



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

rk, close by, or
way.
ay Longville.
ed car park (GR
with map, "GP"
ome of these and
hen ascend the
you meet a sign
ead, half right,
to (in quick
over

DOSSIÊ ESPECIAL

NIETZSCHE E O ANIMAL POLÍTICO: CRÍTICA AO LOGOS POLÍTICO E A POTÊNCIA MULTIESPÉCIE*

NIETZSCHE AND THE POLITICAL ANIMAL: A CRITIQUE OF POLITICAL LOGOS AND THE MULTISPECIES POWER

NIETZSCHE Y EL ANIMAL POLÍTICO: CRÍTICA AL LOGOS POLÍTICO Y LA POTENCIA MULTIESPECIE

Matheus Becari Dias  

Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Submetido em: 30/06/2025

Aceito em: 12/07/2025

Publicado em: 20/08/2025

Como citar: DIAS, Matheus Becari. Nietzsche e o animal político: crítica ao logos político e a potência multiespécie. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60010, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60010



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumo

Este artigo propõe uma releitura da filosofia de Friedrich Nietzsche à luz da questão da animalidade e sua relação com o político, confrontando a tradição aristotélica do *zōon politikon* e sua hierarquia baseada no *logos*. Argumenta-se que Nietzsche não apenas critica a exclusão da animalidade do âmbito político, mas também reconhece nela uma força criativa e insurgente capaz de reconfigurar as noções de comunidade e corpo político. Através de conceitos como "vontade de poder", "inocência do devir" e "grande saúde", Nietzsche subverte a dicotomia humano/animal e antecipa críticas biopolíticas contemporâneas, sugerindo uma política "multiespécie" fundada na corporeidade e no instinto, em oposição à racionalidade soberana. O artigo dialoga com teóricos como Giorgio Agamben, Donna Haraway e Frans de Waal para explorar as implicações nietzscheanas para uma reinvenção pós-anthropocêntrica do político.

Palavras-chave

Nietzsche; animalidade; biopolítica; animal político; Vontade de poder.

Abstract

This article proposes a reinterpretation of Friedrich Nietzsche's philosophy through the lens of animality and its relationship with the political, challenging the Aristotelian tradition of the *zōon politikon* and its hierarchy based on *logos*. It argues that Nietzsche not only critiques the exclusion of animality from the political sphere but also recognizes within it a creative and insurgent force capable of reconfiguring notions of community and the political body. Through concepts such as the "will to power," "the innocence of becoming," and "great health," Nietzsche subverts the human/animal dichotomy and anticipates contemporary biopolitical critiques, suggesting a "multispecies" politics grounded in corporeality and instinct, as opposed to sovereign rationality. The article engages with theorists such as Giorgio Agamben, Donna Haraway, and Frans de Waal to explore Nietzschean implications for a post-anthropocentric reinvention of the political.

Keywords

Nietzsche; animality; biopolitics; political animal; will to power.

Resumen

Este artículo propone una relectura de la filosofía de Friedrich Nietzsche a la luz de la cuestión de la animalidad y su relación con lo político, confrontando la tradición aristotélica del *zōon politikon* y su jerarquía basada en el *logos*. Se argumenta que Nietzsche no solo critica la exclusión de la animalidad del ámbito político, sino que también reconoce en ella una fuerza creativa e insurgente capaz de reconfigurar las nociones de comunidad y cuerpo político. A través de conceptos como "voluntad de poder", "inocencia del devenir" y "gran salud", Nietzsche subvierte la dicotomía humano/animal y anticipa críticas biopolíticas contemporáneas, sugiriendo una política "multiespecie" fundada en la corporeidad y el instinto, en oposición a la racionalidad soberana. El artículo dialoga con teóricos como Giorgio Agamben, Donna Haraway y Frans de Waal para explorar las implicaciones nietzscheanas para una reinvencción post-anthropocéntrica de lo político.

Palabras clave

Nietzsche; animalidade; biopolítica; animal político; voluntad de poder.

A propaganda de massa descobriu que o seu público estava sempre disposto a acreditar no pior, por mais absurdo que fosse

1. Introdução

A definição do ser humano como *zōon politikon* (animal político), apresentada por Aristóteles no Livro I da *Política*, constitui um marco fundacional para a filosofia política ocidental. Para o Estagirita, a pólis não é apenas uma construção social contingente, mas a realização teleológica da natureza humana: "o homem é, por natureza, um ser vivo político".¹ Essa afirmação, entretanto, não se limita a uma descrição antropológica, mas opera uma distinção hierárquica entre o humano e os demais animais, estabelecendo critérios excludentes que reverberam na exclusão da animalidade do âmbito político.

Aristóteles reconhece, na *História dos Animais*, que outros seres vivos — como abelhas, formigas e grou — também formam comunidades organizadas, caracterizando-os como "animais políticos".² Contudo, o humano distingue-se por sê-lo em "sentido pleno"³ devido à posse exclusiva da palavra (*logos*). Enquanto os animais não humanos possuem voz (*phōnē*), uma voz capaz de expressar prazer e dor, o *logos* humano transcende a mera comunicação sensorial, permitindo articular "o vantajoso e o prejudicial, o justo e o injusto".⁴ Essa capacidade racional, para Aristóteles, funda a *polis* como espaço de deliberação ética e jurídica, consolidando-a como uma finalidade (*telos*) da existência humana.

A exclusão da animalidade, portanto, não reside na negação absoluta da politicidade a outros seres, mas na imposição de uma hierarquia ontológica que subjuga a *phōnē* animal ao *logos* humano. Na *Metafísica*, Aristóteles reforça essa divisão ao afirmar que os animais compartilham com os humanos a percepção sensível (*aisthēsis*), mas apenas o homem possui *logos*, o que lhe confere acesso à arte (*technē*) e à ciência (*epistēmē*).⁵ Dessa forma, a *polis* aristotélica não é apenas um agrupamento funcional, como o das abelhas, mas uma comunidade ética, cuja finalidade é a vida boa (*eudaimonia*),⁶ alcançada mediante a prática virtuosa guiada pela razão.

Essa estrutura, como observa Giorgio Agamben em *Homo Sacer*, instaura uma exclusão que separa o *bios* da *zoē*, excluindo a animalidade — tanto humana quanto não humana — da esfera do político. Em suas palavras,

O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a pólis deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio funda- mental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o logos. A "politização" na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é

¹ Aristóteles, *Política*, 1253a 1-5.

² Aristóteles, *História dos Animais*, 488a 7-14.

³ Aristóteles, *Política*, 1253a 5-10.

⁴ Aristóteles, *Política*, 1253a 15-20.

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 980b 25 - 981a 5.

⁶ Aristóteles, *Política*, 1280b 40.

aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.⁷

Ao vincular a plena realização humana ao exercício do *logos*, Aristóteles naturaliza uma cisão que desqualifica formas de vida não racionais, relegando-as ao domínio do pré-político ou do apolítico. A consequência é a legitimação de uma ordem em que a animalidade é simultaneamente reconhecida (como substrato biológico) e negada (como participante da comunidade ética), configurando-se como um aspecto constitutivo do humano, mas excluído da *pólis*.⁸

A tradição filosófica ocidental herdou essa dualidade, consolidando o humano como *animal rationale* e relegando os demais seres à condição de mera vida. A crítica nietzscheana à metafísica ocidental,⁹ como será explorada adiante, insurge contra essa cisão, reabilitando a animalidade como força criativa e questionando os alicerces racionalistas do político. Por ora, basta notar que, como aponta Salzani,¹⁰ Aristóteles inaugura uma divisão ontológica que serve como base para a política. Essa distinção será crucial para pensar quem é incluído ou excluído da esfera do político.

A interrupção nietzscheana da tradição aristotélica opera-se através de uma crítica à primazia do *logos* como fundamento do político, deslocando o eixo da reflexão para o corpo, o instinto e a animalidade. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já denunciava a imposição da lógica instaurada por Sócrates, responsável por subjugar as forças dionisíacas — associadas ao êxtase, ao corpo e à natureza — à racionalidade apolínea.¹¹ Essa cisão, que ele identifica como origem da decadência ocidental, ecoa a hierarquia aristotélica entre *logos* e *phōnē*, agora transposta para o campo da moral e da política.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche radicaliza essa crítica ao declarar que "o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido,"¹² que precede e excede a consciência reflexiva. Ao inverter a relação tradicional entre mente e corpo, Nietzsche não apenas reabilita a corporeidade, mas também dissolve a pretensão humana de excepcionalidade racional. Se Aristóteles via no *logos* a marca distintiva do político, Nietzsche identifica na *vontade de poder*, concebida como pulsão biológica e instintiva, a força motriz de toda organização social. Como afirma em *A genealogia da moral*, a moral — e, por extensão, a política — não é fruto de deliberação racional, mas da sucessão ininterrupta de processos de subjugamento e de resistências entre forças contrárias, inscritas no próprio corpo.¹³

⁷ Agamben, *Homo sacer*, 15-16.

⁸ Cf. Salzani, *The biopolitical animal*, p. 2.

⁹ A crítica de Nietzsche à metafísica, em especial sua vertente platônico-cristã, é um dos pilares de toda a sua obra. Em linhas gerais, sua crítica consiste em desvelar a invenção de um "mundo verdadeiro" transcendente. Essa invenção serviria para desvalorizar a vida terrena, sensível e mutável. Para Nietzsche, esse dualismo é motivado pela negação da vida em sua plenitude e pela busca de refúgio em verdades absolutas e morais eternas, com o intuito de escapar do sofrimento e da contingência da existência. Para uma análise de como a crítica à metafísica se faz presente na obra de Nietzsche, veja-se, a título de exemplo: *O nascimento da tragédia*, § 8; § 18; *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3; I, Das paixões alegres e dolorosas; *A genealogia da moral*, III, § 24; *Crepúsculo dos ídolos*, A "razão" na filosofia, § 3.

¹⁰ Cf. Salzani, *Agamben and the animal*, p. 6.

¹¹ Cf. Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, § 13.

¹² Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

¹³ Cf. Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 12.

A reabilitação nietzscheana da animalidade surge, assim, como contraponto à domesticação humana promovida pela civilização ocidental. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que "o homem é o animal não determinado",¹⁴ justamente por sua capacidade de extravasar os limites impostos pela razão. Enquanto Aristóteles celebra o *logos* como conquista civilizatória, Nietzsche vê na racionalidade uma forma de *ascese*¹⁵ que mutila a vitalidade instintiva, convertendo o humano em "um animal doente", alienado de sua condição animal.¹⁶ A política, nesse sentido, não emerge de um contrato racional, mas de uma economia de afetos e impulsos compartilhada com outros animais.

Essa perspectiva antecipa algumas das constatações da etologia contemporânea, como as de Frans de Waal, para quem a política em primatas não humanos é regida por estratégias de coalizão e reconciliação que dispensam o *logos*.¹⁷ Porém, pode-se afirmar que Nietzsche reconhece na animalidade a "inocência do vir-a-ser",¹⁸ deslocando o político para uma ontologia onde humanos e não humanos coabitam como expressões plurais da vontade de poder.¹⁹ Giorgio Agamben, em *O Aberto*, aproxima-se dessa visão ao argumentar que a "máquina antropológica" ocidental produz uma "zona de indeterminação"²⁰ entre humano e animal. Nesse sentido, a máquina antropológica — responsável por delimitar o humano frente ao animal — funciona por meio de uma exclusão que já implica captura, e uma inclusão que já implica exclusão, criando uma zona de indeterminação ou estado de exceção.²¹ Nietzsche, por sua vez, ressalta a animalidade como *potência* e, ao recusar a dicotomia entre *bios* e *zoē*, o filósofo alemão não apenas desestabiliza o edifício aristotélico, mas propõe uma reconfiguração do político como corporeidade, onde a animalidade — longe de ser um resíduo a ser superado — é a própria condição de possibilidade de uma comunidade afirmativa da vida. Essa insurgência contra o *logos* político ressoa em debates contemporâneos sobre biopolítica e ética animal, situando Nietzsche como um pensador chave para a reinterpretação pós-antropocêntrica do político.

1. Animalidade e crítica da cultura ocidental

A crítica nietzscheana à cultura ocidental estrutura-se, em grande medida, como uma denúncia da negação sistemática da animalidade, operada pela moral e pela política fundadas no primado do *logos*. Em *Assim falou Zaratustra*, essa crítica aparece no discurso "Dos Desprezadores do Corpo", no qual Zaratustra se opõe

¹⁴ Nietzsche, *Para Além de bem e mal*, § 62.

¹⁵ A ascese representa aqui a renúncia ao corpo, à sensibilidade e aos prazeres. Essa prática está vinculada aos ideais ascéticos, que segundo Nietzsche, representam uma negação da vida terrena e dos impulsos naturais em favor de uma existência guiada pela renúncia, pelo sofrimento e pela busca de sentido além da experiência corporal. Eles se originam de uma "vontade de nada", onde o indivíduo prefere negar a vida a viver sem propósito, e servem como instrumento de poder, especialmente aos sacerdotes, que transformam o sofrimento em culpa e controle moral. Sobre essa discussão ver a terceira dissertação, intitulada "O que Significam Ideais Ascéticos?", de *A genealogia da moral* (§ III).

¹⁶ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 13.

¹⁷ Cf. De Waal, *Chimpanzee politics*.

¹⁸ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, VI, § 7.

¹⁹ Cf. Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 2.

²⁰ Agamben, *O aberto*, pp. 63-64.

²¹ Cf. Salzani, *Agamben and the animal*, pp. 53-54.

àqueles que desdenham da corporeidade em prol de uma suposta "alma" ou "espírito": "O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de 'espírito', meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão".²² Ao inverter a hierarquia metafísica que subordina o corpo à mente, Nietzsche não apenas rejeita a tradição socrático-platônica, mas também a estrutura aristotélica que exclui a animalidade do político por sua suposta falta de *logos*. Para ele, a "pequena razão" (a consciência reflexiva) é mera expressão secundária da "grande razão" corpórea — uma rede de impulsos, afetos e instintos que constitui a condição fundamental do humano.

Essa reabilitação do corpo como *locus* político também se faz presente em *A genealogia da moral*, onde Nietzsche associa a moral ocidental a um processo de *domesticação* do homem ao subjogá-lo a códigos ascéticos. Na Primeira Dissertação, ele descreve a inversão de valores operada pelo *ressentimento* dos "fracos", que transformaram a força ativa dos "senhores" em "mal" e sua própria impotência em "bondade".²³ Esse mecanismo, porém, não se limita à esfera ética: é um dispositivo político de controle que internaliza a violência, convertendo o humano em "animal doente",²⁴ incapaz de afirmar sua vitalidade instintiva. A domesticação, assim, não é mera repressão, mas "uma violenta separação do seu passado animal"²⁵ — uma degradação da animalidade saudável, livre e afirmativa, em prol de uma existência marcada pela culpa e pela negação da vida.

Nietzsche contrasta essa condição patológica com a "inocência do devir"²⁶ própria aos animais não humanos, que vivem além do bem e do mal, sem a autocensura imposta pela moral. Enquanto a cultura ocidental celebra o *logos* como triunfo sobre a natureza, Nietzsche vê nessa narrativa um dado fundamental da vontade humana: a necessidade de um objetivo. O humano prefere "querer o nada a nada querer"²⁷ — ou seja, prefere inventar valores transcendentais a aceitar o fluxo imanente da existência animal. A política, nesse sentido, torna-se um palco de *niilismo*,²⁸ onde a vida é governada por ideais que a negam. Nesse sentido, a associação entre domesticação e animalização revela-se paradoxal: ao mesmo tempo que a moral ocidental reprime a animalidade, ela produz uma caricatura dela, reduzindo o humano a uma criatura obediente, "útil" e previsível. Nas palavras de Deleuze, "a vontade de nada precisa das forças reativas; não somente porque só suporta a vida sob forma reativa, mas também porque precisa da vida reativa como do meio pelo qual a vida deve contradizer-se, negar-se, anular-se",²⁹ gerando uma subjetividade marcada pela má consciência. Essa dinâmica ecoa a análise de Agamben em *O Aberto*, para quem o humano é o animal que se separou de si mesmo através de um gesto de exclusão interna — uma "máquina antropológica" que,

²² Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

²³ Nietzsche, *A genealogia da moral*, I, § 10.

²⁴ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 13.

²⁵ Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 16.

²⁶ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, VI, § 7.

²⁷ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 1.

²⁸ Niilismo é aqui utilizado de acordo com a proposta crítica de Nietzsche. Assim, niilismo significa a ficção de que há valores superiores a própria vida, como Deus, a essência ou o bem, e que, por consequência, acaba por negar a validade do mundo terreno, mas também o próprio valor da vida em nome de valores transcendentais. Sobre o niilismo, ver: Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 69.

²⁹ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp. 67-68.

simultaneamente, inclui e exclui a animalidade.³⁰ Nietzsche, contudo, não se contenta em descrever o mecanismo: ele aponta para a animalidade como *potência de cura*, uma força que, se reinserida no político, poderia desestabilizar a ordem ascética.

Ao vincular a decadência ocidental à negação da animalidade, Nietzsche não apenas subverte a tradição aristotélica, mas antecipa críticas biopolíticas contemporâneas. Se, para Aristóteles, o *logos* funda a *polis* como espaço ético, para Nietzsche, a política deve ser reconduzida ao corpo e aos instintos — não como regressão ao "estado natural", mas como afirmação de uma *vontade de poder* que transcende a dicotomia humano/animal. Como observa Donna Haraway, a ética multiespécie exige que "ser um é sempre ser com muitos",³¹ ou seja, não existe um "nós" humano isolado — tornamos quem somos em contato com outras espécies, e essas também se tornam quem são nesse processo mútuo. Nietzsche, em sua crítica à domesticação, já esboçava a possibilidade de uma política onde a animalidade não é a dimensão a ser dominada, mas o solo comum de onde a vida se expande.

A cisão entre humano e animalidade, imposta pela moral e pela política ocidentais, culmina no que Nietzsche diagnostica como a "doença" peculiar ao homem moderno: uma existência marcada pela culpa, ressentimento e negação da vida. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche descreve essa condição como fruto da "má consciência", um estado no qual o humano, incapaz de exteriorizar seus instintos, volta-se contra si mesmo em uma "autodestruição" que o define como "o animal doente".³² Enquanto o animal não humano vive na "inocência do devir" ignorando a dicotomia entre "culpa" e "mérito", o homem civilizado é atormentado por uma consciência que fragmenta sua corporeidade, convertendo-o em um membro arrancado de sua própria animalidade.

Essa autorrepressão, segundo Nietzsche, é sintoma de uma cultura que elegeu o *logos* como instrumento de dominação não apenas sobre o corpo, mas também sobre a dimensão interna. Em *O Anticristo*, ele afirma que a moral ascética, ao glorificar a alma em detrimento do corpo, opera um "vampirismo de pálidos, subterrâneos sanguessugas".³³ substituindo a plenitude instintiva por ideais transcendentais que esvaziam a existência de sentido imanente. O animal não humano, porém, permanece imune a essa patologia: o animal vive "*aistórico*", escreve Nietzsche em *Segunda Consideração extemporânea*, "pois se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração".³⁴ Sua "saúde" reside justamente nessa capacidade de habitar o devir sem projetar utopias ou remorsos, afirmando a vida em sua imediatez.

Giorgio Agamben, em *O Aberto*, retoma essa ideia ao descrever a "definição do limite" do animal como um modo de ser: "O animal é simultaneamente aberto e não aberto – ou melhor, não é nem uma coisa e nem outra".³⁵ Enquanto o humano, na tentativa de superar sua animalidade, cria dispositivos biopolíticos que o

³⁰ Cf. Agamben, *O aberto*, pp. 63-64.

³¹ Haraway, *When species meet*, p. 4.

³² Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 13.

³³ Nietzsche, *A gaia ciência*, § 49.

³⁴ Nietzsche, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, § 1.

³⁵ Agamben, *O aberto*, p. 97.

aprisionam em dualismos, o animal não humano existe em uma "zona de não-conhecimento" onde vida e política coincidem sem mediação. Para Nietzsche, essa coincidência é o próprio sentido da "grande saúde",³⁶ um estado de afirmação vital que dissolve as fronteiras entre natureza e cultura.

A cura para a doença humana, portanto, não está na superação da animalidade, mas em sua reinserção radical no âmbito do político. Como observa Deleuze, a vontade de poder, em sua forma ativa, é "um poder sob o qual o querer é adequado a toda a vida" — isto é, "uma qualidade sob a qual a vida inteira é afirmada",³⁷ inclusive a condição animal como força criadora, não como déficit. Essa perspectiva ressoa nos debates contemporâneos sobre ética multiespécie, como os de Donna Haraway, para quem a sobrevivência planetária depende da convivência que reconhece a animalidade como substrato compartilhado.³⁸

Assim, a crítica nietzscheana à cisão humano/animalidade não se limita a uma denúncia: é um chamado a repensar o político como espaço de *devir-animal*, onde a "inocência do devir" substitui a culpa, e a vontade de poder, em sua expressão afirmativa, dissolve as hierarquias que sustentam o projeto civilizatório ocidental. Enquanto Aristóteles via no *logos* a glória do humano, Nietzsche aponta para o animal não humano como modelo de uma saúde por vir — uma saúde que, longe de ser mera ausência de doença, é a potência de viver *com* e *como* a vida, em sua pluralidade indomável.

2. Vontade de poder como potência animal

A interpretação da vontade de poder como princípio ontológico central na filosofia de Nietzsche demanda um afastamento das leituras reducionistas que a associam à mera dominação ou à busca por supremacia. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que "o mundo visto por dentro, definido e determinado por seu 'caráter inteligível' seria — precisamente 'vontade de potência'³⁹ e nada mais",⁴⁰ uma dinâmica de forças que permeia toda a vida, humana e não humana, constituindo-se menos como vontade de poder sobre e mais como potência de autoafirmação e realização do próprio ser. Essa reconfiguração permite compreendê-la como um fluxo biológico e instintivo que transcende a dicotomia entre sujeito e objeto, dissolvendo a pretensão humana de excepcionalidade.

Para Nietzsche, a vontade de poder não é monopólio humano, mas a própria pulsão vital que anima o crescer de uma planta, a caça de um predador e a criação de valores humanos. Em sua interpretação, Deleuze aponta que a vida não é apenas algo dado ou estático, mas uma expressão dinâmica de forças que se apropriam, lutam e se transformam. Todo fenômeno, inclusive a vida, tem múltiplos sentidos, dependendo da força que dele se apropria. Assim, a vida é sempre interpretada, nunca neutra ou absoluta.⁴¹ Essa noção de organização, aproxima-se da etologia

³⁶ Nietzsche, *A gaia ciência*, § 382.

³⁷ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 85.

³⁸ Cf. Haraway, *When species meet*.

³⁹ Embora a tradução de *Wille zur Macht* para "Vontade de poder" seja adotada neste artigo, por se tratar aqui de uma citação direta da tradução de Paulo César de Souza, manteve-se a fidelidade à escolha do tradutor pelo uso de "Vontade de potência" como tradução deste conceito.

⁴⁰ Nietzsche, *Para Além de bem e mal*, § 36.

⁴¹ Cf. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*.

contemporânea, como demonstra Frans de Waal ao descrever a política chimpanzé a partir de duas abordagens complementares, a primeira sob a dimensão vertical que representa a hierarquia de poder e dominação e a dimensão horizontal que representa os vínculos afetivos, alianças e a complexa teia de relações sociais.⁴² De Waal aponta que mesmo hierarquias estáveis não garantem paz, porque as relações sociais horizontais mudam continuamente.

A crítica à moral ocidental, em *A genealogia da moral*, reforça essa interpretação. Nietzsche argumenta que os instintos de abnegação, sacrifício e compaixão são expressões reativas da vontade de poder, nas quais a vontade, incapaz de se afirmar diretamente, se volta contra a vida.⁴³ Em contraste, a forma ativa manifesta-se na afirmação da diferença, seja no leão que caça, seja no artista que cria. Como observa Deleuze, a vontade de poder é o "elemento diferencial que produz e desenvolve a diferença na afirmação, que reflete a diferença na afirmação, que a faz voltar na própria afirmação afirmada".⁴⁴ Nesse sentido, ela opera como uma potência comum a todos os seres vivos, desestabilizando a fronteira entre cultura e natureza. Essa leitura é corroborada por passagens de *Assim falou Zaratustra*, onde Nietzsche celebra a "inocência"⁴⁵ do animal não humano, que vive além das dicotomias morais. Aqui, a vontade de poder não se confunde com violência, mas expressa uma harmonia instintiva com o devir. Giorgio Agamben, em *O Aberto*, aproxima-se dessa visão ao descrever a vida animal como um agir no mundo sem mediação simbólica da linguagem. Com esse argumento, Agamben desestabiliza a fronteira das classificações "humano" ou "animal" — que sustentam hierarquias morais, políticas e jurídicas. Essas categorias são, em última instância, construídas, e politicamente utilizadas.⁴⁶

A implicação política de se interpretar a vontade de poder nesse sentido é um fluxo transespécie, onde o "político" não pode ser reduzido ao domínio do *logos*, mas deve ser reconcebido como ecologia de forças. Donna Haraway, em *Staying with the Trouble*, corrobora com essa afirmação ao defender que humanos e não humanos coevoluem em um "devir-com", em que a subjetividade humana se forma em relação, não em isolamento. Tornar-se "humano" é também tornar-se *húmus*, ou seja, terra fértil — num gesto de interconexão. Ao contrário da "autopoiese" (autocriação), Haraway propõe a "simpoiese" — processos colaborativos, interdependentes, multiespécie.⁴⁷ A vontade de poder, assim, oferece uma chave para repensar a comunidade além do antropocentrismo, reconectando-a ao que Nietzsche chamou de "a grande razão do corpo"⁴⁸ — a inteligência orgânica compartilhada por todas as formas de vida. Ao rejeitar a interpretação da vontade de poder como projeto de simples dominação, é possível compreender que Nietzsche não apenas desmonta a arquitetura aristotélica do *zōon politikon*, mas antecipa visões contemporâneas que reconhecem agência política em redes biológicas. Seu legado é uma ontologia relacional onde humanos, animais e

⁴² De Waal, *Chimpanzee politics*, p. 137.

⁴³ Nietzsche, *A genealogia da moral*, Prólogo, § 5.

⁴⁴ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 86.

⁴⁵ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Da castidade.

⁴⁶ Cf. Agamben, *O aberto*, p. 62.

⁴⁷ Haraway, *Staying with the trouble*, pp. 56-57.

⁴⁸ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

ecossistemas participam de um mesmo campo de forças, desafiando a política a se reinventar como prática multiespécie.

A aproximação entre a concepção nietzscheana de vontade de poder e os estudos etológicos contemporâneos sobre a "política" em primatas revela uma convergência em que ambos descrevem formas de organização social fundadas não na racionalidade instrumental, mas em dinâmicas instintivas e relacionais. Frans de Waal, em *Chimpanzee Politics*, demonstra que a formação de coalizões, a resolução de conflitos e a manutenção da hierarquia entre chimpanzés são regidas por estratégias afetivas e corporais — como a reconciliação pós-conflito através do toque ou a construção de alianças via *grooming* — que dispensam a mediação do *logos*.⁴⁹ Nietzsche, por sua vez, antecipa essa visão ao sugerir que o político emerge de uma rede de forças biológicas, organizações estabelecidas pelos conflitos entre vontades de poder, que transcendem a dicotomia humano/animal.

Assim como De Waal observa que a dominância em primatas não é estática, mas negociada em interações cotidianas que envolvem a "escolha entre confronto e reconciliação" ou a "formação de coalizões e isolamento".⁵⁰ Do mesmo modo, para Nietzsche a vontade de poder é o jogo de forças que não se submete a estruturas fixas. Assim, ambos os autores recusam a ideia de um centro soberano, seja de um *logos* humano ou de "macho alfa", em prol de uma compreensão relacional do poder, onde agentes humanos e não humanos co-constroem realidades políticas através de afetos, gestos e instintos.

Essa afinidade teórica é ressaltada por Donna Haraway, ao afirmar:

Adoro o fato de que os genomas humanos podem ser encontrados em apenas cerca de 10 por cento de todas as células que ocupam o espaço mundano que chamo de meu corpo; os outros 90 por cento das células estão preenchidos com os genomas de bactérias, fungos, protistas e afins, alguns dos quais tocam em uma sinfonia necessária para minha sobrevivência, e outros dos quais estão apenas pegando carona e não fazem mal ao resto de mim, de nós. Estou vastamente em menor número em relação a meus pequenos companheiros; melhor dizendo, me torno um ser humano adulto na companhia desses pequenos companheiros. Ser um é sempre tornar-se com muitos.⁵¹

Nietzsche, ao insistir que a vontade de poder é um fluxo que atravessa todos os corpos — humanos, animais, vegetais —, dissolve a hierarquia aristotélica entre *logos* e *phōnē*, propondo em seu lugar uma ecologia de forças onde a política se reconhece como prática imanente à vida. Giorgio Agamben, em *O Aberto*, aproxima-se dessa ideia ao argumentar que a "máquina antropológica" ocidental produz uma cisão artificial entre vida qualificada e vida nua, mas enquanto Agamben foca na captura biopolítica, Nietzsche celebra a potência animal como pluralização de formas de vida que resistem a ser subsumidas sob uma totalidade política.⁵²

Se a etologia contemporânea demonstra que a política não é um privilégio humano, mas uma expressão da socialidade animal, Nietzsche oferece as bases filosóficas para pensar essa politicidade como ontologia relacional. Seu conceito de vontade de poder, longe de ser a proposta de um projeto de dominação, é a

⁴⁹ Cf. De Waal, *Chimpanzee politics*.

⁵⁰ De Waal, *Chimpanzee politics*, p. 138.

⁵¹ Haraway, *When species meet*, p. 4.

⁵² Cf. Lemm, *Nietzsche's animal philosophy*, p. 154.

afirmação de que a vida se organiza em redes de afetação recíproca — uma afirmação que ressoa tanto nos jogos de poder dos chimpanzés quanto nas críticas pós-humanistas ao excepcionalismo humano. Assim, a filosofia nietzscheana não apenas prefigura, mas exige uma reinvenção do político como espaço multiespécie, onde humanos e não humanos coexistem como participantes plenos de um devir comum.

3. Biopolítica nietzscheana: para uma comunidade multiespécie

A filosofia de Nietzsche, interpretada como crítica à política moderna, se caracteriza fundamentalmente pela recusa da distinção aristotélica entre *bios* e *zoē*, central às críticas biopolíticas contemporâneas. Giorgio Agamben, em *Homo Sacer*, afirma que “A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.⁵³ Nietzsche, contudo, dismantela esses dualismos ao afirmar a vida biológica, interpretada pela vontade de poder, como fundamento imanente do político, dissolvendo a pretensão de autonomia de conceitos como *bios* e *zoé*. Nesse mesmo caminho segue Agamben, para o qual o ser humano não é uma dualidade de corpo e espírito, ou natureza e política, que precisa transcender sua condição animal para tornar-se humano. Pelo contrário, o humano está já no próprio fato de ser situado, de viver sua facticidade — seu modo de ser no mundo.⁵⁴

Em *A genealogia da moral*, Nietzsche descreve a moral ascética como mecanismo de negação da vida: ao glorificar ideais transcendentais, como Deus e Verdade, a cultura ocidental odeia o que é animal, matéria e corpo, uma aversão à vida em por uma “vontade de nada”.⁵⁵ Essa crítica ecoa a análise de Agamben sobre a inclusão-exclusão da vida nua no dispositivo biopolítico, mas com uma diferença crucial: enquanto Agamben enfatiza a captura da *zoē* pelo poder soberano, Nietzsche identifica na própria animalidade uma potência criativa. Para ele, o corpo e seus impulsos não são resíduos a serem governados, mas a matéria-prima de uma política afirmativa, onde o corpo é uma “grande razão”, uma pluralidade.⁵⁶

Carlo Salzani, em *Agamben and the Animal*, aproxima-se dessa leitura ao argumentar que Nietzsche embelezou ainda mais a “ontologia do aberto” ao reconhecer que a “consciência e a reflexão são ao mesmo tempo a base da existência humana e a fonte da alienação dos humanos em relação à natureza”.⁵⁷ O reconhecimento do animal na filosofia contemporânea parte da constatação de que a vida humana é sempre já vida animal, indistinção manifesta no conceito de *vontade de poder*, entendida como fluxo biológico que atravessa humanos e não humanos. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do

⁵³ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

⁵⁴ Cf. Agamben, *Homo sacer*, p. 194.

⁵⁵ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 28.

⁵⁶ Cf. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

⁵⁷ Salzani, *Agamben and the animal*, p. 72.

atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo."⁵⁸ A vontade de poder, assim, não é atributo de um sujeito, mas processo imanente que dissolve a fronteira entre vida política e vida nua.

Agamben, em *O Aberto*, reconhece nessa dissolução uma ambiguidade: se, por um lado, a biopolítica moderna reduz o humano à *zoē*, por outro, a animalidade persiste como "resto" irreduzível.⁵⁹ Nietzsche, porém, reconhece esse "resto" como condição de possibilidade de uma comunidade além do humano. Nietzsche exalta a "inocência do devir", que recusa a culpa e a transcendência. Assim, a distinção entre "bom ou mau" se torna irrelevante, pois toda ação tem o mesmo valor em sua essência. A verdadeira questão que surge é se a ação potencializa, enriquece e diversifica a vida, ou se, ao contrário, a enfraquece e a condena.⁶⁰ Como afirma Vanessa Lemm,

A tarefa da cultura é libertar o animal humano dos preconceitos da civilização — ou seja, conduzir o animal humano para além de uma concepção moral e racional do seu devir, em direção à afirmação da vida como inerentemente amoral, aracional e inocente. A inocência da vida é uma expressão da sua plenitude: a vida surge e transborda, indiferente à racionalidade e à moralidade das suas formas e, portanto, poderosa em sua generosidade e criatividade.⁶¹

Essa afirmação compactua com o projeto de uma comunidade multiespécie, onde a política não se organiza pela exclusão da animalidade, mas pela incorporação de todas as formas de vida em sua pluralidade. Donna Haraway, em *When Species Meet*, atualiza essa visão ao propor que estamos em um "nó de espécies coabitando umas com as outras em camadas de complexidade recíproca até o fim"⁶² decorrente de interdependências materiais e afetivas. Nietzsche, ao dissolver a dicotomia *bios/zoē*, oferece as bases filosóficas para uma "cosmopolítica", pois, se a vida é vontade de poder, então o político pode ser reimaginado como relação de forças ecológicas, onde humanos, animais e ecossistemas coexistem sem hierarquias ontológicas. Assim, uma biopolítica nietzscheana não apenas coloca em cheque o paradigma excepcionalista, mas dá abertura para se pensar uma ontologia relacional onde a comunidade multiespécie emerge como horizonte ético e político. Enquanto Agamben expõe a violência da exclusão da *zoē*, Nietzsche aponta para a renaturalização — habitar o político como espaço de devir-animal, onde a vida, em todas as suas formas, é fim em si mesma. Necessitamos, como propõe Vanessa Lemm, "prestar atenção aos muitos mundos que se encontram aqui na terra, em um sentido multiespécie e simbiótico de coexistência e interrelação entre os seres vivos e a matéria viva".⁶³

A aproximação entre humanos e animais surge como um tema recorrente em quase todas as obras de Nietzsche. No aforismo 115 de *A gaia ciência* intitulado "Os quatro erros", o filósofo aponta contra a hierarquia metafísica que inscreve o humano em uma posição de exceção. Nietzsche escreve:

⁵⁸ Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 13.

⁵⁹ Cf. Agamben, *O aberto*, p. 17.

⁶⁰ Lemm, *Nietzsches animal philosophy*, p. 67.

⁶¹ Lemm, *Nietzsches animal philosophy*, p. 13.

⁶² Haraway, *When Species Meet*, p. 42.

⁶³ Lemm, *El pensamiento planetario de Nietzsche*, p. 49.

O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação. Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e 'dignidade humana'.⁶⁴

Ao excluir o efeito desses "quatro erros", Nietzsche sugere que os conceitos de "humanidade, humanismo e dignidade humana como tradicionalmente concebidas seriam excluídos também abrindo caminho para uma nova forma de ser, reconhecendo sua própria animalidade e sua conexão inseparável com a vida em sua totalidade. A crítica de Nietzsche à hierarquia humano-animal não busca rebaixar o humano, mas sim reavaliar sua relação com o mundo. Como aponta Vanessa Lemm, a recusa da hierarquização humano-animal também se verifica na ideia do "sobre-humano"⁶⁵ (*Übermensch*). O discurso de Zarathustra não trata de uma promoção da superioridade humana que domina o animal, mas de uma superação horizontal. O prefixo "sobre" em "sobre-humano" indica uma capacidade de superação de si mesmo, de ir além dos preconceitos e das falsas hierarquias, se "refere a uma relação horizontal que estabelece um encontro 'face a face' entre o animal e o humano, no qual o animal e o humano são reconhecidos como iguais".⁶⁶

Essa proximidade é explorada em outras passagens nas quais Nietzsche descreve o humano como "o animal não determinado".⁶⁷ cuja singularidade reside justamente em sua indeterminação biológica. "O homem é o animal doente, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais porque é também o animal não fixado, sendo assim o grande experimentador consigo mesmo".⁶⁸ Aqui, a "não fixação" não denota uma falta, mas uma abertura à transformação, uma plasticidade que o humano não compartilha com outras espécies. Enquanto Aristóteles via no *logos* a marca definitiva da humanidade, Nietzsche encontra na instabilidade — comum a humanos e animais — o cerne de uma ontologia dinâmica. Essa condição implica a ausência de instintos rigidamente programados, tornando o homem vulnerável, exposto e permanentemente em devir. Tal instabilidade exige uma tarefa contínua de autoconstituição por meio da cultura, da moral e das instituições, as quais funcionam como dispositivos de estabilização das forças pulsionais dispersas. Assim, a humanidade é compreendida como um projeto aberto, cuja singularidade reside justamente na necessidade de se formar a partir de si mesma, mediando sua precariedade natural com a invenção histórica de formas de vida.

Giorgio Agamben, embora não dialogue diretamente com Nietzsche sobre esse tema, em *Homo Sacer*, ele reconhece na indistinção entre humano e animal uma chave para desativar a "máquina antropológica". Ao comentar o conceito de *zoē*, Agamben nota que ele "não é um dado natural, mas um produto da exclusão operada pelo político".⁶⁹ Nietzsche, porém, inverte essa lógica: se a exclusão da *zoē* funda a

⁶⁴ Nietzsche, *A gaia ciência*, § 115.

⁶⁵ Nietzsche, *Assim falou Zarathustra*, Prólogo, § 3.

⁶⁶ Lemm, *Nietzsches animal philosophy*, p. 21.

⁶⁷ Ver: Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, 13; *Para Além de bem e mal*, § 62.

⁶⁸ Giacoia Junior, *Nietzsche*, p. 24.

⁶⁹ Cf. Agamben, *Homo Sacer*, pp. 15-16.

política ocidental, sua reinserção no âmbito do *bios* desvela a ficção dessa separação. Donna Haraway, por sua vez, atualiza essa perspectiva ao propor "parentescos multiespécies" em *Staying with the Trouble* que reconhecem a coevolução de humanos e animais em redes materiais e simbólicas. Nietzsche, ao aproximar humano da animalidade, já sugeria que a política deve ser pensada a partir dessas relações de proximidade biológica, não de distanciamento hierárquico. O pensamento nietzscheano não apenas desestabiliza a tradição filosófica, mas oferece uma ontologia *multiespécie* na qual a animalidade não é o Outro a ser dominado, mas o solo comum de onde brotam todas as formas de vida. Enquanto a biopolítica reduz o humano a *zoē*, Nietzsche celebra a animalidade como potência — uma comunidade onde humanos, animais e naturezas coabitam como expressões plurais da vontade de poder.

A proposta de uma comunidade política "multiespécie" funda-se na afirmação da vida, conceito que dissolve a lógica contratualista antropocêntrica ao recusar a primazia da razão e do *logos* como fundamentos do político. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche celebra o "um sagrado dizer-sim" para "o jogo da criação"⁷⁰ como gesto ético primordial, no qual humanos e não humanos participam de um mesmo *devoir-criador*, livre das dicotomias que opõem cultura e natureza, sujeito e objeto. Enquanto os modelos contratualistas pressupõem um acordo racional entre indivíduos autônomos, Nietzsche exhibe uma comunidade *orgânica*, emergente das forças biológicas e instintivas que atravessam todas as formas de vida. Essa comunidade não se estrutura pela exclusão da animalidade, mas pela *inclusão afirmativa* — a vida nua que Aristóteles e a tradição ocidental excluía da *polis*. A partir de Nietzsche, a política passa a ser um processo contínuo de experimentação que desfaz hierarquias entre humanos, animais e ecossistemas, coabitando como *parceiros de devir*.

Como escreve em *Zaratustra*:

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra.⁷¹

A fidelidade à terra significa liberar a vida de projetos transcendentais para afirmá-la em sua pluralidade imanente — inclusive na animalidade.

Ao defender "Humano como húmus" em contraposição ao "humano como Homo", Donna Haraway ecoa essa perspectiva que integra humanos, animais, fungos e bactérias em redes de cuidado mútuo.⁷² Nesse contexto, a filósofo crítica a forma como se concebiam a vida e a coabitação na Terra, particularmente no que ela denomina Chthuluceno. Haraway rejeita a ideia de que mundos vivos — como Terra, Gaia ou Chthulu — possam ser explicados como sistemas autopoiéticos, ou seja, sistemas que se produzem a partir de si mesmos, autorreferenciais e autossuficientes. Em vez disso, ela propõe a noção de simpoiese, que indica produção conjunta, relacional e cooperativa entre múltiplas entidades vivas e não

⁷⁰ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Das três metamorfoses.

⁷¹ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3.

⁷² Haraway, *Staying with the trouble*, pp. 32-33.

vivas.⁷³ A Terra do Chthuluceno, portanto, não é um sistema fechado, mas sim um entrelaçamento de agentes e forças que coexistem e se transformam mutuamente, o que nega a lógica da separação entre humano e não-humano, sujeito e objeto. Essa crítica também se alinha com Nietzsche, ao rejeitar a domesticação da vida, já apontava para esses parentescos como expressão da vontade de poder em sua forma ativa: uma força de destruição, mas também de criação, gerando relações a partir de corpos, instintos e afecções. Ambos veem a Terra como um complexo relacional em contínuo devir, e não como uma totalidade ordenável.

Enquanto o contratualismo moderno consolida o humano como medida de todas as coisas, a comunidade multiespécie descentraliza o político, reconhecendo-o como campo de forças onde todas as formas de vida participam como agentes plenos. A afirmação da vida, nesse sentido, não é um ideal, mas uma prática de invenção coletiva — um chamado a habitar o mundo não como senhores, mas como coabitantes da terra em um devir comum. Se Aristóteles via na *polis* o ápice da natureza humana, Nietzsche a reimagina como ecossistema vital, onde a política se faz com os seres vivos, da dimensão orgânica à inorgânica, em um jogo incessante de criação e destruição da vida.

Conclusão

A filosofia de Friedrich Nietzsche, ao deslocar o *logos* do centro da reflexão política e reabilitar a animalidade como força criativa, oferece ferramentas indispensáveis para repensar o político além dos limites do humano. Sua crítica à domesticação moral, sua celebração da "inocência do devir" e sua concepção da vontade de poder como fluxo transespécie não apenas desmontam a arquitetura aristotélica do *zōon politikon*, mas antecipam debates cruciais da biopolítica e da ética animal contemporâneas. Ao dissolver a fronteira entre *bios* e *zoē*, Nietzsche revela que a política não é um domínio exclusivamente humano, mas uma ecologia de forças onde humanos, animais e naturezas coevoluem em redes de interdependência.

Nietzsche prefigura, assim, a virada animal da filosofia política ao reconhecer que a animalidade não é um resíduo a ser superado, mas o solo ontológico de onde emergem todas as formas de comunidade. Giorgio Agamben, ao descrever a "máquina antropológica" que separa humano e animal, identifica nessa cisão a origem da violência biopolítica. Nietzsche, contudo, aponta para além dessa crítica: sua noção de "grande saúde", que integra corpo e instinto, sugere que a cura para a doença moderna reside na reinserção radical da animalidade no político — não como vida nua a ser gerida, mas como potência de fuga e criação.

Nietzsche, portanto, não é apenas um crítico do passado, mas um extemporâneo. O pedido de Zaratustra à "afirmação da vida" convida-nos a habitar um mundo onde humanos e não humanos coexistem em um devir comum — um mundo onde a política não se reduz a soberanias demasiado humanas, mas se expande como prática de promoção da vida. Enquanto a tradição ocidental insiste em narrativas de dominação, Nietzsche nos lembra que o futuro do político talvez esteja justamente naquilo que por tanto tempo tentou-se excluir — a animalidade.

⁷³ Cf. Haraway, *Staying with the trouble*, pp. 32-33.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- ARISTÓTELES. *História dos Animais*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- DE WAAL, Frans. *Chimpanzee politics: power and sex among apes*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1982.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Rés, 1976.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University, 2016.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- LEMM, Vanessa. El pensamiento planetario de Nietzsche en Así habló Zaratustra. *Pensando: revista de filosofia*, [S. l.], v. 14, n. 33, pp. 43–51, 2024.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: Fordham University, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters: based on the critical text by G. Colli and M. Montinari*. Org. Paolo D'Iorio. Berlin; New York: de Gruyter, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. Jaime Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Para Além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

SALZANI, Carlo. *Agamben and the Animal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2022.

SALZANI, Carlo. *The biopolitical animal*. Edinburgh: Edinburgh University, 2024.