



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.65197>

# Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## O *locus* do pensamento político em Nietzsche

*The locus of political thought in Nietzsche*

Alice Ferreira Rodrigues Dias  

Doutora em Filosofia pela UFPR.

Docente do Programa de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Oeste do Pará. Pará, Santarém, Brasil.

Contato: [dias.alicefr@gmail.com.br](mailto:dias.alicefr@gmail.com.br)

**Resumo:** O objetivo desse artigo é avaliar as bases sobre as quais se erguem as crenças de que Nietzsche seria antipolítico, apolítico, suprapolítico ou politicamente reacionário a partir da análise e cotejamento de diferentes argumentos e critérios utilizados por estudiosos. A hipótese considerada é a de que existe uma dimensão política na filosofia de Nietzsche e que esta não pode ser dissociada de sua filosofia. Concluímos que (1) o uso indiscriminado de diferentes sentidos possíveis para a ideia de político é responsável pela má compreensão acerca do *locus* do pensamento político em Nietzsche; (2) existe uma dimensão política na filosofia de Nietzsche construída a partir da contraposição aos valores socrático-cristãos.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Política. Antipolítica. Apolítica.

**Abstract:** The objective of this article is to evaluate the foundations on which beliefs about Nietzsche being antipolitical, apolitical, suprapolitical, or politically reactionary are based, through the analysis and comparison of different arguments and criteria used by scholars. The considered hypothesis is that there is a political dimension in Nietzsche's philosophy that cannot be dissociated from his philosophy. We conclude that (1) the indiscriminate use of different possible meanings for the idea of "political" is responsible for the misunderstanding regarding the locus of political thought in Nietzsche; (2) there is a political dimension in Nietzsche's philosophy constructed from the opposition to Socratic-Christian values.

**Keywords:** Nietzsche. Politics. Antipolitics. Apolitics.

## Introdução

O tema político em Nietzsche é um tabu mesmo dentre comentadores sérios e proeminentes. De acordo com Paschoal, “tal interdição se fortalece, [...] por conta de más interpretações que produziram mal-entendidos, ou, ainda, de intérpretes mal-intencionados que ligaram o pensamento de Nietzsche a finalidades totalmente alheias à sua filosofia”<sup>1</sup>. Decorrente ou não desse tabu<sup>2</sup>, verifica-se, no meio especializado, um considerável número de intérpretes que apresentam Nietzsche como antipolítico, apolítico ou suprapolítico<sup>3</sup>. No outro extremo, por sua vez, há uma corrente interpretativa que vê o filósofo como defensor de uma política aristocrática de homens superiores<sup>4</sup>.

Em suma, ou o filósofo é posto como um opositor contumaz da política, ou como alguém que passa ao largo dela, ou, ainda, como um defensor de valores políticos reacionários, mas raramente como um filósofo capaz de fornecer instrumentos válidos para a compreensão dos valores políticos da atualidade, bem como para sua superação. Dentre os raros intérpretes que defendem a centralidade do tema político em Nietzsche, Giacóia Jr., em estudo sobre o estatuto e a função do conceito nietzscheano da grande política, assevera “que a política não pode ser tomada como um problema marginal, excrecência de pouca relevância, quando não como uma aberrante *vexata quaestio* no interior do programa crítico nietzscheano”, mas sim como um “precioso fio de Ariadne que, mesmo que por atalhos e veredas labirínticas, pode nos guiar em direção aos problemas fulcrais da filosofia desse pensador”<sup>5</sup>. Martins, por sua vez, ressalta a indissociabilidade entre a visão estética e a vida política, presente em toda a obra do filósofo alemão, desde os primeiros escritos filológicos e filosóficos. De acordo com o intérprete, se a arte é, em Nietzsche, “intrinsecamente e inevitavelmente política, é porque nela e por ela está em jogo a liberdade do indivíduo ou sua escravidão”<sup>6</sup>.

Nesse artigo buscamos defender que Nietzsche pensa o político por uma perspectiva filosófica, por isso a presença de críticas relativas a práticas políticas de seu tempo, em algumas passagens de sua obra, e certo dar de ombros, em outras, não o torna, filosoficamente, antipolítico, suprapolítico ou reacionário. Não é do interesse do filósofo pensar o mundo como governante ou como membro de partido político, e é anacrônico atribuir a ele a postura de um cientista político.

A demonstração parte de um breve *status quaestionis* acerca da polêmica presença do tema político na obra do filósofo e, em seguida, é realizada a distinção de três perspectivas para o que se chama, genericamente, dentre os especialistas, por político em Nietzsche. Por fim identificamos o *locus* do pensamento político do filósofo.

---

<sup>1</sup> PASCHOAL, A. *Apresentação*, p. 11.

<sup>2</sup> Cf. MONTINARI, M. *Interpretações nazistas*.

<sup>3</sup> Dentre um vasto número de intérpretes com esse posicionamento, citamos, como exemplo, BROBJER, T. *Política*; VIESENTEINER, J. *A grande política em Nietzsche*.

<sup>4</sup> Tem como seus principais expoentes Ansell-Pearson, Fredrick Appel e Don Dombowsky.

<sup>5</sup> GIACÓIA Jr., O. *Introdução*, p. 8.

<sup>6</sup> MARTINS, A. *Política e estética em Nietzsche: a experiência estética na crítica nietzschiana das leituras gregas da tragédia*, 2011, p. 55.

## 1. *Status quaestionis* do tema político em Nietzsche

Ao longo do século XX as interpretações do tema político em Nietzsche se mostraram tão divergentes entre si quanto numerosas: Theodor Adorno<sup>7</sup>, por exemplo, ressaltou o potencial emancipador de suas críticas aproximando-o do pensamento de esquerda; Robert Holub esclareceu os motivos da popularidade de Nietzsche dentre os anarquistas; houve ainda aqueles que o relacionaram com o liberalismo político de John Rawls<sup>8</sup>. No entanto, no meio especializado, prevalece, nesse mesmo período, a defesa da ausência de intenção política nos escritos de Nietzsche, tal como em Walter Kaufmann, o principal tradutor das obras do filósofo nos Estados Unidos.

Com a conclusão da primeira versão da edição crítica da obra de Nietzsche, por Colli e Montinari, em 1980, novas abordagens sobre o tema da política foram suscitadas, devido ao esclarecimento de que seus últimos fragmentos póstumos eram relativos ao tema da grande política. Somente a partir desse momento que o conceito de grande política<sup>9</sup> passa a receber atenção por parte dos intérpretes de Nietzsche.

Nesse contexto, de trabalhos produzidos por especialistas em Nietzsche pós edição crítica de Colli e Montinari, que se destaca uma vertente de intérpretes de língua inglesa que traduz a ideia de grande política como defesa de uma política aristocrática radical de fundo maquiavelista, sendo seus mais proeminentes interlocutores Ansell-Pearson, Fredrick Appel e Don Dombowsky. De acordo com Vilas Bôas a “dimensão do destaque alcançado por essa corrente de leitura ‘aristocrático-maquiavélica’ de Nietzsche pode ser avaliada pelo espaço notável que conseguiu conquistar em publicações internacionais de nível elevado”<sup>10</sup>, como é o caso das publicações no periódico internacional *Nietzsche-Studien*. Esse alcance privilegiado transbordou para os países de língua portuguesa, tendo sido, no nosso caso, a obra de Ansell-Pearson, intitulada *Nietzsche como pensador político*, a primeira obra, sobre a temática da política em Nietzsche, publicada no Brasil. Nesta obra Ansell-Pearson defende que a dimensão política da obra do filósofo, diferentemente da dimensão filosófica, não serve aos nossos propósitos porque “o pensador apoiaria abertamente o emprego da violência e a prática da escravidão por parte de uma aristocracia de homens superiores”<sup>11</sup>.

Por outro lado, e a despeito da mencionada revelação feita pela edição crítica de Colli e Montinari, de que os últimos fragmentos póstumos escritos por Nietzsche eram relativos ao tema da grande política, e, do decorrente interesse, dentre os intérpretes, sobre o tema, o posicionamento de Walter Kaufmann não deixou de ser reeditado pelo sueco Thomas Brobjer, intérprete hodierno de Nietzsche que continua a entender o filósofo alemão como um pensador apolítico. De acordo com Brobjer, a “perspectiva de Nietzsche [...] foi ambicionada tanto pessoal e filosoficamente quanto culturalmente, e

---

<sup>7</sup> Cf. *Mínima moralia*.

<sup>8</sup> Cf. SIEMENS, H. *Nietzsche e a sociofisiologia do eu*.

<sup>9</sup> Cf. VILAS BÔAS, J. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*; GIACÓIA Jr., *Introdução*.

<sup>10</sup> VILAS BÔAS, J. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 24.

apenas muito raramente meditada politicamente”<sup>12</sup>. O intérprete não deixa abertura possível para a hipótese de Nietzsche como pensador político e corrobora seu posicionamento afirmando que o próprio Nietzsche “se autointitulou o último ANTIPOLÍTICO alemão”<sup>13</sup>. Brobjer busca também na biografia do filósofo argumentos para a sustentação de sua tese ao afirmar que Nietzsche foi apresentado por Ritschl à Universidade da Basileia como alguém que não é de natureza política<sup>14</sup> e, em seguida, busca fortalecer sua linha de raciocínio ao mencionar a facilidade com que o então filólogo abandonou voluntariamente sua cidadania prussiana ao se mudar para Basileia, permanecendo até o fim de sua vida sem cidadania reconhecida.

A única exceção ao antipolitismo de Nietzsche, no entendimento de Brobjer, estaria presente em *O nascimento da tragédia*, “um tempo no qual ele estava politicamente muito mais envolvido do que em qualquer outro, por exemplo, anos mais tarde, quando de sua vida adulta”<sup>15</sup>. Ainda assim, o intérprete promove uma reviravolta ao afirmar que ao se levar em conta a influência de Wagner, homem politicamente engajado, *O nascimento da tragédia* “é incrivelmente uma obra apolítica”<sup>16</sup>, e que a indiferença política de Nietzsche, “se não uma inimizade contra a política”<sup>17</sup> só se torna patente ao escrever *David Strauss, o confessor e o escritor*, momento em que começa a se entender como um extemporâneo. De acordo com o intérprete, tal inimizade em relação à política teria sido “o motivo central para a escolha deste termo, *extemporâneo*”<sup>18</sup>.

Brobjer sobrevoa a obra de Nietzsche com o intuito de demonstrar, por meio da citação de diversos trechos, que é permanente, em sua filosofia, a negação do político, desde *O nascimento da tragédia*, passando pelas quatro *Considerações Extemporâneas*, *Humano, demasiado humano*, *Assim falou Zaratustra*, *Além de bem e mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce Homo* e fragmentos póstumos selecionados entre 1876 e 1888-9. Sem a intenção de levar à exaustão a descrição da tese e da argumentação do intérprete, citamos alguns dos mencionados trechos: “Toda filosofia que se volta, por meio de algum acontecimento político, para o problema da existência ou que acredita [tê-lo] resolvido assim não passa de uma filosofia de galhofa e filosofia de desejos (*Spaass- und Afterphilosophie*)”<sup>19</sup>, da primeira metade da década de 1870; referindo-se ao espíritos livres na segunda metade da década de 1870: “Não se deve empenhar em política”<sup>20</sup>; em meados da década de 1880 afirma que “existem várias coisas contra as quais eu não encontrei necessidade de falar: é autoevidente que [...], para mim, todos os partidos políticos são recrimináveis”<sup>21</sup>. Por fim, o não menos revelador fragmento:

O devaneio político [...] é, acima de tudo, TORNAR TUDO MUNDANO (*Verweltlichung*), uma crença no *mundo* e um extirpar-o-sentido do ‘além’ e do ‘aquém-mundo’. Sua meta é o bem-estar do

<sup>12</sup> BROBJER, T. *Política*, p. 453.

<sup>13</sup> *Ibidem*, cita KSA 14: 472.

<sup>14</sup> *Ibidem*, cita carta localizada em KGB I/4: 548.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, cita *Considerações Extemporâneas III*, 2, KSA 1: 409.

<sup>20</sup> *Ibidem*, cita *Fragmento póstumo* 1976, 19[77].

<sup>21</sup> *Ibidem*, cita *Fragmento póstumo* 1885-86, 2[180].

**efêmero** indivíduo (*desflüchtigen Individuums*) [...]. Minha doutrina diz: viver assim, de modo que tenha que *desejar* viver novamente, é a tarefa<sup>22</sup>

Com essas citações Brobjer não quer defender que Nietzsche não tenha escrito, eventualmente, sobre questões políticas, mas que “esse não era, sem dúvida, seu principal interesse”<sup>23</sup>. Sobre a concretude da expressão e do conteúdo da grande política na obra de Nietzsche, Brobjer ruma à desqualificação:

Em sentido politicamente superior encontra-se o chavão ‘grande política’. Entretanto, essa expressão é problemática por seu caráter vago (*Vagheit*), o que induz a livres interpretações sobre o seu significado e o seu conteúdo. Quando se estuda o que Nietzsche disse sobre a grande política e em qual contexto ele disse isso, remanesce pouca – tanto mais política – substância. A expressão ocorre mais ou menos uma dúzia de vezes na obra de Nietzsche, duas vezes de modo crítico e neutro, na maior parte referindo-se à política alemã de seu tempo, à qual, vista como um todo, Nietzsche jamais mostrou apoio. Apenas em duas passagens ele procede de modo consoante ao conceito (respectivamente, nas últimas linhas de JGB 208 e em EH, *Por que sou um destino* 1); no entanto, não é claro se a expressão ultrapassa o político, em sentido habitual, e/ou empresta sentido a algo que não fica absorvido no vocábulo transvaloração de todos os valores. Também o *status* de suas tardias anotações póstumas (NF 1888-89, 25[1]) e de suas cartas que remetem a esse contexto não é claro; ambos os textos revelam nitidamente traços da loucura que estava prestes a acometê-lo<sup>24</sup>

Para o intérprete supracitado, a ideia de grande política em Nietzsche pode ter, com boa vontade, duas interpretações: 1) espiritual/cultural referindo-se à transvaloração de todos os valores, o que inclui sua luta contra o cristianismo; 2) Fisiológica, referindo-se à reelaboração do domínio fisiológico de forma a se tornar uma opção para a política. No entanto, Brobjer duvida, especialmente, da segunda possibilidade de interpretação, alegando que Nietzsche valoriza as questões culturais em detrimento das questões políticas. Para tal respalda-se em CI, “O que me dista dos alemães 4”, num trecho em que o filósofo opõe Estado e cultura e afirma que o que é grande culturalmente é antipolítico.

Dois anos após a publicação da obra *Léxico de Nietzsche no Brasil*<sup>25</sup> contendo a mencionada tese de Brobjer como definição do verbete *política* em Nietzsche, João Paulo Vilas Bôas publica *Nihilismo e grande política em Nietzsche*. Nesse trabalho, Vilas Bôas se defronta fundamentalmente com a tese de um Nietzsche apolítico, de Walter Kaufmann, e com a tese de que Nietzsche seria propositor de uma política aristocrática, de homens superiores, com viés escravocrata, carente de legitimidade e oposta às atuais aspirações democráticas da humanidade, defendida por Ansell-Pearson.

Vilas Bôas se contrapõe à Kaufmann e à Ansell-Pearson com a defesa de que há contribuição de Nietzsche para o pensamento político atual. Contra Ansell-Pearson,

<sup>22</sup> Ibidem, cita *Fragmento póstumo* 1881, 11[163].

<sup>23</sup> Ibidem, p. 455.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> A obra *Léxico de Nietzsche*, organizada por Christian Niemeyer, é publicada na Alemanha em 2011 e no Brasil em 2014 pela editora Loyola.

Vilas Bôas aponta para a ausência de aprofundamento e exposição dos critérios de leitura e interpretação da temática política em Nietzsche, além de condenar a “insustentabilidade de uma interpretação da grande política nos moldes de uma proposta política no sentido tradicional”<sup>26</sup>, sendo esse “sentido tradicional” entendido por Vilas Bôas como os tipos de propostas que visam determinar os “princípios orientadores de um regime organizado de administração social”<sup>27</sup>. Por último, Vilas Bôas condena o que chama de “solução *deus ex machina*”<sup>28</sup>, quando Ansell-Pearson recorre a uma espécie de psicologismo para afirmar que, em sua vida madura, Nietzsche acaba por sucumbir ao ressentimento que ele mesmo denuncia em *Assim falou Zaratustra*. O objetivo dessa “solução *deus ex machina*” seria o de justificar, sem qualquer rigor, de acordo com o intérprete brasileiro, os problemas de incompatibilidade entre sua interpretação e algumas passagens da obra do filósofo que não a coadunam.

Diferentemente de Ansell-Pearson, que busca analisar aparições do tema político ao longo de toda a obra de Nietzsche, sem considerar um conceito em específico<sup>29</sup>, Vilas Bôas adentra no campo político da obra do filósofo pela chave do conceito de grande política, termo que aparece pela primeira vez em *Humano, demasiado humano I* e, em seguida, em *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos* e em *Ecce Homo*, totalizando seis aparições nessas quatro obras. A essas aparições Vilas Bôas adiciona os últimos fragmentos póstumos, pois apesar de não haver o registro da expressão *grosse Politik* diretamente, Colli e Montinari, em sua edição crítica de 1980, revelam se tratar de escritos relativos ao tema da grande política.

Visto que é através do conceito de grande política que Vilas Bôas adentra no campo político da obra de Nietzsche, é fundamentalmente por meio desse conceito que o intérprete combate Ansell-Pearson e constrói o argumento de sua tese. A primeira crítica ao intérprete inglês, no que tange a esse conceito, é sobre a maneira errônea com que este conduz o leitor a acreditar que teria havido uma evolução no pensamento político de Nietzsche. O conceito teria o sentido de crítica às práticas políticas de cunho nacionalista e militarista, num primeiro momento, e, a partir de *Além do bem e do mal*, passaria a ter o sentido de projeto político. Vilas Bôas nega tanto que houve uma substituição de sentido de ordem cronológica, quanto que o discurso da grande política seria uma proposta política nos termos de Ansell-Pearson.

Quanto aos diferentes sentidos do conceito em questão, Vilas Bôas identifica, em sua pesquisa filológica, “dois sentidos distintos para a expressão: o de crítica irônica ao *Reich* alemão e o de proposta que emergiria por contraposição às práticas políticas modernas”<sup>30</sup>. Vilas Bôas procura demonstrar que não há substituição de um sentido pelo outro, mas o uso concomitante de ambos até os últimos escritos do filósofo, meio pelo qual contesta o argumento evolutivo de Ansell-Pearson. Vemos que ambos os

---

<sup>26</sup> VILAS BÔAS, J. P. S. Op. Cit., p. 151.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> O verbete *Politik* ocorre 193 vezes em 161 unidades textuais desde 1864 até 1888 em *Ecce Homo*. Se considerarmos termos afins ou outras palavras do universo da temática política esse número cresce consideravelmente por toda a obra do filósofo. Pesquisa realizada em [www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT). Acessado em 9 de janeiro de 2022.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 152.

intérpretes, Ansell-Pearson e Vilas Bôas, afirmam haver, em Nietzsche, uma proposta política.

Ansell-Pearson verifica, em Nietzsche, uma proposta positiva de política aristocrática, em que uma elite de homens superiores deveria fazer a gestão das forças produtivas através do uso da violência e emprego da escravidão, de modo a manter viva as condições de afloramento dos espíritos livres. Ao mesmo tempo em que identifica a suposta proposta política de Nietzsche, Ansell-Pearson aponta para o fato de que ela não é bem-vinda e que deve ser descartada. Sendo assim, o filósofo alemão teria muito a nos ensinar no âmbito filosófico de seu trabalho, mas o âmbito político deveria ser condenado e descartado. Verificamos que Ansell-Pearson acaba promovendo uma cisão muito parecida com aquela verificada em Brobjer, entre filosofia e política na obra de Nietzsche, apesar de o fazer por outra via.

Para Vilas Bôas há uma dimensão política na obra de Nietzsche, tal como em Ansell-Pearson, mas que não deve ser descartada pelos seguintes motivos: primeiro, porque nega a interpretação de que haveria uma proposta de política aristocrática de fundo escravocrata e com uso ostensivo de violência; segundo, porque vê na proposta de Nietzsche uma importante contribuição para a política atual.

Vilas Bôas se aproxima da perspectiva de Brobjer no que tange à ideia de que o conceito de grande política, em Nietzsche, pode ser interpretado como de ordem espiritual/cultural, referindo-se à transvaloração de todos os valores, principalmente através da luta contra o cristianismo. Apesar da proximidade com Brobjer, ao pensar o conceito de grande política no âmbito espiritual, Vilas Bôas ignora que o fundamento da interpretação de Brobjer se encontra na consideração de um Nietzsche antipolítico, posição que Vilas Bôas condena em Kaufmann.

Ao longo dessa breve trajetória é possível perceber, no meio especializado, a tendência à exclusão do tema político em Nietzsche, seja tornando o filósofo antipolítico, apolítico ou, ainda, estabelecendo uma cisão entre duas supostas dimensões de sua obra, a saber, uma filosófica e a outra política, para, em seguida, propor o abandono desta última. Vilas Bôas é um dos raros especialistas que se opõe, corajosamente, a esse tratamento dado ao pensamento político de Nietzsche, chegando a apontar problemas no sentido do termo político adotado por Ansell-Pearson quando de sua interpretação do conceito de grande política, mas, infelizmente, não insiste nessa pista.

Em nossa hipótese, o calcanhar de Aquiles, na interpretação especialista, está em tratar a ideia do político como um balaio disposto a aceitar todo e qualquer sentido da palavra, sem uma discriminação que favoreça uma interpretação que não seja anacrônica e que não misture comentários sobre práticas políticas partidárias com um olhar filosófico da política, tema fundamental na filosofia desde Sócrates de Platão. Por entender que a reflexão sobre o tema político em Nietzsche depende da distinção dos diferentes sentidos e propósitos do termo, passamos ao próximo item desse artigo.

## 2. Política como militância, como ciência ou como filosofia: onde localizar a contribuição de Nietzsche?

Com a exposição do *status quaestionis*, pretendeu-se demonstrar que há lacunas e má compreensão dos intérpretes acerca do que chamam, genericamente, por político na obra de Nietzsche e de seu alcance interpretativo. É no interior desse espaço, inexplorado, que agora começamos a construir nosso argumento. Primeiro, vemos a ausência de diferenciação, por parte dos comentadores, entre militância política, investigação empírica da política e política pela perspectiva filosófica. Apesar da interrelação frequente, cada um desses campos apresenta perspectivas muito diferentes do tratamento daquilo que os intérpretes chamam, genericamente, por político.

No escopo dessa demarcação, Renato Janine Ribeiro, no artigo intitulado *Filosofia, ação e Filosofia Política*, trata das proximidades e distanciamentos entre Filosofia, Filosofia Política e Ciência Política. De acordo com o autor, Filosofia e Filosofia Política tem em comum aquilo que as diferencia radicalmente das ciências:

os objetos, ou o mundo em geral, não têm para nós, em Filosofia, o papel legitimador que possuem para as ciências em geral, inclusive as humanas. Elas se legitimam por referência a algo exterior, que explicam, em que interferem. Em nosso caso, como partimos do pensamento, são as compreensões, as fundações do mundo mesmo que entram em jogo<sup>31</sup>

Ribeiro identifica como um dos papéis prioritários da Filosofia, desde a antiguidade, a capacidade de lidar com tempos difíceis, sendo papel constante dos filósofos a construção de formas de pensar o mundo, a si mesmo e/ou formas de pensar saídas para o insuportável. Isso implica, de acordo com ele, a escolha por um tipo de filosofia. As filosofias que elegem a questão do ser ou a teoria do conhecimento estão localizadas no *otium*, que Ribeiro aproxima da *vita contemplativa*. Estas relacionam *otium* e *negotium*<sup>32</sup> como um par de oposição. A Filosofia Política não opõe *otium* e *negotium*, diferentemente das filosofias do ser e do conhecimento, mas cria um espaço de interseção entre o *otium* e o *negotium* para, em seguida, ocupar esse espaço filosófico.

A “diferença decisiva entre a Filosofia e a Filosofia Política é, justamente, que o texto de Filosofia Política pede a seu leitor que o torne efetivo”<sup>33</sup>. Ribeiro cita alguns autores clássicos do campo da Filosofia Política como Platão, Maquiavel, Hobbes, Rousseau, dentre outros, e afirma que eles tinham em comum o intuito de “tornar carne o seu verbo”<sup>34</sup>, através de seus leitores, mas certamente de forma extemporânea, já que, como já foi dito, a tarefa de um filósofo político dificilmente encontra penetração no

<sup>31</sup> RIBEIRO, R. J. *Filosofia, ação e Filosofia Política*, 1998, s/ nº de página.

<sup>32</sup> De acordo com Ribeiro, há “um velho recorte, que nos vem pelo menos dos romanos, que é o do *otium* versus o *negotium* [...]. O *otium* é, mais ou menos, a *vita contemplativa*. Não é simplesmente o lazer ou o estar à margem do mundo do trabalho; é, estando à margem do mundo do trabalho manual, poder com isso frequentar o saber, os grandes valores, o conhecimento. Já *negotium* vem da negação do *otium*, antepondo-lhe a partícula negativa *nec*. É misturar-se nos negócios públicos, aceitar o burburinho do mundo, interessar-se pela coisa pública, pela coisa política” (Ibidem).

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem.



momento em que seu som é ecoado, pois busca mudanças na ordem dos valores, na mudança de perspectiva, sempre tendo em vista a ação e não uma mera vida contemplativa.

De acordo com Strauss e Cropsey, a Filosofia antecede a Filosofia Política, tendo sido Sócrates<sup>35</sup> o primeiro filósofo político da história da Filosofia. Sócrates assim foi considerado por Platão, Aristóteles e por toda a tradição da chamada Filosofia Política clássica, por eles fundada. O marco da fundação da Filosofia Política está no abandono do estudo das coisas naturais e divinas em prol das investigações das coisas humanas, a saber:

as coisas justas, as coisas nobres, e as coisas boas para o homem *qua* homem; sempre falou sobre ‘o que é piedoso, o que é ímpio, o que é nobre, o que é baixo, o que é justo, o que é injusto, o que é sobriedade, o que é loucura, o que é valor, o que é covardia, o que é a cidade, o que é o estadista, o que é o governo sobre os homens, o que é um homem capaz de governar outros homens’ e coisas similares<sup>36</sup>

Sócrates pressupôs que se o todo consiste em partes distintas, a abertura para a consideração da distinção entre coisas políticas (ou coisas humanas) e não políticas está dada, pelo menos como possibilidade, pois se as coisas da ordem do humano formam em si uma classe, conseqüentemente podem ser estudadas em si mesmas. O estudo das coisas da ordem do humano, por sua vez, deve ser precedido pelo estudo da sociedade humana, pois, para Sócrates, não há como compreender a natureza do homem se não compreendemos a natureza da sociedade humana.

Não há, no entanto, nessa manobra de Sócrates (de Platão), mera separação entre o estudo das coisas humanas e da natureza, uma vez que o fundador da Filosofia Política compreende a natureza como forma ou ideia. O que há é o surgimento de uma nova classe de estudo das coisas naturais, ou seja, agora “a natureza ou ideia de justiça, ou direito natural, e sem dúvida a natureza da alma humana ou do homem é mais importante que, por exemplo, a natureza do sol”<sup>37</sup>.

A primeira alteração desta noção clássica de ciência da política, tal como Aristóteles chamava, ou filosofia política, termos tratados como sinônimos até o início do século XX, ocorre em Maquiavel com a “formulação original do princípio da distinção entre fatos e valores e na atitude metodológica de proceder a um rebaixamento do olhar, de como devemos viver para como vivemos realmente”<sup>38</sup>. Ainda no contexto dessa alteração, e na esteira de Maquiavel, Hobbes transforma o conceito de poder em conceito essencial da política, porém anulando todo e qualquer sentido perverso que pudesse ter ao transformá-lo em direito natural.

A partir de Hobbes (embora Bacon de certa forma já houvesse antecipado esse movimento), a acumulação de ‘poder’ (*power, potentia*) por meio da ‘cultura’ metódica da natureza levada a cabo pela ciência

<sup>35</sup> Strauss e Cropsey consideram o Sócrates de Platão.

<sup>36</sup> STRAUSS, L. & CROPSEY, J. *Historia de la filosofía política*, p. 15-16.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>38</sup> VERÇOSA FILHO, É. *Pós-fácio – Leo Strauss e a filosofia*, p. 363.

e pela tecnologia, possibilitada, em última instância, pela criação do Estado racional, protetor da vida humana e garantidor da saída do estado de natureza e, portanto, da paz, passa a ser entendida como o prolongamento e de certo modo a condição necessária do direito fundamental de autopreservação, que logo se tornará, em Locke, o direito à autopreservação confortável<sup>39</sup>

Rousseau protagoniza a segunda alteração ao se rebelar contra a civilização da autopreservação confortável, e isso se dá com a retomada do conceito de natureza, dando-lhe um sentido novo ao entendimento dos antigos, já, em alguma medida, abalado por Maquiavel e Hobbes.

De acordo com esse novo sentido, “o natural por excelência, o fim do ser humano [...] se encontra no começo, nos rudimentos da humanidade, e não, como pensava Hobbes, na saída desse estado promovida pela vontade informada pela paixão da sobrevivência”<sup>40</sup>, ou ainda, como acreditavam os antigos, na “passagem ‘natural’ e necessária para o estado social, no qual o exercício da razão – para os antigos o homem é animal político ou social *porque*, e apenas *porque* é o animal racional, e não o contrário –, e, portanto, a perfeição do ser humano [...] se torna possível”<sup>41</sup>. Dessa maneira Rousseau elimina as barreiras que separavam o direito positivo do direito natural e define o direito natural, bem como o homem ao qual se refere, pela liberdade, identificando-a com a vontade geral.

Nietzsche está debatendo com essa longa tradição do pensamento filosófico político que vai de Sócrates ao século XIX, e não com nossos interlocutores do século XX que, de acordo com Strauss, estiveram ocupados fundamentalmente com outras questões, a saber, com o problema do conhecimento e do ser, passando ao largo da dimensão política da filosofia, como é o caso de Bergson, Whitehead, Husserl e Heidegger, por exemplo. Simultaneamente a este afastamento da dimensão política da filosofia, por parte dos filósofos mais proeminentes desse período, o estudo da política foi rapidamente se tornando cada vez mais técnico, migrando, assim, para as ciências sociais na primeira metade do século XX, período das duas Grandes Guerras não coincidentemente.

De acordo com Agesta, em Filosofia Política, tradicionalmente, “propõem-se três grandes temas que se relacionam entre si e, às vezes, se sobrepõem”<sup>42</sup>. O primeiro investiga o que é a política enquanto realidade na qual se projeta a vida social do homem, ou seja, poder, luta e realização de um bem público. O segundo trata dos princípios básicos da convivência política, a saber, liberdade e necessidade. Por último temos o grande tema ético, do dever ser, ou seja, aquele que busca prescrever como deve ser a vida política do homem.

Além desses três grandes temas da Filosofia Política, existem inumeráveis subtemas a eles relacionados tais como a reflexão sobre a concepção homogênea ou heterogênea da sociedade, estando a primeira vinculada ao ideal democrático e a segunda ao ideal hierárquico; reflexão sobre o individualismo e o coletivismo; a

<sup>39</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> AGESTA, L. S. *Filosofia Política*, p. 479.

contraposição do normativismo como fator predominante da configuração da vida política à afirmação existencial das decisões; a questão do dinamismo da ação humana que opõe a concepção estática de estrutura sociopolítica à concepção dinâmica, estando a segunda subdividida em três possibilidades, a saber, como progresso, como retorno de ciclos ou como incerteza.

Ao se definir, por exemplo, a “realidade política como ‘uma atribuição autoritária de valores’ ou como ‘uma ordem vinculatória da convivência’”, é claro que essa atribuição ou essa ordem implicam critérios de distribuição e ordenação que são princípios de filosofia política<sup>43</sup> que tem, intrinsecamente, “um conteúdo de valorações éticas, crenças ou afirmações sobre a natureza da convivência política e sua relação com os princípios de uma ordem universal”<sup>44</sup>. Defende-se, no presente artigo, que Nietzsche tem uma visão filosófica da vida política, por isso está preocupado com os princípios e valores que produzem esta ou aquela realidade e não diretamente com o fato político x ou y do cotidiano.

D’Entreves afirma que nem sempre, ao contrário do que se crê, Filosofia Política e ação política apresentam uma integração recíproca, mas sim de clara oposição, pois “pode muito bem acontecer que a crítica filosófica [...] chegue a contestar ou até demonstrar como inúteis seus propósitos”<sup>45</sup>, e é nesse lugar que encontramos Nietzsche, ou seja, como um filósofo que contesta a militância política de seu tempo por saber quais princípios e valores sustentam tal realidade política, bem como por ter clareza que outra realidade só pode ser construída se guiada por outra perspectiva, por outro conjunto de valores, e que isso se dá no registro dos três grandes temas da Filosofia Política e não em atos isolados da política cotidiana, já embebidos pelos valores que devem ser derrubados.

Desdenhar de fatos políticos de seu tempo ou se esquivar de interagir com eles não destitui Nietzsche da dimensão política de sua filosofia ou de sua filosofia política, na medida em que é próprio do filósofo político se ocupar mais com os valores que estruturam e reproduzem tais fatos que com os fatos em si.

Platão, Grócio, Kant, Hobbes e Rousseau não “pretendiam descrever fatos, mas ditar opções, ou propugnar valores; e eles bem sabiam (talvez melhor do que nós) que os valores não se ‘provam’ mas se ‘propõem’, se ‘argumentam’, se ‘ensinam’”<sup>46</sup>, e isso se faz “apelando não somente [...] para as paixões e para o lado irracional do homem, mas também para a sua capacidade de entender e raciocinar, [...] para efetuar as opções, para julgar a realidade política [...] e, se necessário, para rejeitá-la e também transformá-la”<sup>47</sup>. Nietzsche estava claramente em guerra, em maior ou menor grau, enquanto filósofo político, com esses grandes nomes da história da filosofia política e pais de valores modernos aos quais tão veementemente rejeita. Também à Nietzsche interessa propugnar valores, e essa tarefa é tipicamente do filósofo político. É no registro do terceiro grande tema que tem lugar, em Nietzsche, o filósofo do futuro, o filósofo legislador.

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> D’ENTREVES, A. P. *Filosofia da Política*, p. 498.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 496.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 498.

Ao não considerarmos a diferenciação entre Filosofia Política, pesquisa científica em política (Ciência Política, Sociologia, Antropologia Política etc.) e militância política, aumentamos potencialmente o risco de cobrar dos filósofos políticos aquilo que não pretendem realizar. Josef Schmid, por exemplo, lamenta que apesar de Nietzsche iniciar, em fins dos anos 1870, um plano próprio com vistas à criação de uma cultura superior, o que inclui a superação da moral vigente, o novo conteúdo não chega a especificar. Ansell-Pearson, pela mesma via, reclama da ausência das condições necessárias para a transformação moral propugnada por Nietzsche:

retomando o diálogo entre Nietzsche e Rousseau, que dá nome ao seu livro, o autor inglês termina afirmando que, no que diz respeito à sua possibilidade de efetivação, a política de Nietzsche seria tão paradoxal quanto a de Rousseau, pois, da mesma forma que na obra do pensador genebrino, as condições necessárias para a realização da transformação moral na humanidade advogada pelo filósofo alemão (a saber: uma ‘cultura trágica’) não existem na sociedade atual<sup>48</sup>

Como solução às queixas de Ansell-Person, Josef Schmid e Brobjer, ofereço a proposta de mudança de perspectiva, pois se é próprio, por definição, que filósofos políticos sejam extemporâneos, a tarefa de um filósofo político dificilmente encontrará penetração quando seu som é ecoado. De um extemporâneo não se pode esperar, tal como Nietzsche chama a atenção de seus leitores, “algo próximo a programas como resultado no final”<sup>49</sup>, e essa cobrança indevida decorre da não diferenciação, por parte dos intérpretes especialistas, entre ciência política, filosofia política e militância política.

### 3. O filósofo legislador: pela superação do platonismo

Como vimos, o *locus* da filosofia política está na interseção entre o *otium* e o *negotium*, e é nesse sentido que afirmamos que é próprio da filosofia política tornar carne o verbo. Vimos também que filosofia política e ação política se diferenciam, apesar da relação, pois enquanto esta última age na superfície e tendo em vista o curto prazo, a primeira tende a ser extemporânea, pois busca mudanças na ordem dos valores estruturantes, portanto muito mais profundas e a longo prazo.

Com esta preocupação em tornar carne o verbo, Nietzsche afirma, em *Considerações extemporâneas III*, que “é necessário constranger os homens a levá-lo a sério [Schopenhauer], isto é, deixar-se determinar por ele para uma ação”<sup>50</sup>, pois considera “como escrita inutilmente toda palavra atrás da qual não está essa exigência para a ação”<sup>51</sup>. Mais de vinte anos depois Nietzsche revalida, em *Ecce Homo*, essas ideias defendidas nas *Extemporâneas*, fazendo, contudo, um significativo ajuste: não seria bem “Schopenhauer como educador” o título mais adequado para a *terceira extemporânea*, mas “Nietzsche como educador”<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> VILAS BÔAS, J. P. S. Op. Cit., p. 55.

<sup>49</sup> NIETZSCHE, F. *Sobre o futuro de nossas instituições de formação*, “Prefácio”, KSA I.648.

<sup>50</sup> NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas III*, §8.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem, §3.

Em *Considerações extemporâneas III* Nietzsche mostra que sua filosofia é, ao mesmo tempo, pensamento e prática, ocupação com o futuro distante e com o agora. O tipo de filósofo que Nietzsche se propõe a ser não sofre nem de miopia, nem de hipermetropia. Ele é capaz de compreender o presente em seu singular significado e como parte de um todo, de um processo. É sua capacidade de enxergar à distância, tal como uma águia<sup>53</sup>, que o dá perspicácia para avaliar o presente<sup>54</sup> no interior de um todo e de um processo, para criticar esse presente<sup>55</sup> e, em seu ápice, experimentar novos valores. Esses novos valores, tal como sementes lançadas ao vento, em se frutificando, formarão uma nova cultura. Nesse contexto, Nietzsche afirma que os verdadeiros filósofos, “os verdadeiros amigos [da sabedoria] provam através da ação que o amor à verdade é algo terrível e violento”<sup>56</sup> porque esse experimento pressupõe pôr tudo quanto é válido para o espírito do tempo em perigo, não deixando nada em segurança.

É justamente por causa da dificuldade em operar no âmbito dos valores que Strauss, em *O que é a Filosofia Política*, afirma que “o diálogo platônico sobre política e leis começa com uma conversa [...] longa sobre o vinho”<sup>57</sup>. Platão pretende nos dizer que para enfrentar valores arraigados, tradições sedimentadas, é preciso ousadia, coragem, e o vinho tem o poder de soltar línguas, nos torna jovens, nos “faz decididos, ousados, dispostos a inovar”<sup>58</sup>. Platão utiliza a metáfora do vinho ou do embebedamento para comparar “a filosofia à loucura, o oposto da sobriedade ou moderação; [pois para o filósofo político] o pensamento não deve ser moderado, mas sem medo, para não dizer sem vergonha”<sup>59</sup>.

Nietzsche, por sua vez, como “devoto de Dionísio, encarna como nenhum outro o empenho platônico de potencialização da vida, [...] um Platão que [...] é capaz de reconhecer no vinho, dom de Dionísio, o *phármakon* que facilita [...] ao corpo a aquisição da saúde e da força”<sup>60</sup>. É nesse locus da interseção entre *otium* e *negotium*, da ocupação em tornar carne o verbo, que se encontram Platão e Nietzsche, bem como é nesse locus que Nietzsche define Platão como interlocutor e como adversário à altura.

O filósofo alemão rompe com a instituição da ideia, ao se opor à crença na dualidade dos dois mundos, e instaura um marco que separa, na história da filosofia, sua própria filosofia, de caráter imanente, e a tradição metafísica<sup>61</sup>. No capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula: história de um erro”, Nietzsche descreve as etapas da filosofia metafísica desde seu surgimento, com Platão, até seu ocaso.

No primeiro aforismo Nietzsche apresenta a “mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente”, aquela que diz: “‘Eu, Platão, sou a

<sup>53</sup> Metáfora frequentemente utilizada por Nietzsche significando visão global, do alto, ampla.

<sup>54</sup> Em *Considerações extemporâneas III*, aforismos 1 e 2, Nietzsche avalia a ética cristã como intimidadora e enganadora.

<sup>55</sup> A crítica filosófica de Nietzsche à ética cristã busca perturbar o *status quo*, se livrar do espírito do tempo (Cf. *Considerações extemporâneas III*, §6, §7 e §8).

<sup>56</sup> NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas III*, §8.

<sup>57</sup> STRAUSS, Leo. *O que é Filosofia Política?*, p. 18.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>60</sup> MORAES, F. *Notas do tradutor*, 2020, p. XXII-XXIII.

<sup>61</sup> Cf. AZEREDO, V. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*.

verdade”<sup>62</sup>. Nesta etapa, o mundo verdadeiro é alcançável pelo sábio, pelo devoto e pelo virtuoso. No segundo aforismo, Nietzsche passa para a segunda etapa do progresso da instituição ideia, quando o verdadeiro mundo passa a ser prometido também “para o pecador que faz penitência”. Nesse momento, tal instituição “se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – [...], torna-se cristã”<sup>63</sup>. No aforismo seguinte, o filósofo descreve a terceira etapa do progresso da ideia, a kantiana: o “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo (o velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, [...] königsberguiana)”<sup>64</sup>. O positivismo, em seguida, aparece como o “primeiro bocejo da razão”<sup>65</sup> e, por fim, a quinta etapa traz a eliminação do mundo verdadeiro, quando tal ideia é tornada inútil. Esta etapa é identificada pelo “dia claro; café-da-manhã; retorno do *bon sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres”<sup>66</sup>.

A instauração do novo marco, da nova filosofia, ocorre na sexta etapa. Nela Nietzsche conclui que ao abolir o mundo verdadeiro, o mesmo se dá com o mundo aparente. Este momento é caracterizado pelo “meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA [começa Zaratustra]”<sup>67</sup>. O Zaratustra de Nietzsche simboliza a fundação da filosofia imanente. É interessante notar que o filósofo não se limita a criticar a filosofia tradicional, caso contrário o progresso da instituição ideia poderia ser encerrado na quinta etapa, com a descrição de seu ocaso. Para além de um crítico, Nietzsche é o filósofo das marteladas, no sentido da “qualidade dionisiaca desse martelo, que não denota de forma simplista a destruição brutal e cega da cultura niilista instaurada pelo cristianismo, mas sim o caráter indissociavelmente criador e destruidor da práxis própria ao *Versuch* nietzscheano”<sup>68</sup>. O martelo, aqui, evoca o cinzel do escultor. Sua natureza é, então, “afirmativa e só indiretamente, só involuntariamente tem algo a ver com a contradição e a crítica”<sup>69</sup>. Sua tarefa é prescrever, afirmativamente, os novos caminhos da cultura, enquanto um filósofo legislador.

Platão, o representante da mais velha forma da ideia, ao assentar a eternidade fora do tempo e do espaço, cria as condições para julgar o mundo a partir dessa eternidade, colocando-a como propósito a ser seguido. Na etapa cristã Nietzsche aponta para a introdução dos conceitos de pecado, punição e redenção. A etapa kantiana da instituição ideia, por sua vez, salva o verdadeiro mundo, o incondicionado, no domínio da moralidade, reinaugurando, assim, a oposição entre dois mundos, o mundo das coisas em si e o mundo dos fenômenos. No mundo das coisas em si, “o sujeito agente passa a pertencer a uma ordem que se encontra fora do tempo, pois que o tempo, em Kant, sendo

---

<sup>62</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, §1.

<sup>63</sup> Ibidem, §2.

<sup>64</sup> Ibidem, §3.

<sup>65</sup> Ibidem, §4.

<sup>66</sup> Ibidem, §5.

<sup>67</sup> Ibidem, §6.

<sup>68</sup> WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p. 421.

<sup>69</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, §6.

apenas a condição dos fenômenos, está aquém da coisa em si”<sup>70</sup>. Assim, “Kant cria um reino para além da determinação temporal, no qual a razão não estaria à mercê de qualquer dinâmica do tempo, já que é livre e independente da necessidade natural”<sup>71</sup>. Kant atualiza a imputação da responsabilidade (cristã) na ideia da razão atemporal e incondicionada, afastando, assim, qualquer possibilidade de a razão humana estar submetida ou condicionada por uma necessidade natural. No canto de galo do positivismo há o declínio da crença no mundo verdadeiro, porém a crença na ciência e, por consequência, em seus pressupostos, torna esse movimento ainda refém da metafísica, na medida em que ainda se mantém a dualidade travestida em oposição entre verdadeiro e falso.

Em *Crepúsculo dos ídolos* afirma ter percebido “Sócrates e Platão como sintomas de declínio” e que “aquele *consensus sapientiae* [...] em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam”, mas que “em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas”<sup>72</sup>.

Compreendendo ética, um dos três temas formadores da filosofia política, como estabelecimento de valores, compartilhamos da interpretação de Azeredo ao afirmar que o “confronto entre a afirmação e a negação da vida, expresso [...] na prevalência de valores imanentes, na primeira, e transcendentos, na última, define formas de ser diferentes e modos de vida antagônicos que teriam nessa distinção a diferença entre ética e moral”<sup>73</sup>. Para a intérprete, a “ética seria expressão de afirmação, para além do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético, igualando querer e criar, fórmula elementar e definidora da vontade de potência que eleva o homem ao fazer dele um criador de valores”<sup>74</sup>.

Em outras palavras, Azeredo quer mostrar que na filosofia de Nietzsche há uma interpretação que conduz da dissolução da metafísica à ética do *amor fati*. Em sua hipótese, a construção dessa ética<sup>75</sup> aparece a partir de *Assim falou Zaratustra* e os temas que constituem a vertente positiva do seu pensamento, a saber, vontade de potência, além-do-homem e eterno retorno, se interrelacionam a partir da perspectiva dessa ética, que, por sua vez, requer a superação da metafísica. Em nossa tese, diferentemente, vemos a ocupação com a questão ética desde *O nascimento da tragédia*, quando o filósofo afirma ter realizado “a primeira tresvaloração de todos os valores”<sup>76</sup>, apesar de concordar com Azeredo que é mais tardia a presença do que a intérprete chama de “introdução de conceitos novos”<sup>77</sup>, tornando patente “sua positividade no sentido da tentativa de elaboração de uma nova perspectiva ética”<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> AZEREDO, V. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*, p. 52.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, §2.

<sup>73</sup> AZEREDO, V. *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 222.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 222-223.

<sup>75</sup> Para Azeredo, a presença de uma ética em Nietzsche passa despercebida para a maioria dos intérpretes devido à força e acidez de suas críticas à moral.

<sup>76</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, O que devo aos antigos, §5.

<sup>77</sup> AZEREDO, V. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*, p. 17.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

Ao partir da vontade de potência como interpretação, Azeredo defende a “compreensão dos existentes como multiplicidade de impulsos que fornece a Nietzsche elementos para introduzir uma nova compreensão do agir”<sup>79</sup>, que supera a oposição entre liberdade e necessidade. Sobre o agir, individual ou coletivo, o filósofo quer dissolver as crenças da tradição e devolver à ação sua inocência. Compartimos com Azeredo da compreensão de que essas são “as bases para a possibilidade efetiva de se pensar uma ética e uma política a partir de Nietzsche”<sup>80</sup>, ou seja, por meio da identificação da transvaloração do conceito de ação realizada pelo filósofo.

Mesmo sem discutir diretamente a questão ética, Wotling reconhece que a filosofia de Nietzsche não encontra realização apenas na investigação filosófica, mas também na ação, e que “esta [a ação] por certo não é a que se dá na esfera da pequena política”<sup>81</sup>. Por essa via, a interpretação de Wotling vai na direção de nossa tese, a saber, que Nietzsche não atua nem como reformador, na superficialidade, nem somente no âmbito da mera *vita contemplativa*, mas no âmbito da filosofia política, estabelecida entre o *otium* e o *negotium*, espaço esse de intersecção mantido por Nietzsche, apesar da reviravolta conceitual por ele promovida.

O projeto criador ou legislador visa a substituição de “um modo de interpretação por outro a fim de se chegar a uma modificação de valor.”<sup>82</sup>. O filósofo interpreta este momento de esmorecimento da crença nos valores eternos da cultura socrático-cristã como a ocasião para que as forças afirmativas se tornem fortes o suficiente para a promoção de uma inversão, para a instituição de novas tábuas de valor. Tudo “que é e foi torna-se [...] um meio, um instrumento, um martelo”<sup>83</sup>. Os “*autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano”<sup>84</sup>. Seu “‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*”<sup>85</sup>. Cabe ao filósofo legislador<sup>86</sup> a “resposta à pergunta pelo valor; é dele que brota a legislação para o dever ser do projeto humano na história”<sup>87</sup>.

No contexto da filosofia de Nietzsche é importante não perder de vista a frequente ressignificação dos conceitos da tradição. Ao usar a expressão homem/humano, o filósofo alemão não tem como intuito adotar o significado idealista do humano como aquilo que se mantém e nem como aquilo que é da ordem do universal. Pela mesma via, também não busca negar o singular. O que está em jogo é justamente a superação do humano por meio do surgimento do além-do-humano<sup>88</sup>. O homem não é uma *aeterna veritas* [verdade eterna], tampouco uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo declara sobre o homem “não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*”<sup>89</sup>. Contra o idealismo da tradição socrático-cristã, sedenta por ver

<sup>79</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>80</sup> AZEREDO, V. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*, p. 194.

<sup>81</sup> WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 17.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 229-30

<sup>83</sup> NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, §211.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Giacóia Jr. trata as noções de espírito livre, filósofo do futuro, filósofo legislador e além-do-homem como conceitos similares.

<sup>87</sup> GIACÓIA Jr., O. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*, p. 271.

<sup>88</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo. 9; Dos desprezadores do corpo.

<sup>89</sup> NIETZSCHE, F. *Humano demasiadamente humano I*, Das coisas primeiras e últimas, §2.



no homem uma essência imutável, Nietzsche apresenta a perspectiva da afirmação de si enquanto devir<sup>90</sup>.

Cabe, no entanto, esclarecer que “ao ler Platão e escrever sobre ele, Nietzsche não visa estabelecer um quadro histórico, mas desenvolver uma avaliação da tradição filosófica ocidental como um todo, no sentido de construir uma nova interpretação dessa tradição”<sup>91</sup>. A tarefa, legislar novas tábuas de valor, considera, para além do conhecimento racional, instituir um tipo de sabedoria que parta das coisas demasiadamente humanas, e não de ideais transcendentais negadores do mundo. Essas novas tábuas de valor estabelecem o prazer na existência considerando a vida humana como um pedaço da natureza, como parte do devir, do mutável<sup>92</sup>.

Decerto Platão é um adversário para Nietzsche, bem como sua filosofia política buscou uma alternativa ao platonismo, mas Platão também é visto pelo filósofo alemão como “o mais belo rebento da Antiguidade”<sup>93</sup>. Inspiração, interlocutor privilegiado<sup>94</sup> e adversário à altura, Moraes afirma que Nietzsche buscou no filósofo ateniense um espelho, uma identificação, buscou “reconhecer-se em Platão”<sup>95</sup>. Giacóia Jr., na mesma direção, afirma que Nietzsche retoma “a missão platônica e quase divina do filósofo legislador”<sup>96</sup>. É sobre essas ambiguidades<sup>97</sup>, espelhamentos, identificações, que encontramos o elo que liga o início de uma era, a saber, a filosofia política de Platão, e o novo início, a filosofia política de Nietzsche.

De acordo com Moraes, “Platão é visto por Nietzsche menos como aquilo que ele se tornou e mais como aquilo que ele poderia ter sido, não fosse a influência de Sócrates”<sup>98</sup>. A racionalização da vida e o desejo de correção desta, dentre os modernos, “cuja proveniência mais remota Nietzsche encontra no socratismo, é o veneno para o qual seria urgente encontrar um antídoto”<sup>99</sup>. A veneração que Nietzsche dispensa a Platão, de acordo com Moraes, se dá, especialmente, “para a vida acidentada do filósofo ateniense, em busca de uma transformação política”<sup>100</sup> profunda.

Se os socráticos eram ‘lógicos’, Platão teria sido um pensador da vida, um pensador com pretensões políticas, que decide ir ao encontro do tirano Dionísio para aplicar sua filosofia verdadeira e guiar para a

<sup>90</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora*, §49.

<sup>91</sup> MARQUES, M. *Nietzsche enquanto leitor de Platão*, 2020, p. XXVI. Nesse texto o intérprete salienta que Nietzsche não faz história da filosofia e que, por isso, não pretende confrontar o texto de Nietzsche com o texto de Platão.

<sup>92</sup> Cf. *Humano, demasiadamente humano I*, Da alma dos artistas e escritores, §222.

<sup>93</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 1992, prólogo.

<sup>94</sup> Cf. MARQUES, M., p. LXVI.

<sup>95</sup> MORAES, F. J. D. Op. Cit., p. XXII.

<sup>96</sup> GIACÓIA Jr., O. *Introdução*, p. 20.

<sup>97</sup> De acordo com Moraes, “Nietzsche apresenta a vida de Platão, seu percurso acidentado, não como critério de demarcação de sua produção literária, mas como o que efetivamente pode explicar sua natureza. Não faz sentido, para ele, falar em um Platão socrático, em um Platão ainda sob a influência de Sócrates, que mais tarde cederia lugar ao Platão autêntico. Este, para Nietzsche, nunca teria sido um socrático puro. Platão, certamente, não se explica sem Sócrates, mas tampouco pode ser visto como seu simples seguidor” (MORAES, F. J. D., Op. Cit., p. XVIII). Platão é tratado por Nietzsche como um tipo moral tomado de ambiguidades.

<sup>98</sup> MORAES, F. J. D. Op. Cit., 2020, p. XII.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. XIII.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

maneira de viver filosófica o tirano de Siracusa, e isso por rejeitar que, recusando a oportunidade oferecida por seu amigo, o siracusano Dion, todo o seu modo de viver pudesse parecer a si próprio mero palavreiro. O insucesso de Platão em Siracusa coincidiria, para Nietzsche, com a fundação da Academia [...]. A própria fundação da Academia revelaria a intenção platônica de imitar o círculo pitagórico, com a tendência política deste último, 'embora com uma finalidade mais elevada'. Para Nietzsche, a vontade de Platão teria sido a sua 'missão legisladora'<sup>101</sup>

É como artista e filósofo (político), ou seja, como alguém que cria e age, que Moraes interpreta a admiração que Nietzsche dispensa a Platão. Por essa via defende que, aos olhos de Nietzsche, Platão não foi, "de forma alguma, um homem teórico, um professor acadêmico, mas antes de tudo um reformador político disposto a correr grandes riscos, o fundador da Academia, o homem que queria transformar seu mundo: um revolucionário!"<sup>102</sup>. No entanto, Nietzsche condena a solução encontrada por Platão, que apesar de nunca ter sido um mero homem teórico, abandona a arte e abraça a dialética. Esse é o ato fundador da grande era socrático-cristã, a origem da doença moral que se estabeleceu, e que deu origem ao niilismo. Mas

em seu embate apaixonado com Platão, em sua tentativa de reabilitar e valorizar novamente a arte e o artista como o tipo humano superior, o tipo da grande saúde, Nietzsche, devoto de Dionísio, encarna como nenhum outro o empenho platônico de potencialização da vida, seu inconformismo revolucionário, e talvez nos ajude a reconhecer um Platão depois do platonismo, um Platão não dogmático, um Platão que, como o ateniense de *As leis*, é capaz de reconhecer no vinho, dom de Dionísio, o *phármakon* que facilita [...] ao corpo a aquisição da saúde e da força<sup>103</sup>

O projeto de Nietzsche é a inversão do platonismo<sup>104</sup>, que não é o mesmo que Platão, pois, de acordo com Marques, o diálogo de Nietzsche com Platão "se entrecruza com outros tantos diálogos, com [...] Montaigne, [...], Rousseau, Pascal e Schopenhauer. [...] o antiplatonismo de Nietzsche é feito de muito mais do que de Platão, há muitos outros ingredientes nesse amálgama". Essa inversão diz respeito à superação do niilismo, decorrente do platonismo, e à recuperação<sup>105</sup> da afirmação da vida, da capacidade de criar, da recuperação do perspectivismo em sua dinâmica de forças finitas e contraditórias, enfim, da grande política, definida por Vilas Bôas como "proposta que [...] [emerge] por contraposição às práticas políticas modernas"<sup>106</sup>.

A grande política, proposta por Nietzsche, se contrapõe à pequena política, entendida como "qualquer tentativa de reedição do antigo fundamento religioso na forma de algum substituto laico (... por exemplo, que coloca o *Reich* acima de tudo), os quais estão presentes em toda a sua obra e o acompanham até seus últimos

<sup>101</sup> Ibidem, p. XX.

<sup>102</sup> Ibidem, p. XVII. Nessa avaliação Nietzsche ataca os acadêmicos de seu tempo, por pretenderem igualar a atividade intelectual/acadêmica do alemão do século XIX com a atividade filosófica de Platão.

<sup>103</sup> Ibidem, p. XXII-XXIII.

<sup>104</sup> MARQUES, M. P. Op. Cit., p. XLVII.

<sup>105</sup> Marques fala em recuperação no sentido de recuperação da saúde, após a enfermidade.

<sup>106</sup> VILAS BÔAS, J. P. S. Op. Cit., p. 152.

fragmentos”<sup>107</sup>. Nietzsche, enquanto filósofo político, legisla valores da grande política e, para tal, de acordo com o filósofo alemão, “basta criar novos nomes e estimativas [...] para, a longo prazo, criar novas coisas”<sup>108</sup>.

### Para não concluir

Ao afirmarmos que existe uma dimensão política na filosofia de Nietzsche ou mesmo que Nietzsche é um filósofo político, não pretendemos eclipsar sua dimensão de “filósofo em geral”, desconsiderando ou diminuindo a importância da presença das temáticas do ser e do conhecimento em sua obra.

No que tange à diferença entre militância, ciência e filosofia política, apesar dos pontos de contato, depreendemos que o pensamento político de Nietzsche só pode ser profícuo em apenas uma dessas perspectivas, justamente na única em que o filósofo de fato se propôs a experimentar: na perspectiva filosófica.

Por fim, julgamos cedo demais, diferentemente de Ansell-Pearson e Brobjer, para descartar a possibilidade de um pensamento político em Nietzsche pelo exposto, mas também pelos frutos que essa inflexão pode gerar: (1) afloramento de uma reflexão filosófico-política, de cunho experimental e sem cisões, respeitando a unidade de seu pensamento e de sua tarefa; (2) abertura para pesquisas científicas, no âmbito das ciências sociais/políticas, que partam de outros experimentos filosóficos, nietzscheano neste caso, acerca de sentidos alternativos para a noção de liberdade, para a relação entre indivíduo e sociedade, para a noção de ética, todos diferentes daqueles que prevaleceram ao longo do que Nietzsche identifica por período socrático-cristão.

### Referências bibliográficas:

ADORNO. Theodor Ludwig Wisengrund. *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*. Tradução E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral. Paris: Payot, 1980.

AGESTA, Luís Sanchez. “Filosofia Política”. In: Silva, B. (org.). *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

ANSELL-PEARSON, Keith. *An introduction to Nietzsche as political thinker: The perfect nihilist*. Cambridge University Press: 1994.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge University Press: 1991.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

BROBJER, Thomas. “Política”. In: Niemeyer, C. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>108</sup> NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, §58.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin. "Filosofia da Política". In: Bobbio, N., Matteucci, N e Pasquino, G (orgs.). *Dicionário de Política*. Tradução de João Ferreira. 5ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

GIACÓIA JR, Oswaldo. "Introdução". In: Nietzsche, F. *A Grande Política*. Série Clássicos da filosofia. Cadernos de tradução Nº 3. São Paulo: Editora UNICAMP, 2002.

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

MARQUES, Marcelo Pimenta. "Nietzsche enquanto leitor de Platão". In: Nietzsche, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. XXVI-LXX.

MARTINS, André. "Política e estética em Nietzsche: a experiência estética na crítica nietzschiana das leituras gregas da tragédia". In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, nº 2, vol. 4, 2011, pp. 38-55.

MONTINARI, Mazzino. "Interpretações nazistas". In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, nº 7, 1999, pp. 55-77.

MORAES, Francisco José Dias de. "Notas do tradutor". In: Nietzsche, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. VI-XXV.

NIEMEYER, Christian. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes*. 14 tomes, 18 volumes. Paris: Gallimard, 1968-1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. 8 v. Berlin: walter de Gruyter, 1975-1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werk. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 v. Berlin: walter de Gruyter, 1967-1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III*. Tradução, apresentação e notas Clademir Luís Araldi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe* (eKKGWB). Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. "Apresentação". In.: Vilas Bôas, J. P. S. *Niilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

RIBEIRO, Renato Janine. "Filosofia, ação e Filosofia Política". São Paulo: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 13, nº 36, fev. 1998, pp. s/nº.

SCHMID, Josef. "Grande Política". In.: Niemeyer, C. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SIEMENS, Herman. "Nietzsche e a sociofisiologia do eu". In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, n. 1, v. 37, 2016, pp. 185 - 218.

STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Tradução de Letícia García Urriza, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla. México: FCE, 1993.

STRAUSS, Leo. "O que é Filosofia Política?" In.: *Leviathan – Cadernos de Pesquisa Política*. São Paulo, nº2, 2011, pp. 167-193.

VERÇOSA FILHO, Élcio. "Posfácio – Leo Strauss e a filosofia". In.: Strauss, L. *Uma introdução à Filosofia Política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Niilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

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

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

---

Recebido / Received: 14/08/2024  
Aprovado / Approved: 25/03/2025