

**O ANIMAL DESANIMALIZADO:
A CRÍTICA NIETZSCHIANA DA NATUREZA
HUMANA E A QUESTÃO ANIMAL**

**EL ANIMAL DESANIMALIZADO:
LA CRÍTICA NIETZSCHEANA DE LA NATURALEZA
HUMANA Y LA CUESTIÓN ANIMAL**

**THE DE-ANIMALIZED ANIMAL:
THE NIETZSCHEAN CRITIQUE OF HUMAN
NATURE AND THE ANIMAL ISSUE**

Enviado: 08.05.24 Aceptado: 4.06.24

Vinicius Souza de Paulo

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Brasil), financiado pela agência CAPES

Email: souza.vinicius23@unifesp.br

O artigo aborda a questão do animal na filosofia de Friedrich Nietzsche a partir de sua crítica da concepção moderna de humano, que em linhas gerais tem como intuito denunciar todo o esvaziamento da esfera instintual, de tudo aquilo que no humano configura seu aspecto animal, a partir de um impulso ascético do pensamento racional dogmático imperante na lógica da cultura moderna. A constatação do processo de desanimalização do animal humano e a ênfase no resgate da animalidade, no retorno à natureza configuram-se, assim, como um dos pilares de renovação e superação da imagem moderna decadente do animal humano proporcionando uma nova concepção para a natureza humana que não-exclui e separa o humano do animal, mas busca sua integralização com o todo da natureza.

Palavras-chave: Nietzsche, animal, natureza, fisiologia.

El artículo aborda la cuestión del animal en la filosofía de Friedrich Nietzsche, a partir de su crítica a la concepción moderna de lo humano, que en términos generales pretende denunciar el vaciamiento de la esfera instintiva, de todo aquello que en lo humano configura su aspecto animal, a partir del impulso ascético del pensamiento racional dogmático que impera en la lógica de la cultura moderna. La constatación del proceso de desanimalización del animal humano y el énfasis en el rescate de la animalidad, en el retorno a la naturaleza, son así uno de los pilares para renovar y superar la decadente imagen moderna del animal humano, proporcionando una nueva concepción de la naturaleza humana que no excluya y separe lo humano de lo animal, sino que busque su integración con toda la naturaleza.

Palabras claves: Nietzsche, animal, naturaleza, fisiología.

The article deals with the animal issue in Friedrich Nietzsche's philosophy, based on his critique of the modern conception of human, which in general terms aims to denounce the emptying of the instinctual sphere, of everything that in the human configures its animal aspect, based on the ascetic impulse of the dogmatic rational thought that prevails in the logic of modern culture. The realization of the process of de-animalization of the human animal and the emphasis on the retrieval of animality, on the return to nature, are thus one of the pillars for renewing and overcoming the decadent modern image of the human animal, providing a new conception of human nature that does not exclude and separate the human from the animal, but seeks to integrate it with the whole of nature.

Keywords: Nietzsche, animal, nature, physiology.

1. Humano, animalidade, corpo e vida: aspectos gerais

O tema do animal na filosofia de Friedrich Nietzsche se desdobra sob os mais diversos aspectos ao longo de toda sua obra, seja através de menções diretas a toda uma gama de animais, constantemente intermediado por significações metafóricas – onde tipos de animais surgem como signos e imagens carregadas de um valor literário, poético – seja mediante a ênfase no resgate de um aspecto natural do ser humano, em que toda a animalidade representa, em grande medida, a força da vida, da terra, dos instintos, articulados como vetores críticos à ideia moderna de humanidade que, em uma tendência antropocêntrica, opera sempre cisões entre o homem e a natureza, entre o humano e o animal. Contudo, apesar de tamanha prolificidade, o tema permaneceu em grande medida esquecido nas primeiras recepções da filosofia de Nietzsche ao longo do século XX, tal como avalia Vanessa Lemm (2009), tornando-se uma questão que só recentemente vem ganhando tração nos estudos nietzschianos.

Neste cenário de recentes recepções do tema destaca-se, por exemplo, uma pioneira coletânea que buscou traçar essa complexa rede de significações por trás das figuras e aspectos animais na filosofia de Nietzsche, intitulada *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal* (Acampora y Acampora, 2004), que mapeia de maneira muito rica as diversas concepções do tema, partindo das mais variadas análises como, por exemplo, a vasta tipologia de animais que Nietzsche evoca em *Assim falou Zaratustra*, figuras como a do leão, da aranha, da cobra, do asno, das aves de rapina, etc., tendo como um dos seus propósitos o desejo de intervir nas discussões contemporâneas sobre o conceito tradicional de natureza humana e no campo emergente dos estudos animais. Obras como essa ilustram muito bem não só a riqueza do tema na filosofia nietzschiana, como seu potencial de articulação com os debates sobre a questão animal como um todo.

Por conseguinte, grande parte do projeto nietzschiano de demolição dos alicerces metafísicos que sustentam a imagem humana na modernidade se articula com a necessidade de um retorno à animalidade, um resgate ao aspecto natural do ser humano, imbricados na ênfase multifacetada que Nietzsche dispõe aos mais variados termos de cunho biológico ao longo de toda a sua obra pública bem como nos fragmentos póstumos – que carregam uma imagem naturalista, que se beneficiam de conceitos e aspectos biológicos, que evocam toda uma linguagem típica das ciências naturais, tais como os termos fisiológico [*physiologischen*] e fisiologia [*Physiologie*], encontrados, por exemplo nos aforismos 13, 14, 15 de *Além do bem e do mal* (Nietzsche, 2005). Aspectos como esses são constantemente relacionados a questão da animalidade do ser humano, como é possível notar no aforismo 62, em que Nietzsche destaca que “o homem é o animal ainda não determinado” (p. 60); e com mais ênfase, sobretudo, no célebre

termo “*homo natura*” do aforismo 230 da mesma obra, onde o filósofo evoca uma tarefa, “louca e estranha”, de “retraduzir o homem de volta à natureza” (p. 124). Essas menções naturalistas, ao contrário da questão propriamente animal, foram objeto de intenso debate desde as primeiras recepções da obra de Nietzsche sob vários aspectos, sobretudo, nas discussões em torno da questão da biologia natural com a doutrina da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*], a relação entre os *quantas* de força e as discussões sobre fisiologia, sobre a qual Wolfgang Müller-Lauter (1997) se debruçou pioneiramente.¹ Tais discussões permanecem vivas ainda hoje no debate contemporâneo da obra nietzschiana² e inevitavelmente acabam por se relacionarem com o tema do animal, dado que humano, animalidade, corpo e vida estão diretamente relacionados com essa questão central para Nietzsche, a saber, o retorno à natureza, ao corpo, a todo reino instintual onde habita a animalidade, portanto, toda a interpretação que se venha ter sobre a questão da biologia, da fisiologia, da natureza em Nietzsche reflete diretamente na importância ou não da questão do animal no mesmo, é fundamentalmente a partir dessa problemática, nessa imbricação entre naturalismo, biologismo, vitalismo e natureza que a questão emerge como foco de pesquisa nas primeiras recepções do tema. Esse é grande parte do trajeto de pesquisa de Vanessa Lemm, pioneira nos estudos sobre o tema inserido no âmbito da pesquisa Nietzsche internacional.

Diversas são as obras em que Lemm trabalha com o tema, desde seu livro supracitado no início do presente texto, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being* (2009), em que a autora perpassa por diversas esferas que circundam o tema na filosofia nietzschiana: cultura, política, economia, história, etc. Para Lemm, nessa obra em específico, “Nietzsche redescobre a centralidade da vida animal para a autocompreensão do ser humano, para a sua cultura e a sua política” (p. 9). A tese central de Lemm é a de que “Nietzsche fornece uma maneira nova e produtiva de compreender a relação entre animalidade e humanidade ao vê-la como um desenvolvimento de um sentido positivo ou afirmativo de biopolítica” (p. 9). Esse aspecto, que interliga o tema do animal com a discussão sobre biopolítica propriamente, é ampliado por

¹ Diversos são os estudos recentes, com efeito, que buscaram apontar o real interesse de Nietzsche pelo desenvolvimento das ciências naturais de sua época, que exploraram o contexto e as leituras que o filósofo fizera do tema ao longo de sua vida. Por exemplo, um trabalho mais recente, que busca investigar não só as bases históricas e o contexto das leituras e estudos que Nietzsche desenvolvera sobre o tema, mas exploram também as repercussões de tais temas no debate contemporâneo, intitulado: “*Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*” (Heit, Abel y Brusotti, 2011).

² Parte do debate contemporâneo se dá a partir da pesquisa de Brian Leiter, principalmente em seu livro *Nietzsche on morality* (2015). Parte da polemica em torno dessa questão e as principais críticas a Leiter podem ser encontradas em: Acampora (2006) e Janaway (2007). Uma crítica ampliada e contundente sobre essa interpretação “biologizante” como um todo pode ser encontrada em Heit (2016).

Vanessa Lemm em sua mais recente obra *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (2020a), um trabalho de fôlego sobre o tema que relaciona diretamente a filosofia de Nietzsche com todo o cenário contemporâneo concernente ao tema da biopolítica, abrindo diálogos a partir da filosofia de Michel Foucault e que se estende até figuras como Roberto Esposito, por exemplo. Em um trecho conclusivo da obra, Lemm (2020b) escreve:

para Friedrich Nietzsche o ser humano pertence inteiramente à natureza e é uma parte inseparável da natureza. Para responder à pergunta “o que é o ser humano?” Nietzsche rejeita qualquer narrativa teleológica e não apela à transcendência de valores que caracteriza as abordagens metafísicas e religiosas do significado da vida humana. Para ele, o ser humano não tem essência porque ser humano é estar enredado num movimento dialético tal que quanto mais “natural” o ser humano busca se tornar, mais ele é capaz de “superar-se”. (p. 167)

Sendo assim, para além de toda a discussão no campo da biopolítica, que não será alvo de nossa investigação aqui, é a partir dessa premissa, que se coloca não só contrária, mas acima de tudo crítica a qualquer noção teleológica, dogmática da natureza humana que pretendemos nortear o percurso do presente artigo, demonstrando como se dá a gênese do processo crítico de Nietzsche acerca dessa noção antropocêntrica, que não só separa e divide todo o aspecto animalesco do humano, como também preconiza o humano frente ao todo animal, negando assim e reprimindo, em um impulso ascético, tudo aquilo que para o pensador constitui a base onde qualquer superação do humano é possível. Essa dita gênese, tal como buscamos organizar no presente texto, se dá a partir de dois momentos, o primeiro consiste na crítica nietzschiana do sujeito moderno, ou mais especificamente, de toda subjetividade que se ancora em uma concepção metafísico-linguística que fixa uma essência, que separa, divide o humano do animal sendo assim o centro de todo dualismo corpo-alma, razão-emoção, etc. – como herança platônico-cristã de uma imagem que privilegia a ideia, a alma, todo “além-mundo” em contrapartida de tudo que é terreno, instintual, animal – tal análise terá como base a obra *Além do bem e do mal*. Num segundo momento buscaremos brevemente aprofundar o aspecto histórico desse processo de desanimalização do humano, a partir da forma como Nietzsche concebe sua genealogia, tal como se dá fundamentalmente na *Genealogia da moral*, obra em que o filósofo aprofunda e amplia diversos aspectos inaugurados em seus trabalhos anteriores.

2. Racionalidade, subjetividade e a supressão da animalidade

Em um fragmento póstumo da primavera de 1880, Nietzsche (2008a) anota a seguinte sentença: “Como conceber a desumanização do homem, sendo o

homem o animal desanimalizado?”³ (p. 511). Tal sentença ilustra oportunamente todo o apelo nietzschiano de um retorno à natureza como forma de animalizar o homem, de resgatar aquilo que fora perdido na constituição histórico-genealógica do animal humano. Parte de seu diagnóstico acerca da degenerescência, da decadência do homem moderno é justamente a denúncia da aversão e expurgação de toda esfera animalesca e instintual na concepção de humano vigente na cultura moderna, sobretudo, em toda cultura ocidental europeia, herdeira direta da tradição platônico-cristã, indissociáveis aqui, dado que Platão seria detentor daquilo que Nietzsche (2005) chamou, no prefácio de *Além do bem e do mal*, de o “mais persistente e perigoso dos erros”, a saber, a invenção do “puro espírito e do bem em si” (p. 8), no mesmo trecho onde o cristianismo é classificado como um “platonismo para o ‘povo’” (p. 8). Tal erro, enfatiza Nietzsche na sequência, “certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão” (p. 8). A concepção moderna de humano, sendo assim, se vê enraizada nesse erro dogmático que universaliza e concebe o humano como “pura ideia”, como “coisa em si”, transferindo toda a natureza do homem para o plano metafísico, negando, acima de tudo, toda perspectiva, inaugurando assim esse elemento fundamental que será trabalhado ao longo de toda a obra, a saber, o perspectivismo nietzschiano e com ele o caráter interpretativo de todo ato de conhecer, de toda formulação de juízos sobre algo, de toda experiência de apreensão/percepção da realidade, que evidencia todo o caráter problemático da subjetividade, da epistemologia moderna.

Grande parte do primeiro movimento de *Além do bem e do mal*, a partir da problematização da filosofia ocidental, herdeira de Platão, se dá na denúncia do caráter falso, fictício, semântico de todo juízo “verdadeiro” que julga ser límpido, “puro”, universal, como se o processo de conhecer fosse imune a todo aspecto dito natural do humano, de toda a esfera instintual, animal por assim dizer. A denúncia desse caráter falso se amplia para a própria ideia de sujeito, para toda ideia de consciência revelando toda a ficção semântica por trás da concepção de uma faculdade humana de julgar, de estabelecer valores, desassociada do corpo. Essa aproximação é salientada por Nietzsche (2005), por exemplo, na seção 16 de *Além do bem e do mal*, em que ele se coloca contra a crença na existência de “certezas imediatas” e como exemplo dessas “certezas” estão o “eu penso”, em uma alusão direta a Descartes, e a “superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”

³ Todas as traduções dos fragmentos que tem como base a edição completa em espanhol da editora Tecnos, organizada por Diego Sánchez Meca, são de nossa autoria, bem como as demais citações em língua inglesa ao longo do texto.

(pp. 20-21). No centro do argumento encontra-se o que Nietzsche ironiza como uma “*contradictio in adjecto*”, é por isso que devemos “nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (p. 21). Esse recorte anuncia um projeto que, além da superação de um pensar metafísico, pretende colocar em xeque o fundamento último de identificação que sustenta toda epistemologia vigente na modernidade, a saber, o sujeito como mediador do saber:

se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. (Nietzsche, 2005, pp. 20-21)

Na sequência, na seção 17 da mesma obra Nietzsche reitera sua crítica afirmando que é um “*falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’” (p. 21). Sua crítica do sujeito, portanto, não visa extinguir a posição do sujeito no processo do saber, mas sim denunciar sua opacidade, seu caráter ilusório, posto então como uma “*ficção regulativa*”, tal como expresso no fragmento póstumo de maio, julho de 1885 (35[35]), “com cujo auxílio uma espécie de constância, conseqüentemente de ‘cognoscibilidade’ é inserida, é imaginada como presente em um mundo do devir” (Nietzsche, 2015, p. 487); tal ficção é uma “fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação” (p. 487). Ainda no final do mesmo fragmento Nietzsche reitera a questão da falsidade: “Por mais habitual e imprescindível que possa ser agora aquela ficção, isto não prova nada contra o seu ser imaginado: algo pode ser uma condição vital e, apesar disso, ser falso” (p. 488). Contudo, tal juízo é ainda assim indispensável e o é não só pelo papel de conservar e cultivar a espécie, mas pela própria função da linguagem na formação da subjetividade, o ponto é, como ressalta Nietzsche (2005), “em que medida ele [o juízo falso] promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (p. 11); o foco, em última instância, é a constatação do problema em torno do critério de verdade e a afirmação da superficialidade de qualquer juízo frente à pretensão de um critério universal de verdade.⁴ Com esse movimento crítico, Nietzsche nivela, do ponto de vista epistemológico, aquilo que na tradição moderna fora utilizado como um fator que diferenciava então o humano do animal em uma escala qualitativa, hierárquica. Toda capacidade de fixar significados, de constituir a memória de um signo, de formar conceitos, nessa ótica crítica, constitui-se somente como um movimento proporcionado pela linguagem, o que no fundo

⁴ Sobre o tema cf. Constâncio, Branco, y Ryan (2015).

constitui-se como uma mera ilusão semântica e não constituição de realidade efetiva, um acesso especial à ontologia circundante.

Esse ponto se torna mais claro na seção 5, “A ‘razão’ na filosofia”, da obra *O crepúsculo dos ídolos*, uma ampliação posterior de semelhante tese argumentada até aqui:

Pela sua origem, a linguagem pertence à época da forma mais rudimentar de psicologia: atingimos uma espécie de fetiche grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, dito claramente: da razão. Essa espécie grosseira de fetiche vê em toda parte agentes e ações: crê na vontade como causa em geral; crê no “Eu”, no Eu como Ser, no eu como substância, e projeta sobre todas as coisas a crença no Eu-substância – unicamente dessa forma é que cria o conceito “coisa”... O ser é acrescentado com o pensamento, introduzido dissimuladamente em toda parte como causa; unicamente da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito “ser”(…). (Nietzsche, 2014, p. 28)

Na raiz daquilo que Nietzsche caracteriza como uma “metafísica da linguagem”, encontra-se a noção de uma rudimentar forma de “psicologia”, uma forma elementar de significação da realidade elevada gradualmente à categoria de “razão”, isso que “em toda parte vê agentes e atos”, causa e efeito; o erro fora justamente derivar desse processo primitivo de significação linguística, de signos sonoros identificadores, fundamentações metafísicas de uma interioridade causadora. Portanto, em outras palavras, cai por terra toda pretensão de uma superioridade epistemológica de enaltecimento do animal racional, nutrido e herdeiro da cultura platônico-cristã, imbuído da crença iluminista em uma razão esclarecedora que teria sido capaz de emancipar o homem de todo aspecto primitivo, animal, bárbaro, fator que nada mais fez do que desanimalizar o animal humano, removendo toda a riqueza de afetos e instintos tão fundamentais para o perspectivismo nietzschiano, tornando-o assim cada vez mais genérico e com isso fraco, doente, demasiado idealista, decadente. Daí a necessidade de um retorno à natureza.

Esse movimento se torna mais claro na seção 230 do capítulo sete de *Além do bem e do mal*. Ao enaltecer o “terrível texto básico *homo natura*”, Nietzsche (2005) faz a seguinte afirmação:

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros,

que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!”. (p. 124)

Retraduzir o homem de volta à natureza então seria um processo de superação das “vaidosas e exaltadas” interpretações do humano, metafísicas, que sussurraram “Você tem outra origem!”. Portanto, o programa nietzschiano de “renaturalização” do homem consiste em filtrar todas as interpretações sobrepostas ao “terrível texto básico *homo natura*”, que contém apenas “coisas terríveis” para os pensadores de orientação racional, metafísico-cristã que tentaram banir o animalesco de sua visão exclusivamente mental das coisas. Se extirparmos todos esses ideais que depreciam o instintual, o sexual, o que resta é um potencial natural de forças e aspirações em que os componentes racionais, emotivos e afetivos competem uns com os outros e disputam a supremacia um dos outros. O humano seria assim multiplicidade de forças dinâmicas em constante processo de criação e destruição, tal como o modelo da natureza. Retraduzir o animal humano de volta à natureza seria superar toda objetividade asséptica e anódina que impera na lógica racional metafísica da modernidade em prol de uma valorização da multiplicidade dos afetos inerente ao perspectivismo nietzschiano; de uma valorização, sobretudo, de uma nova forma de se pensar a subjetividade humana e os seus desdobramentos no plano da cultura e da organização sócio-política do animal humano, para além da dicotomia entre corpo e alma, buscando superar também a lógica dualista das ciências naturais, bem como da historiografia moderna, que separa o *homo* do *natura*, como aponta Vanessa Lemm (2020a).

Situando-se para além das polêmicas e interpretações que giram em torno da sustentação de somente um aspecto da questão da natureza em Nietzsche, seja ele estritamente biológico ou somente historicista, Vanessa Lemm, em contrapartida, adota a reconstrução de Foucault da emergência das ciências humanas e biológicas nos séculos dezoito e dezenove. Lemm (2020a) argumenta que tanto a interpretação cientificista quanto a historicista do *homo natura* não consegue evitar a crítica de Foucault da antropologia kantiana fundacional da espécie humana. Ambas as interpretações, para ela, separam a questão do *homo* (como transcendental) da questão do *natura* (como empírico) (pp. 5-6). Para Lemm, em termos gerais, no centro de sua abordagem se encontra não a questão teórica sobre se o caminho mais apropriado é a do naturalismo científico ou o historicismo, a forma mais apropriada de se abordar o *homo natura* seria a questão antropológica concernente ao todo da natureza. Essa antropologia filosófica tem como ponto de partida a concepção de Nietzsche da vida e do *embodiment* situando-se para além da dicotomia kantiana entre o empírico e o transcendental. Ela rejeita a separação entre o *homo* e o *natura*, entre a filosofia prática e a teórica. Desse ponto de vista, *homo natura* refere-se à impossibilidade da separação entre

a questão da natureza do ser humano e a questão do viver uma vida mais natural. (Lemm, 2020a, p. 6). Dessa forma, o problema central, nas palavras de Lemm (2020a), “é se a vida social pode novamente tornar-se uma expressão da criatividade da vida natural, ou, ao contrário, se a vida social continuará a instituir barreiras entre o ser humano (*homo*) e a natureza (*natura*)” (p. 149). Nesse prisma, Lemm sugere “trazer à luz a perspectiva biopolítica sobre essa passagem, para a qual a questão é se a sociedade é uma barreira contra a vida natural, ou, ao invés disso, se ela se torna um facilitador da produção cultural da natureza” (p. 149). Lemm se ancora aqui no trabalho de Roberto Esposito que explora a leitura biopolítica de Foucault sobre Nietzsche que, de acordo com ela, afirma que a “crítica de Nietzsche do *Esclarecimento* sugere que a sociedade moderna erigiu uma barreira entre o ser humano e a natureza ao proteger e imunizar o ser humano contra ela” (pp. 149-150).

É a partir desse ponto de vista que se torna possível compreender toda a extensão do problema da desanimalização do humano; enfatizando novamente o curto fragmento anteriormente mencionado: “Como conceber a desumanização do homem, sendo o homem o animal desanimalizado?” (Nietzsche, 2008a, p. 511). Antes de qualquer questionamento sobre uma possível desumanização do homem, torna-se mais importante a pergunta sobre a desanimalização do mesmo; essa ênfase ressalta todo o problema em torno do processo de formação do humano, daquilo que a tradição moderna chamou de humanidade, sempre envolto na dicotomia humanidade e bárbarie, humano e selvagem, homem e animal. Esses seriam também exemplos de interpretações “vaidosas e exaltadas” a que se refere Nietzsche na seção 230 supracitada, que cria constantemente essa barreira entre ser humano e natureza. Para Vanessa Lemm, sobretudo, todo esse movimento de retorno à natureza se relaciona diretamente com a questão da sexualidade, dos impulsos sexuais, dos afetos do corpo, interligando assim biopolítica, sexualidade e transformação social. A sexualidade seria um grande fator, na interpretação de Lemm, do problema em torno da questão do animal no pensamento de Nietzsche: “Natureza sexual como Nietzsche a concebe não é um dado biológico que predetermina a funcionalidade de nossos corpos. Ao contrário, a realização da sexualidade incorpora [*embodies*] a tarefa de ‘tornar-se o que se é’ ao retornar a natureza ao caos dos impulsos [*drives*]”⁵ (Lemm, 2020a, p. 113).

⁵ O termo em inglês *drive* remete, não sem intenção, a psicanálise de Freud. Sobre o tema cf. Lemm, (2020b). Neste artigo Vanessa Lemm afirma que: “o *homo natura* de Nietzsche e Freud reflete uma concepção da natureza humana segundo a qual ela se encontra implicada num processo de (auto) transformação cultural. Em suma, tanto Nietzsche como Freud advogam uma recuperação dos impulsos naturais do ser humano,

Portanto, à parte das discussões sobre biopolítica propriamente, a sexualidade mostra-se como um dos fatores centrais do problema da desanimalização do animal humano, como parte daquilo que a tendência metafísica, platônico/cristã removeu, expurgou do animal humano, a saber, toda a esfera instintual, corporal, todo o reino dos afetos, dos impulsos. É justamente esse aspecto que Nietzsche chama atenção em sua crítica da razão, da epistemologia moderna que, impregnada de asceticismo, concebe um ser humano descorporificado, sem instintos, dessexualizado, acima de tudo. Esse aspecto é ampliado por Nietzsche em obras posteriores à *Além do bem e do mal*, sobretudo em *Genealogia da moral*, sobre a qual trataremos brevemente a seguir.

3. Genealogia, história e asceticismo na supressão da sexualidade

Como afirma Oswaldo Giacoia (1990), com *Além de Bem e Mal* “institui-se um projeto de reconstituição histórico-crítica dos supremos valores da cultura ocidental”, levando assim, “numa dimensão de absoluta radicalidade” (p. 39), aquilo que fora inaugurado por Nietzsche, de maneira embrionária, já em *Humano, Demasiado Humano*. Trata-se, portanto, continua Giacoia,

de mostrar [...] como as mais belas e sublimes formações da cultura ocidental (isto é, as supremas referências de valor da moralidade) plantam suas raízes no pantanal obscuro e movediço dos impulsos ardentes do “animal homem”; trata-se de permitir o acesso às sufocantes e sangrentas câmaras de tortura onde são fabricados os supremos ideais. (p. 39)

A obra *Genealogia da moral*, nesse contexto, amplia e radicaliza todo esse movimento crítico, como “um ensaio de sintomatologia e terapêutica do processo de decadência e niilismo que constitui a camada profunda de significação do processo histórico da cultura ocidental desde Sócrates” (Giacoia, 1990, p. 39). Nas palavras de Nietzsche (2008b) acerca da *Genealogia da moral*, em *Ecce Homo*: “Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma tresvaloração de todos os valores. — Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote” (p. 93).

São diversos os pontos desta obra que mereceriam um aprofundamento, mas focaremos especificamente na terceira dissertação, intitulada “O que significam os ideais ascéticos?”, dado sua ênfase mais direta na questão da supressão da sexualidade. Neste capítulo, após apresentar a figura do sacerdote ascético e expor a gênese do ressentimento, Nietzsche se põe a responder sobre o significado do ideal ascético. Logo na seção que abre a terceira dissertação, após iniciar o parágrafo com a pergunta “O que significam ideais ascéticos?”,

com o propósito de superar os conceitos falsos sobre si mesmo produzidos pela civilização e de cultivar uma humanidade mais genuína e natural”. (p. 31)

Nietzsche (1998), voltando sua análise para o impacto ascético na condição genealógica da mulher, afirma: “para as mulheres, no melhor dos casos um encanto *mais* de sedução, um quê de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal” (p. 87). Um ideal ascético para a mulher é uma sublimação da carne, do corpo, a ênfase nesse “quê” de *morbidezza* na carne bonita é ilustrativa, ironicamente coloca o ideal ascético como um suave enfeite mórbido, um toque delicado de uma qualidade que na verdade é enfermidade, abatimento, enfraquecimento do corpo, da beleza enquanto sensualidade. O ideal ascético é intrinsecamente contrário a toda a sexualidade, a toda pulsão natural. Na sequência, na seção 2 adiante, Nietzsche denuncia justamente esse sentido de castidade na obra do músico artista Richard Wagner, diretamente influenciado pela filosofia de Schopenhauer, que para Nietzsche (1998), “tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este *instrumentum diaboli* [instrumento do diabo])” (p. 96). O que seria Schopenhauer “sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade e toda a vontade de existência, de permanência” (p. 96). Portanto, Nietzsche associa diretamente o problema da negação da sexualidade, da sensualidade, do ideal ascético com o desprezo para com a mulher enquanto corpo, como um grande exemplo desse processo degenerativo.

Não obstante, como é ressaltado na sequência, este sempre fora um problema da filosofia:

Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade – Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente e, tendo-se ouvidos para isso, a sua mais cativante e arrebatadora erupção–; existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético, sobre isso e diante disso não há como se iludir [...]. Que significa isto? Pois é preciso interpretar este fato: em si ele está aí, estúpido em toda a eternidade, como toda “coisa em si”. (Nietzsche, 1998, p. 96)

Mais adiante Nietzsche esclarece sua pergunta acerca do que significa esse desprezo da sensualidade:

Todo animal, portanto também la bête philosophe [besta filósofo], busca instintivamente um optimum de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o optimum (– não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa

atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (pp. 96-97)

O problema do ideal ascético é o fato de ser um “obstáculo” no caminho para o que Nietzsche chama de *optimum* de condições favoráveis para a expansão da força do animal humano, o “seu máximo de sentimento de poder”, para o “ato”, a “mais poderosa atividade”. Esse é o cerne da questão. Na seção 11, que se inicia novamente com a indagação “o que significa o ideal ascético?”, esse ponto é melhor elaborado:

O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (Nietzsche, 1998, p. 106)

Nesse trecho pode-se compreender que toda a crítica nietzschiana da criação de um “mundo ideal” e uma “existência inteiramente outra”, essa fuga da “natureza”, do “mundo”, da “esfera do vir a ser”, está intimamente relacionada à questão do ideal ascético, é esse, por sinal, o sentido do problema acerca do grande “erro” de Platão que Nietzsche se refere no prefácio de *Além do bem e do mal*, como já fora outrora mencionado. Natureza aqui é um desenvolvimento fisiológico de forças em conflito, é um processo genealógico de um constante jogo de forças que formam toda a gama de valores fisiopsicológicos em vigor no animal humano. A questão está em notar se tal força é afirmada ou negada, esse é o cerne do problema do ideal ascético que se encontra na base do problema do niilismo, do ressentimento, da “moral de rebanho”. O impulso que guia a vida ascética é de um ressentimento contra a vida, que se utiliza da “força” para “estancar a fonte da força”, ou seja que usa da força (vontade) de vida (poder) para negar a vida, é um movimento reativo, de ressentimento, “rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo”, contra a “vitalidade fisiológica” (Nietzsche, 1998, p. 107). Como escreve Nietzsche mais adiante:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de ‘sujeito’ e ‘objeto’ - erros, nada se não erros! (p. 108)

Na sequência o filósofo é até mais enfático nessa questão:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?(...). (p. 109)

Em trechos como este Nietzsche exalta justamente o seu perspectivismo, todo o ponto de vista interpretativo que deve abranger todos os afetos, todo o reino corporal para “conhecer”, agora entre aspas, imune assim a toda pretensão dogmática de um verdadeiro acesso a “coisa em si”, à realidade ontológica efetiva das coisas, ciente do caráter interpretativo de todo conhecimento que, sobretudo, não separa a razão do corpo, o *homo* do *natura*, mas busca uma integralização de todos os afetos do animal humano.

O termo “castrar”, com efeito, não é de forma alguma ocasional, Nietzsche busca justamente denunciar todo o elemento sexual suprimido nesse processo ascético, como um fator importante que, como vimos no subcapítulo anterior do presente texto, é o ponto onde Vanessa Lemm estrutura seu argumento acerca do tema do animal em Nietzsche. Segundo Lemm (2020a): “Para Nietzsche, a questão do futuro do ser humano é eminentemente contingente ao fato do ser humano poder re-corporificar a sexualidade [*re-embody sexuality*] e afirmar a si mesmo como um ser sexual ‘mais natural’” (p.113). Há uma ênfase, em linhas gerais, no contexto biopolítico que envolve a questão. Nas palavras de Lemm, o “discurso de Nietzsche sobre sexualidade precisa ser situado dentro de um contexto biopolítico ampliado do século 19 com a descoberta simultânea da sexualidade da natureza e a sociabilidade da sexualidade” (p. 116). Essa questão para Lemm pode ser melhor compreendida se for levada em consideração, mais especificamente, a forma como a literatura antropológica no século XIX concebe a natureza humana mediante um novo discurso sobre animalidade, impulsos e paixões. Entretanto, nesse contexto, o que diferencia Nietzsche da antropologia de sua época, de Schopenhauer acima de tudo, “é a forma com que ele aborda a socialização da sexualidade no século dezanove em seu pensamento sobre o ‘problema básico ‘homem e mulher’” (Lemm, 2020a, p. 154). É neste sentido, de acordo com Lemm (2020a), que “é possível afirmar que para Nietzsche a diferença sexual é anterior a qualquer construção social ou simbólica, mas não no sentido de que ‘sexo’ (em certo aspecto) é de alguma forma um dado ‘natural’ (em oposição a uma construção ‘cultural’)” (p. 113). Lemm demonstra que na sequência de aforismos que vão do 231 ao 239 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche “introduz a sexualidade como um terceiro elemento na relação entre o ser

humano (*homo*) e a natureza (*natura*) que é crucial para a transformação da civilização humana em direção a uma mais genuína e natural humanidade” (p. 118).

Essa questão impacta e se relaciona diretamente com a questão animal, com a supressão de toda esfera instintual como cerne de toda a desanimalização do animal humano, tal como foi articulado até aqui. Com isso é possível compreender também uma ruptura em toda vaidade antropocêntrica da filosofia moderna, que com a pretensão iluminista buscava emancipar o homem de todas as trevas obscurantistas, suprimindo assim as possibilidades perspectivísticas, a integridade dos afetos do animal humano. Como escreve Nietzsche (2014) em suas *Sentenças e setas*, capítulo que abre *O crepúsculo dos ídolos*: “É na sua própria natureza selvagem que alguém se recupera de sua não natureza, da sua espiritualidade (...)” (p. 9).

Portanto, ao superar toda falsidade, toda ficção semântica, todo impulso ascético – enraizado na pretensão a qualquer objetividade epistemológica com a negação de tudo aquilo que no homem é animal, na supressão de todo reino instintual – Nietzsche busca recolocar novamente o humano na natureza. Amplia-se aqui todo o projeto inaugurado em *Além do bem e do mal*, do *homo natura*, como um resgate da animalidade, um resgate de tudo o que é corpo, entendido agora a partir do vetor do perspectivismo; com isso abre-se o horizonte para pensarmos a questão animal, proporcionando novas formas de se relacionar com a natureza, em toda complexidade relacional dos seres naturais, de uma forma que o humano não seja colocado como barreira, mas seja uma parte integrante e dinâmica do todo: é necessário, portanto, superar a própria ideia de humanidade.

4. Considerações finais

Em uma breve sentença de um fragmento póstumo Nietzsche (2010) escreve: “Não existem seres humanos: pois não houve nenhum primeiro ser humano – assim concluem os animais” (p. 274). Pensar o retorno ao “terrível texto *homo natura*” é superar conseqüentemente toda ideia moderna de humanidade. São diversos os trechos, não sem uma certa carga de ironia, típica da construção argumentativa dos textos nietzschianos, em que o filósofo de Zarathustra denuncia todo o problema em torno do conceito de humanidade, como se o humano fosse o resultado final na hierarquia da natureza, como projeto acabado após um processo de superação da animalidade. Em *Aurora*, por exemplo, lemos: “‘Humanidade’. — Nós não consideramos os animais seres morais. Mas vocês acham que os animais nos consideram seres morais? — Um animal que podia falar afirmou: ‘Humanidade é um preconceito de que pelo menos nós, animais, não sofremos’” (Nietzsche, 2016a, p. 180). Em uma seção de *O anticristo*,

sobretudo, livro escrito no final da vida de Nietzsche, de maneira mais enfática há, de certa forma, uma retomada do percurso de sua crítica ao ser humano moderno, herdeiro da tradição platônico-cristã nutrido pelo *Esclarecimento*:

Aprendemos as coisas diferentemente. Em tudo nos tornamos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do “espírito”, da “divindade”, nós o recolocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomos-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição (...). (Nietzsche, 2016b, pp. 18-19)

Seguindo uma linha argumentativa semelhante à inaugurada em *Além do bem e do mal*, Nietzsche reafirma seu percurso de retorno à animalidade, denunciando toda vaidade no enaltecimento do humano. Distante de ser a “coroa da criação” o animal humano é na verdade, “considerado relativamente, o animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos — e com tudo isso, é verdade, também o mais *interessante!*” (Nietzsche, 2016b, p. 19). Na sequência, esse ponto torna-se ainda mais palpável, Nietzsche refaz seu percurso crítico do aspecto ascético na concepção moderna de humanidade, de todo movimento de separação, de supressão da esfera fisiológica, instintiva, sexual, animal, resumindo em larga medida aquilo que buscou-se argumentar desde o início do presente texto:

Outrora se via na consciência do homem, no “espírito”, a prova de sua origem mais elevada, de sua divindade; para perfazer o homem, este era aconselhado a recolher seus sentidos à maneira da tartaruga, a suprimir o comércio com as coisas terrenas, a desfazer-se do invólucro mortal: então lhe restava o principal, o “puro espírito”. Também acerca disso refletimos melhor: o tornar-se consciente, o “espírito”, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente — nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente. O “puro espírito” é pura tolice: se subtraímos o sistema nervoso e os sentidos, o “invólucro mortal”, erramos em nosso cálculo — apenas isso!(...). (Nietzsche, 2016b, p. 19)

Toda concepção moderna de humano é, portanto, um erro de “cálculo”. Nietzsche desenvolve sua crítica, tomando como fio condutor o corpo, a fisiologia, tudo aquilo que é efetivamente animal, em contraste com o movimento ascético vigente até então. O argumento parte do ponto de vista animal do homem, anterior ao processo de humanização. Em outras palavras, Nietzsche denuncia como ficção semântica e falsidade toda ideia de sujeito, de consciência e de um “eu” autônomo. Isso foi abordado no início do texto, na análise de *Além*

do bem e do mal. Essa ficção fundamenta a ideia de um “puro espírito” e resulta no erro de cálculo que afasta o homem de sua constituição natural e animal. Esse jogo, essa capacidade do animal humano de criar signos de linguagem, estabelecer memória dos fatos e construir uma história de si mesmo e dos acontecimentos, faz com que, na condição moderna, ele seja ao mesmo tempo o animal que “mais perigosamente se desviou de seus instintos” e “também o mais interessante” (Nietzsche, 2016b, p. 19).

Todo o programa nietzschiano de resgate da animalidade, de “retorno à natureza”, portanto, não implica meramente em uma superação da imagem decadente do humano em prol de uma nova concepção erigida sob as mesmas bases epistemológicas, sob os mesmo valores modernos decadentes, trata-se de salientar a necessidade da esfera animal do humano na constituição de uma outra perspectiva para o mesmo, como uma espécie de processo de “renaturalização”, como uma “cura” de toda degenerescência, para usar o vocabulário terapêutico medicinal nietzschiano, do caráter doente que o processo lógico ascético, racional, dogmático, metafísico imprimiu no animal humano. Como conclui Vanessa Lemm (2004) de maneira precisa:

A vida animal humana cresce a partir de seu passado animal, não como algo do qual ela deriva, mas como algo que lhe permite avançar para o futuro. A história é a narrativa, a corda que une o animal, o humano e o sobre-humano [overhuman⁶]. Ela pressupõe uma continuidade entre o animal, o humano e o sobre-humano que vai contra o entendimento ocidental tradicional do devir humano-animal como uma emancipação, uma sublimação ou uma superação da animalidade. O animal resiste tanto no humano quanto no sobre-humano; ele retém o segredo de como trazer à tona uma relação com o passado que perturba e subverte [overturms] o presente em vista de seu futuro devir. (pp. 220-221)

Esses são, por fim, alguns dos eixos centrais sob os quais a questão do animal se desenvolve na filosofia de Nietzsche, abrindo assim diversos caminhos para se pensar questões propriamente concernentes ao tema, como a relação interespecies, uma nova concepção de uma comunidade da vida e que refletem em larga medida nas discussões mais amplas sobre pós-humanismo, trans-humanismo, zoe-igualitarismo e outros temas circundantes que hoje mostram-se não só emergentes como absolutamente incontornáveis.

⁶ A palavra em inglês *overhuman* fora a escolha utilizada por Lemm no contexto do termo nietzschiano *Übermensch* que no português possui outras traduções possíveis, como “além-homem” ou a variação “além-do-homem” como na tradução de Rubens Rodrigues Torres, por exemplo. Paulo César de Souza traduz por “super-homem”, mas salienta a dificuldade de tradução do termo. Na tradição anglo-saxônica há semelhante dificuldade, na tradução canônica de Walter Kaufmann a escolha fora “*overman*”, escolha semântica compartilhada por Lemm, a qual preferimos aderir.

Bibliografia

- Acampora, C. D. y Acampora R. R. (Eds.). (2004). *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Acampora, C. D. (2006). Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology. En K. Ansell-Pearson. (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 314–333). Oxford: Blackwell.
- Constâncio, J., Branco, M. J. y Ryan, B. (Eds.). (2015). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Giacoaia, O. (1990). Filosofia da Cultura e Escrita da História: Notas sobre as Relações entre os Projetos de uma Genealogia da Cultura em Foucault e Nietzsche. *O que nos faz pensar*, 2(3), 24-50.
- Heit, H., Abel, G. y Brusotti, M. (Eds.) (2011). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Heit, H. (2016). Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations. *Nietzsche-Studien* 45(1), 56-80.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's "Genealogy"*. Oxford: Oxford University Press.
- Leiter, B. (2015). *Nietzsche on Morality*. New York/London: Routledge.
- Lemm, V. (2004). Overhuman: The Overhuman Animal. En C. D. Acampora y R.R. Acampora. (Eds.), *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal* (pp. 220-239). New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press.
- Lemm, V. (2020a). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Lemm, V. (2020b). Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora. *Cadernos Nietzsche*, 41(3), 29–48.
- Müller-Lauter, W. (1997). *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

O animal desanimalizado. A crítica nietzschiana da natureza humana e a questão animal

Vinicius Souza de Paulo

- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes de Bolso.
- Nietzsche, F. (2015). *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Nietzsche, F. (2016a). *Aurora*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Nietzsche, F. (2016b). *O Anticristo: maldição do cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

VINICIUS SOUZA DE PAULO

Graduação e Licenciatura em Filosofia (2016), Mestrado em filosofia pela UNIFESP onde atualmente cursa Doutorado em filosofia na área de Subjetividade, Arte e Cultura. Membro dos grupos de pesquisa Modernidade e História Cultural (UNIFESP), The Friedrich Nietzsche Society e da RIEN Red Iberoamericana de Estudios Nietzscheanos