido enquanto um ente ou substância com determinadas propriedades, ela transcende esses aspectos. A teoria dos impulsos que traz como fundamento a vontade de potência possibilitou a Nietzsche disferir suas críticas às marteladas sobre a crença na alma/consciência como uma instância superior e desconstruir a má compreensão sobre o corpo, enquanto um ente, onde os instintos eram vistos como enganadores, por isso, requereria um afastamento dessas influências para alcançar o conhecimento verdadeiro acerca do objeto, da vida em geral. Conquanto, a vontade de potência, enquanto conceito, afirma Itapiraca (2019, p. 134-135) “[...] só pode ser determinada como conceito relacional. Ela só existe enquanto em relação a outras vontades de potência.” Ou, seguindo a análise de Müller-Lauter (1997, p. 74) onde sustenta que: “A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras.”

²⁶ Abordaremos sobre esse tema da “obediência a costume” no capítulo 2.

forças com as quais a força está em relação. Não nos espantaremos com o duplo aspecto da vontade de potência: ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças; mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação. Por isso, a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica. [...] portanto, a vontade de potência manifesta-se como o poder de ser afetado, como poder determinado da força de ser ela própria afetada. (DELEUZE, 2018, p. 82, grifo do autor).

Nesse sentido, podemos afirmar que os modos de existir são uma expressão da vontade de potência. Pois ela, segundo Deleuze (2018), além de determinar a relação das forças entre si do ponto de vista da origem e da produção das forças; também, do ponto de vista da sua manifestação e expressão na existência, ela é determinada pelas forças que entram em relação. Nesse sentido, a vontade de potência é considerada como a forma primitiva dos afetos, que ao mesmo tempo em que determina é determinada em um aspecto qualitativo da força de ser ela própria afetada. Assim, esse poder de ser afetado do ponto de vista de uma vida afirmativa, não diz respeito a uma passividade do vivente na existência, pelo contrário, demonstra que, enquanto um corpo que está em relação com outros corpos circundantes, a afetividade tem um papel fundamental na apreensão dos objetos na existência, para assim, o vivente criar seu modo de existência. E a vontade de potência por ser a forma primitiva dos afetos, todos os demais afetos serão apenas reconfigurações, expressões dessa. Sustenta Nietzsche em um fragmento póstumo datado no *começo do ano de 1888*: “O fato de a vontade de poder ser a forma primitiva do afeto, de outros afetos não passarem de reconfigurações [...]” (NIETZSCHE, 2012b, p. 271, 14 [§121]). Corroborando essa questão, vejamos o que Deleuze escreve:

[...] o poder de ser afetado não significa necessariamente passividade, mas *afetividade*, sensibilidade, sensação. É nesse sentido que Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de potência e de ter-lhe dado toda a sua significação, já falava de um *sentimento de potência*; a potência foi tratada por ele como uma questão de sentimento e de sensibilidade, antes de ser tratada como uma questão de vontade. Mas, quando elaborou o conceito completo de vontade de potência, essa primeira característica não desapareceu de modo algum, mas se tornou a manifestação da vontade de potência. Eis por que Nietzsche não para de dizer que a vontade de potência é ‘a forma afetiva primitiva’, aquela da qual derivam todos os outros sentimentos. Ou melhor: ‘A vontade de potência não é um ser nem um devir, é um *páthos*’. (DELEUZE, 2018, p. 82-83, grifos do autor).

Nesse contexto, o comportamento, os hábitos, em suma, o *ethos* do existente não será determinado pela sua capacidade racional, muito menos por sua forma corpo (orgânica), mas pela capacidade de afetar e ser afetado na existência. Como plano de fundo, como fio condutor temos a vontade de potência, que permitiu a Nietzsche instaurar suas análises tanto no âmbito orgânico, quanto inorgânico e, para além deste, compreender um vivente enquanto

uma multiplicidade de forças/impulsos. Se compreendermos a vontade de potência como um conceito relacional, facilitará do mesmo modo, compreender a forma como Nietzsche instaurará a ressignificação do corpo a partir dos instintos, em oposição aos valores transcendentais que atribuíram como instância superior do vivente, a alma/consciência em detrimento do corpo. Não será por que a instância superior com seus adjetivos racionais quer fazer isto, ou aquilo, que de fato, será uma decisão consciente pelo viés puramente racional desprovida de interferências dos instintos corporais. Nem se afastando dos afetos se enclausurando na alma como queria Platão²⁷ ou, fechado no pensamento/espírito, no Eu como causa em si como propusera Descartes²⁸.

Nietzsche constrói sua abordagem trazendo à luz a parte tornada encoberta pelos sistemas metafísicos²⁹ que observaram nos afetos do corpo a irracionalidade que deveria ser extirpada, (PLATÃO, 2013, XII, 126, b 9-13; NIETZSCHE, 2017a, p. 27, §1). Assim, adjetivaram o corpo como a parte responsável pelas suas mazelas existenciais³⁰. Desse modo,

²⁷ A tradição socrático/platônica, em específico na “Teoria da Imortalidade da alma” apresentada na obra *Fédon*, Platão expõe através dos diálogos de Sócrates o caminho necessário para o ser humano alcançar o conhecimento verdadeiro, o bem. Para tanto, o homem deveria se afastar o quanto possível da companhia do corpo. Prossegue sua afirmação: “[...] a experiência nos ensina que se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de nos separar do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas.” (FÉDON, XI, 125, a). Diante do exposto, o corpo não era confiável no que tange a apreensão dos objetos tais como são em sua essência. Nesse sentido, a apreensão da vida precisaria passar pelo filtro racional da alma, já que o corpo não oferecia meios viáveis, pois estava suscetível aos afetos. Assim, a relação de proximidade com o corpo de acordo com Sócrates deveria ser estritamente só o necessário. “Parece que, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é nos afastarmos o máximo possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo quando estritamente necessário.” (FÉDON, XI, 125-126, a). Nessa óptica, temos nessa teoria, parâmetros de dominação das paixões do corpo e o desprezo da sua potência instintiva.

²⁸ Descartes na sua *Primeira Meditação*, “Das coisas que me podem por dúvidas”, apresenta os sentidos como suscetíveis ao engano. E complementa afirmando que: “Tudo o que aceitei até o presente como o mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, algumas vezes experimentei serem esses sentidos enganadores, e é prudente nunca se fiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram.” (DESCARTES, 2016, p. 32). Descartes era convicto da sua busca pela certeza do Eu como causa de si, e a única forma de validar suas proposições era se afastar de toda sorte de influências instintivas que pudessem macular interferir na apreensão do objeto, por isso sua busca incansável pela certeza do Eu pensante. Esse distanciamento do homem racional do seu corpo é, ou foi uma tentativa de tornar-se senhor de si, de suas ações, um ‘eu’ que expressa, um ‘eu’ que pensa, um ‘eu’ que quer, e por fim, que está no controle de tudo, ou melhor, do seu próprio corpo.

²⁹ Sempre que nos referirmos à *sistema metafísico* ou *ontologias da transcendência* em sentido geral faremos alusão às tradições socrático-platônica e a judaico-cristã, como também, ao dualismo cartesiano. E quando necessário uma abordagem direta, especificaremos no decorrer da pesquisa.

³⁰ Barrenechea em um texto “A tese do corpo-inimigo”, que compõe o artigo *Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo*, inserido na obra *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo* faz uma análise da forma que o corpo e a alma foram apresentados no *Fédon* de Platão. Neste, o corpo é demonstrado como a prisão da alma, como um obstáculo para a realização da verdadeira natureza humana (alma). Vejamos: “[...] o corpo é julgado um obstáculo, um *inimigo* da verdadeira natureza humana, que seria a alma: essência incorpórea, eterna e imutável, oriunda de um além-mundo. A encarnação, por sua vez, patenteia uma curiosa e problemática *junção* de uma substância corpórea, corruptível e mortal com outra, não corporal, incorruptível e imortal. Tal junção ou *con-fusão* de naturezas totalmente diversas denuncia que a vida humana está longe de ser harmônica e feliz. A heterogeneidade notória entre dois aspectos do homem, corpo e alma, mostra que ele vive constantemente em tensão, desgarrado pela disputa de duas características antagônicas.” (BARRENECHEA, 2002, p. 178, grifo do autor). Observemos que o corpo é apresentado como um obstáculo, em oposição a verdadeira natureza humana,

os instintos foram vistos como enganadores (NIETZSCHE, 2017a, p. 20-21, §§1-2), pois levavam o homem a não perceber o Ser, a verdade. Nesses termos, somente a parte incorpórea conseguiria acessar a verdade das coisas. Portanto, a mudança no solo epistemológico da interpretação sobre o corpo, permitiu a Nietzsche através de uma perspectiva fisiológica³¹ sustentar suas críticas ao tipo de corpo apresentado nas Teorias dualistas³², que concebiam como instância superior a parte incorpórea do homem, dotada da capacidade de acesso a verdade objetiva das coisas.

O filósofo alemão desfere suas marteladas contra as bases dos majestosos castelos metafísicos³³ construídos pelos dogmáticos, como frisa Nietzsche (2014b, p. 7-8) no “Prefácio” de *Além do Bem e do Mal*, sobre um tipo de superstição popular. Nesse sentido, corroborando esse texto, Giacóia Júnior (2005, p. 10) afirma que seria a superstição da alma, da consciência, do sujeito, do eu. Isto é, esses jogos de palavras foram responsáveis por sustentar um tipo de verdade objetiva acessível somente através da parte superior do ser humano, a parte racional. Nietzsche mantém sua empreitada pondo em dúvidas o *status* de superioridade da alma/consciência, pois a proposta era retornar o corpo para seu *habitat* (imanência). Para tanto, o filósofo alemão pelo fio condutor fisiológico passou a demonstrar a fragilidade e os erros em se terem depositado na parte incorpórea o único meio confiável para apreensão dos objetos.

A compreensão, o entendimento dos instintos, ou seja, uma compreensão *fisiológica* da existência foi o fio condutor que Nietzsche utilizou para contrapor os juízos de valor, os preconceitos morais e religiosos que imprimiram sobre o corpo um perfil de inferioridade em relação à alma/consciência³⁴ ou espírito como se queira nominar. No entanto, essa posição de

cuja “essência” é incorpórea (alma) proveniente de um mundo transcendente. O autor elucida um ponto importante na proposição de Platão ao apresentar uma existência dualista, a de fazer a junção de uma substância corpórea sujeita a corrupção por meio dos instintos, com outra incorpórea, incorruptível e imortal, demonstra que a existência humana vive em constante confronto entre duas naturezas distintas. Nestes termos, a superioridade da alma sobre o corpo seria o caminho para se galgar o verdadeiro conhecimento (verdade).

³¹ O uso que faremos do termo “fisiologia” contemplará a forma usual no contexto da Teoria dos Impulsos (vontade de poder). Isto é, assim como Nietzsche descreve em um fragmento póstumo datado no Verão-outono de 1884, “Todos os processos fisiológicos são iguais no fato de serem desencadeamentos de energia [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 232. 27 [§4]). Contudo, entendemos que o filósofo alemão utilizará o conceito Fisiologia em outras formas; e para evitar ambiguidades, detalharemos na seção seguinte as três formas usuais.

³² No referimos especificamente as tradições socrático-platônica e a judaico-cristã, como também, ao mecanicismo cartesiano. Essas concebiam um dualismo existencial como: alma/corpo, consciência/corpo, pensamento/corpo, espírito/corpo sobrepondo a parte incorpórea à parte corpórea. No caso específico do dualismo cartesiano além de sobrepor a *res cogitans* à *res extensa* (espírito/corpo) ao provar a imortalidade da alma na “quarta parte” do *Discurso do Método*, irá na “quinta parte” se deter a física dos corpos ao ponto de assemelhar os seus órgãos e funcionalidades à uma máquina.

³³ A expressão “majestosos castelos metafísicos” tomamos emprestados de Oswaldo Giacóia Junior, presente no texto “Ideias principais” contidas na obra *Nietzsche & Para Além do Bem e Mal*. (Cf. Referência).

³⁴ O uso aqui do termo “Alma ou Consciência” contemplará um dos sentidos utilizados por Nietzsche, que segue o entendimento da alma/consciência como parte separada do corpo, estando em um estado de superioridade,

superioridade da consciência é radicalmente criticada por Nietzsche, por compreender tal *status* como um possível equívoco e suscetível a erros. No livro I de *A Gaia ciência*, escreve que: “A consciência é o último e o derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 61, §11). Essa fraqueza advém justamente do estado consciente, na confiança depositada numa função corporal³⁵ que segundo o filósofo alemão, estava em desenvolvimento. No entanto, a fecharam numa unidade do organismo, eis aí, o perigo, pois ao fazerem isso, negaram seu crescimento, obstruíram seu desenvolvimento. Continua Nietzsche:

Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada! E assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmbito* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo”! Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento rápido. Por já acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente! (NIETZSCHE, 2012a, p. 61, §11, grifos do autor).

Nietzsche nos aponta a precariedade do ser humano ao se fechar no aspecto da consciência como portadora de um tipo de verdade objetiva. Nesse sentido, qualquer interpretação da realidade, de um objeto ou da vida em geral, proveniente dos sentidos, era considerada enganosa³⁶. A compreensão da vida por este viés superior se tornou superficial,

portadora do verdadeiro conhecimento acerca dos objetos na existência, tanto na filosofia, quanto na religião. Compreendemos que Nietzsche, devido a polissemia do termo, não refutará em sua totalidade, antes, apresentará de forma resignificada no âmbito do que denominará de fisiopsicologia. Lima (2016, p. 108) sustentará que: “[...] Nietzsche não pretende suprimir a crença na alma, visto que à polissemia do termo guarda uma riqueza de possibilidades cujo significado está além do uso dogmático. Por isso, em *Assim falava Zaratustra*, a alma será compreendida como uma palavra para designar algo no corpo e, em *Para Além de Bem e Mal*, enunciam-se novas hipóteses para o conceito, como a de alma mortal, alma como pluralidade de sujeitos ou alma como estrutura social dos impulsos e afetos. Essas novas hipóteses filiam-se à noção de fisiopsicologia; nela, o corpo é uma multiplicidade com um só sentido, cujo processo revela como os afetos e impulsos atuam.” Outro comentador de Nietzsche, Miguel Angel de Barrenechea, em uma análise de uma passagem do cântico “Dos Desprezadores do corpo” contido no livro I de *Assim falava Zaratustra*, “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.” Barrenechea fará o seguinte argumento: “Nessa importante passagem de *Zaratustra*, a consciência – chamada de alma ou pequena razão – forma parte da totalidade corporal e seria apenas uma palavra [...]”. (BARRENECHEA, 2009, p. 54-55). Em suma, a consciência ou alma estaria ligada ao corpo como um grupo de forças corporais voltadas especificamente à criação de símbolos.

³⁵ Nietzsche (2012b, p. 55), em um texto póstumo de *novembro de 1887 – março de 1888*, 11 [§145], compreenderá a consciência como “um meio de comunicabilidade”.

³⁶ Nesse sentido, Giacoia Junior (2005) nas suas análises da obra *Além do Bem e do Mal*, texto esse, onde Nietzsche, logo no prefácio aborda sobre o dogmatismo dos filósofos; a ênfase do autor se dá justamente no equívoco, na ilusão em pensar que ao se livrar da influência dos instintos, poderia por fim, ter acesso à verdade objetiva. Desse modo, sustentará que: “[...] os filósofos, na medida em que são dogmáticos, se deixam iludir por um outro equívoco fatal, a saber, que se possa ter acesso à verdade ‘nua’, à verdade objetiva, à estrutura ontológica da ‘realidade’, uma vez que o intelecto se desembarace dos condicionamentos subjetivos, de natureza psicológica e antropológica, em que somos enredados pela volubilidade das paixões, pela estreiteza do desejo e dos interesses.” (GIACIOIA JUNIOR, 2005, p. 10).

uma apreensão extrínseca, enclausurada na objetividade das coisas, como se de algum modo, tivessem de posse da verdade objetiva com fim em si mesma. Escreve Nietzsche em um texto datado no *final de 1886 – primavera de 1887*, que “A consciência é tardia, parcamente desenvolvida, exposta a finalidades exteriores e aos mais toscos erros, até mesmo *essencialmente* algo falsificador, tosco, sintético.” (NIETZSCHE, 2013, p. 244, 7 [§9]).

Dessa forma, as finalidades exteriores, que de certo modo, são subsidiadas por essa verdade objetiva, tornaram possível a crença numa vida superior, como fim a ser alcançado (*télos*). Nietzsche em um manuscrito datado no *verão de 1872 – início de 1873* escreve: “Quando se acredita possuir a verdade, a vida mais elevada e pura parece possível.” (NIETZSCHE, 2007, p. 473, 19 [§175]). Nesse sentido, a crença na alma ou consciência com detentora da verdade, ou melhor, como a única parte da existência humana a alcançar a verdade, se tornou o fundamento para criação dos modos de ser e existir, mesmo que, esse fundamento, fosse uma ilusão, pois a parte consciente ou a que chega à consciência é mínima e carregada de superficialidades.

Na óptica nietzschiana não será a alma/consciência que determinará se esses encontros entre o corpo e objeto serão agradáveis ou desagradáveis, bom ou mau. Acreditar que determinadas compreensões, sentimentos agradáveis ou desagradáveis apresentados por essa instância superior seriam portadores de uma verdade objetiva, de um valor da existência, seria um grande absurdo, a parte consciente neste caso, seria mínima.

Nietzsche escreve em *novembro de 1887-março de 1888* que: “Em meio à pluralidade descomunal do acontecimento no interior de um organismo, a parte que temos consciência é um mero cantinho [...]” (NIETZSCHE, 2012b, p. 30, 11 [§83]). Nesse sentido, a alma/consciência é considerada apenas como um meio, e do mesmo modo, o seu produto, isto é, as apreensões do objeto e da vida em sua totalidade. Essas apreensões são apenas expressões, são apenas meio. Ainda no mesmo fragmento póstumo mencionado acima, irá sustentar: “A consciência é apenas um meio: e sentimentos agradáveis ou desagradáveis são apenas também meios!” (NIETZSCHE, 2012b, p. 31, 11 [§83]).

A valoração da vida não se dá a partir de tais sentimentos, eles não trazem em si nada de essencial. Para Nietzsche só se poderá medir objetivamente o valor de algo na existência, mediante um entendimento das relações de forças/impulsos no seu aspecto hierarquizante. Ademais, se o ponto fundamental na valoração da vida não está nessa instância superior, então o que para Nietzsche seria o ponto-chave para compreendermos tal problemática?

Prossegue Nietzsche (2012b, p. 31) no mesmo §83: “A partir de que se mede objetivamente o valor? Apenas a partir do *quantum de poder elevado e organizado*, segundo o qual aquilo que em todo acontecimento acontece é uma vontade de mais...”

Nesse trecho o filósofo alemão nos direciona para o que estará na base do seu empreendimento da ressignificação do corpo e da vida. Evidencia seu *status* ontológico pela via das forças/impulsos. Não será a alma/consciência, ou o Eu que quererá isso ou aquilo como detentora da verdade objetiva sobre a vida. O filósofo chama atenção para algo fundamental, que está no nível primitivo de cada existente, isto é, o mundo das forças/impulsos que constituem cada corpo e antecede o querer e o próprio ato de pensar. Afirma Nietzsche que antes mesmo de querer, de pensar, muitas coisas já aconteceram dentro de um organismo. Na segunda parte de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma “[...] que o pensar não é outra coisa que a relação de vários instintos entre si.” (NIETZSCHE, 2014, p. 47, §36).

Assim, tanto o querer, quanto o pensamento são expressões de um fato elementar de pura potência, que em certa medida poderá ser tomado como real para analisar a existência. Deste modo, a alma, a consciência, o eu, ou quaisquer termos elaborados pelos desprezadores do corpo não passam de expressões das relações dos instintos. Ainda no mesmo aforismo supracitado após afirmar de forma categórica que o pensar é a relação dos nossos instintos entre si, propõe um entendimento da existência, a partir de dois mundos que se complementam em uma totalidade de forças, isto é, o mundo dos impulsos e o mundo dos afetos. O primeiro é compreendido por Nietzsche como uma forma primitiva do segundo, onde não existem formas definidas, não existe valor, mas o que teremos serão forças/impulsos em relação:

[...] mas no sentido de que seja igualmente ‘real’ como nossos afetos, que seja uma espécie de forma primitiva do mundo dos afetos, no qual tudo está ainda encerrado numa potente unidade, como para diferenciar-se e transformar-se depois e, portanto, sutilar-se e debilitar-se mediante o processo orgânico – uma espécie de vida impulsiva na qual todas as funções orgânicas que por si mesmas se regulam, a assimilação, a nutrição, a eliminação e o metabolismo existem ainda ligados sintaticamente como uma *pré-forma* da vida. (NIETZSCHE, 2014, p. 48, §36, grifo do autor).

Para tanto, Nietzsche não se propôs a tomar este entendimento do mundo dos instintos como uma mera ilusão ou representação interpretativa. A sua proposta é mais ousada, ele quer desvelar uma forma interpretativa que se apresentará mais eficaz na

compreensão da existência, estendendo-se tanto ao mundo orgânico, quanto inorgânico³⁷ e até para além dele. O entendimento do mundo dos instintos torna-se fundamental para Nietzsche demonstrar que as crenças nas funções superiores da consciência não passam de uma forma sublime das funções orgânicas, isto é, expressões das relações dos impulsos/forças. Em um texto póstumo datado na *Primavera de 1884* afirma que: “[...] e nas supremas funções do espírito eu encontro apenas uma espécie sublime da função orgânica (assimilação, seleção, secreção etc.).” (NIETZSCHE, p. 85, 25 [§356]).

Portanto, ao retirar a consciência do seu *status* de superioridade (*status* transcendente), colocou em dúvidas a confiança nessa instância superior que conduziu o ser humano para um desconhecimento do seu próprio corpo, e com isso, a perda das funções animais fundamentais na compreensão da vida, dando abertura para a degeneração da vida, que segundo Nietzsche, foi fruto da capacidade de errar da consciência ao negar os instintos. Escreve: “A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade de errar da consciência: ela é a que menos se deixa frear pelos instintos e que, por isso, *se engana* por mais tempo e de maneira mais fundamental.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 31, 11 [§83], grifo do autor).

Na perspectiva do filósofo alemão, nossa consciência só consegue apreender mínimas coisas de forma racional, somente as que nos afetam, as que chegam à nossa consciência. Contudo, o homem colocou-a como responsável pelo seu progresso cultural, religioso e social. Nietzsche é enfático ao expor seu entendimento sobre essa instância superior, seja no âmbito religioso ou filosófico, a polissemia deste conceito por vezes se conflui para tratar da mesma coisa. Nesse sentido, para o filósofo alemão, a consciência não faz parte da natureza humana em seu sentido individual *in natura*. Mas se fundamenta no coletivo e na necessidade relacional³⁸, que em sentido comunitário suplanta os instintos animais fundamentais, para permitir o aparecimento do animal social, que em si, não tem mais nada de individual, mas reflete as ações do rebanho. Observemos o que Nietzsche escreve no Livro V de *A Gaia Ciência*:

Meu pensamento como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de

³⁷ André Itapiraca, na obra *Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche*, na seção intitulada “Gênesis da vontade de potência” afirma que encontraremos neste §36 de *Além do Bem e do Mal* a apresentação mais completa que conhecemos da “Vontade de potência” em obra publicada.

³⁸ Nietzsche no livro V de *A Gaia Ciência* no §354 “Do gênio da espécie” pontua que tanto a sutileza, quanto a força da consciência seja de uma pessoa ou de um animal estão vinculadas às duas vertentes, são elas: a capacidade de comunicação e necessidade de comunicação.

nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo ‘gênio da espécie’ que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. (NIETZSCHE, 2012a, p. 223, §354).

O que Nietzsche está defendendo não é um modo de existência animalesco, com a imponência dos instintos e paixões em seu sentido crasso. O ponto de inflexão do filósofo se dá justamente onde elevaram à posição de superioridade uma função corporal que em si, é segundo ele, a mais suscetível a erros. E reconhece que por mais esforço que se tenha em tentar conhecer a si mesmo, ainda assim, o que é trago à consciência não tem nada de individual, já se tornou suplantado. Prossegue no mesmo §354 afirmando que de fato todas as nossas ações são no fundo, e de forma incomparável individual, isso, segundo ele, é inquestionável, e aqui, entendemos que faz alusão aos aspectos instintivos que compõem o corpo enquanto uma multiplicidade de forças/impulsos em permanente relação. Nesses termos afirma que tais ações ao passar pela consciência, deixam de ser individuais, perde seu aspecto elementar para se adequar ao mundo vulgarizado, generalizado.

A suspeita sobre uma possível má compreensão sobre o corpo fundamentou a vida transcendente. Por isso, o filósofo ao questionar o ato de filosofar, questionou se de fato essa má compreensão sobre a consciência como dotada de uma verdade objetiva, não seria também uma expressão de decadência fisiológica, ou seja, uma má interpretação do corpo. Nietzsche lança suas indagações no “Prólogo” de *A Gaia Ciência*. Vejamos:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. (NIETZSCHE, 2012a, p. 11, §2).

Conquanto, o filósofo alemão reconhece que, romper com essa má compreensão de uma superioridade da consciência, ou com essa ilusão, não seria tarefa fácil, tendo em vista, que precisaria que o próprio ser humano se predispusesse a uma mudança axiológica na compreensão da existência. Escreve em *A Gaia ciência*: “A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, [...] uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente nossos erros [...]” (NIETZSCHE, 2012a, p. 61, §11, grifo do autor). Esse, “tornar o saber instintivo” não evoca um ato de apreender o objeto exclusivamente pela via corporal, o que o filósofo dá ênfase é não haver essa separação entre alma/consciência e corpo na compreensão da realidade.

2.3 O grito de guerra de Nietzsche

Mas de fato, como Nietzsche compreende o corpo a ponto de considerá-lo algo mais surpreendente que a alma e/ou consciência? Escreve Nietzsche em uma notável passagem datada em *junho/julho de 1885*, “Moral e fisiologia” onde expõe o equívoco em se ter atribuído à consciência humana uma superioridade, um grau supremo da evolução orgânica. É nesse contexto considerado por ele como uma má interpretação do corpo que nos apresentará sua concepção do corpo e evidencia o processo das relações dos instintos, a dinâmica, a multiplicidade e as relações hierárquicas, lutas por crescimento e autossuperação de si. Assim, desfere sua martelada dando ênfase a sua compreensão sobre o corpo:

Consideramos ser apressado que justamente a consciência humana tenha sido vista como grau supremo da evolução orgânica e a mais espantosa de todas as coisas terrena. O mais espantoso é antes *o corpo*: não se consegue admirar suficientemente como *o corpo* humano se tornou possível: como uma unificação tão imensa de entes vivos, cada um dependente e subalterno e, no entanto, em certo sentido por sua vez dando comandos e agindo por conta própria, possa viver como um todo, crescer e existir por algum tempo: e isso acontece visivelmente *não* por meio da consciência! Para essa ‘maravilha das maravilhas’, a consciência é justamente apenas um ‘instrumento’ e não mais – no mesmo entendimento pelo qual o estômago é um instrumento para isso. (NIETZSCHE, 2008, p. 498, 37 [§4], grifos do autor)³⁹.

Temos nesse fragmento o florescer de uma interpretação radical do que Nietzsche compreenderá por corpo. Além de expor sua crítica sobre a superioridade da consciência humana como se ela fosse a responsável pela evolução orgânica, contrapõe tal compreensão; e exclama que o mais surpreendente, a maravilha das maravilhas, não é a consciência, mas o corpo. Nesse fragmento Nietzsche desvela a partir de uma perspectiva fisiológica a pluralidade de forças/impulsos que constitui a totalidade orgânica que é um corpo, ou seja, “como uma unificação tão imensa de entes vivos”. Do mesmo modo, como expõe o aspecto hierarquizante dos instintos de mando e comando que atuam no corpo durante processo de afetação.

³⁹ Deleuze (2017, p. 283) na obra *Espinoza e o problema da expressão*, no capítulo “Visão ética do mundo”, onde analisa o questionamento de Spinoza presente no livro III da *Ética*, sobre “o que pode um corpo”, enfatizará que essa fórmula é quase um *grito de guerra* de Spinoza; pois o que se viu até o momento, foi falarem da consciência, do espírito, da alma, do poder, do poder da alma sobre o corpo. Em suma, uma tagarelice moral. No próprio texto de Spinoza diz: “[...] a experiência a ninguém ensinou, até agora o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer.” (E3P2S). Corroborando, o professor Paolo Bolaños (2007, p. 117-118) em um artigo intitulado: “*Nietzsche, Spinoza, and the Ethological Conception of Ethics*”, na esteira de Deleuze menciona que a crítica que Spinoza faz da metafísica começa com uma inquisição sobre o *status* ontológico do corpo ou dos corpos; ou seja, uma crítica à concepção tradicional do corpo como sendo inferior e obediente aos comandos da mente. Porquanto, ele encontra uma correlação, uma semelhança com o fragmento póstumo de (*junho/julho de 1885*, 37 [§4]) que escolhemos para analisar no início dessa seção. Onde, segundo Bolaños, ambos questionam o *status* ontológico do corpo, e põe em análise a interpretação moral que atribuiu a consciência ou alma um estado de superioridade.

Desse modo, o corpo deverá ser compreendido enquanto uma multiplicidade de instintos em relação. E para usar um termo deleuziano, relações de forças (DELEUZE, 2018, p. 56) que, em determinado momento comandam, e em outros, são comandados. Este é o processo constitutivo de um corpo. Torna-se necessário enfatizar isso, pois como pretendemos utilizar o corpo como fio condutor para nossa investigação, não será objeto apresentar ou defender exclusivamente uma forma corpo em seu aspecto orgânico, pois acreditamos que esta postura conduziria a investigação para um possível determinismo biológico; por este motivo, optaremos no decorrer da pesquisa pelo uso do termo “fisiologia” quando estivermos tratando da multiplicidade dos instintos, que é o que constitui um corpo na ética nietzschiana. O próprio Nietzsche escreve no *verão outono de 1884*, dando ênfase que “[...] os processos fisiológicos são iguais no fato de serem desencadeamentos de energias [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 233, 27 [§4]).

O termo fisiologia é usado por Nietzsche, afirma Frezzatti Jr (2004, p. 117) no sentido de “[...] processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento”. Neste sentido, não poderemos nesta perspectiva manter como sinônimos “biológico e fisiológico”. Notemos um fato curioso neste trecho supracitado de *verão outono de 1884*, 27 [§4], onde Nietzsche afirma de forma categórica que todos os processos são iguais pelo fato de estarem no mesmo nível de atuação, ou seja, no âmbito das relações de forças, e poderemos concluir que, temos aqui, o ponto de partida que Nietzsche tomará para propor uma reinterpretação da vida, tendo o corpo como fio condutor para instaurar a sua ontologia da imanência e compreender o existente a partir das suas ações e percepções decorrentes das afetações com o mundo, ou seja, como cada corpo percebe os objetos circundantes, e como reagem a eles no ato das relações; os modos de ser e existir brotam deste processo, que não deixa de ser um processo de avaliação⁴⁰.

Para uma análise etológica sobre o existente, Nietzsche precisaria despir sua percepção da forma moral de observar o mundo. Para tanto, suas análises foram direcionadas tanto sobre o ser humano (corpo), como também, sobre as produções humanas (cultura); que serão compreendidas de igual modo, como expressões fisiológicas de um estado corporal em que se encontra um vivente, por isso o termo fisiologia contempla tanto o corpo no âmbito orgânico, quanto o âmbito inorgânico. Corroborando com essa perspectiva, constatemos o que

⁴⁰ Nietzsche, na parte I da obra *Assim falava Zaratustra*, no cântico “Dos mil e um fins”, ressalta sobre este processo de avaliação. Assim, no momento que um existente avalia um objeto ou um momento que está em relação, que lhe afetou, também está criando um modo de estar na vida. Seja um modo afirmativo ou negativo, em ambos existe avaliação, criação, seja para aumento da potência ou para diminuição da potência.

Frezzatti Jr, sustentará sobre a temática:

Esse sentido de ‘fisiologia’ não pode ser substituído como sinônimo pelo termo ‘biologia’, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a ‘fisiologia’ nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma unidade, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos. O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. (FREZZATTI JR, 2004, p. 117-118).

Neste sentido, não é que seja desconsiderado o aspecto orgânico do corpo, mas o que Nietzsche faz é apresentar outra interpretação que extrapola a “forma-corpo”. Ao invés de concebê-lo enquanto uma substância, enquanto um ente, o filósofo alemão muda o ponto interpretativo, e passa a conceber o corpo enquanto uma unidade orgânica composta por uma multiplicidade de instintos. Ou seja, o indivíduo como multiplicidade, é o que destaca Nietzsche (2004, p. 241, 7 [§273]) no fragmento póstumo datado na *primavera-verão de 1883* apontando para este aspecto fisiológico. É evidente o aspecto múltiplo que o filósofo alemão atribui ao corpo, trazendo à luz a importância dos instintos. Primeiro cabe ressaltar aqui um ponto importante sobre o uso do termo “fisiologia” no contexto nietzschiano para evitarmos ambiguidades. Apresentaremos seguindo as análises de Müller-Lauter três formas usuais para o conceito de fisiologia na filosofia de Nietzsche.

A primeira determinação conceitual⁴¹ segue os moldes das ciências da natureza⁴² da sua época. Na vasta obra nietzschiana segundo Müller-Lauter (1999, p. 21-22)⁴³ encontraremos três formas que Nietzsche usará para falar de fisiologia. O primeiro sentido está voltado para a fisiologia enquanto uma ciência que estuda o funcionamento dos órgãos vitais do corpo, pautando-se nas reações/processos físico-químicos, em síntese, no corpo como um objeto. Podemos constatar numa passagem na obra *O Anticristo*, justamente onde ele afirma que Descartes foi o primeiro a ousar a compreender o animal como uma máquina. Vejamos a passagem do texto:

⁴¹ Müller-Lauter expõe três determinações acerca do conceito de “fisiologia” como já mencionamos. Exporemos um trecho da primeira determinação que frequentemente aparecerá nos textos do filósofo alemão: “*Em primeiro lugar*, Nietzsche segue o uso da palavra ‘fisiologia’ feito pelas ciências de sua época. Ele familiarizou-se bastante com a literatura, de diferentes níveis, a esse respeito. Embora lhe faltasse conhecimento especializado das ciências da natureza procurou, com ajuda de sua consciência dos diferentes problemas metodológicos, responder de algum modo questões básicas relevantes do ponto de vista teórico-científico, cuja importância até agora não se apreciou o bastante.” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 21). Em suma, o uso do conceito nessa perspectiva, estará sempre vinculada ao estudo do funcionamento dos órgãos e seus processos físico-químicos.

⁴² Frezzatti Jr. (2016, p. 236-237) enfatiza que o uso da palavra fisiologia em sentidos diferentes tende a se misturar em determinados momentos na obra de Nietzsche. E, neste ponto, em específico, um dos usos do conceito pelo filósofo alemão refere-se à ciência fisiologia, enquanto disciplina, observando o avanço especialmente na Alemanha e na França.

⁴³ A análise sobre as três formas que Nietzsche usará o conceito de fisiologia é analisado por Müller-Lauter em um artigo intitulado “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”.

No que diz respeito aos animais, Descartes foi o primeiro, com audácia digna de veneração, a ousar o pensamento de entender o animal como máquina: toda a nossa fisiologia se esforça para demonstrar essa proposição. Logicamente, tampouco colocamos o homem de lado, como ainda fizera Descartes: tudo o que em geral se compreende hoje de homem se estende até exatamente o que se compreende dele como máquina. (NIETZSCHE, p. 19, §14).

É evidente que neste §14 Nietzsche está analisando a forma que o homem abdicou dos seus instintos na tradição judaico-cristã a ponto de tornar-se enfermo. Um vivente que perdeu a capacidade de entendimento dos seus próprios instintos, pois ao invés de conhecê-los, foram esmaecidos, visando ações conscientes, racionais e sem interferências das paixões corporais; em suma, uma existência domesticada e condicionada a uma dualidade corpo e alma. Dito isso, sustenta o filósofo alemão, que a interpretação cartesiana do animal e do homem como uma máquina teve influência para definir os parâmetros de análises da fisiologia até então conhecida. Essa influência cartesiana de certa forma reducionista da fisiologia estava no âmago das críticas de Uexküll. Aqui, abrimos um parêntese para fazermos um retorno à seção anterior “A etologia no contexto filosófico: uma leitura deleuziana de Uexküll com Spinoza” sobre o exposto da problemática.

As alegações e críticas do biólogo e filósofo Uexküll estavam justamente sobre a forma de interpretação dos “fisiologistas” da sua época com tendência mecanicista, isto é, analisavam os animais como meros objetos, dando ênfase aos processos físico-químicos dos órgãos, a ênfase estava no aspecto quantitativo. No entanto, a intuição etológica de Uexküll transcendia o âmbito quantitativo preso aos processos físico-químicos. Neste sentido, faz a seguinte alegação:

Para os fisiologistas, todo ser vivo é um objeto, uma coisa, que está em seu próprio mundo humano. Ele examina os órgãos do ser vivo e a combinação de suas ações, como um técnico examinaria uma máquina que lhe é desconhecida. O biólogo, por outro lado, percebe que este ser vivo é um *sujeito* vivo em seu próprio mundo, do qual ele é o centro. Portanto, não podemos compará-lo a uma máquina, mas ao mecânico que opera a máquina. (UEXKÜLL, 1956, p. 19, tradução nossa)⁴⁴.

Para Uexküll ao determinar um ser vivo (animal) como um objeto, os fisiologistas retiravam este existente do seu *habitat*, era privado da relação com o meio e alocava-o no mundo humano. Isto é, a percepção sobre o animal era como se fosse uma máquina, com partes e funções específicas. Nessa perspectiva, o que tínhamos era um autômato posto em análise. Deste modo, o biólogo foi um crítico da forma tradicional de interpretação da

⁴⁴ “Pour le physiologiste, tout être vivant et un objet, une chose, que se trouve dans son propre monde human. Il examine les organes de l’être vivant et la combinaison de leurs actions, comme un technicien examinerait une machine qui lui est inconnue. Le biologiste en revanche se rend compte que cet être vivant est un *sujet* qui vit dans son monde propre dont il forme le centre. On ne peut donc pas le comparer à une machine mais au mécanicien qui dirige la machine.” (UEXKÜLL, 1956, p. 19).

fisiologia enquanto uma ciência voltada para compreensão do funcionamento dos órgãos. Essa via interpretativa eliminava qualquer relação entre sujeito e objeto. Nestes termos, enquanto ciência que estuda o funcionamento, o corpo é visto sumamente como um objeto. Corroborando, Brett Buchanan no texto *Jakob Von Uexküll's Theories of Life*⁴⁵, faz o seguinte comentário sobre a alegação do biólogo:

Sua alegação era que a biologia convencional seguiu seu curso tratando os animais como objetos governados por leis mecânicas da natureza, de tal forma que se tornam acessíveis ao olho científico da objetividade humana. Se a biologia continuasse a compreender a vida animal com objetividade equivocada, acabaria sucumbindo à influência da química e da física ao buscar, erroneamente em sua estimativa, fundamentar seu conhecimento nas explicações reducionistas dos fatores químico-físicos. (BUCHANAN, 2008, p. 7, tradução nossa)⁴⁶.

Nessa problemática situamos tanto Uexküll, quanto Nietzsche no tocante a suspeição reducionista da fisiologia enquanto uma ciência que estuda o funcionamento dos existentes. É tanto que, Nietzsche traz para sua filosofia outros entendimentos acerca da fisiologia para suprir uma necessidade de interpretação da realidade que estivesse tanto no âmbito do orgânico, quanto inorgânico. Entretanto, a interpretação fisiológica elementar para Teoria dos impulsos (vontade de potência), ainda não se situa neste âmbito exclusivo do orgânico. Seguindo as análises de Müller-Lauter (1999), vejamos como ele expõe a segunda determinação para o uso do conceito fisiologia por Nietzsche:

Em segundo lugar, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva autocompreensão. Dos ocultamentos “ideais” taticamente já dados. O conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo. (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 21-22, grifo do autor).

Nessa segunda forma usual do conceito, abre-se para uma interpretação afetiva entre o vivente e o meio ou com outros corpos dando ênfase ao aspecto somático, ao imediato corporal que está ligado diretamente aos processos afetivos. Esse sentido expõe o modo corporal, a forma como o existente se porta na existência, como é afetado e consequentemente, afeta. Por exemplo, como um corpo reage à dor, ao prazer, à fome, ao clima, à doença, ao próprio *habitat* a partir da sua relação. Por fim, a terceira determinação para o sentido que Nietzsche utilizará o conceito fisiologia e, é o que mais nos interessará

⁴⁵ Este texto corresponde ao capítulo 1 da Obra *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. (Cf. Referências)

⁴⁶ “His contention was that conventional biology had run its course by treating animals as objects governed by mechanical laws of nature such that they became accessible to the scientific eye of human objectivity. If biology continued to understand animal life with misguided objectivity, it would eventually succumb to the influence of chemistry and physics by seeking, wrongly in his estimation, to ground its knowledge in the reductionist accounts of chemico-physical factors.” (BUCHANAN, 2008, p. 7).

nesta pesquisa, a parte basilar da Teoria dos impulsos (vontade de potência). Escreve Müller-Lauter:

[...] *terceira determinação* de ‘fisiologia’ em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos. A partir do confronto dos *quanta* de potência determinam-se suas respectivas forças e fraquezas. (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 22, grifo do autor).

Esse último uso do termo fisiologia permitiu a Nietzsche manter uma linha investigativa, de críticas e, em simultâneo, ser possível sustentar sua visão de que o modo de existir de um vivente estava ligado diretamente aos processos fisiológicos. Müller-Lauter como mencionado acima expõe que essa terceira determinação permitiu a Nietzsche escapar dos esquemas de pensamento mecanicista e teleológicos. Assim, é essencial essa distinção usual do conceito para evitar inserir Nietzsche em um determinismo fisiológico. Nietzsche ao utilizar o termo fisiologia enquanto desencadeamento de energias abriu outras vias interpretativas que lhe possibilitaram compreender a existência e o próprio vivente numa perspectiva onde orgânico e inorgânico convergem e divergem nas lutas por mais potência. Nas palavras de Müller-Lauter (1999, p. 22) “[...] processos fisiológicos como luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’.”

Feito esses apontamentos, voltamos para o fragmento de *junho/julho de 1885*, 37 [§4] citado no início dessa seção, onde Nietzsche afirma o caráter da multiplicidade dos instintos e exclama que o mais espantoso é o corpo e chama atenção para os processos fisiológicos enquanto desencadeamentos de energias, forças/impulsos. Além de expor o aspecto hierarquizante dos instintos de mando e comando que se alternam visando o aumento da potência de agir e afirmar-se; sustenta que esses processos pulsionais ocorrem visivelmente, mas não por meio da consciência.

Observemos que a consciência não é negada, Nietzsche não a refuta por completo, só não reconhece seu lugar de superioridade, antes, compreende-a como um órgão⁴⁷ qualquer no corpo. Escreve na *Primavera-verão de 1883* que “A consciência é justamente um instrumento [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 280, 7 [§126]). Conquanto, um instrumento a serviço do corpo. Temos o mesmo posicionamento na parte I de *Assim falava Zaratustra* no cântico “Dos que desprezam o corpo”, afirma: “Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, irmão, a que chamas de “espírito”: um pequeno instrumento, e brinquedo de tua grande razão”

⁴⁷ Esta definição não alude ao seu sentido literal de um “órgão do corpo”, mas refere-se a uma funcionalidade desenvolvida pelo homem, ou seja, um instrumento.

(NIETZSCHE, 2014a, p. 51)⁴⁸. Nesse cântico, Nietzsche nos apresenta proposições basilares para compreendermos por uma óptica etológica no que diz respeito ao entendimento do homem a partir das afetações, a partir das relações dos instintos entre si e do modo que o vivente interpreta, se coloca, se posiciona na existência no convívio com outros existentes ou objetos.

No início desse cântico já desfere sua martelada sobre os desprezadores do corpo. Assim, demonstra que o modo de existir e de interpretar a vida não está dissociado do corpo, mas este é um atravessamento, um fio condutor interpretativo. Escreve: “Aos que desprezam o corpo quero dizer-lhes a minha opinião. Não devem mudar de preceito, nem de doutrina, mas, simplesmente, desfazerem-se do corpo, o que lhes tornará mudos.” (NIETZSCHE, 2014a, p. 51). Vimos esse questionamento de Nietzsche no §2 de *A Gaia Ciência* mencionado no final da seção anterior, onde questiona se de fato a filosofia não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Considerando essa indagação uma assertiva do ponto de vista dos instintos e afetos, podemos afirmar que os modos de existir são expressões da forma como o corpo é afetado e afeta na existência.

Posto dessa forma, a perspectiva fisiológica é suscitada, é desvelada para demonstrar que a forma como os desprezadores do corpo interpretaram a existência e criaram modos de existir aos moldes transcendentais, estavam atrelados diretamente ao seu estado corporal, ou seja, como seus instintos estavam organizados e como seus afetos eram expressos. Por isso, exclama o filósofo alemão que, se eles se desfizessem do corpo, ficariam mudos. O que o filósofo dá ênfase é justamente que o corpo é indispensável, sem o corpo, o processo de afetividade entre o vivente e o seu meio impossibilita o processo de avaliação mediante aquilo que o afeta. Sem o corpo, perderiam seu vínculo com a imanência e, por fim, sua capacidade de apreciação e interpretação advinda do corpo; ainda que, neste caso seguindo a crítica nietzschiana sobre os desprezadores do corpo, a forma de apreciação e a interpretação da vida fossem feitas de forma negativa, ainda assim, precisariam do corpo para se expressar enquanto vivente⁴⁹.

⁴⁸ Nesse fragmento a expressão “pequena razão” diz respeito a termos transcendentais ou metafísicos: a alma, a consciência, o eu, pensamento ou espírito, que segundo o filósofo alemão, não passam de um pequeno instrumento a serviço do corpo. Já a expressão “uma grande razão” é usada por Nietzsche para se referir ao corpo tendo em vista seu *status* ontológico ressignificado no âmbito da multiplicidade das forças/impulsos.

⁴⁹ A afetividade expõe neste caso um ponto importante que é desvelado com a crítica de Nietzsche aos desprezadores do corpo. Pois, cada vivente para poder iniciar o processo de interpretação, precisa ser afetado para avaliar. Em suma, sem a afetividade o vivente fica impossibilitado de avaliar, de criar. E neste caso, não importa o resultado característico da afetividade, seu papel é possibilitar ao vivente criar seu modo de existência, seja afirmativo ou negativo. Wötling (2003, p.19) no texto *As paixões repensadas. Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*, afirmará à luz da filosofia nietzschiana que: “[...] toda interpretação surge como desdobramento de uma forma específica eventualmente complexa, múltipla de afetividade.”

Nietzsche é provocativo na sua proposição chamando atenção para se desfazerem do corpo. Isso mostra a importância do corpo no processo de interpretação e formação do *ethos* do homem. Pois, como o corpo era concebido refletiria no processo avaliativo do vivente e, por conseguinte, na formação do seu modo de existir. E o que o filósofo alemão nos chama atenção é justamente que não se pode dissociar o corpo das suas relações com o seu meio, com o mundo, pois serão as relações de poderes de afetar e ser afetado que constituirá um vivente no mundo. Corroborando esse posicionamento, observemos o que Deleuze enfatizará nesse contexto etológico entre um vivente e suas relações com o mundo:

Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para construir tal indivíduo no mundo. (DELEUZE, 2002, p. 130).

Uma das premissas contidas nesse cântico é a crítica à má compreensão que os desprezadores do corpo (metafísicos) atribuíram ao corpo. E Nietzsche traz o debate para o âmbito das relações dos afetos para demonstrar que as suas percepções do mundo, as suas ações e reações, a crença na superioridade da alma ou consciência eram consequências do estado corporal. Nesse sentido, o desprezo pelo corpo enquanto a parte a ser reprimida, proporcionou aos metafísicos projetarem um mundo onde somente a parte incorpórea conseguiria alcançar a verdade objetiva das coisas. Como enfatizado no fragmento do texto de Deleuze que o interior é somente um exterior selecionado, e o exterior, um interior projetado. Ou de acordo com Müller-Lautter (1999, p. 22) quanto à posição de Nietzsche, do corpo em relação ao espírito/consciência: “Muitas de suas convicções quanto à criação (*Züchtung*) de um tipo de homem mais elevado partem deste ponto: o espiritual seria *consequência* do corporal.”

Essa abordagem etológica realizada pelo filósofo dando ênfase ao corpo como um vivente que está em contínua relação com o meio, com os objetos, num processo de incorporação e excreção, denota o papel fundamental do corpo na sua filosofia, mas do mesmo modo, enfatiza a decadência fisiológica⁵⁰ causada pela má compreensão do corpo. A mudança no solo epistemológico feita por Nietzsche tendo o corpo como fio condutor interpretativo coloca o vivente em seu *habitat* (imanência) e denuncia a partir dos modos de existir, como foram criadas as crenças em instâncias superiores em detrimento da vida imanente, do corpo.

O retorno à imanência visa compreender a si enquanto uma totalidade de

⁵⁰ Na seção 3 abordaremos os modos de existir enquanto uma expressão fisiológica.

forças/impulsos em acontecimento. O homem desperto descrito por Nietzsche no cântico “Dos que desprezam o corpo” é o que compreende a si enquanto um campo de forças em acontecimento. Anuncia que um homem sábio, aquele que percebe as potências da vida por intermédio do corpo, não se orgulha da alma/consciência como instância superior. Mas, procede por intermédio das relações de instintos que constitui um corpo. E exclama: “Mas o homem desperto, o sábio, diz: “Todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é nada mais que um nome para chamar algo no corpo.” (NIETZSCHE, 2014a, p. 51).

Nesse sentido, temos o grito de guerra de Nietzsche contra a má compreensão do corpo. A parte incorpórea torna-se um instrumento a serviço do corpo, a verticalidade é destruída, Nietzsche coloca em paralelo corpo/alma como uma multiplicidade de instintos⁵¹, ou seja, uma totalidade orgânica de muitos entes vivos. É nesse sentido que o corpo é concebido na filosofia nietzschiana. E a disposição de Nietzsche para compreendermos um vivente precisa partir do corpo enquanto multiplicidade de instintos. Vemos esse posicionamento em um manuscrito do *verão-outono de 1884*, nele, o filósofo alemão dá ênfase ao corpo como ponto de partida interpretativo, através do corpo enquanto fio condutor poderemos reconhecer um vivente como uma multiplicidade de entes vivos em um processo contínuo de relação de forças/impulsos hierarquizados:

No fio condutor do corpo reconhecemos o ser humano como uma *multiplicidade de entes vivos*, os quais em parte lutam entre si, em parte se coordenam e subordinam, e na afirmação de um ente individual também afirmam sem querer o todo. (NIETZSCHE, 2008, p. 239, 27 [§27], grifo nosso).

Nesse mesmo sentido, em outro fragmento póstumo datado em *junho-julho de 1885* intitulado “No fio condutor do corpo”, escreve:

O corpo humano, no qual todo o passado mais remoto e mais próximo de todo o devir orgânico torna-se novamente vivo e corpóreo, através do qual e mediante o qual e para além do qual parece correr toda torrente imensa e inaudível: o corpo é o pensamento mais espantoso que a antiga ‘alma’. (NIETZSCHE, 2008, p. 489, 36 [§35]).

Notemos que um vivente não é concebido pela sua capacidade racional de acesso a um tipo de verdade objetiva sobre objetos, muito menos por sua forma corpo. A postura de Nietzsche perpassa, primeiro, a concepção metafísica que atribuiu ao homem determinadas faculdades acessíveis pela alma/consciência, como queriam os desprezadores do corpo e se

⁵¹ Uma das teses centrais de *Zaratustra*, segundo o próprio Nietzsche, é a transformação contínua de si. Em um fragmento póstumo do *Verão-outono de 1884*, escreve: “*Os mais fortes no corpo e na alma são os melhores - tese básica para Zaratustra - a partir deles a moral mais elevada, a do criativo: remodelar o ser humano de acordo com sua própria imagem. Isso ele quer, essa é a sua sinceridade.*” (NIETZSCHE, 2008, p. 206, 26 [§366]).

orgulhavam de tal posição (a razão); segundo, ressignificou o *status* ontológico do corpo sem substancializá-lo⁵². Não podemos compreender a ressignificação corporal em Nietzsche como uma inversão dos valores sustentados pelos desprezadores do corpo. Primeiro porque a parte incorpórea considerada parte superior da existência de um vivente tinha consigo uma tendência teleológica e posicionada extrínseca ao corpo, levando o vivente a buscar: a verdade, o bem, o belo.

Afirmar que houve uma inversão nos valores sem nos atermos a determinadas premissas firmariamos tal proposição que o corpo em Nietzsche tem um *status* de superioridade, posição essa, que antes numa perspectiva axiológica era ocupado pela alma/consciência. Em parte, o filósofo mudou o solo epistemológico de interpretação sobre mesmo objeto (corpo). No entanto, perpassa esse ponto ao colocar “O *indivíduo* como multiplicidade” escreveu Nietzsche (2004, p. 241, 7 [§273]) em um fragmento póstumo datado na *Primavera-verão de 1883*. Voltamo-nos para o discurso de Zaratustra no cântico “Os desprezadores do corpo”. Através do seu Zaratustra, Nietzsche demonstra como o corpo deverá ser visto na sua filosofia: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” (NIETZSCHE, 2014a, p. 51). Para corroborar esse posicionamento observemos os argumentos de Escalante (2016) no contexto de se considerar o corpo como “a grande razão” no mesmo sentido usado pelos desprezadores do corpo para se referir à parte incorpórea. Sustenta que:

Contudo, é preciso fazer uma matriz importante e fiel à letra: Nietzsche escreve ‘uma grande razão’ e não ‘a grande razão’. Até esses níveis sua luta contra o preconceito atomístico alcança a extensão da defesa de seu axioma da pluralidade. (ESCALANTE, 2016, p. 460-461, tradução nossa).⁵³

Prossegue seu argumento:

A ‘pequena razão’ representa algo que é fruto dessa guerra e dessa paz que é o corpo múltiplo e significativo. O que se chama ‘espírito’ é uma pequena razão, não como o que contradiz uma grande razão, mas como algo que não pode ser entendido se não do corpo. O ‘espírito’ não é apenas algo que está no corpo, mas é expressão da virtude do corpo, do sentido a que aspira. O ‘espírito’ não é negado nem afirma-se que o corpo é uma espécie de engenheiro que o utiliza como ferramenta. O que se afirma é que para entender o que é o que se chama ‘espírito’ deve começar com o corpo. Para Wurzer, a singularidade da sensibilidade e da intelectualidade constitui, de maneira única, a natureza de si: o corpo do homem pensa. Nietzsche descobre a

⁵² Patrick Wötling (2011, p. 26) sustenta que esse posicionamento de Nietzsche é mais complexo do que parece se apresentar. Pois, ao ressignificar o corpo, não defende uma posição materialista. Ao retornar o corpo para seu lugar de fato (imanência) ele o pensa sem qualquer vínculo ou referência à matéria.

⁵³ “Ahora bien, es necesario hacer un matriz importante y fiel a la letra: Nietzsche escribe “una gran razón” e no “la gran razón”. Hasta esto niveles llega su lucha contra el prejuicio atomista e la extensión de la defensa de su axioma de la pluralidad.” (ESCALANTE, 2016, p. 460-461).

corporalidade na razão e a razão na corporalidade”. (ESCALANTE, 2016, p. 461, tradução nossa).⁵⁴

A compreensão do corpo como uma grande razão se sustenta no âmbito da multiplicidade das forças, pois nessa não se estabelece um *status* fixo de mando, mas há uma alternância durante as relações dos instintos. Esse caráter não-hierarquizante é o que possibilita entendermos o corpo como uma intensidade, uma guerra no sentido das lutas entre os instintos de mando e comando, e uma paz no sentido do resultado característico das afetações na afirmação do vivente⁵⁵.

Através do corpo se reconhece um vivente como multiplicidade descomunal, afirma Nietzsche (2013, p. 87, 2 [§91]) em um póstumo de *outono de 1885-Outono de 1886*. Como um jogo de incorporação, domínio e subjugação de si, uma luta de *quanta* de potência que tende para o crescimento ou intensificação do que se é⁵⁶. Isso para Nietzsche é o que poderemos nominar de vontade de potência, tender para o crescimento do que si é, sem dicotomias, sem dualidades existenciais, sem superioridade fixa. Nessa lógica, do jogo dos instintos, não há um *status* fixo de superioridade, mas, uma alternância de instintos que ora mandam, em outros momentos são comandados, expressando o aspecto hierarquizante⁵⁷ da multiplicidade que é o corpo.

É nesse sentido que Nietzsche compreende o homem, como ser precário e incompleto, porém, capaz de criar uma dinâmica complexa com as potências da vida. Dessa

⁵⁴ La “pequeña razón” representa algo que es resultado de esa guerra y esa paz que es el cuerpo múltiple y con sentido. Lo que se llama ‘espíritu’ es una pequeña razón, no como lo que contradice a una gran razón, sino como algo que no puede ser comprendido si no es desde el cuerpo. El ‘espíritu’ no solo es algo que está en el cuerpo, sino que es expresión de la virtud del cuerpo, del sentido al que aspira. Ni se niega el ‘espíritu’ ni se afirma que el cuerpo sea una especie de ingeniero que lo utilice como una herramienta. Lo que se afirma es que para entender qué sea eso a lo que se denomina ‘espíritu’ se ha de comenzar por el cuerpo. Para Wurzer, “la unicidad de la sensibilidad y de la intelectualidad constituye, de una manera única, la naturaleza del sí-mismo: el cuerpo del hombre piensa. Nietzsche descubre la corporalidad en la razón y la razón en la corporalidad.”(ESCALANTE, 2016, p. 461).

⁵⁵ “Uma Guerra e uma paz”, fazemos alusão ao expressado por Nietzsche na parte I de *Assim falava Zaratustra* no cântico “Dos que desprezam o corpo”.

⁵⁶ Essa perspectiva ligada a vontade de potência vai contra a perspectiva moral que fundamenta um essencialismo do ser humano como animal racional, atributo este, que estará fora de si, e por isso precisa alcançá-lo. Nesse sentido, sua finalidade na existência é tornar-se este ser racional. Em contraposição, a vontade de potência ou vontade de poder, como Wötling (2011, p. 62) considerará como um processo de intensificação do poder que o ser humano já possui, ou do poder que se é.

⁵⁷ Barrenechea, comentador de Nietzsche, elucida um aspecto fundamental do corpo na ótica nietzschiana, que segundo ele, são as “relações hierárquicas entre os impulsos” em constante mudança, em constante conflito dando ênfase no seu aspecto instável, não fixo. Vejamos: “Nietzsche considera a luta, a mudança e a configuração de relações hierárquicas de forças como as características fundamentais do fenômeno corporal: o corpo é um conjunto de impulsos em combate que mudam permanentemente de lugar, cujos ‘senhores’ se sucedem no poder, estabelecendo diferentes configurações hierárquicas, em outras palavras, o corpo é uma estrutura social dos impulsos e dos afetos.” (BARRENECHEA, 2009, p. 50). Pensar o corpo em Nietzsche enquanto uma totalidade orgânica, só fará sentido se tivermos em mente essa multiplicidade de impulsos em acontecimento, que mantém a alternância de comando, isto é, a hierarquias das forças.

forma que o ser humano se constituirá enquanto tal, no processo das relações de forças/impulsos, somente por essa via que compreenderemos a formação dos modos de ser e existir de cada existente. Em um fragmento póstumo datado no *verão outono de 1884*, Nietzsche afirma que: “Um ser humano com determinado perfil (*não* cruel), isso é absurdo, pois só totalmente no meio das relações é que ele chega a *ter* um perfil.” (NIETZSCHE, 2008, p. 153, 26 [§136], grifos do autor).

Observemos que esta proposição de uma compreensão da vida a partir das relações de forças/impulsos vai de encontro com a ideia de sujeito como senhor de suas ações e portador de uma racionalidade separada da imanência, do corpo. Porquanto, não existe neste sentido a negação de um perfil, ele só não é a base ou o substrato do existente, mas somente uma expressão das relações dos seus instintos. A forma de estar na existência será reflexo ou uma expressão de tais relações, e aqui, não se extirpa o lado incorpóreo da existência humana, em Nietzsche como já frisamos, não teremos essa dualidade; orgânico e inorgânico coexistem no mesmo plano em acontecimento. Pois para Nietzsche, a vida ou o próprio vivente deve ser compreendido através da relação de tensão das forças/impulsos, mediante isso, poderemos concluir que um corpo é uma intensidade.

No capítulo seguinte analisaremos os modos de existir como uma expressão fisiológica. Sustentaremos que os modos existenciais estão intimamente ligados aos processos fisiológicos, que por sua vez são expressos mediante as relações de forças no corpo. Nietzsche sustenta que somente o pensar ou apreciar a vida não é o suficiente para o estabelecimento de um modo de existir afirmativo, ou seja, é preciso que o homem venha sentir a vida, e assim, seu modo de existir será uma expressão de si em acontecimento.

3. O *ETHOS* DO SENTIMENTO DO COSTUME E A DECADÊNCIA DOS INSTINTOS

A avaliação moral é uma *interpretação*, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como um nível espiritual determinado de juízos dominantes. *Quem interpreta?* – Nossos afetos.

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 2 [§190]

3.1 O *ethos* como hábito da disciplina negativa

No §9 da obra *Aurora* “Conceito da moralidade dos costumes”, Nietzsche apresenta o processo de adestramento dos instintos através do que ele vai denominar de moralidade dos costumes. Em síntese, essa expressão apresenta o poder exercido pela comunidade sobre o indivíduo através dos costumes. Não nos deteremos em apresentar a gênese desse conceito que de certo modo está ligado ao movimento da cultura⁵⁸, que traz na sua base o adestramento do vivente, ou seja, levar o vivente a obedecer aos costumes. Nestes termos, deteremos-nos especificamente no sentimento do costume e no aspecto pulsional que está na base desta problemática exposta por Nietzsche, ou seja, o adestramento dos afetos através da obediência a costumes⁵⁹. Nietzsche em uma abordagem axiológica escreve o que seria a moralidade nesse contexto: “[...] a moralidade não é outra (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar”. (NIETZSCHE, 2016, p. 16, §9).

Assim, os costumes aparecem como dominantes, pois se tornam a fonte das ações do homem. Nesse aforismo, Nietzsche desvela não somente a questão do costume, mas também do hábito advindo com a longa disciplina que tem por objetivo reprimir os afetos ou adestrá-los. De antemão, o que nos interessa nesse ponto será a disciplina sobre o corpo com o propósito de reprimir os afetos. E nesse aspecto, a tradição exerce um papel elementar na concretização da sua finalidade, que é levar o homem a obedecer, a agir dentro das normas do costume. Para tanto, indaga Nietzsche no mesmo aforismo em questão: “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*.” (NIETZSCHE, 2016, p. 17, §9). Nestes termos, tendo a tradição como uma instância

⁵⁸ Azevedo (2000, p. 93) afirma que Nietzsche denominará o movimento da cultura como “moralidade dos costumes”, tendo como característica principal o adestramento pelo ato da obediência aos costumes.

⁵⁹ Wötling (2011, p. 48-49) enfatiza que: “Do ponto de vista pulsional, o aspecto capital da moralidade dos costumes é uma educação, o adestramento para obediência, o hábito da longa disciplina [...]”

superior e inquestionável, o homem para ser considerado bom, deveria obedecer e manter frequentemente a observância da lei. Podemos pontuar que o homem que melhor observasse os costumes seria o mais adequado e bem visto pela comunidade. No entanto, o filósofo alemão pontua duas situações daquele que observa e segue as ordenações da tradição.

Indaga Nietzsche (2016, p. 17, §9) “Quem é o mais moral?”. É-nos apresentado duas situações dentro desta indagação. Primeiro Nietzsche menciona o exemplo do brâmane, que se mantém sempre vigilante na observância da lei e traz sempre consigo a consciência da lei, que é inventivo, ou seja, procura em cada circunstância observá-la. No segundo caso, aquele que se sacrifica ao costume sem ter para si nenhum benefício, que está preso ao poderio do sentimento do costume e desenvolve por meio do hábito uma disciplina negativa. Que não desenvolve uma consciência criativa, mas simplesmente obedece, pois, sua ação o torna um vivente aceitável na comunidade, isto é, o sacrifício pelo bem do todo em detrimento de si. O ponto em questão se dará justamente naquele que mais se sacrifica ao costume. Escreve: “[...] a mais importante diferença, no entanto, continua a ser aquela entre a moralidade da *mais frequente obediência* e a *mais difícil obediência*.” (NIETZSCHE, 2016, p. 18, §9).

E quanto ao aspecto efetivo da moralidade, que exige do vivente a mais difícil obediência do costume, Nietzsche pontua para que não nos deixemos enganar, essa exigência não visa o benefício do indivíduo. Em suma, a moralidade dos costumes compreendida como uma capacidade do vivente em obedecer às leis da tradição exige que o indivíduo alcance a vitória sobre si mesmo, que se sacrifique; no entanto, essa autossuperação não é exigida visando benefícios ao indivíduo, mas, à comunidade. Nesse sentido, esse domínio sobre si evidencia que de fato os costumes são efetivos ou, como escreve Nietzsche que a tradição está vigorando. Vejamos:

A autossuperação é exigida *não* por suas consequências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume. (NIETZSCHE, 2016, p. 18, §9, grifo do autor).

Observemos que o *ethos* como hábito corresponde justamente ao comportamento do vivente resultante da longa disciplina na observância aos costumes e da disposição habitual da repetição constante dos seus atos. No §18 de *Aurora*, “A moral do sofrimento voluntário” O ato do sacrificar-se em prol da tradição indica que o costume estabelece na comunidade e, sobre o vivente, essa ideia de um sofrimento voluntário, pois esse trará benefícios a comunidade e tornará aceitável, bem visto por todos, aquele que se submete ao sofrimento. Assim, “[...] o costume estabelece na comunidade uma praxe conforme esta ideia: desconfia-

se mais de todo bem-estar exuberante e confia-se mais em todo estado difícil e doloroso [...]” (NIETZSCHE, 2016, p. 23, §18).

Nesses termos, o *ethos* como hábito torna-se uma observância constante onde o indivíduo sacrifica-se voluntariamente para galgar, ou melhor, construir um modo de ser e existir aos moldes do *ethos* como costume, que além de ser a fonte das suas ações⁶⁰, torna-se a sua estada, sua proteção⁶¹. Considerando o exposto, retornemos ao §9 onde Nietzsche indaga sobre quem era o mais moral. E como complemento, a questão do sofrimento voluntário, o filósofo alemão escreve:

É assim que entra, na noção do “homem mais moral” da comunidade, a virtude do frequente sofrer, do duro viver, da privação, da cruel mortificação – *não*, mais de uma vez repetindo, como meio de disciplina, de autodomínio, de anseio de felicidade individual, mas como virtude que faz a comunidade ter bom aroma junto aos deuses maus, subindo até eles como os fumos de um permanente sacrifício no altar. (NIETZSCHE, 2016, p. 24, §18).

Sustenta o filósofo que todos aqueles que moveram algo nos costumes, o fizeram por meio da disciplina e do sofrimento, do castigo sobre o corpo. A disciplina nesse contexto era uma imposição sobre o corpo, torná-lo dócil, colocá-lo sobre determinadas regras habituais era um princípio básico para alcançar um modo de vida considerado aceitável. Desse modo, “Quanto mais seu espírito andava por novas trilhas e, portanto, era atormentado por remorsos e angústias, tanto mais cruelmente enfureciam-se eles com a sua própria carne, os próprios apetites e a própria saúde [...]” (NIETZSCHE, 2016, p. 24, §18). A contínua observância e a disciplina sobre o corpo era algo fundamental que segundo Nietzsche estava presente em diversas civilizações antigas:

As receitas para tornar-se um curandeiro entre os índios, um santo entre os cristãos da Idade Média, um *angekok* entre os nativos da Groenlândia, um pajé entre os brasileiros, são essencialmente as mesmas: jejum absurdo, prolongada abstenção sexual, ir para o deserto ou subir a uma montanha ou pilar, ou “pôr-se num velho salgueiro com vistas para um lago” e não pensar em nada que não produza arrebatamento e confusão espiritual. (NIETZSCHE, 2016, p. 20, §24).

⁶⁰ Segundo Lima Vaz (2004) o *ethos* como costume, ou de acordo com determinada realidade histórico-social, pode ser entendido como o princípio que irá dar forma ao *ethos* como hábito, mantendo uma “[...] circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é a fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos.” (LIMA VAZ, 2004, 15).

⁶¹ Neste sentido, frisa Lima Vaz (2004, p. 12) que, o *ethos* como a morada do homem (toca) proporciona não só a sua subsistência, mas também, a proteção. “Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação.” (LIMA VAZ, 2004, p. 13). Estes dois fatores, a morada que indica permanência e o abrigo que indica o recesso seguro do *ethos*, deram abertura para que o homem estabelecesse no espaço humano do *ethos*, os costumes, os modos de ser e existir, de se comportar.

A observância e o exercício da longa disciplina foram observados por Nietzsche como constitutivo de diversas comunidades. Assim, cada povo com suas peculiaridades, com sua moralidade estruturavam seus costumes. O fato é, se compreendermos *ethos* como a morada do homem, e morada subjaz uma proteção, subsistência; poderemos pontuar que a obediência a costumes era a forma como cada povo utilizava para garantir sua existência, pois para que uma moralidade exista, é necessário haver uma tradição que manda, que determina os modos de ser e existir de cada indivíduo na comunidade. Nietzsche frisa que: “Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade.” (NIETZSCHE, 2016, p. 17, §9).

A moralidade tem sua função, que é moldar o comportamento do vivente, sua forma de agir e avaliar e não importa qual seja o tipo de costume, Nietzsche sustenta que “[...] qualquer costume é melhor do que nenhum costume.” (NIETZSCHE, 2016, p. 23, §16). Assim, cada povo moldou seus costumes de acordo com seu modo de avaliar a vida. O filósofo alemão aborda essa questão na parte I de *Assim falava Zaratustra* no cântico “Dos mil e um fins”, onde demonstra que cada povo, a partir do processo de avaliação, dava valor à sua existência, e assim, faziam a circunscrição dos seus conceitos de bem e mal a partir das suas afetações com o meio. Deste modo, instituía-se uma moral historicamente particular e efetiva, um *ethos* distinto dos demais povos.

Muitas coisas que um povo chama boas eram para outros vergonhosos e desprezíveis; eis aqui que eu achei. Vi muitas vezes chamar de más coisas que, em outros lugares, adornavam com manto de púrpura das honras. Sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua do triunfo de seus esforços; é a voz de sua vontade de potência. (NIETZSCHE, 2014a, p. 87).

Nietzsche compreendeu a pluralidade das morais e suas cargas de valores, e do mesmo modo, como cada povo esforçava-se para manter as ações humanas dentro das leis do costume. Cada um, definindo sua tábua de valores a partir das afetações que eram necessárias para seus triunfos, conservação, afirmação, negação e congêneres. A despeito de tais considerações e para corroborar as ponderações de Nietzsche no fragmento do cântico supracitado, Karls Jaspers sustenta: “Portanto, toda e qualquer moral determinada é ao mesmo tempo apenas uma moral historicamente particular, e, por isto, apenas uma possibilidade que se tornou historicamente efetiva entre outras.” (JASPERS, 2016, p. 192).

No tocante a isso, cada povo estabelece sua carga de valores nos parâmetros que para eles são justificáveis para garantir sua afirmação ou conservação, isto é, essa é uma das funções básicas de uma moral quando imposta sobre um povo, a de tornar possível a vida em

comunidade; e para vigorar tais leis, a obediência a costumes precisa ser mantida em observância. Nietzsche chama atenção para um aspecto que aqui denominamos de uma observação etológica sobre os comportamentos e os hábitos. Nesse aspecto da comunidade, descobrindo o que lhes afetam, se descobrirá também por que mantêm seus valores morais, seus costumes tais como são. Na parte I da obra *Assim falava Zaratustra*, em um fragmento do cântico “Dos mil e um fins”, Nietzsche faz a seguinte ponderação: “Verdadeiramente, se tu conheces a necessidade de um país, o céu e o vizinho de um povo, adivinhas também a lei de seus triunfos e porque sobem as suas esperanças por tais degraus” (NIETZSCHE, 2014a, p. 87). Aqui Nietzsche chama atenção para a importância de conhecer o *ambiente* onde brotaram tais valores, sob que circunstâncias e condições para poder entendê-los e até questioná-los. E sobre essa questão da crítica aos valores, vemos no prólogo de *Genealogia da Moral* Nietzsche fazendo a seguinte proposição:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstância nas quais nasceram sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...]. (NIETZSCHE, 2009b, p. 12, §6, grifos do autor).

Nesse escrito o filósofo alemão demonstra a importância do entendimento sobre o meio onde o vivente se relaciona, o que lhe faz reagir às afetações, para compreender como uma comunidade através do costume define suas normas. Ao observarmos o cântico supracitado “Dos mil e um fins” temos basicamente essa questão sendo expressa. Nesse texto, Nietzsche nos aponta três afetações que podem ser usadas para compreendermos o porquê determinado povo ou um corpo age de tais formas. O primeiro, o afeto da necessidade, aquilo que é essencial para subsistência ou sobrevivência de uma comunidade. E isso se justifica pela aplicabilidade da longa disciplina sobre o corpo para adequá-lo aos moldes da comunidade. É essencial que o vivente mantenha no seu modo de vida o sentimento do costume⁶², pois a obediência às leis da tradição seria o único meio para garantir sua existência segura. Escreve no livro I de *Aurora*:

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo. (NIETZSCHE, 2016, p. 17, §9, grifo do autor).

⁶² Teremos uma diferenciação entre as duas expressões: ‘costume’ e o ‘sentimento do costume’. Aqui seguiremos a explicação de Azevedo (2000, p. 93) que explica: “[...] há uma distinção entre o costume propriamente dito e o sentimento do costume (*das Gefühl der Sitte*), designando o primeiro ‘o modo tradicional de agir e avaliar’, enquanto o segundo refere-se à ‘obediência a costumes’.”

Azevedo (2000, p. 94) em sua análise sobre a temática enfatiza que o ato da observância da tradição termina por suprimir o individual em prol da comunidade. Do ponto de vista do *ethos* como hábito da longa disciplina que visa mostrar que a tradição está em vigor⁶³ é justificável. Nesse sentido, os modos de vida sob a observância do costume se tornavam o único meio de sobrevivência.

O segundo afeto, o céu, podemos interpretar como sendo de base imanente ou transcendente. E dentro dessa problemática do *ethos* como costume e do *ethos* como hábito, poderemos fazer a seguinte interpretação desse segundo afeto. Como uma comunidade se organiza a fim de tornar a obediência a costume algo efetivo. E que leve o indivíduo a se sacrificar em prol da comunidade obedecendo a suas leis sem questioná-las? A tradição é posta como uma autoridade superior, e como tal, cada indivíduo é submetido ao seu poder. E essa obediência é mantida em observância através do medo ante a um intelecto superior expressado pela figura da tradição: “Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais que pessoal – *há superstição* nesse medo.” (NIETZSCHE, 2016, p. 17, §9). Nesse sentido, torna-se inquestionável, a crença depositada na força da tradição mediante o sentimento do costume sobre o corpo e tal crença, ou como o próprio Nietzsche escreve essa “superstição” exigia que o indivíduo mantivesse na consciência, os preceitos, sem pensar em si como indivíduo.

O terceiro afeto, o vizinho, ou seja, com quem irá manter ou não, relações; ou, a partir disto, fixar seus valores com a finalidade de manter na comunidade o sentimento do costume. Para tanto, a tradição exerce um papel fundamental de manutenção, de subsistência de um povo. Nesse sentido, cada povo desenvolveu sua particular forma de avaliar a existência, de fixar os seus valores com o intuito de afirmar o costume e manter a tradição vigorando. Nietzsche no cântico “Dos mil e um fins”, escreve:

Nenhum povo poderia viver sem primeiro fixar seus valores; mas, se quer conservar-se, não deve adotar valorações, como as valorações de seu vizinho. [...] Sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua do triunfo de seus esforços; é a voz de sua vontade de potência. (NIETZSCHE, 2014a, p. 87).

Nietzsche enfatiza sobre a criação de valores feita por cada povo, e que para sua conservação, seus valores deveriam ser distintos do seu vizinho. No âmbito das afetações, cada corpo tem uma singular forma de afetar e ser afetado. Do ponto de vista pulsional, um

⁶³ Nesse ponto estamos fazendo alusão ao já debatido no §18 “A moral do sofrimento voluntário” da obra *Aurora*. Nesse texto, Nietzsche apresenta assim como no §9 a questão do “sacrificar-se”, ou seja, o sacrifício do individual submetido ao hábito da longa disciplina. Esse ato, além de demonstrar ante a comunidade o indivíduo como “o mais moral”, demonstrava que a tradição estava vigorando.

corpo só pode ser pensando em relação com os demais corpos circundantes, pois será no ato das relações que constituirá seu modo de existir, seja um modo afirmativo que tenda para elevar a potência de agir visando o melhor, ou um modo de negação da vida. Do mesmo modo, cada povo a partir das afetações constituirá seus modos de ser e existir. O importante a ser destacado nesse contexto da obediência a costume, não é a distinção dos modos de existir provenientes das relações. O que Nietzsche dá ênfase no final desse fragmento supracitado é que por trás de toda ação de um vivente existe algo elementar, ou seja, os seus valores constituídos, não passam de uma expressão da vontade de potência.

No tocante a isso, cada povo estabelece sua carga de valores nos parâmetros que para eles são justificáveis para garantir sua afirmação ou conservação; essa é uma das funções básicas de uma moral quando imposta sobre um povo, a de tornar possível a vida em comunidade. Esse processo de mudança, de adestramento, só se torna efetivo mediante a submissão a uma moral. “Portanto, toda e qualquer moral determinada é ao mesmo tempo apenas uma moral historicamente particular, e, por isto, apenas uma possibilidade que se tornou historicamente efetiva entre outras.” (JASPERS, 2016, p. 192).

Do ponto de vista dos afetos, a moralidade do costume tornou os instintos fracos, domesticados através da disciplina e da repetição constante dos atos em benefício do todo, da comunidade em detrimento do indivíduo. A longa disciplina foge do âmbito natural do vivente, as repetições dos atos não ocorrem em seu âmbito natural, isto é, de uma necessidade inerente ao próprio vivente. O *ethos* como hábito pode ser entendido como uma capacidade adquirida da repetição de determinados atos que não são *in natura*, e que requerem um determinado esforço por parte do vivente para serem adquiridos, passando por um processo de adestramento. E se o hábito não é inerente ao vivente, pois exige dele grande esforço para exercê-lo, precisa manter na consciência uma permanente vizinhança do costume; logo, corroboramos com o que Nietzsche sustenta que a moralização dos instintos contribuiu para a formação de uma segunda natureza no homem, ou seja, uma natureza moral.

3.2 A moral do autodomínio como decadência fisiológica

Nessa seção analisaremos a partir das críticas de Nietzsche o processo que denominaremos de moralização dos instintos. Analisamos na seção anterior o §9 de *Aurora* intitulado "O conceito da moralidade do costume", onde a ênfase se deu na comunidade e não no nível individual, isto é, o processo de autossuperação não visava nenhuma utilidade para o indivíduo, mas, para que a tradição se mostrasse vigorando através do sacrificar-se em

obediência a costume⁶⁴ e, por conseguinte, poderia ser bem visto pela comunidade.

Com Sócrates, temos outro movimento⁶⁵, ele inverte as posições, coloca o vivente como premissa, o ato do sacrificar-se, do autodomínio tornou um mérito de si na busca pelo conhecimento verdadeiro. A moral a partir de Sócrates, e doravante a moral cristã, a autossuperação passou a ter uma conotação particular, como resultado do esforço do próprio indivíduo, assim, demonstraria ser ele, um homem virtuoso. Nietzsche dá ênfase a essa questão:

Já os moralistas que, como os seguidores das pegadas de Sócrates, encarecem no indivíduo a moral do autodomínio e da abstinência como *vantagem* mais sua, como a sua chave pessoal para a felicidade, *constituem a exceção* – e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob sua influência: todos eles andam por um novo caminho, sob total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção. Para um virtuoso romano da velha cepa, todo *cristão*, que ‘antes de tudo cuidava de sua *própria* salvação’, parecia mau. (NIETZSCHE, 2016, p. 18, §9, grifos do autor).

Com Sócrates temos a tentativa de ruptura com a moralidade do costume, ele

⁶⁴ Cf. Nietzsche, *Aurora*, (Conceito da moralidade do costume, §9, p. 18).

⁶⁵ Sócrates se colocou fora do círculo da moralidade do costume ao dar ênfase a uma moral do autodomínio, da busca pela verdade pela via da razão e, tal feito, lhe resultou na condenação seguida de morte por envenenamento! Sobre a tentativa de romper com a tradição, podemos constatar nas acusações feitas contra Sócrates por estar corrompendo os jovens atenienses. No diálogo *Êutifron* temos o desfecho de uma queixa contra Sócrates. No início deste diálogo, Êutifron o interlocutor inicia com uma indagação por ver Sócrates fora do local habitual onde sempre frequentava (Liceu): “Êutifron: Que há de novo, Sócrates, para teres abandonado as conversas no Liceu e vires conversar agora aqui, no Pórtico do Rei? [...] Sócrates: Os Atenienses, Êutifron, chamam-lhe processo, mas trata-se de uma queixa.” (*Êutifron*, I, 31 b 1-6). No desenrolar do diálogo, Sócrates suspeita que a queixa partiu de um jovem por nome Meleto, e que após descrevê-lo, Êutifron diz que que não recorda de tal indivíduo: “Êutifron: Não recordo, Sócrates. Mas que espécie de queixa apresentou contra ti? [...] Sócrates: Que queixa? Não é vulgar, pelo que me parece, pois, sendo jovem, ter-se decidido por tão grande tarefa, não é coisa insignificante. Diz ele que sabe de que modo os jovens são corrompidos e quem são os que os corrompem.” (*Êutifron*, I, 31-32 c 17-23). (Cf. Referências). Sócrates por perverter a juventude do seu tempo com seus questionamentos sobre os valores fundamentais, sobre a verdade, foi levado a julgamento. No diálogo com Êutifron quando questiona o motivo da queixa contra ele, e como, agindo com agia, como corromperia os jovens. Sócrates responde: “Sócrates – Parece estranho, pelo que ouvi. Diz que sou um fazedor de deuses. E, como invento novos deuses e não acredito nos antigos, acusou-me por causa disso.” (*Êutifron*, II, 32 b 6-9). No diálogo *Apologia a Sócrates*, Sócrates na sua autodefesa retoma novamente essa acusação de estar ele criando novos valores em detrimento dos valores antigos ou costumes antigos. Vejamos: “Julgo que acerca das coisas de que os meus antigos acusadores me acusaram disse já o bastante. Agora vou tentar defender-me do bom Meleto, o amigo da cidade, como se diz, e dos meus novos acusadores. Tal como fiz para com os outros, pego no texto que juraram. É assim: declara-se que Sócrates incorre em falta por corromper os jovens e por acatar os deuses que a cidade acata, mas divindades novas.” (*Apologia a Sócrates*, XI, 77 b 1-8). Por estar de alguma forma atuando contra a forma usual da tradição, do costume aceitável; assim, foi visto como um detrator da tradição. E caberia nesse caso a comunidade fazer com que o indivíduo reparasse seu dano. Escreve Nietzsche em *Aurora*: “A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade [...]” (NIETZSCHE, 2016, p. 18, §9). Nietzsche no contexto da moralidade do costume frisa que: “[...] se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu autor: pois não foi realizada em obediência à tradição.” (NIETZSCHE, 2016, p. 17, §9). Sócrates preferiu a condenação, optou pela morte do que viver ou praticar injustiça. Ele foi levado a reparar o dano causado à tradição.

evidencia uma moral do autodomínio, da abstinência e repressão aos afetos,⁶⁶ isto é, alcançar o conhecimento exclusivamente pela razão, reprimir os afetos, para possibilitar que a alma alcance a verdade. Para Nietzsche situar-se negativamente perante a vida já é uma expressão de um estado de decadência fisiológica, de uma ascese negativa, de um rigor disciplinar sobre o corpo visando extirpar as paixões, os sentidos, pois eles tendem a serem enganosos. O filósofo alemão viu esse modo de existir nos grandes sábios,⁶⁷ em questão aqui, Platão e Sócrates, tinham algo em comum fisiologicamente. E nesse consenso de sábios, Nietzsche utilizou Sócrates como um modo de existir decadente, onde os impulsos estavam em anarquia. Escreve no *Crepúsculo dos Ídolos* em “O problema de Sócrates” a sua constatação:

[...] eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. (NIETZSCHE, 2017, p. 14, §2, grifos do autor).

Para Nietzsche, Sócrates e a decadência dos valores culturais⁶⁸ eram resultados direto de sintomas de processos fisiológicos. A decisão de Sócrates em optar pela morte denota claramente seu apreço negativo pela vida, um corpo doente onde os instintos foram moralizados, reprimidos; a morte seria a cura para uma vida em decadência. Nietzsche

⁶⁶ Platão reproduz na obra *Fédon* várias passagens que explicita a dicotomia alma e corpo, mostrando a dicotomia entre a razão e as paixões corporais. Nesse diálogo, Sócrates demonstra que o conhecimento verdadeiro só era possível mediante o afastamento o máximo possível do corpo. Pois, enquanto a alma queria se aproximar da verdade, do bem, o corpo e seus desejos lhe afastavam da verdade. Para tanto, Sócrates prossegue em seu diálogo com seu interlocutor Símiias que o indaga sobre a aquisição do conhecimento: “O corpo constitui ou não um obstáculo quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a visão e os ouvidos asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, que são inferiores aos primeiros?” (*Fédon*, X, 123, a 1-8). Em uma outra parte, ainda sustentando que os sentidos podem ser enganadores na apreensão do conhecimento, escreve: “[...] a experiência nos ensina que se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de nos separar do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas.” (*Fédon*, XI, 125 a 23-26). (Cf. Referências)

⁶⁷ Nietzsche identificou que os mais sábios tinham algum em comum, “a negação da vida”. Assim, Sócrates é visto por Nietzsche como este modo de existir em decadência típica dos grandes sábios. Em suma, Sócrates foi usado como um modo de vida onde a decadência fisiológica era preponderante. Entendendo-o desse modo, não ficaremos presos a uma interpretação que as críticas de Nietzsche fossem incondizentes pelo fato de algumas vezes atacar a fisionomia de Sócrates. (Cf. “O problema de Sócrates”). Frezzatti Jr. na obra *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*, no capítulo 7 “O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche” vai afirmar que: “Sócrates serve como um modelo da condição fisiológica dos grandes sábios. Com isso queremos dizer que, mais do que uma análise do Sócrates histórico, Nietzsche investiga os sintomas de um tipo, aquele cuja degeneração impulsional provoca a exacerbação da racionalidade. “Sócrates”, aqui, designa uma população de configurações de impulsos cujos sintomas de decadência são semelhantes – produzem a filosofia metafísica dualista.” (FREZZATTI JR, 2019, p. 188).

⁶⁸ A perda da hierarquia dos instintos de mando e comando conduz o corpo para perda da potência de agir, de afirmação da vida em sua totalidade, sem dicotomias. O modo de existência de Sócrates é criticado por Nietzsche nesse quesito. Ao negar a vida pondo-a numa dualidade, os afetos do corpo perderam sua capacidade hierarquizante das forças, que se alternam gerando configurações da potência de agir.

apresenta as últimas palavras de Sócrates antes de morrer: “Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”.” (NIETZSCHE, 2017, p. 14, §1).⁶⁹ O homem perdeu a capacidade instintiva de lidar com seus afetos de forma ativa, deste modo, os valores ascéticos⁷⁰ tornaram-se essenciais para que o homem galgasse uma vida realizável. O uso da razão se tornou o fio condutor para conquistar a felicidade. Para o homem moral, aos moldes da fórmula de Sócrates,⁷¹ a felicidade seria o resultado do uso da razão, sob a “luz diurna” e a prudência a qualquer preço, o homem garantiria uma vida plena. Em contrapartida, qualquer aproximação ou concessão aos instintos, conduziria para uma vida inferior distante da luz diurna (razão). Em um ambiente que segundo Nietzsche já apresentava indícios de uma miséria geral, onde ninguém era mais senhor de si, a anarquia dos instintos era indícios de uma decadência fisiológica, Sócrates percebeu a si mesmo nos nobres atenienses, que seu caso não era uma exceção, a decadência dos instintos se alastrava silenciosamente. Sócrates era um caso extremo de negação da vida, de rejeição aos instintos⁷². “Quando aquele fisionomista revelou a Sócrates quem este era, um covil de todos os apetites ruins, o grande irônico disse ainda uma frase que é a chave para compreendê-lo. ‘Isso é verdade’, falou, “mas tornei-me senhor de todos eles.” (NIETZSCHE, 2017, p. 17, §9).

Nietzsche questiona como ele se tornou senhor de si, Sócrates só era um caso extremo. Esse “extremo” denota aqui aquele que imprimiu sobre si um maior esforço, ele foi

⁶⁹ Na nota 21 da tradução de Paulo César de Souza da obra *Crepúsculo dos Ídolos* ele apresenta duas interpretações acerca desta última fala de Sócrates: “O grande filósofo U. von Wilamowitz Möllendorf – também conhecido por sua polêmica contra *O nascimento da tragédia* – rejeita a interpretação de Nietzsche, dizendo que Sócrates está se referindo, na verdade, a uma oferenda que já havia prometido a Asclépio (o deus da medicina), pela cura de um parente. Já o helenista Victor Cousin, em sua tradução do *Fédon*, acrescenta à referida passagem esta nota, que concordaria com a interpretação nietzschiana: “Em reconhecimento de sua cura da vida atual”. Contudo, numa perspectiva afetiva, Nietzsche identificará nessa ação de Sócrates um estado de corpo decadente, de negação aos afetos em prol de um modo de vida estritamente racionalizado como é apresentado no diálogo *Fédon*.

⁷⁰ Em geral, quando se argumenta sobre a questão do ascetismo em Nietzsche permanece enviesada certa leitura que radicaliza a crítica nietzschiana ao cristianismo e nela permanece, favorecendo uma imagem *enragé* do filósofo. No entanto, deve-se considerar a pluralidade de leituras e de argumentos que o próprio Nietzsche desenvolve sobre essa questão e como ele mesmo pretende estabelecer critérios para se observar uma ascese positiva e uma ascese negativa: “Viver intensamente a vida é, entre outras coisas, dar vazão às forças quando for preciso e coagi-las quando a necessidade ditar. É essa tarefa que cabe aos homens que querem superar a si mesmos; é isso que cabe às bases institucionais que não pretendem criar rebanhos, mas homens em condição de autossuperação, de suplantar a si mesmos e criar, onde ficou o vazio, um novo tipo, denominado além-do-homem. Esse disciplinamento já seria uma nova ascese, vivenciado pelo filósofo num processo necessário para construir ‘a sua própria casa’, sua autenticidade, de suplantar em si o tipo homem que caracteriza o grande rebanho chamado humanidade. É, pode-se dizer, uma ascese da criação em detrimento de uma ascese da imitação.” (SOUSA, 2009, p. 175).

⁷¹ Cf. Nietzsche, *O Crepúsculo dos ídolos*, (O problema Sócrates, §10, p. 18).

⁷² Frezzatti Jr. Em texto onde analisa “O problema de Sócrates” por um viés fisiopsicológico, dando ênfase a decadência dos instintos, vai elencar que: “O cansaço de Sócrates era consequência de impulsos impotentes e anárquicos, que não suportam a inconstância da efetividade (*Wirklichkeit*), pois seu movimento pode facilmente desagregar configurações de impulsos fracos.” (FREZZATTI JR, 2019, p. 187).

um asceta que mediante a disciplina sobre o corpo extirpou seus afetos para lhe possibilitar conhecer a verdade. cremos aqui, que esse trabalho sobre si, foi o que chamou a atenção dos atenienses, muito mais do que sua fisionomia como expôs Nietzsche:

Como se tornou senhor de si? Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, o que mais saltava aos olhos, daquilo que então começava a se tornar a miséria geral: que ninguém mais era senhor de si, que os instintos se voltavam uns *contra* os outros. Ele fascinou por ser esse caso extremo – sua amedrontadora feiura o distinguia para todos os olhos; ele fascinou ainda mais intensamente, está claro, como resposta, como solução, como aparência de *cura* para esse caso. (NIETZSCHE, 2017, p. 17-18, §9, grifos do autor).

A racionalidade foi tornada a salvadora, tornou-se obrigatoriamente a única saída para conter a anarquia dos instintos. Para tanto, o homem precisaria tornar-se senhor de si, a autossuperação, a vigilância constante dos seus atos para não ceder aos afetos do corpo. Sócrates foi esse caso extremo de domínio de si, por isso chamou tanta atenção dos atenienses. Escreve Nietzsche (2017, p. 17, §9) que: “Os instintos querem fazer papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...” E esse contratirano para conter a anarquia dos instintos foi a razão. No aforismo seguinte do mesmo texto de “O problema de Sócrates” vai dizer que: “Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, [...]” (NIETZSCHE, 2017, p. 18, §10).

A equação socrática (razão = virtude = felicidade) traduz claramente o caminho que deveria ser trilhado. A felicidade seria um resultado do uso da razão, a prudência a qualquer preço, o homem garantiria uma vida plena; em contrapartida, qualquer aproximação ou concessão aos instintos, conduziria para uma vida inferior distante da luz diurna (razão). Nietzsche afirma que tentar compreender de onde provém essa equação socrática era algo bizarro: “[...] a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos.” (NIETZSCHE, 2017, p. 16, §4). Encontramos essa mesma preocupação, ou melhor, essa perplexidade em um fragmento póstumo datado na *Primavera de 1888*. Vejamos:

Procurei compreender a partir de que estados parciais e idiossincráticos é preciso deduzir o problema socrático: sua equiparação entre razão = virtude = felicidade. Ele *encantou* com esse absurdo de doutrina da identidade: a filosofia antiga não se livrou disso jamais [...] Astúcia, claridade, dureza e logicidade como armas contra a *selvageria dos impulsos*. Esses impulsos precisam ser perigosos e trazer consigo a ameaça do acaso: senão, não faria sentido algum forjar a *inteligência* até essa tirania. Fazer da astúcia *um tirano: para tanto*, porém, os impulsos precisam ser tiranos. Esse é o problema. – Esse problema foi outrora bastante condizente com o tempo. Razão tornou-se = virtude = felicidade. (NIETZSCHE, 2012b, p. 243-244, 14 [§92], grifos do autor).

Para Nietzsche do ponto de vista dos impulsos, essa equação demonstrava o quão doente estava o proponente. Não se identifica aspectos de um pensamento criativo, um modo de vida afirmativo, mas sim, um modo de vida enfermo, com os impulsos/forças do corpo reprimidos. Assim, seu modo de estar na existência era uma expressão do estado corporal em que se encontrava. Temos aqui o que podemos denominar de uma moralização dos instintos, e era necessário imitar Sócrates para não sucumbirem a selvageria dos instintos:

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima pela dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo... (NIETZSCHE, 2017, p. 18, §10, grifo do autor).

Os moralistas e filósofos gregos segundo Nietzsche desenvolveram um modo de existência de repressão aos afetos presente no corpo; entendendo que, tais afetos, conduziram para um afastamento do conhecimento verdadeiro. Assim, qualquer espécie de concessão aos afetos conduziria o homem para um rebaixamento, logo, esse argumento denota aspectos valorativos da qual provém seu modo de existir. E prossegue Nietzsche afirmando que este modo criativo faltou ao homem moral da racionalidade exacerbada, pois se tornou somente um contemplativo da vida. Esse, impôs uma valoração negativa sobre a vida, de rebaixamento do corpo em favor de uma alma imortal⁷³ ou, da racionalidade a qualquer preço.⁷⁴ Seria Sócrates um médico? Aquele que traria a cura para a decadência fisiológica ou, como o filósofo alemão vai chamar; uma degenerescência que já se preparava para eclodir e levar a velha Atenas ao seu fim.⁷⁵ Nietzsche vai sustentar que não, Sócrates só foi uma mal-entendido, e enganaram-se aqueles que fizeram guerra a decadência dos instintos pela racionalidade; o máximo que conseguiram foi mudar sua expressão:

Os filósofos e moralistas enganam a si mesmo, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mas crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude” à “saúde”, à felicidade... *Ter de combater os instintos – eis a*

⁷³ No “Prólogo III” do *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche coloca suas críticas à valorização da alma como a parte dotada de todos os aspectos positivos da existência humana, e tendo-a, como a única via possível para o conhecimento da verdade. Nietzsche intitula de menosprezadores da vida os que sustentam tal modo de existência que tem a imanência como parte desnecessária, e sustentando um rebaixamento do corpo visando assim, libertar-se dele.

⁷⁴ Cf. Nietzsche, *O Crepúsculo dos ídolos*, (O problema de Sócrates, §11, p. 18).

⁷⁵ Cf. Nietzsche, *O Crepúsculo dos ídolos*, (O problema de Sócrates, §9, p. 17).

fórmula da *decadência*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instintos. (NIETZSCHE, 2017, p. 18, §11, grifos do autor).

Nietzsche critica tal proposição de elegerem a racionalidade para declararem guerra à decadência, pois entende que ela não conduziu o homem a uma vida em sua totalidade, mas somente mudaram sua expressão, tornando-a ainda mais nociva, tornando-a ainda mais perigosa a vida. O corpo fora deslocado do seu *habitat* (imanência) e carregado de adjetivações depreciativas, tornou-se o culpado por todas as mazelas que impedem o homem de obter uma existência realizável. Fato este, que distanciou o homem do conhecimento de si, tornando-se enfermo. E Sócrates, para Nietzsche foi um enfermo: “Sócrates não é um médico, disse para si em voz baixa, apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...” (NIETZSCHE, 2017, p. 19, §12). E como enfermo, só poderia propor uma equação de combate aos instintos.

O não entendimento dos próprios afetos conduziu o corpo a um modo inadequado das forças no processo de criação existencial. O homem moral aos moldes de Sócrates instaurou uma dualidade dando ênfase à condição reativa, hipertrofiando a razão acabou por romper o elo entre pensamento e vida, e por fim, criando uma distinção moral entre os afetos e a vida racional produziu um antagonismo contínuo entre os aspectos distintos, mas não contraditórios da existência. Como criar um modo de vida afirmativo, tendo um pensamento negativo? A racionalidade a qualquer custo deu origem a um modo de existência dualista e de negação aos afetos.

A moralidade cumpriu seu papel, o de tornar os afetos conscientes, racionalizados, disciplinados. Nietzsche evidencia isto no fragmento póstumo datado na *primavera-verão de 1883*, que a moralidade foi uma tentativa de tornar os afetos conscientes entre si (NIETZSCHE, 2004, p. 229, 7 [§127]). Para torná-los conscientes de si, o homem moral envergonhou-se do seu próprio corpo, para desenvolver tal façanha à luz da razão, envergonhou-se dos seus instintos, é o que Nietzsche menciona quando fala sobre a moralização dos instintos na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*:

O olhar pessimista enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano que necessitam – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. (NIETZSCHE, 2009b, p. 52, §7).

Para Nietzsche, o surgimento do homem moral portador da razão exacerbada, só foi possível devido ao ambiente propício, isto é, a decadência fisiológica estava instaurada, e o

que lhes restavam, era eleger a racionalidade para combater a decadência, tornar-se um homem bom, virtuoso por meio da castração dos instintos do corpo. Os instintos já tinham sido moralizados, tornados bons ou maus. Nietzsche no livro I de *Aurora*, no §38 “Os instintos transformados pelos juízos morais” fala da recriminação que impuseram aos instintos. E cita em questão, a moral cristã, que atribuiu aos instintos uma consciência boa ou má. No entanto, o filósofo alemão afirma que o instinto não tem em si nenhum caráter moral. E se assim o tem, serão aqueles que já foram transformados, que lhes atribuíram uma má consciência. Vejamos:

Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo. (NIETZSCHE, 2016, p. 35, §38, grifo do autor).

A moralização dos instintos conduziu o homem para formação de uma natureza moral que causou a decadência dos instintos tidos como naturais ao próprio homem, extirpando sua capacidade afetiva com as potencialidades da vida tendo o corpo como um atravessamento. No *Crepúsculo dos ídolos* em “Moral como antinatureza” em seu §1 é analisada a *praxis* cristã no trato com as paixões, ou os instintos do corpo, que por intermédio da disciplina, o homem fora levado a obedecer aos preceitos morais, pois assim, se tornaria um homem bom. “Antes, devido à estupidez na paixão, fazia-se guerra à paixão mesma: conspirava-se para aniquilá-la – todo os velhos monstros da moral são unânimes nisso: “*il faut tuer les passions*” [é preciso matar as paixões].” (NIETZSCHE, 2017, p. 27, §1). A cura para qualquer tipo de ação que pudesse desviar o homem dos preceitos morais vigentes seria a castração dos afetos. O movimento ascético não era de disciplinar o corpo na tentativa de desenvolver um *ethos* como um hábito para equilibrar os instintos, ponderá-los, para aumentar sua potência de agir por meio do entendimento de si, a ideia era disciplinar para enfraquecê-los:

[...] em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida... (NIETZSCHE, 2017, p. 27, §1).

Um modo de existência ascético que através da negação aos instintos, se buscava a paz de espírito, a felicidade. Nietzsche em um texto póstumo datado no *começo do ano de 1888* nesse contexto do problema da moral e religião escreve: “O homem só tem o direito de ter estima por si na medida em que ele é virtuoso.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 279, 14 [§126]).

E para tanto, era preciso se livrar das paixões, pois elas, eram responsáveis por toda desgraça. No mesmo fragmento póstumo, porém no texto “A moral religiosa”⁷⁶ Nietzsche dará ênfase a essa questão:

O afeto, o grande desejo, as paixões do poder, do amor, da vingança, da posse: os moralistas querem extingui-los, purificar a alma deles [...] A lógica é: esses desejos promovem com frequência uma grande desgraça – consequentemente, eles são maus, reprováveis. O homem precisa se livrar deles: antes disso, ele não pode ser um bom homem... (NIETZSCHE, 2012b, p. 312-313, 14 [§163], grifo do autor).

Nietzsche prossegue seu argumento e correlaciona a *práxis* religiosa com a *práxis* dos moralistas⁷⁷ e vê em ambas a extirpação das paixões, que ao invés de potencializá-las, exaltaram a castração dos instintos como meio para se tornar um homem virtuoso. Prossegue: “E o mesmo vale para loucura dos moralistas, que, ao invés da domesticação, exige a extirpação das paixões. Sua conclusão é sempre: só o homem castrado é o bom homem.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 313, 14 [§163]). Nietzsche conclui afirmando que ao invés de utilizarem-se das potencialidades dos afetos e conhecê-las, permitiram que o modo de pensar da moral esgotassem as fontes da força. Corroborando essa problemática Patrick Wötling fará o seguinte comentário:

Devemos reconhecer o caráter necessário das paixões para nos distanciarmos da tradição filosófica que as critica. Mas a ambição de Nietzsche não é apenas o reconhecimento teórico da universalidade da atividade afetiva, nem mesmo a demonstração de que o afeto caracteriza intrinsecamente a vontade de potência. Seu alvo será prático. Com certeza, não se trata de depor as armas para se inclinar diante da autoridade persistente do passional, no que resultaria, por vias outras, na escravidão a que sucumbe o idealista que pretende reduzir ou até mesmo eliminar as paixões. Ao contrário, para reformar o projeto filosófico, a condição prévia consistirá, para o filósofo, em interpretar suas próprias paixões. *Interpretá-las significa aqui identificar e controlar as paixões à imagem de um cavaleiro que doma uma montada revolta, ou ainda, “põe a seu serviço esses monstros esplêndidos”*. Em suma, dominar as paixões, mas não as enfraquecer, nem extirpar! (WOTLING, 2003, p. 25, grifo nosso).

A posição de Nietzsche de filosofar às marteladas, não se fundamenta na crítica pela crítica. Frisa Wötling (2003) que a intenção do filósofo não foi em ceder à autoridade passional, pois isso levaria ao mesmo extremo que as tradições morais e religiosas⁷⁸ que elegeram a racionalidade como autoridade e castraram os instintos. Eis a equação da

⁷⁶ Encontraremos esses apontamentos sobre a *práxis* cristã na obra publicada *Crepúsculo dos ídolos* em “Moral como antinatureza”

⁷⁷ Aqui, compreendemos que Nietzsche remete-se à moral a partir de Sócrates como apresentamos na seção anterior.

⁷⁸ Nietzsche vai dizer que assim como Sócrates, e também a cristã, toda moral do aperfeiçoamento foi o mal-entendido, equivocaram-se ao interpretarem os afetos como perigosos e a razão como a única via de salvação para uma vida virtuosa. Cf. Nietzsche, *O Crepúsculo dos ídolos*, (O problema de Sócrates, §11, p. 18).

decadência fisiológica, ter que combater os instintos⁷⁹. Na obra *Aurora*, “O intérprete cristão do corpo”, Nietzsche chama a atenção para a interpretação dos fenômenos corporais como se fossem de cunho moral e religioso, ou seja, os fenômenos corporais foram moralizados para conservar a razão, interpretava-os de acordo com as reações do corpo, e assim, atribuiriam um valor de bem ou mal, ou a salvação ou danação. “Oh, intérprete infeliz! Como precisava revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão!” (NIETZSCHE, 2016, p. 62, §86).

O desconhecimento de paixão e razão, como se a razão fosse uma essência por si e não se mostrasse inversamente como estado relacional de paixões e desejos diversos; e como se toda paixão não tivesse em si o seu *quantum* de razão... (NIETZSCHE, 2012b, p. 119, 11 [§310]).

O desconhecimento do caráter relacional entre paixão e razão foi desprezado como se ambos fossem antagônicas. No entanto, para Nietzsche não há essa ausência relacional, o que teremos será o corpo enquanto uma totalidade de forças, onde as paixões e a razão convergem-se no ato da relação do vivente com os objetos ou, o meio. Será o conhecimento de si, partindo de uma interpretação dos afetos para poder controlá-los de forma que aumente a potência de agir. Se um corpo teve seus afetos extirpados, ele perde em parte sua capacidade de reagir aos estímulos dos afetos, pois se criou um abismo entre si e as paixões.

A proposição do filósofo alemão é disciplinar para dominar e usar as paixões para potencializar o modo de existir. E a castração? Escreve Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*, na parte V “Moral como antinatureza”: “Os meios radicais são indispensáveis somente para os degenerados; a fraqueza da vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência.” (NIETZSCHE, 2017, p. 28, §2, grifo do autor). Se um corpo, no ato das relações, reage a estímulos de afirmação da vida em sua totalidade, sem dicotomias existenciais, esse, encontrou um equilíbrio das suas paixões, ou seja, uma ascese afirmativa, onde a disciplina sobre o corpo visa potencializar sua capacidade em afetar e ser afetado, e não reprimi-los.

⁷⁹ Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos* em “O problema de Sócrates” §10 pontua que para elegerem a razão como um tirano, como fizera Sócrates, só poderiam ter grande temor, ou até mesmo pressentirem o perigo que outra coisa se fizesse de tirano, nesse caso, se referindo aos instintos. Se voltarmos para o §9 do mesmo texto, Nietzsche fala da situação do ambiente onde Sócrates estava inserido, e viu que a decadência dos instintos era generalizada: “Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do exagero: o *monstrum in animo* era o perigo. “Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...” (NIETZSCHE, 2017, p. 17, §9, grifos do autor).

4. O *ETHOS* CORPORAL DE NIETZSCHE: UMA FISOLOGIA AFIRMATIVA

O “grande homem” é grande por meio do espectro de liberdade de seus desejos e por meio do poder ainda maior que esses monstros luxuosos sabem colocar a seu serviço.

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 9 [§139]

4.1 O *ethos* nietzschiano do autodomínio

Nietzsche evidencia a importância do entendimento de si como ponto de partida interpretativo sobre a existência, a própria formação dos modos de ser e existir, sejam modos afirmativos ou negativos, dependem de como o corpo irá se adequar no ato das relações. Deste modo, no ato das relações de impulsos/forças, poderemos compreender que um corpo é saudável quando tende para potência afirmando-se na existência; por outro lado, nominamos um corpo doente, quando há um desequilíbrio no processo correlativo dos impulsos internos com os externos.

Em um texto póstumo escrito no *verão de 1887* o filósofo alemão enfatizará um ponto importante na constituição de um modo de existir, tanto no aspecto da dominação dos instintos, quanto no aspecto da hierarquia de mando e obediência. Quanto maior a capacidade de mando sobre os afetos, mais liberdade se dará às paixões, pois essas foram disciplinadas de forma ativa estando a serviço do vivente. Vejamos:

[...] o domínio sobre as paixões, *não* o seu enfraquecimento ou eliminação. [...] quanto maior é a força senhorial da vontade, tanto mais liberdade deve ser dada às paixões. [...] o ‘grande homem’ é grande por meio do espectro e por meio do poder ainda maior que esses monstros luxuosos sabem colocar a seu serviço. (NIETZSCHE, 2013, p. 342, 9 [§139], grifo do autor).

No *outono de 1887* em outro texto póstumo escreve: “[...] aprecio o *poder de uma vontade* de acordo com o quanto de resistência, de dor, de tortura ele suporta e sabe transformar para a sua vantagem [...]” (NIETZSCHE, 2013, p. 432, 10 [§118], grifo do autor). Essa apetência na busca pelo conhecimento de si visando o autocontrole dos instintos caracterizará um modo de existência afirmativo; mesmo em meio a situações de submissão ou até de coação, o corpo conseguirá através das resistências entre os afetos, transformar a dor e a rigidez em seu próprio benefício aumentando sua potência de agir. Podemos perceber essa

conduta no jovem Nietzsche quando estudou na *Escola Provincial Real de Pforta*⁸⁰ que fora submetido a uma rigorosa disciplina. Mesmo percebendo o rigor que iria enfrentar na escola, resolveu converter as resistências em benefício para seu próprio crescimento.⁸¹

O biógrafo de Nietzsche, Curt Paul Janz no volume I *Infancia y juventud* descreve que a mudança do jovem Nietzsche para *Pforta* lhe causou certa nostalgia. Quatro dias após sua chegada,⁸² escreve em 9 de outubro de 1858 uma carta à sua mãe, e reconhece que precisaria se esforçar para se adaptar aos moldes da nova escola. 10 anos mais tarde em 1868 relata algo sobre sua própria educação demonstrando que a disciplina imposta a ele permitiu que ele voltasse a si mesmo, trabalhasse sobre si próprio. Vejamos:

Ele percebeu imediatamente, em 9 de outubro de 1858: “No que diz respeito a trabalho e disciplina, Naumburg não pode ser comparada a Pforta e terei de me acostumar [...] Eu tinha imaginado a Pforta mais desconfortável do que realmente é; de todo modo, não há grau de comparação possível, em termos de conforto, entre Pforta e Naumburg.” [...] Por mais que ele inicialmente não gostasse da dura disciplina de Pforta, não deixou de perceber de imediato como ela veio a satisfazer também nele uma necessidade, até então pouco desenvolvida, de dureza e resistência. [...] Desenvolveu assim, desde muito cedo em Pforta uma posição que anos mais tarde, em 1868, pouco antes de uma nova virada em sua existência, descreveria da seguinte forma: [...] “Minha educação é algo que em partes essenciais foi deixado para mim mesmo. Meu pai... morreu muito cedo. Me faltou, portanto, uma direção severa e madura de um intelecto masculino. Quando menino vim para Pforta, não pude conhecer senão um substituto para a educação dos meus pais, a disciplina uniformizada de uma escola regulamentada. Mas precisamente essa rigidez quase militar, que por ter que influenciar à massa trata o indivíduo com frieza e superficialidade, eu me trouxe de volta. Da lei uniforme pude salvar minhas inclinações e esforços privados, vivi um culto secreto de determinadas artes, me esforcei, numa busca excessiva pelo saber universal, como do prazer de romper com a rigidez da ordenação e o uso regulado do tempo sem brechas. (JANZ, 1981, p. 64-65, tradução nossa).⁸³

⁸⁰ Janz (1981, p. 59) no volume I *Infancia y juventud* da Biografia de Nietzsche frisa que essa escola foi fundada em 1543 por iniciativa de uma abadia cisterciense que segundo o biógrafo, tinha sobre seu poderio um extenso território protegido por fortes muros conventuais que poderia ser considerado um estado dentro do estado.

⁸¹ Astor (2013, p. 22) irá afirmar que: “Nietzsche revela desde a infância traços fundamentais de sua personalidade: a arte da resistência, o aumento de poder na coação e a afirmação de tudo que é.”

⁸² Nietzsche chega em *Pforta* em 5 de outubro de 1858.

⁸³ “Se dio cuenta en seguida, el 9 de octubre de 1858: “Em lo que hace al trabajo y a la severidad, Naumburg no puede compararse con Pforta y tendré que irme acostumbrando” [...] “me habia imaginado a Pforta más incómoda de lo que realmente es; de todos modos, no hay grado de comparación posible, em lo que hace a la comodidad, entre Pforta y Naumburg.” [...] Por mucho que em un principio le desagradara la severa disciplina de Pforta, no dejó de perceber en seguida con ésta venía también a satisfacer em él una necesidad, hasta esse momento poco desarrollada, de dureza y resistencias. [...] “Mi educación es algo que em sus partes esenciales me fue dejado a mí mismo. Mi padre... murió demasiado pronto. He carecido, por tanto, de la dirección severa y madura de un intelecto masculino. Cuando siendo un muchacho llegué a Pforta, no puede conocer sino un sucedáneo de educación paterna, la disciplina uniformadora de una escuela reglamentada. Pero precisamente esta rigidez casi militar, que por tener que incidir sobre la masa e influenciarla trata fría y superficialmente al individuo, me hizo volver a mí mismo. De la ley uniforme pude salvar mis inclinaciones y esfuerzos privados, viví un secreto a determinadas artes, me esforce en una búsqueda exaltada tanto de un saber universal como del placer de romper la rigidez de una ordenación y un empleo del tiempo reglamentados sin requicios.” (JANZ, 1981, p. 64-65).

Nietzsche reconheceu a importância do rigor da disciplina, ciente do grau de rigidez e dos novos hábitos que precisaria aprender na sua nova rotina com horários programados detalhadamente para cada atividade durante todo o dia. Aos 24 anos de idade já em 1868 ainda sentia em si o efeito do hábito obtido na escola. Mesmo uma experiência que poderia ser insuportável em alguns momentos, o jovem Nietzsche afirma que da lei uniforme, das atividades, do uso do tempo bem regulado ele pôde salvar suas inclinações e esforços privados, direcionando seus esforços na obtenção de novos conhecimentos, isto é, mediante a coação da disciplina sobre seu corpo, em meio a momentos de dores, nostalgia, manteve a organização dos instintos com uma estrutura bem hierarquizada, aumentando sua potência de agir visando o melhor para si. Em um texto póstumo de *junho-julho de 1883* faz o seguinte comentário sobre o trabalho de construir a si mesmo enquanto um ser precário e inacabado, que precisa ao rigor da dor da disciplina ser lapidado e trabalhado suas potencialidades, assim como um escultor que retira da pedra a imagem criativa:

E só isso é morrer e partir em pedaços: sem dó nem piedade, o escultor bate no mármore. [...] Para liberar a imagem criativa de dentro da pedra, ele precisa ser sem piedade [...] Mas nós mesmo somos os escultores até mesmo a serviço do seu olho [...] (NIETZSCHE, 2004, p. 259, 10 [§20]).

No *começo do ano de 1888* Nietzsche escreve sobre a experiência de se passar no tempo certo por uma escola com disciplina rígida:⁸⁴

Sob todas as circunstâncias, o mais desejável continua sendo uma disciplina rígida *no tempo certo*, ou seja, em uma idade ainda na qual dá orgulho ver muitas coisas serem exigidas de si. Pois isso distingue a escola rígida como uma boa escola de todas as outras: o fato de se exigir muito; o fato de se exigir rigorosamente; o fato de o bom, o distinto mesmo ser exigido como normal; o fato de o elogio ser raro, de

⁸⁴ Curt Paul Janz escreve: “Num documento comemorativo do reitor Kirchner do ano de 1843 lemos o seguinte sobre os princípios educacionais de Pforta: “Se trata de uma instituição de ensino e educação, na qual, em que um determinado número de alunos são preparados durante um período cuja duração vem legalmente fixado (6 anos), para vida científica superior ou para o cultivo profissional da erudição e do conhecimento. O que caracteriza Pforta é, precisamente, sua condição de estado escolar fechado em si mesmo, em que as vidas individuais são inteiramente diluídas no conjunto das suas relações. Os alunos são entregues pelos seus pais ou tutores, que delegam todos os direitos dos pais à *alma mater* não apenas para desenvolver seu aprendizado científico, como ocorre a propósito em outros institutos da cidade, mas também para adquirir uma formação moral e caracterológica e encontrar aqui, na totalidade de sua formação, algo mais do que um segundo lugar paterno para passar os anos decisivos do seu processo educativo ‘desde rapazes até o momento da sua entrada na universidade’. Assim, aqueles que se formam em Pforta fazem deles, em geral e para o resto de seus dias, a marca de uma solidez hábil e capaz, não buscada arbitrariamente por seus educadores, mas naturalmente nascida, como uma necessidade interna, do espírito viril, rígido e potente da disciplina, pela convivência saudável em face de um objetivo digno e bem delimitado, pela seriedade dos estudos clássicos, e relacionado a eles, separados de qualquer distração pública, bem como, o próprio método desses estudos. [...] Que os alunos de Pforta se tornem homens de uma só peça, formados na obediência à lei e à vontade dos superiores, no rigor e no cumprimento pontual do dever, no autocontrole, no trabalho sério, na espontaneidade alegre e autoimposta por amor à coisa, na solidez e no método estudo, na regularidade na ordenação do tempo, no toque seguro e firmeza autoconsciente no trato com seus iguais, tudo isso é fruto da educação e disciplina desta casa.” (JANZ, 1981, p. 59-60, tradução nossa).

faltar a indulgência; o fato de a repreensão ganhar voz de maneira aguda, objetiva, sem levar em conta talento e origem. (NIETZSCHE, 2012b, p. 312, 14 [§161], grifos do autor).

Mas de fato qual a importância da aplicação da disciplina sobre um corpo que se dispõe a tal rigidez? E finaliza o texto afirmando:

Tem-se necessidade de tal escola em todos os aspectos: isso é válido tanto para o elemento corporal quanto para o espiritual: seria fatídico querer fazer aqui cisões! A mesma disciplina torna apto o militar e o erudito: e, visto de mais de perto, não há nenhum erudito hábil, que não tenha no corpo os instintos de um habilidoso militar... manter-se na fila e na ordem, mas ser capaz de avançar a qualquer momento; o perigo de privilegiar o conforto; não pesar o permitido e proibido em uma balança de comerciante; [...] O que se aprende em tal escola dura? Obedecer e comandar.

Nesse fragmento temos pontos fundamentais para compreendermos o modo de existência que visa por meio da disciplina potencializar seu agir de forma afirmativa, visando sempre o melhor. Primeiro Nietzsche pontua que a imposição da disciplina é válida tanto para o elemento corporal, quanto para o espiritual, dando ênfase que o trabalho sobre um não descarta o outro, ambos tem seu grau de importância nas configurações dos modos de agir, e não caberia, segundo Nietzsche, fazer cisões. Buscar o equilíbrio das ações, pesando-as numa balança da ponderação, é, por assim dizer, ter um autocontrole sobre suas paixões.

Questiona o filósofo alemão: o que se aprende numa escola com uma disciplina rígida? E conclui o fragmento afirmando: se aprende a obedecer e a comandar. Nesse caso, se aprende por intermédio da obediência a disciplina imposta ou autoimposta, pois no caso de um entendimento de uma disciplina que visa potencializar o modo de agir, o corpo torna-se receptivo para construir a si mesmo (JANZ, 1981, p. 60), a comandar a si mesmo, a manter uma organização dos seus impulsos. Corroborando essa questão, Dorian Astor, escreve:

O que o indivíduo experimenta na submissão a um comando, seja qual for, é sua capacidade de comandar a si mesmo. Ele próprio se testa como organização de suas diversas pulsões, hierarquização e controle de seus instintos que, sem direção unificada, não seriam senão anarquia. O que Nietzsche mais tarde chamará de 'vontade de poder' é antes de tudo um afeto de comando no próprio cerne do indivíduo considerado como unidade sintética de forças hierarquizadas. (ASTOR, 2013, p. 24).

A submissão a um afeto de comando não denota passividade por parte do corpo afetado, mas, denota a afetividade, a capacidade de reagir a estímulos e manter o controle dos instintos. A força ativa de um corpo só alcança seu limite quando não é separada do que ela pode.⁸⁵ A apetência do jovem Nietzsche em submeter-se à disciplina demonstra que a

⁸⁵ Deleuze (2018, p. 81) afirma que uma força ativa é aquela que vai ao limite do que ela pode, afirmando sua diferença e tornando-a um objeto de gozo e de afirmação.

organização hierárquica dos seus instintos estava predisposta de forma ativa, sem ser separados do que podem⁸⁶ e mesmo sob condições de obediência, poderia extrair para si, certo benefício e, da dor, retirar o gozo e a satisfação como resultado característico de uma estrutura pulsional bem hierarquizada de forças que mandam e forças que obedecem.

Não que essa apetência em relação aos objetos que estão em relação com o corpo seja uma causa em si; nem a compreender levando em consideração o autocontrole como uma vontade forte, nem uma vontade fraca como resultado do descontrole com suas paixões; essa apetência deve ser considerada nesse contexto dos afetos somente enquanto uma organização de forças bem hierarquizada quando tem aumentado sua potência de agir, e anarquia quando ocorre uma desagregação de instintos. Patrick Wötling comenta sobre a forma que o termo vontade (*Wille*) é usado por Nietzsche principalmente para se referir a uma pluralidade de sensações que constitui um vivente. Vejamos:

[...] a vontade não é de modo algum um processo originalmente unitário: A antiga palavra ‘vontade’ serve apenas para definir uma resultante, uma espécie de reação individual, que decorre necessariamente de uma multidão de solicitações em parte contraditórias, em parte concordantes [...] a vontade remete fundamentalmente ao tipo de organização que caracteriza uma determinada estrutura pulsional, bem hierarquizada ou, ao contrário, anárquica. Nessa perspectiva, a qualidade da vontade é avaliada em função de sua aptidão para enfrentar eficazmente as resistências, com base em uma hierarquia bem definida, que é a condição de uma colaboração eficaz [...] (WÖTLING, 2011, p. 60-61).

Na obra *Além bem do bem e do mal* Nietzsche nos indica que “[...] toda vontade compreende uma *pluralidade de sensações* [...]” (NIETZSCHE, 2014b, p. 27, §19, grifos nosso) já desarticulando qualquer possibilidade de se atribuir uma unidade ou um querer unitário,⁸⁷ um em si, mas o que temos em cada ato do querer é uma multiplicidade de sensações, forças que entram em relação sem que o corpo tome consciência que de fato estão ocorrendo.

É claro que estamos tratando de uma pré-disposição, de uma apetência do corpo para agir de determinadas formas considerando as resistências a ele imposta, seja por outro corpo em relação, ou pelo meio circundante. Esse querer, ou essa vontade, se distingue da vontade de potência, pois esta age nos estados primitivos dos afetos sendo responsável pela dinâmica das relações das forças atuantes no corpo. E nesse caso, esse querer, essa apetência já seria uma expressão, ou como o próprio Nietzsche escreve *no começo do ano 1888* que a vontade

⁸⁶ Ver nota anterior.

⁸⁷ Barrenechea faz o seguinte comentário sobre essa questão: “O suposto querer unitário é decomposto em diversas sensações, movimentos e processos, em que se mistura sentir e pensar. Essa mistura ou complexo é caracterizada, por Nietzsche, como um afeto de mandar, mas sobretudo de dominar.” (BARRENECHEA, 2009, p. 75, grifo do autor).

de potência é a forma primitiva do afeto, e que os demais afetos não passam de reconfigurações desta vontade de potência (NIETZSCHE, 2012b, p. 271, 14 [§121]) e não de um vivente que determina suas ações por meio exclusivo da racionalidade. Nesse sentido, Barrenechea fará o seguinte comentário que:

Nietzsche distingue claramente a vontade, entendida como tendência de um organismo individual para a realização de um ato, do conceito de vontade de potência que enuncia toda relação de forças. Vale lembrar que a vontade de potência alude à própria dinâmica de forças, ao processo geral do *jogo de impulsos que gere todos os corpos*. Já a vontade individual é algo complexo, cuja unidade deve ser questionada, cuja efetividade poderia ser considerada ilusória, apenas *um produto de outros processos corporais* [...] (BARRENECHEA, 2009, p. 74-75, grifos nosso).

Assim, o *ethos* nietzschiano corresponderá e estará sempre ligado a vontade de potência. O modo de existência adotado por cada corpo será um modo singular em sua afetividade. Para tanto, compreendemos que cada corpo ao ser afetado reagirá de forma distinta dos demais corpos, da mesma forma, reagirão aos estímulos de forma distinta. O modo de existir é uma expressão do corpo na existência, seja um modo afirmativo que mantenha uma organização dos instintos bem hierarquizados ou um modo negativo em que os instintos entram em desagregação promovendo a negação da vida em sua totalidade.

Segundo Astor (2013, p. 25), Nietzsche demonstrou um autodomínio muito antes até de elaborar sua filosofia, mesmo sobre influência de diversos dissabores da vida demonstrou desde muito cedo uma forte tendência a um autocontrole. Relata que chega a causar espanto a postura do jovem Nietzsche em relação a si. Já Carl Paul Janz faz o seguinte relato sobre uma excursão que Nietzsche e seus colegas fizeram a Schönbürg, que mesmo de posse de uma oportunidade para se divertir com os colegas, optou por retrair-se na solitária torre; em síntese, descreve o biógrafo do filósofo alemão, Nietzsche se sentiu feliz. Vejamos:

Durante muito tempo Nietzsche não manteve relações calorosas com seus colegas. Lhe ocorreu aqui como no Instituto de Naumburg. As violentas e barulhentas diversões não lhe atraíam. Em uma excursão a Schönbürg, por exemplo subiu sozinho para torre, enquanto seus companheiros bebiam na taverna, e *se sentiu feliz*. (JANZ, 1981, p. 74, grifo nosso).

Para os jovens colegas de Nietzsche aquele momento de diversão seria o ápice, de certo modo até uma forma de aliviarem o estresse das suas rotinas, isto é, naquele momento através da bebida e diversão encontrariam a satisfação dos seus instintos. Para Nietzsche mesmo recluso ter afirmado que se sentiu feliz enquanto seus companheiros se divertiam, era justamente devido compreender que aquela situação não correspondia à felicidade. Mas, que a satisfação do instinto deveria ser buscada no fazer, na forma como um corpo organiza suas ações ao ponto de manter um equilíbrio das atividades de todos os instintos. Notemos que o

filósofo alemão fala em equilíbrio, e nesse contexto da disciplina, o equilíbrio dos instintos se alcança por meio da dominação das paixões, dominar para equilibrar suas ações, colocá-las a seu serviço.

Compreende-se que a ação de Nietzsche em ficar recluso não denota uma fuga da possibilidade da sensação de um prazer momentâneo com seus colegas em uma taverna. No texto “A vontade de poder como vida” escrito no *começo do ano de 1888* vai enfatizar que prazer e desprazer são meras consequências de um enfrentamento das forças atuantes no corpo; as resistências são necessárias na atuação da vontade de potência:

Prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos paralelos – o que o homem quer, o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é mais poder. Na aspiração a isso se segue tanto prazer quanto desprazer; a partir daquela vontade, ele busca resistência, ele precisa de algo que se contraponha. O desprazer, como obstáculo à sua vontade de poder, é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal daquele acontecimento orgânico; o homem não se afasta desse ingrediente, ele necessita dele muito mais incessantemente: toda vitória, todo sentimento de prazer, *todo acontecimento pressupõe uma resistência superada*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 324, 14 [174], grifo nosso).

Nesse fragmento Nietzsche evidencia a importância do entendimento de si como ponto de partida interpretativo sobre a existência, a própria formação dos modos de ser e existir sejam um modo afirmativo ou negativo dependem de como o corpo irá se adequar em cada situação em que é lhe imposta uma resistência. Deste modo, no ato das relações de impulsos/forças, podemos nominar que um corpo é saudável quando tende a potência afirmando-se na existência; por outro lado, nominamos um corpo mórbido, quando há um desequilíbrio no processo correlativo dos impulsos interno e externo.

4.2 Para uma fisiologia da Potência

Eliminado as formas, o que resta são somente forças em relação. Nesse caso, em que consistirá uma fisiologia da potência no contexto da teoria dos afetos/impulsos? Pontuamos na seção anterior sobre o equilíbrio dos instintos, ou seja, disciplinar para dominar e usar os afetos em benefício próprio na construção do seu modo de existir. Em síntese, para início de análise, uma fisiologia da potência consiste no equilíbrio das atividades desencadeadoras de todos os instintos no corpo.

Na *Primavera-verão de 1883* 7 [§260] Nietzsche escreve algo que corrobora esse posicionamento. Pontua onde se deve procurar o que ele descreve como satisfação do instinto, que não se deve buscar no resultado da atividade. E esse posicionamento se contrapõe como

abordamos na seção 2⁸⁸ sobre a perspectiva essencialista, que por ser o homem um ser racional, a sua essência (razão) teria um caráter teleológico. Nesse sentido, a moral se encarregaria de conduzir o homem para sua essência. Assim, sendo o homem composto por instintos/afetos, a felicidade estaria no galgar a racionalidade, ou seja, um modo de ser feliz estaria sempre no resultado da atividade.

Nesse contraponto, o filósofo alemão escreve: “Satisfação do instinto deve ser procurada não no resultado da atividade, mas no *fazer*. Felicidade seria o *equilíbrio das atividades desencadeadoras de todos os instintos*.” (NIETZSCHE, 2004, p. 240, 7 [§260]). Nesses termos, a ênfase é dada na ação praticada pelo corpo, o que determinará um modo de existência feliz será como o corpo conseguirá organizar as forças/impulsos para tender para potência de uma vida afirmativa. Nesse fragmento, Nietzsche deixa dois pontos importantes para nossa análise, primeiro, a ação, ou seja, a forma como cada corpo se porta e se relaciona com os demais corpos no ambiente. Segundo ponto, o equilíbrio das atividades desencadeadoras dos instintos, enfatizando a instabilidade e o ímpeto dos instintos em ora dominar, ora ser dominado.

No primeiro ponto, que é o fazer, deve-se considerar nesse âmbito da ação, tanto o corpo, quanto o ambiente que ele está inserido, e o que lhe afeta. Não podemos dissociar o corpo do seu ambiente. Deleuze (2002, p. 130) enfatiza isso, que jamais um animal ou uma coisa é separável de suas relações com o mundo. E aqui devemos compreender o termo ‘mundo’ tanto numa abordagem do orgânico (ambiente), quanto do inorgânico (forças ou fenômenos corporais) proveniente desta relação com os objetos circundantes.

O próprio Nietzsche em *Ecce Homo* no fragmento intitulado “Por que eu sou tão sábio” §2 reconhece a influência que o ambiente pode ter sobre o corpo, assim como, influenciar na criação, ou organização, ou até mesmo distanciar o corpo de um modo de existir afirmativo:

A influência climática sobre o **metabolismo**, sua redução e seu aumento, vai tão longe que uma escolha errada no que diz respeito ao lugar e ao clima pode não apenas alienar alguém de sua tarefa, como também chegar ao ponto de evitar que ele chegue até ela: e então ele jamais fica cara a cara com ela. (NIETZSCHE, 2014c, p. 48, grifo do autor).

Nesse trecho, além de enfatizar sobre a influência do clima sobre o corpo, chama atenção também para a adequação ou inadequação do corpo ao ambiente. Fato esse, que poderá comprometer suas atividades, seu modo de vida. O que chama atenção nesse trecho e

⁸⁸ Subtópico 2.1 “A etologia no contexto filosófico: uma leitura deleuziana de Uexküll com Spinoza”.

corroborar o debate etológico é justamente esse aspecto já pontuado no desenvolver dessa pesquisa, a capacidade de um corpo em afetar e ser afetado, tanto pelo ambiente, quanto por outros corpos que entram em relação. A reação de um corpo ao ser afetado é o que determinará se o modo de existir terá um aspecto de afirmação da vida, no tocante ao aumento da potência de agir, ou se sua potência declinará para dá espaço as forças/impulsos reativos.

Em um ambiente, não serão todos os fenômenos ou forças que afetarão um corpo. Cada corpo reage de forma distinta ao ser afetado, apresentamos na seção 2.1 o exemplo dado por Uexküll do carrapato, que de uma imensa floresta somente três afetos eram perceptíveis para esse pequeno animal, ou seja, a sensibilidade à luz, o olfativo, a sensação térmica. A partir desse ambiente percebido, esse pequeno animal construía seu modo de existir. Isto é, sua capacidade de adequação lhe garantiria a manutenção da sua vida. Sobre essa capacidade de adequação do corpo em determinados encontros com outros corpos circundantes, Nietzsche menciona que as condições climáticas favoreceram o surgimento do que ele nomina de gênio, que até certo ponto, tais condições têm suas influências. Escreve:

Se juntarmos os lugares em que houve e há pessoas espirituosas, que além de tudo e por sorte tinha humor, refinamento e malícia, nos quais o gênio se tornou familiar quase por obrigação...veremos que todos eles possuem um ar primorosamente seco. Paris, a Provença, Florença, Jerusalém, Atenas – ora, esses nomes provam alguma coisa: o gênio é **condicionado** pelo ar seco, pelo céu límpido... quer dizer, por um metabolismo acentuado, pela possibilidade de ajuntar sempre de novo quantidades grandes, e até mesmo monstruosas, de força.” (NIETZSCHE, 2014c, p. 49, grifo do autor).

No entanto, não queremos a partir desse trecho afirmar que o clima do ambiente onde o corpo se encontra tem caráter determinante. Reconhecemos, assim como Nietzsche, que o ambiente que tem sua parcela de contribuição. Porém, o próprio filósofo chama atenção em um trecho que antecede o exposto, onde afirma que o espírito, ou a forma como cada corpo se coloca na existência nada mais é do que uma forma do metabolismo, ou seja, para usarmos um termo já utilizado nas seções anteriores, uma expressão fisiológica do estado de corpo vigente. Vejamos: “A velocidade do metabolismo está intimamente ligada à capacidade de movimento ou à capengue dos **pés** do espírito; o próprio “espírito” na verdade não passa de uma forma desse metabolismo.” (NIETZSCHE, 2014c, p. 48, grifo do autor). Ademais, como pontuamos, se o modo de existir é um resultado, ou uma expressão fisiológica do estado em que o corpo se encontra em cada acontecimento, logo, é plausível reafirmarmos que o ambiente não tem caráter determinista, mas sim, a capacidade do corpo em afetar e ser afetado por forças/impulsos.

Por exemplo, uma doença, a uma alimentação, um objeto ou um fenômeno qualquer

pode afetar um ou mais corpos de maneira distinta, pois a reação do corpo pode convergir ou divergir com estímulo do objeto. No livro III da *Ética* na “Proposição 51” Spinoza escreve: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto.” (E3P51). Quando na relação entre sujeito e objeto há uma convergência adequada, quando os estímulos do objeto agregam características adequadas ao corpo afetado, podemos dizer que houve um acontecimento de aumento da potência de agir desse corpo. Em caso contrário, se nesses encontros entre forças distintas, se o corpo não agregar para si características de afirmação da sua potência, ocasionará uma atenuação, um declínio dessa potência, resultando em um modo de existir mórbido.

Aqui novamente utilizamos das proposições de cunho filosóficas de Uexküll⁸⁹ que chama atenção para um ponto elementar dessa discussão etológica, isto é, como um corpo percebe a si mesmo em seu ambiente para afetar e ser afetado. A princípio a ênfase não está no corpo em si, pois na filosofia nietzschiana o corpo é constituído de uma multiplicidade de forças sempre em relação com outras forças, isto é, não podemos falar de corpo de forma isolada. Nem no objeto, mas nas relações entre um corpo vivo e o seu objeto. Vejamos o que Uexküll escreve:

Não estamos tratando com uma troca de forças entre dois objetos, mas com as relações entre um sujeito vivo e o seu objeto. Esses ocorrem em um plano totalmente diferente, ou seja, entre o sinal perceptível do sujeito e o estímulo do objeto. (UEXKÜLL, 1956, p. 24, grifo do autor, tradução nossa).⁹⁰

Nietzsche escreve o seguinte:

Tenho um caso em mente, no qual um espírito importante e motivado à liberdade, só por causa da falta instintiva de fineza na escolha do clima, se tornou estreito e recolhido, um tipo azedo, um mero especialista. Eu mesmo poderia ter acabado vítima do mesmo destino, se a enfermidade não me tivesse obrigado à razão, refletir sobre a razão na realidade. (NIETZSCHE, 2014c, p. 49).

Mesmo um espírito motivado, mas se não tiver a fineza, ou melhor, a perspicácia instintiva para tomar decisões que aumente sua potência de agir, poderá desenvolver um modo de existir mórbido, sem uma perspectiva afirmativa da vida. É esse ponto que Uexküll pontua no texto supracitado, pois as relações não ocorrem entre dois objetos, mas entre um

⁸⁹ Fazemos alusão aos pontos analisados na seção “A etologia no contexto filosófico: uma leitura deleuziana de Uexküll com Spinoza” onde apresentamos as inquietações do biólogo e filósofo Uexküll em relação às análises sobre os animais e o ambiente.

⁹⁰ “Nous n’avons pas affaire à échange de forces entre deux objets, mais aux relations entre un sujet vivant et son objets, et celles-ci se jouent sur un tour autre plan, c’est-à-dire entre le signal perceptif du sujet et l’excitation provenant de l’objet.” (UEXKÜLL, 1956, p. 25).

sujeito vivo que tem graus de percepção e o seu objeto que é detentor de estímulos. Nietzsche expõe as condições que alguns gênios surgiram, e por viverem em condições climáticas favoráveis o metabolismo corporal se adaptava com mais facilidade.⁹¹

No caso contrário, a escolha do clima desfavorável ao corpo, também poderia afetar de forma negativa um modo de existir. A questão fundamental se encontra na metade desse trecho. Nietzsche reconhece que se a enfermidade não o tivesse levado a refletir sobre a razão, em suma, se seu estado de convalescença não tivesse obrigado a escolher um modo adequado de existência, teria acabado vítima do mesmo destino. Assim, a enfermidade o obrigou a reorganizar suas forças/impulsos.

Frisamos há pouco que os modos de existência são uma expressão fisiológica, e aqui abrimos um parêntese para o que analisamos na subseção “O grito de guerra de Nietzsche” onde apresentamos à luz de Muller-Lauter três usos conceituais do termo “fisiologia” nos textos de Nietzsche. Nesse ponto do debate sobre o que estamos expondo sobre a questão do metabolismo e sua adaptação as condições climáticas, assim como, sobre a enfermidade de Nietzsche, está dentro do âmbito da compreensão do segundo sentido aplicado ao termo fisiologia, no que tange às funções orgânicas e ao imediato corporal. Em suma, a reação do corpo à dor, à fome, à doença, ao prazer, ao clima. No entanto, ao apresentar questões de adequação/inadequação do corpo quando submetido a situações diversas vinculadas a esse segundo uso conceitual, traz como plano de fundo também o entendimento do termo fisiologia em sua terceira determinação⁹², que será fio condutor da sua Teoria dos impulsos.

Notemos que Nietzsche fala que a doença lhe permitiu não ser vítima de um destino apequenado, recolhido, azedo. A inflexão aqui se dá justamente nesse ponto, como um corpo enfermo no sentido biológico do termo pode criar um modo de existência saudável, afirmativo? Esse questionamento cimenta todo debate proposto nessa pesquisa e, simultaneamente, nos dá indícios da forma que Nietzsche percebia seu corpo. Percepção essa, que está dentro da terceira determinação do uso do termo fisiologia, uma compreensão fisiológica do corpo enquanto desencadeamentos de energias, enquanto *quanta* dinâmicos em

⁹¹ Nietzsche passou por esse processo de adequação fisiológica aos mais variados ambientes climáticos. Em *Ecce Homo* no §2 do texto “Por que eu sou tão inteligente”, fala das viagens que realizou e de como aprendeu a identificar os efeitos climáticos por menor que fossem. É válido mencionar que sua condição fisiológica enferma contribuiu para que buscasse lugares que fizesse bem ao seu corpo. Escreve: “Agora aprendi a conhecer os efeitos de ordem climática e meteorológica depois de um longa experiência comigo mesmo, e sou capaz de lê-los num instrumento bastante preciso e confiável, que me faz sentir fisiologicamente a mudança nos graus de umidade numa simples viagem de Turim a Milão, penso com horror no fato **sinistro** de que passei a minha vida inteira, excetuados os últimos dez anos – os anos mais perigosos – sempre em lugares errados, francamente **proibidos** à minha situação pessoal. Naumburg, Schulpforta, e a Turíngia inteira, Leipzig, Basileia – todos eles são lugares pouco felizes para a minha constituição fisiológica.” (NIETZSCHE, 2014c, p. 49, grifos do autor).

⁹² Abordamos os três usos conceituais do termo “fisiologia” na subseção “2.3 O grito de guerra de Nietzsche”.

relação de tensão.

Perceber a si mesmo em seu próprio mundo viabilizará conhecer o que lhe afeta e como lhe afeta, assim como, quais as contingências da afetação. O filósofo alemão desenvolveu um modo de existência de autossuperação, escreve: “Minha humanidade é uma constante autossuperação...Mas eu tenho necessidade da **solidão**, que dizer da convalescença, do retorno a mim mesmo, de um ar livre, leve e solto...” (NIETZSCHE, 2014c, p. 40, grifo do autor). O retorno a si mesmo, o autoconhecimento possibilitou a Nietzsche mesmo acometido de enfermidade fazer a sua transvaloração de todos os valores.

Nessa seção, assim como nas anteriores, mencionamos que o modo de existir é uma expressão fisiológica do estado em que o corpo se encontra. Assim sendo, não estaríamos entrando em contradição com o já apresentado ao expor o caso da enfermidade de Nietzsche? Tendo em vista o que já fora exposto, a resposta é não! Pois o modo de existência de Nietzsche está situado na concepção de corpo como multiplicidade de forças, um modo de ser de afirmação da vida. Assim sendo, o filósofo, mesmo estando enfermo, organizava suas forças/impulsos para aumentar sua potência de agir. A forma como se ver a vida, é para Nietzsche, um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como seu nível espiritual. Escreve Nietzsche em meados de *Outono de 1885 – Outono de 1886*: “A interpretação mesma é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como de um nível espiritual determinado de juízos dominantes. *Quem interpreta?* – Nossos afetos.” (NIETZSCHE, 2013, p. 134, 2 [§190], grifos do autor). Nesses termos, a resistência com a doença fazia com que Nietzsche refletisse sobre sua própria vida. E dos encontros com as forças que o circundava, extraia para si características afirmativas:

A partir da ótica do doente ver conceitos e valores **mais saudáveis**, e, pelo lado inverso, da abundância e da autoconfiança da vida **abastarda**, olhar para baixo em direção ao trabalho clandestino do instinto da *décadence* – esse foi o meu exercício mais longo, a minha verdadeira experiência; se me tornei mestre em alguma coisa, então foi nisso. (NIETZSCHE, 2014c, p. 24, grifo do autor).

O filósofo alemão demonstra que mesmo um corpo doente quando submetido a uma disciplina afirmativa viabiliza o fortalecimento do modo de existir. Dessa forma, o confronto entre as forças ativas e reativas, produziam uma explosão de novas perspectivas existenciais. O confronto, as resistências são uma característica da dinâmica do corpo em Nietzsche. O filósofo alemão, como abordamos na seção “O ethos nietzschiano do autodomínio” em decorrências de diversas situações desde a sua juventude foi submetido a várias situações em que foi preciso se disciplinar para dominar a si mesmo, tanto nas questões da sua formação, quanto no período de enfermidade. Nessa última, ele dá ênfase ao hábito principalmente em

momentos de morbidez do corpo. Escreve: “Uma indolência das vísceras, por menor que seja, se levada à condição de mau hábito, é perfeitamente suficiente para fazer de um gênio algo mediano [...]” (NIETZSCHE, 2014c, p. 48). Nesse trecho o filósofo apresenta seu próprio modo de existir, pois mesmo enfermo desenvolveu um hábito de manter o corpo buscando sempre os encontros alegres de elevação da sua potência de agir. Ainda no texto “Por que eu sou tão sábio” em seu § 2 dá ênfase a esse posicionamento de um corpo ativo:

Eu mesmo me tomei pela mão, eu mesmo voltei a me tornar são: a condição para isso – não há psicologia que não o reconheceria – é **que ao cabo de contas a gente seja saudável**. Um ser tipicamente mórbido não pode vir a se tornar são e muito mesmo vir a se tornar são por sua própria conta; para alguém que é tipicamente saudável, uma doença pode, ao contrário, até ser uma **estimulação** enérgica à vida, a viver mais. É assim que vejo **agora** aquele longo tempo de enfermidade: é como se eu tivesse redescoberto a vida de novo, incluindo-me dentro dela; eu degustei todas as coisas boas e até mesmo coisas insignificantes, como outros não as podem degustar com tanta facilidade – eu fiz minha vontade para a saúde, para a **vida**, a minha filosofia. (NITZSCHE, 2014c, p. 25, grifos do autor).

Descobrir quais afetos afetam o corpo em determinado ambiente faz parte, pela óptica etológica, da capacidade de cada corpo em reagir aos estímulos dos outros corpos ou objetos que o circundam. A forma que um corpo reage aos estímulos influenciará na organização ou construção do modo de ser e existir. Nietzsche reagiu à doença de forma afirmativa, entrou em uma luta constante, vencendo as resistências⁹³ impostas pelos afetos da morbidez. Ele é imperativo quando diz “Eu mesmo me tomei pela mão, eu mesmo voltei a me tornar são”. Nessa afetação, ele tinha tanto a possibilidade de reagir aos afetos de negação da vida, como os afetos de afirmação da vida, no entanto, optou por dominar os afetos provenientes da sua enfermidade.

Na obra *Nietzsche Asceta*, Souza (2009, p. 147) faz a seguinte colocação: “Esse se afirmar, no entanto, supõe vencer resistências e também resistir à dominação de outrem.” Mesmo enfermo, se reconhecia como um corpo saudável, isso fica subentendido ao se expressar dizendo que um corpo doente não pode se tornar são por conta própria, dando ênfase aqui, ao corpo decadente que nega a vida, os afetos afirmativos; a exemplo disso, o tipo socrático abordado na subseção “A moral do autodomínio como decadência fisiológica”.

⁹³ O ato de vencer as resistências corrobora o que Nietzsche vai chamar de “Grande saúde”. O filósofo alemão demonstrou nos seus momentos de enfermidades que a superação das resistências, principalmente das desagradáveis faziam parte da sua condição fisiológica, que, ao disciplinar as forças para pô-las ao seu serviço em cada acontecimento, evidenciava um excedente de forças no processo de autossuperação. No livro V de *A Gaia Ciência* §382 escreve: “[...] a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...” (NIETZSCHE, 2012a, p. 259, §382, grifo do autor). Salanskis (2016, p. 250) afirma que “[...] o papel da doença na grande saúde nietzschiana poderia ser, em parte, aquele de uma resistência a ser superada.” Nesse aspecto, o ponto de equilíbrio das forças desencadeadoras de todos os instintos era encontrar o melhor modo de existir que a vida possa oferecer, mesmo em meio a momentos de enfermidade, por isso, deveria sempre ser buscada e superada.

Em contrapartida, sustenta que para alguém saudável, uma doença pode ser um estimulante à vida. Esse termo saudável aqui deve ser compreendido no contexto da Teoria dos Impulsos, ou seja, quando as forças de afirmação da vida dominam o corpo, este é considerado saudável. Frezzatti Jr. (2004, p. 118) faz a seguinte afirmação: “[...] se os impulsos estiverem hierarquizados, organizados segundo um impulso ou conjunto de impulsos dominantes, o corpo é sadio; se estiverem desagregados, decadente ou doente.”

La Torre faz a seguinte afirmação:

As forças que se confrontam, se entrelaçam, se opõem e lutam, e que nessa dinâmica produzem uma explosão de perspectivas, não podem ser igualadas ou identificadas entre si, havendo entre elas diferenças tanto no *quantum* que possuem, quanto na qualidade de seus centros de interpretação, que marcam profundamente o sentido e o valor que a sua exibição tem para o desenvolvimento e afirmação da vida. (LA TORRE, 2000, p. 168, grifo do autor).⁹⁴

Para Nietzsche a afirmação da vida não era resultado de um corpo perfeito, mas de um corpo que assume o melhor modo de existir. A luta das forças, as oposições, as convergências, as resistências fazem parte da dinâmica da vontade de potência como o mais primitivo dos afetos. A luta entre as forças é necessária na formação de um modo de existir afirmativo. “[...] a luta é fundamental à vida, ou melhor, não se pode pensar a vida sem ela, ela não pode deixar de ocorrer. Viver significar desprezar e afastar decididamente tudo que é decadente e fraco em nós e em tudo.” (SOUZA, 2009, p. 147). Nietzsche adotou essa postura de seleção e excreção. Afastar os afetos de desagregação, de decadência fisiológica e manter os afetos afirmativos de elevação da potência. Ele reconheceu essa dinâmica do seu corpo, que em momento de enfermidade chegou a afirmar que conseguiu resultados que não conseguiria em outros momentos com o corpo são. Vejamos um trecho de *Ecce Homo* no texto “Por que eu sou tão sábio”:

No inverno seguinte, meu primeiro inverno genovês, aquele adoçamento, aquela espiritualização, que quase era condicionada por uma miséria extrema em sangue e músculos, produziram “Aurora”. A clareza e a serenidade totais, até mesmo a exuberância do espírito que a obra mencionada reflete, pode ser entendida em mim não apenas devido à fraqueza psicológica mais profunda, mas inclusive por um excesso de sensações de dor. Em meio a martírios, que trouxeram consigo uma enxaqueca ininterrupta de três dias, mais vômitos de muco dos mais penosos... eu possuí uma clareza dialética *par excellence* e examinei a fundo e friamente coisas que não sou alpinista, não sou refinado, não sou **frio** o suficiente para pensar quando

⁹⁴ “Las fuerzas que se confrontan, se entrelazan, se oponen y luchan, y que en esta dinámica producen una explosión de perspectivas, no pueden ser equiparadas o identificadas unas con otras, Entre ellas se presentan diferencias tanto en el quantum que poseen como en la cualidad de sus centros de interpretación, que marcan profundamente el significado e el valor que su despliegue tiene para el desarrollo e afirmación de la vida.” (LA TORRE, 2000, p. 168).

me encontro em situações mais saudáveis. (NIETZSCHE, 2014c, p. 23, §2, grifos do autor).

Em uma leitura superficial, podemos concluir que Nietzsche conseguiu adaptar seu corpo às situações mais adversas possíveis durante sua vida. Essa adaptação é somente uma expressão, um modo da manifestação da vontade de potência atuando, *no* e *sobre* o corpo. Escreve Nietzsche nos fragmentos póstumos datados no Verão de 1886 – Primavera de 1887 que “A vida *não* é adaptação de condições internas a condições externas, mas vontade de poder, que subjuga a si e incorpora cada vez mais o exterior.” (NIETZSCHE, 2013, p. 245, 7 [§9], grifo do autor).

Conquanto, a essência da questão aqui não é a adaptação à doença, muito menos a adaptação a condições climáticas que sejam desfavoráveis ao corpo. Se de fato o cerne da questão fosse esse, o modo de existência de Nietzsche seria reativo, pois teria um caráter utilitarista. Deleuze descreve três pontos que identifica a força reativa, são eles: “[...] força utilitária, de adaptação e de limitação parcial [...] força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa [...] força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si [...]” (DELEUZE, 2018, p. 81). No mesmo texto, Deleuze prossegue e descreve mais três pontos que caracterizam a força ativa, são eles: “[...] força plástica, dominante e subjugadora [...] força que vai ao limite do que ela pode [...] força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação.” (DELEUZE, 2018, p. 81).

Nesses termos, encontramos na postura de Nietzsche em relação ao seu próprio corpo as características das forças ativas que afirmam a vida. Como já abordamos, que a resistência com a doença fazia com ele tivesse ideias novas, até melhores, segundo ele, de quando seu corpo estava são. O momento de enfermidade lhe proporcionou por várias vezes um aumento na sua força plástica de criação. Em outra parte da obra *Ecce Homo* intitulada “Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém” podemos verificar o relato de Nietzsche quando compôs o cântico “De novas e velhas tábuas”. Vejamos:

No inverno seguinte, sob o alcióico céu de Nice, que naquela época brilhou pela primeira vez dentro da minha vida, eu encontrei o terceiro Zaratustra – e estava pronto. Pouco mais de um ano, contada toda a obra. Muitos lugares escondidos e alturas da paisagem de Nice são sagradas para mim devido a seus momentos inesquecíveis; aquela seção decisiva, intitulada “de novas e velhas tábuas”, foi composta na subida difícilíssima da estação ao maravilhoso castelo mouro de Elza – a agilidade dos músculos sempre foi maior em mim quando a força criativa fluía em maior abundância. O **corpo** está animado nessas ocasiões: quanto à “alma”, deixemo-la fora da jogada... Eu pude ser visto dançando por várias vezes; naquela época eu podia, sem notar o menor sinal de cansaço, caminhar durante sete ou oito

horas pelas montanhas. Eu dormia bem, eu ria muito – eu era de uma robustez e de uma paciência total. (NIETZSCHE, 2014c, p. 117-118, §4, grifo do autor).

Através do movimento do corpo as ideias nasciam, levar o corpo ao seu limite, a exaustão proporcionava um aumento na sua força plástica de criação. A grandeza no homem consiste para Nietzsche em experimentar a vida como de fato ela se apresenta na imanência, isto é, amar cada acontecimento, até mesmo aqueles encontros de difícil adequação, buscar um equilíbrio das forças para extrair resultados positivos para si. Isso é uma característica de um modo de existir afirmativo⁹⁵, onde a força ativa subjuga e domina os afetos tristes e afirma a sua diferença proporcionando ao corpo encontros adequados, incorporando afetos alegres. O resultado característico de um modo de existir é alterado conforme a incorporação, isto é, na convergência dos corpos ocorrem as afetações, nessa relação existem forças internas e forças externas que entram em relação.

O resultado característico dependerá da forma que o corpo incorporará aquilo que lhe afeta, por isso, cada corpo é afetado de forma distinta, e reage também de forma distinta. Um corpo pode no ato das relações agregar para si forças dominantes que tendem para potência. Outro corpo, na mesma afetação poderá agregar para si forças que serão dominadas, havendo assim, um modo de declínio na potência de agir. Para Deleuze essa diferença qualitativa entre as forças atuantes faz parte de um dos usos do termo hierarquia na filosofia de Nietzsche: “Significa, inicialmente, a diferença entre forças ativas e reativas, a superioridade das forças ativas sobre as forças reativas.” (DELEUZE, 2018, p. 80).

Retornemos ao início dessa subseção onde pontuamos sobre o equilíbrio dos instintos contido no fragmento póstumo datado na *Primavera-verão de 1883*, 7 [§260]. No segundo ponto indicado, Nietzsche dá ênfase ao equilíbrio das atividades desencadeadoras dos instintos, enfatizando a instabilidade e o ímpeto dos instintos em ora dominar, ora ser dominado. E se Nietzsche fala em desencadeamentos é porque compreende a vida como uma luta entre esses instintos. Afirma Frezzatti Jr. (2004, p. 118) “A vida, para o filósofo alemão, é uma luta constante entre impulsos para aumento de potência; nessa luta, para crescer, um

⁹⁵ Nietzsche mesmo passando por momentos de morbidez buscava manter os afetos ativos sempre dominantes. Elevar seu corpo ao extremo, ao limite da sua força despertava em si um criador, onde a força plástica lhe proporcionava ter pensamentos afirmativos, mesmo com um corpo enfermo. Isso denota uma aceitação imanente da sua condição biológica no sentido do corpo enfermo, mas por outro lado, essa condição mostra que ela não era determinante na formação do seu modo de existir. Nietzsche na obra *Ecce Homo* “Por que sou tão inteligente” expressa o que ele denomina de *amor fati*, ou seja, amar o fato, o acontecimento imanente sem idealismo. Vejamos: “Minha fórmula é **amor fati**: não querer nada de diferente, nem para frente, nem para trás, por toda a eternidade... Não apenas suportar aquilo que é necessário, muito menos dissimulá-lo – todo o idealismo é falsidade diante daquilo que é necessário, mas sim **amá-lo...**” (NIETZSCHE, 2014c, p. 67-68, §10, grifos do autor). Devemos compreender essa expressão “não querer nada de diferente” para além de qualquer conformismo. Não se trata de manter o corpo em inércia, mas, a partir de cada acontecimento imanente extrair para si características em aumento a potência de agir na vida.

impulso deve dominar os outros.” No segundo ponto, falar de felicidade/alegria⁹⁶ no contexto da Teoria dos impulsos, é compreender a multiplicidade das forças/impulsos em cada acontecimento. E para que o corpo alcance momentos de felicidade é necessário que encontre um equilíbrio dos instintos.

Podemos afirmar à luz nietzschiana que um corpo alegre é aquele que conseguiu organizar os instintos de forma bem hierarquizada, e o corpo infeliz aquele que não conseguiu nas relações de forças/impulsos entre os corpos construir um modo de existir equilibrado, mas deixou seus instintos em desordem. Contudo, não estamos tratando de dois modos que fazem oposição entre si, alegria e tristeza são somente uma consequência, ou uma expressão da vontade de potência em atuação, e que seu resultado, é característico da capacidade do corpo em afetar e ser afetado em seu ambiente.

Essa mesma perspectiva, como já abordamos na seção “O ethos como hábito da disciplina afirmativa” irá ser expressa por Nietzsche em fragmentos datados no começo do ano de 1888 quando expõe que prazer e desprazer compõe um organismo vivo que aspira sempre mais potência e para tanto, a resistência existente entre ambos é essencial. Portanto, por ser necessária, o homem não foge desse ingrediente. Prazer e desprazer como meros fenômenos paralelos emergem e declinam durante as relações de forças/impulsos na busca por mais potência. O que Nietzsche expressa é que o homem não busca a felicidade ou o prazer e evita a tristeza e o desprazer, “O homem *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer [...]” (NIETZSCHE, 2012b, p. 324, 14 [§174]).

O que se tem em cada encontro com outros corpos são relações de forças e momentos de resistências de forças que querem dominar e outras que serão dominadas. Quando uma força afirmativa domina, traz uma sensação de crescimento da potência de agir do corpo, ou seja, é expressa como prazer ou alegria. Do mesmo modo, quando uma força é dominada, e impede que o corpo se torne senhor de um determinado acontecimento, teremos um sentimento de desprazer, isto é, ocorre uma redução da potência de agir. Nietzsche em um fragmento póstumo de 1888 fará a seguinte indagação sobre o que estamos abordamos:

Se a essência mais íntima do ser é vontade de poder, se prazer é sempre crescimento do poder, desprazer sempre o sentimento de não resistir e de não poder se tornar senhor: não podemos estabelecer, então, prazer e desprazer como fatos cardinais? A

⁹⁶ Utilizamos os termos felicidade e alegria como sinônimos para representar um acontecimento de elevação da potência de agir de um corpo. Em suma, quando ocorre uma organização das forças desencadeadoras de todos os instintos. Seguiremos a mesma colocação de Nietzsche em um texto póstumo no *começo do ano de 1888* 14, §174, ao escrever “Vontade de poder como vida” enfatiza que prazer e desprazer são meros fenômenos, da mesma forma, no contexto da Teoria do Impulsos, correlacionamos alegria e tristeza como fenômenos da Vontade de Potência. Para o filósofo não há oposição, mas somente o aumento e declínio da potência de agir dos corpos.

vontade é possível sem essas duas oscilações do sim e do não? Mas *quem* sente prazer?... Mas *quem* quer poder?... Perguntas absurdas: se a essência é vontade poderosa e, conseqüentemente, sentimento de prazer e desprazer. Apesar disso: carece-se dos opostos, das resistências [...]” (NIETZSCHE, 2012b, p. 235, 14 [§80], grifos do autor).

Nietzsche chama atenção para o aspecto fundamental da Teoria dos impulsos que é a vontade de potência. Pois atua a partir das diferenças das forças, das resistências, dos opostos. Se assim é a dinâmica da vontade de potência, então, alegria e tristeza, prazer e desprazer convergem-se, e se alternam no assenhoramento. Assim, só teremos uma distinção qualitativa dessas forças atuantes quando um corpo entra em relação com outro corpo, e assim, organizará seus instintos afetados para criar seu modo de existir. Esse modo pode tender tanto para uma atuação de afirmação da vida, isto é, o aumento da potência, ou poderá, dependendo dá má adequação, ter um declínio. Ou seja, essa perda da potência de agir é ocasionada pela ausência de uma unidade forte das forças/impulsos no assenhoramento, e por vez, a perda da capacidade de organização dos instintos.

“Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma ‘unidade’ pela potência e dominação de um (alguns) impulso (s), o corpo é saudável; sendo desorganizado ou anárquico, o corpo é mórbido”. (FREZZATTI JR, 2004, 118). É notável que os modos de existir são uma expressão de como cada corpo organiza seus instintos. Essa compreensão permeia por toda filosofia de Nietzsche ao ressignificar o corpo, ao compreendê-lo como “[...] um conjunto de *processos* organizados e coordenados – anárquicos no caso de doença e de decadência, e é essa ideia mesma de estrutura pulsional que constitui o ponto fundamental do pensamento nietzschiano do corpo.” (WÖTLING, 2011, p. 26). Em síntese, um corpo forte nos instintos, de uma saúde forte⁹⁷, é o que consegue dominar a si mesmo, digerir cada momento, seja adequado ou não para si, da mesma forma que digere uma comida pesada e extrai os nutrientes para o corpo:

⁹⁷ O uso do termo “Saúde forte” está situado no âmbito da multiplicidade de forças/impulsos que constituem um corpo. A questão da saúde e da doença em Nietzsche deve ser analisado para além do quadro somático, ou seja, biológico. Mesmo doente, percebemos que Nietzsche faz um esforço para demonstrar que seu modo de existir não se restringe ao seu estado de saúde mórbido. Pelo contrário, ele reconheceu que a doença o fez perceber novos horizontes filosóficos. O equilíbrio fisiológico, de agregação e organização das forças lhe possibilitou manter um modo de existência afirmativo. Itapiraca (2016, p. 370) escreve: “A questão da saúde e da doença em Nietzsche, enquanto problema filosófico, deve ser entendida assim no contexto da doutrina da vontade de potência, em relação com a *décadence* enquanto desagregação fisiológica. O corpo, para Nietzsche, é um complexo de vontade de potência que se organizam hierarquicamente. Na doença, o que encontramos é desagregação, a incapacidade de um corpo organizar e impor uma direção à multiplicidade que o constitui. Saúde para Nietzsche, significa, portanto, a organização dos complexos de impulsos fisiopsicológicos, forma orgânica da vontade de potência, em uma hierarquia, enquanto na doença encontramos a desorganização pulsional que conduz à desagregação fisiológica, nesse sentido amplo e certamente não exclusivamente fisicalista do corpo.”

O homem forte, poderoso nos instintos de uma saúde forte, digere seus atos exatamente do mesmo modo que ele digere as refeições; ele dá conta mesmo de comidas pesada: na questão principal, porém, ele é orientado por um instinto intacto e rigoroso, segundo o qual ele não faz nada que lhe seja repulsivo, assim como ele não come nada que não seja gostoso. (NIETZSCHE, 2013, p. 254, 7 [§28]).

Assim, o que definirá o resultado característico de cada relação será sua capacidade de reação aos estímulos, sua capacidade de afetar e ser afetado. Nesse sentido, o modo de existir deverá ser uma constatação que o homem não somente pensa sobre a vida, ou, aprecia a vida, como se tais conjecturas fossem frutos exclusivos do ato de pensar (razão), como se os aspectos fisiológicos não influenciassem; pelo contrário, o seu corpo deve tornar-se um atravessamento, uma intensidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa apresentamos considerações investigativas com o intuito de uma aproximação da filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) com o debate etológico. Para tanto, a concepção de corpo no filósofo alemão foi essencial para percorrermos todo o percurso até aqui. Desprovido da animosidade de Nietzsche que levava seu corpo à exaustão por sete a oito horas de caminhadas pelas montanhas, e ainda assim sua dinâmica corporal, sua força plástica lhe proporcionava ser mais criativo, enunciaremos algumas considerações sobre nossa investigação sobre o tema.

No primeiro momento tivemos investigamos o conceito de etologia no contexto filosófico, já que esse termo é uma ramificação da biologia, e também pelo fato de Nietzsche em nenhuma de suas obras usar esse termo para falar sobre o corpo. Para tanto, trouxemos para pesquisa o conceito de etologia ressignificado por Deleuze das suas leituras de Uexküll com Spinoza na obra *Espinoza Filosofia Prática* no texto “Espinoza e nós”. Nesse texto o filósofo francês apresentou o conceito de etologia a partir da filosofia de Spinoza e para tanto, usou o exemplo do carrapato para falar sobre os modos de ser e existir e da capacidade de afetar e ser afetado de cada corpo. A partir dessa leitura, trouxemos para o debate a obra do biólogo e filósofo Jakob Von Uexküll *Monde animaux et monde humain* (Mundo animal e mundo humano). Nesta, buscamos aprofundar a investigação principalmente na parte onde é abordado sobre o pequeno mundo do carrapato com somente três afetos, assim como Deleuze fez para dá um embasamento, para corroborar ao tema da etologia via Spinoza.

Uexküll forneceu para nossa jornada investigativa elementos importantes que também pudemos identificar na filosofia nietzschiana. O biólogo já no prefácio da obra traz críticas sobre como os fisiologistas faziam suas investigações neutralizando o sujeito como detentor de ações. Isto é, o animal era retirado do seu mundo, inserido no mundo humano para poder ser analisado como se fosse uma máquina. Uexküll no que lhe concerne propôs desvelar uma nova forma de investigação. A mudança proposta não foi sobre o objeto (animal) mas na abordagem. O biólogo buscou entender o animal em seu próprio *habitat*, como esse animal se percebia no seu mundo, o que afetava esse animal, quais eram os estímulos.

Notemos que, enquanto os fisiologistas expropriavam os animais do seu *habitat* como uma espécie de antropomorfismo para estudá-los a partir de uma ótica humana; Uexküll estava convocando seus leitores a embarcar com ele numa nova jornada. Em suma, procurar compreender o animal a partir da sua capacidade de afetar e ser afetado e como ele se relaciona com seus arredores. A partir disso, temos a conceituação que Deleuze (2002, p. 130)

fará de etologia como o estudo das relações de velocidade e lentidões, e também, dos poderes de afetar e ser afetado que caracterizam cada coisa.

Em Nietzsche teremos algo muito verossimilhante, pois ao ressignificar corpo enquanto uma multiplicidade de forças, ele desvela outra abordagem sobre o corpo que foi de encontro direto com a tradição filosófica que formou o modo de ser e existir do homem a partir de uma base metafísica ou transcendente, seja alma, razão, consciência, pensamento, ou seja, um modo de existir onde o corpo era a parte inferior, e a alma/consciência/razão como parte incorpórea era dotada de uma superioridade.

Assim, quando Nietzsche ressignifica o corpo, ele desvela uma nova abordagem sobre o mesmo objeto já em questão, o corpo. No entanto, sua tarefa vai além do aspecto ontológico do corpo, pois ao trazer o corpo para imanência, demonstra de forma prática como esse corpo deveria estruturar as forças/impulsos para afirmação da vida. A partir dessa perspectiva ontológica, que se ocupou da ressignificação do corpo, e da perspectiva etológica voltada para compreender os modos de existir a partir da capacidade do corpo em afetar e ser afetado, prosseguimos a pesquisa analisando os modos de existir da filosofia de Nietzsche.

Nos propomos no segundo momento da pesquisa analisar a partir de uma perspectiva fisiológica, os modos de existência, tendo como texto base o §9 na obra *Aurora* “Conceito de moralidade dos costumes”. Damos ênfase a um modo de existir moldado por uma disciplina negativa. Ou seja, no contexto da moralidade a figura central não era o indivíduo, mas, a comunidade. Assim sendo, todo disciplinamento, todo sacrifício feito pelo indivíduo tinha como objetivo o bem da comunidade. Nesses termos, para um homem ser considerado bom, deveria observar constantemente a lei; dessa forma seria considerado adequado pela comunidade. O hábito como disciplina negativa esmaecia o aspecto individual, todo sacrifício realizado era mérito da comunidade, pois demonstrava que a tradição estava atuando.

Com a moralização dos instintos, tivemos uma inversão nos papéis, a autossuperação se tornou mérito do próprio indivíduo. No entanto, para Nietzsche esse modo de existir era decadente, pois elegeram a racionalidade exacerbada como tirana contra os afetos do corpo. Tais afetos, precisariam ser extirpados para que o homem galgasse a felicidade. Para o filósofo alemão, isso já era um indício de uma miséria geral que pairava sobre o homem da razão. Pois o ato de extirpar os instintos, afetos, paixões, conduziu o homem para um desconhecimento de si, do seu próprio corpo. Para Nietzsche, Sócrates representava esse modo de existir decadente, um modo de negação da vida.

Na última seção da pesquisa apresentamos o modo de existir afirmativo adotado pelo próprio Nietzsche, evidenciando que a perspectiva onto-etológica (ser e existir) fez parte de

todo o percurso de sua filosofia como prática de vida. Ao inserir no debate da filosofia de Nietzsche o termo etologia no proporcionou de forma prática compreender a efetividade do corpo em cada encontro. Como o corpo fora concebido a partir da tradição filosófica clássica, em específico nos pontos selecionados nessa pesquisa, e conseguinte, como os modos de existência foram moldados a partir de uma compreensão moral da vida.

Ao desvelar uma nova abordagem interpretativa sobre o corpo, ele se posicionou para além da crítica pela crítica. Mas, demonstrou de forma prática que o domínio de si, um retorno a si mesmo faz parte de uma vida ativa de afirmação da existência. Ao invés de extirpar as paixões do corpo, Nietzsche propôs o domínio dessas forças/impulsos. A proposta foi disciplinar para dominar e viabilizar que os afetos alegres dominassem o corpo, assim sendo, um corpo bem hierarquizado, onde as forças ativas dominam, produzirá um modo afirmativo independente da sua forma corporal no sentido biológico do termo, foi o que demonstramos nos exemplos de Nietzsche em relação ao seu corpo em períodos de enfermidades.

A proposta que identificamos na filosofia de Nietzsche no contexto da Teoria dos Impulsos/afetos foi de retornar o corpo para seu *habitat* (imanência) para ressignificá-lo. Compreender o corpo em seu próprio mundo, não separá-lo do que pode, não extirpar os afetos, mas compreendê-los, discipliná-los, esse seria o caminho para encontrar o equilíbrio das atividades desencadeadoras dos instintos. Isso consistiria em Nietzsche uma vida alegre.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a Dissolução da Moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2000.
- ASTOR, Dorian. **Nietzsche**. Tradução de Gustavo de Azambuja Feix. 1ª. Ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e o Corpo. *In: Nietzsche e Deleuze. O que pode o corpo*. Orgs. Daniel Lins e Sylvio Gadelha. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o Corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- BUCHANAN, Brett. **Onto-Ethologies**. The Animal Environments in Uëxkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze. NY: Sunny press, 2008.
- BOLANOS, Paolo. Nietzsche, Spinoza and the Ethological Conception of Ethics. *In: Minerva – Na Internet Journal of Philosophy*, 11, 113-127, 2007.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução e notas Edson Bini; apresentação Fábio Abreu dos Passos. São Paulo: Edipro, 2016.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze 12, coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Traduzido por Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Curso Sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981. Tradução para português Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3ª ed. Fortaleza: edUECE, 2019.
- ESCALANTE, Raúl E. de Pablos. **La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Facultad de Filosofía, Universidade Complutense de Madrid. Madrid. p. 584 fls. 2016.
- FREZZATTI JR, Wilson Antonio. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *In: Revista Tempo e Ciência*, (11) 22: 115-135, 2º semestre, 2014.
- FREZZATTI JR, Wilson Antonio. Afeto (*Affekt*). *In: Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo, Edições Loyola, 2016.
- FREZZATTI JR, Wilson Antonio. Fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*). *In: Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo, Edições Loyola, 2016.
- FREZZATTI JR, Wilson Antonio. **Nietzsche e psicofisiologia francesa do século XIX**. São Paulo: Humanitas, 2019.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e Para além de bem e mal**. 2ª edição, Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2005.

ITAPIRACA, André Luís Mota. Saúde. *In: Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

ITAPIRACA, André Luís Mota. **Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

JANZ, Curt Paul. **Infancia y juventud**. Volumen 1. Versión española de Jacobo Muñoz. Alianza Editorial, S. A, Madrid, 1981.

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

LA TORRE, Alfredo Rocha de. El cuerpo como centro de interpretación: una aproximación a la Concepción nietzscheana. **Universitas Philosophica**, vol. 34-35. (pp. 159-178), Bogotá, Colombia, 2000.

LIMA, Márcio J. S. Alma (*Seele*). *In: Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Ética e cultura: escritos de filosofia II**. Volume 1. 12ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L. C. Spinoza e Nietzsche: crítica ao sujeito e imanência. *In: As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Orgs: André Martins, Homero Santiago, Luís César Oliva. Tradução Daniel Santos da Silva... et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. *In: Cadernos Nietzsche* 6. Tradução de Scarlett Marton. São Paulo: Humanitas, p. 11-30, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos do espólio**: (julho de 1882 a inverno de 1883/1884). Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos**: (verão de 1872- início de 1873). *In: Nietzsche: Sobre verdade e mentira*. Org e tradutor Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos do espólio** (primavera de 1884 a outono de 1885). Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Carta a Franz Overberk. *In: O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.* (Trad. e Org.) de André Martins. Revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral:** uma polêmica. Tradução notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência.** Tradução, Prefácio e notas de Mário D. Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Gaia Ciência. Tradução de Paulo Coelho César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos:** 1887-1889: volume VII, tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos:** 1887-1889: volume VI, tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falava Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzschiana de Mário Ferreira dos Santos. 7ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes 2014a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal:** Prelúdio de uma Filosofia do Futuro. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo:** de como a gente se torna o que a gente é. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre. L&PM, 2014c.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos:** ou como se filosofar com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo:** maldição ao cristianismo. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

WOTLING, Patrick. **As paixões repensadas:** Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. *In: Cadernos Nietzsche* Nº 15. São Paulo, 2003.

WOTLING, Patrick. Vontade. *In: Vocabulário de Nietzsche.* Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

PLATÃO. **Êutifron, Apologia de Sócrates, Crítion.** Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4ª edição, Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1993.

PLATÃO. **Fédon.** *In: A teoria das ideias.* Tradução de Alberto Roseira. Projeto gráfico e capa de Lumiar Design – São Paulo: Hunter Books, 2013.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e Saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

RHÉAUME, Marilie. **La critique nietzschéenne de la métaphysique platonicienne**. Thèse (Maîtrise em philosophie) – Université Laval. Quebec, Canadá. fls. 110. 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª edição, 6ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SALANSKIS, Emmanuel. Grande saúde. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

SOUSA, Mauro Araújo de. **Nietzsche Asceta**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

UEXKÜLL, Jakob Von. **Mondes Animaux et Monde Humain, suivie de Théorie de la Signification**. Traduction et présentation de Philippe Muller. Hamburg: Éditions Denoël, 1956.

VERGNIERES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. Tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

ZUANON, A. C.A. Instinto, Etologia e a Teoria de Konrad Lorenz. In: **Ciência e Educação**. v.13, n.3, p.337-349, 2007.