



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LIVIA COUTINHO DA PONTE

NIETZSCHE E PLATÃO: uma relação ambígua e antinômica.

Belém-Pará

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

LIVIA COUTINHO DA PONTE

NIETZSCHE E PLATÃO: uma relação ambígua e antinômica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Ph.D.. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

Belém-Pará

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Ponte, Livia Coutinho da, 1988-
Nietzsche e Platão: uma relação ambígua e antinômica
/ Livia Coutinho da Ponte. - 2016.

Orientador: Roberto de Almeida Pereira de
Barros.

Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal do Pará, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Belém, 2016.

1. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm-1844-1900-Crítica e interpretação. 2.
Platão-Crítica e interpretação. 3.
Sócrates-Crítica e interpretação. 4. Filosofia.
I. Título.

CDD 22. ed. 193

LIVIA COUTINHO DA PONTE

NIETZSCHE E PLATÃO: uma relação ambígua e antinômica.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Belém, ____ de setembro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Orientador)

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. _____ (Examinador Externo)

Universidade _____

Prof. Dr. _____ (Examinador Interno)

Universidade _____

Prof. Dr. _____ (Suplente)

Colaborador – Bolsista _____

Belém-Pará

2016

À minha mãe, Maria Helena Coutinho Ponte, pelo amor incondicional e exemplos determinantes para que eu tomasse estes caminhos em direção a uma vida espiritual.

AGRADECIMENTOS

A meus pais, Maria Helena Coutinho Ponte e José Roberto Tuma da Ponte, pelo amor sem limites e pela educação e fomento aos meus estudos e aprimoramento espiritual e intelectual durante toda minha vida.

Aos meus irmãos, José Roberto Tuma da Ponte Júnior e Lucas Coutinho Tuma da Ponte, pela amizade, carinho e tantos momentos inspiradores de leveza e alegria.

A Tiago Rafael Barros Gomes, meu fiel escudeiro durante todo o período de escrita deste trabalho, por todo amor, paciência, cooperação, calor humano, cuidado e renúncias empregados em meu auxílio, que geraram o ânimo necessário para concluí-lo.

Ao Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros, por quem guardo profunda admiração intelectual e profissional, pela realização de um trabalho contínuo de reuniões e debates visando não apenas à lapidação da presente pesquisa, mas a de minha iniciação nos estudos e compreensão do pensamento de Nietzsche (e também de Wittgenstein) como um todo, pela paciência, organização e gentileza com minhas hesitações e mudanças quanto ao tema e sumário e ainda pelas atentas críticas de precisão cirúrgica às questões problemáticas que emergiram após a escrita deste trabalho.

À Profa. Dra. Jovelina Ramos, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFPA, pela gentileza, delicadeza e profissionalismo em orientar e auxiliar a mim e aos demais discentes acerca das mais diversas e recorrentes questões acadêmicas.

Aos professores e amigos Dr. Ricardo Evandro Martins, Dr. Victor Pinheiro e Dr. Saulo Matos, a quem reverencio do ponto de vista intelectual e pessoal, por todas as contribuições inestimáveis para minha iniciação e formação nas humanidades, por todos os frutíferos diálogos e experiências de estudos em cursos e em grupo, por todas as preciosas indicações bibliográficas, por todas as generosas oportunidades acadêmicas de participação em seminários como ouvinte e expositora e pela função modelar que desempenham na construção de minha imagem do que é ser um pensador filosófico hoje.

À grande amiga que fiz no mestrado, Julie Christie Leal, por todo incentivo, apoio e carinho que tornaram essa experiência no âmbito acadêmico mais prazerosa e frutífera.

Aos familiares e amigos, Constantina Júlia Coutinho, Mirthô Maia, Elen e João Marcos Nascimento, Natália Tuma, Lucianna Brito, Daniel Silveira, Maria Sílvia Coutinho, Rafael Saavedra, Layla Daou, Dienny Riker, Fábio Ribeiro, Dafne Bastos, Kelly Ferreira, Joana D'arc Nascimento, Yuri Ikeda e Igor Ferreira, que me acompanharam ao longo desta e de outras trajetórias, uns de longe e outros de mais perto, uns desde

sempre e outros mais recentemente, pelo amparo, carinho, torcida, conversas, presença, atenção e amizade que tornam a minha vida muito mais feliz, bela e interessante.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFPA) e seu corpo docente.

RESUMO

A presente dissertação visa desenvolver uma interpretação acerca da forma como o pensamento de Nietzsche é desenvolvido ocupando-se polemicamente com a filosofia de Platão, partindo da análise dos escritos daquele, publicados e póstumos, à luz de posicionamentos de intérpretes que conferem ênfase a esse registro embativo como chave para uma compreensão mais completa da filosofia nietzschiana. A pertinência desta pesquisa reside no fato de que as tensões recorrentes nos escritos de Nietzsche com Platão, com Sócrates enquanto personagem principal dos *Diálogos* e com os sistemas que Nietzsche denomina “platonismo” e “socratismo” servem de mote e elemento de concretização de seu pensamento, seja em âmbito crítico, seja propositivamente. O principal alvo desses antagonismos é uma concepção de ciência e de filosofia gerada na antiguidade com o exurgimento do *logos* que culminou na hegemonia do caráter normativo da razão, tanto universal quanto instrumental. Por isso, é particularmente importante entender em que medida a relação de Nietzsche com Sócrates e Platão oscila entre o fascínio e a negação desdenhosa, à partir de uma crítica genealógica às figuras pessoais dos dois atenienses na forma de uma reconstrução provocativa das condições culturais e individuais a partir das quais seus pensamentos irradiaram. Para tanto, pretende-se analisar: (i) a distinção entre Platão e Platonismo ao longo do pensamento de Nietzsche, especialmente em *Além do bem e do mal*, *Humano demasiado humano I*, *Fragmentos póstumos* da metade dos anos 1880, e preleções sobre Platão ofertadas no período da Basileia e relação dessa distinção com a antimetafísica de Nietzsche; (ii) a forma como Nietzsche lidou com a chamada “questão socrática” e a recepção dos diálogos platônicos pela tradição, além da associação de Sócrates com a dissolução do pensamento trágico, este último aspecto mormente mediante a análise do *Nascimento da tragédia* e da *Filosofia na era trágica dos gregos*; e, por fim, (iii) os aspectos em que Nietzsche conecta-se a um modelo dialético e literário-filosófico tipicamente platônico.

Palavras-chave: Nietzsche; Platão; Sócrates; platonismo; antinomia.

ABSTRACT

The present dissertation aims to develop an interpretation about how Nietzsche's thought is developed in mindings polemically with Plato's philosophy, based on the analysis of the published and posthumous writings, in light of points of view of interpreters that give emphasis to this wrestling record as a key for a more complete understanding of Nietzschean philosophy. The relevance of this research lies in the fact that the applicants tensions in the writings of Nietzsche with Plato, with Socrates as the main character of the Dialogues, and with the systems that Nietzsche called "Platonism" and "Socratism" serve as motto and element of realization of his thought, both in critical sense, as in propositional meaning. The main target of these antagonisms is a conception of science and philosophy generated in antiquity with the emergence of the *logos* that culminated in the hegemony of the normative character of reason, both universal and instrumental. So it is particularly important to understand to what extent Nietzsche's relationship with Socrates and Plato oscillates between fascination and disdainful denial, starting a genealogical critique of personal figures of the two Athenians in the form of a provocative reconstruction of cultural and individual conditions from which their thoughts radiated. Therefore, we intend to analyze: (i) the distinction between Plato and Platonism over the thought of Nietzsche, especially in *Beyond good and evil*, *Human, all too Human I*, posthumous fragments of half of the 1880s, and lectures on Plato offered in period of Basel and the relation of this distinction with the anti-metaphysics of Nietzsche; (ii) how Nietzsche handled the called "Socratic question" and the reception of Platonic dialogues by tradition, as well as Socrates association with the dissolution of the tragic thought, the latter mainly through the analysis of *The birth of tragedy* and *Philosophy in the tragic age of the Greeks*; and finally (iii) the ways in which Nietzsche connects to a dialectic and literary-philosophical typically Platonic model.

Keywords: Nietzsche; Plato; Socrates; platonism; antinomy.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE*

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* (vol. 2))

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*)

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*)

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH - *Ecce homo*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)*

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

Nachlass/FP – *Fragmentos Póstumos*

*Convenção para a citação das obras de Nietzsche, conforme adotado pelos *Cadernos Nietzsche*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – PLATÃO E PLATONISMO EM NIETZSCHE	25
1.1 Platão <i>versus</i> Platonismo	25
1.2 Platão, um autêntico filósofo	46
1.3 Inversão do platonismo e metafísica	62
CAPÍTULO II – NIETZSCHE E SÓCRATES	76
2.1 Nietzsche e a questão socrática	76
2.2 Distinção nietzscheana entre Sócrates e Platão	81
2.3 Sócrates e a tragédia grega	97
CAPÍTULO III – O ANTIPLATONISMO PLATÔNICO DE NIETZSCHE	110
3.1 O Nietzsche de Heidegger	110
3.2 Filosofia como amor à verdade na <i>República</i> em <i>Além do bem e do mal</i>	121
3.3 O que Nietzsche amou em Sócrates	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

INTRODUÇÃO

Elogiar outrem somente quando com ele se está de acordo ofende o bom gosto, eis que se está elogiando tão somente a si mesmo, afirma Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*. Caso se deseje verdadeiramente elogiar alguém, corresponde a um elegante e nobre autodomínio o elogio àquele de quem se discorda, uma boa ocasião e instigação para divertir-se com a sutileza de deixar uma camada de incompreensão, um mal-entendido no ar. É estúpida e pueril para o filósofo de Röcken a dedução de que damos sempre razão àquele a quem elogiamos (Af. 283, ABM).

Na mesma obra, alguns aforismos antes, Nietzsche se queixa da mesquinhez dos filósofos modernos, que teriam minado radicalmente o respeito pela filosofia e aberto as portas ao instinto plebeu, admitindo o quanto fariam falta no mundo moderno toda espécie de Heráclitos, Platões e outros “régios e soberbos eremitas do espírito”. (Af. 204, ABM).

Ao se manifestar assim, Nietzsche não visa tão somente traçar uma noção estilística, mas também um modo de se fazer filosofia e de se relacionar com outras perspectivas. Um pensador superior é, para Nietzsche, aquele que consegue identificar os opositores que estão à sua altura e reconhecer a grandeza de seus argumentos, aquele que não teme embates retóricos e teóricos.

Nessa esteira, uma das melhores chaves de compreensão da filosofia de Nietzsche é a de tomar seu pensamento enquanto crítica desconstrutiva, enquanto confrontação permanente com perspectivas dominantes, enquanto oposição perene com conceitos hegemônicos no pensamento ocidental e enquanto readmissão do paradoxo¹, da narrativa, da poesia, da tragédia e da comédia à tradição filosófica.

Não é à toa que Nietzsche declara no prólogo da *Genealogia da Moral* sentir-se atraído por “tudo o que oposto e antípoda” (Af. 4, GM, prólogo). E sua relação antagônica com a metafísica platônica e o que concebe como herança desta no pensamento europeu do Sec. XIX pode ser considerada um dos cernes da evolução de seu pensamento nesse registro embativo.

¹ Um espaço de abertura para o não conceitual, o multívoco, para uma lógica não causal.

Em correspondência de Nietzsche à Franz Overbeck datada de 9 de janeiro de 1887, alguns meses depois da elaboração de *Além do Bem e do Mal* ele afirma peremptoriamente que “é tudo culpa de Platão; Platão é o maior *malheur* [infortúnio] da Europa”. (LAMPERT, 2004, p. 207)

Junto a Schopenhauer, Platão é um dos filósofos com os quais, de modo mais freqüente, interage Nietzsche. Nietzsche dispõe de um conhecimento muito vasto sobre Platão e os diálogos. Não existe um escrito publicado por Nietzsche no qual ele não tenha deflagrado alguma esmerada discussão sobre Platão. Muito se afirmou nas contribuições (livros e artigos) à Biblioteca de Weimar sobre Nietzsche (WNB) que tematizaram a relação de Nietzsche com Platão, que este teria realizado uma espécie de *agon* ou concorrência com aquele. Mais ampla e difundida é a suposição de que Nietzsche teria feito uma espécie de caricatura de Platão enquanto representante da tradição metafísica, à qual ele teria se colocado no pólo oposto. (BROBJER, 2014, p. 447)

A crítica à metafísica de Platão simultânea ao elogio do Platão aristocrata e político, a reconstrução frequentemente jocosa da figura de Sócrates e a manifestação contrária a tudo o que Nietzsche entende por platonismo são temas que constituem um dos principais lastros de seu pensamento, que se desenvolve voltando-se contra a metafísica européia e a razão moderna fundadas em uma filosofia do *logos* platônico.

Os escritos de Nietzsche tomados em conjunto formam um monumento que tornou-se uma espécie de esfinge para os intérpretes: uma obra poliédrica, multifacetada, que flerta com o paradoxo e cuja compreensão é possível em níveis e camadas distintos, a depender da intenção do leitor e dos enigmas que se propõe a resolver perante a essa figura teratológica e multiforme.

Há quem caracterize o modo de pensar e se expressar de Nietzsche como “monadológico”: cada aforismo tenderia a ser autossuficiente, mas o conjunto se apresenta enquanto construção filosófica. (MARTON, 1997, p.13) O enigma com o qual ora nos propomos a nos enredar é o de investigar o papel e a força das figuras de Platão e Sócrates (enquanto personagem principal dos diálogos platônicos) na formação das concepções de Nietzsche.

Contrariando o “espírito” de sua obra, algumas pesquisas em torno de Nietzsche tendem a se executar por meio de uma lida que se poderia chamar historiográfico-filológica, uma busca insaciável por periodizações, datações, correlações entre conceitos e fases de pensamento, tornando a letra viva de seus escritos um verdadeiro cadáver a ser dissecado. (FIGAL, 2012, p.13/14)

Isso se deve em muito à conhecida desvirtuação da obra de Nietzsche empreendida por sua irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche, ao publicar a coletânea de textos selecionados a seu único e exclusivo critério intitulada *Wille zur Macht* (Vontade de Potência), organizados sem sequer haver respeito à respectiva ordem cronológica. Com a ajuda de Heinrich Köselitz, compilou o que apresentou como “obra capital de Nietzsche” e publicou. Para isso, falsificou cartas por ele dirigidas, na sua maioria, à amiga Malwida von Meysenbug, apresentando-se aos editores e amigos de Nietzsche como destinatária das missivas, para impor imagem de credibilidade. (MARTON, 1997, p. 16)

Elizabeth empenhou-se ainda na difusão do nome de Nietzsche pela imprensa, fazendo dele o ídolo das revistas entre 1893 e 1990. De posse da custódia de seus escritos, elaborou uma nova edição de seus livros, supervisionou as publicações e insistiu no lançamento de edições baratas. Leiloou manuscritos de conferências de Nietzsche, vendendo-as para um jornal popular em 1893, autorizou a publicação de *O Anticristo* em 1895, organizou uma antologia de poemas lançada antes do Natal de 1897. Mais tarde permitiu e incentivou a utilização da filosofia nietzschiana pelo Terceiro Reich e, em 1935, foi enterrada com as honras nacionais. A fama de Nietzsche precedeu assim o conhecimento acurado e integral sobre sua obra, que por muitos anos foi manipulada de maneira pouco escrupulosa. (MARTON, 1997, p. 16/17)

Veio a público, finalmente a edição crítica das obras completas de Nietzsche, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, fruto de um trabalho de fôlego, desenvolvido ao longo de anos com extremo cuidado e rigor, contando com a colaboração decisiva de Wolfgang Müller-Lauter, este último que após a morte de Montinari em 1986, passou a coordenar e dirigir as tarefas editoriais relativas aos póstumos e às cartas de Nietzsche. (MARTON, 1997, p. 19)

Assim, esse aspecto historiográfico-filológico se fez importantíssimo para consolidação da obra de Nietzsche em sua versão original e tomado isoladamente não

contraria a filosofia de Nietzsche, mas apenas se tal pressuposto se torna um fim em si mesmo. Ele próprio reconhece no Prólogo da *Genealogia da Moral* que a lida acurada com o *cinza* dos documentos é pressuposto metodológico do labor filosófico. (Af. 7, GM, prólogo)

Duas leituras da obra de Nietzsche acabaram por predominar entre nós: a de Heidegger e a de Foucault. O primeiro, com rigoroso trabalho filológico, julgou que o desígnio nietzschiano consistia em levar a metafísica até as últimas conseqüências, enquanto Foucault, com uma visão mais ampla e ousada, entendeu que ele visava inaugurar novas técnicas de interpretação. Heidegger atenuou a reflexão do filósofo para colocar em relevo sua própria; Foucault dela se apropriou enquanto caixa de ferramentas. (MARTON, 1997, fls. 09/10)

A multiplicidade das fases e diversidade de aspectos e questões presentes nos escritos de Nietzsche não constituem um óbice insuperável à busca dos elementos de singularização de seu pensamento. É somente a partir da apresentação das experiências e questões que mantêm vivas e em movimento a filosofia e escrita de Nietzsche de pensamentos e imagens que atravessam sua obra como fundamentais, que é possível que sua obra ganhe um “corpo” e que as contradições manifestas se dissolvam – dentre elas, o constante recurso aos personagens de Sócrates e Platão e mesmo às figuras históricas destes.

Compreender o platonismo contra o qual Nietzsche se opõe é também principalmente ingressar no território de seu relacionamento com a cultura helênica, eleita pelo filósofo de Röcken pelo dinamismo perspectivo típico de seu filosofar, ao papel de interlocutora inelutável.

Nietzsche fez dos gregos o paradigma de uma manifestação humana que, se por um lado produziu uma exuberante multiplicidade de indivíduos e níveis de excelência raramente alcançados, por outro viu crescer em si o germe da “decadência” e o despertar dos primeiros sinais do niilismo. Para ele, portanto, tudo o que está em jogo na filosofia, chama em causa os gregos. Mesmo a civilização e cultura judaico-cristãs (e a modernidade, que para Nietzsche é o desenvolvimento natural do platonismo e do cristianismo) não são compreensíveis quando não relacionadas com os Gregos, e reciprocamente, condicionando sua compreensão (GHEDINI, 1999, p. 5).

O início do interesse de Nietzsche em Platão pode ser atribuído a seus últimos anos em *Schulpforta* (aproximadamente entre 1863 e 1864), quando fez constar em seus primeiros escritos que se via pensando nas suas primeiras impressões de Sófocles, Ésquilo e Platão, e especialmente em sua mais estimada poesia, *O Banquete*, e então nos líricos gregos, como as “mais agradáveis lembranças”. Outro registro histórico importante do interesse de Nietzsche pela filosofia de Platão pode ser extraído da carta de recomendação de Nietzsche ao filósofo de Bonn, Schaarschmidt, lavrada por seu professor de grego, Steinhart, em que consta que Nietzsche estava dando atenção à filosofia platônica, descrevendo-a como uma natureza profunda, significativa e entusiástica da filosofia. (BROBJER, 2014, p. 447)

Ainda nesse período (1865) Nietzsche frequenta dois seminários sobre Platão em Bonn e durante seus anos enquanto estudante da universidade, de 1864 a 1868 trava um contato intenso com o filósofo, mas em sua grande parte, tais contatos são de interesses científicos e questões exclusivamente filológicas (não diretamente ao pensamento de Platão e a seus pontos de vista). Em vez disso, Nietzsche utiliza Platão em seus escritos, nesse período, para discussões sobre outros temas e com outros filósofos. É apenas depois de sua posse como professor na Basileia que Nietzsche detém um olhar mais atencioso para a filosofia de Platão em si, no contexto de trabalho preparatório para a escrita do *O Nascimento da Tragédia*. (BROBJER, 2014, p. 447)

Nas preleções de Nietzsche sobre Platão na Basileia na década de 1870, ele demonstrara estar bem consciente acerca da complexidade da figura e da filosofia platônica. Teria recorrido ao procedimento então considerado heterodoxo filologicamente de busca especulativa pela decifração do *tipo psicológico* a que a singularidade histórica que foi Platão pôde ser filiada. Nesse sentido, Nietzsche se manifesta da seguinte forma no texto das preleções sobre Platão: “Em investigações desse tipo se tem em vista a filosofia ou o filósofo; nós queremos o último: apenas utilizaremos o sistema. O homem é mais questionável do que seus livros.” (KGW II/4:7)

“Platão é o único grego que, [em meio à] ao final da época clássica, se dispôs a uma crítica: para nós este é o maior θαύμα [espanto, milagre], quando pensamos em nossa elevada apreciação deste mundo que ele submeteu a seu julgamento. (...) Como escritor, Platão é o prosador mais talentoso: altamente versátil, dominando todas as nuances, o perfeito erudito da época mais erudita. Na estruturação dos diálogos, mostra um grande talento dramático. Mas, devemos sempre enfatizar, que o escritor Platão é apenas um εἰδωλον

[simulacro] do autêntico mestre Platão, uma ἀνάμνησις [rememoração] dos discursos no jardim da Academia. Também para isso devemos utilizar seus escritos, para restaurar o espírito daquele círculo filosófico. (...) Não devemos considerá-lo um sistemático *in vita umbratica*, mas como agitador político, que quer tirar o mundo inteiro dos eixos e que, entre outras coisas, se torna escritor para atingir este objetivo. A fundação da Academia é para ele muito mais importante: ele escreve para fortalecer, na luta, seus companheiros da Academia.” (NIETZSCHE, Preleções da Basileia, Tradução Ernani Chaves, p.85)

Na ocasião, ele chegou à conclusão de identificar a personalidade do filósofo de Atenas com as figuras do legislador e do reformador político – em oposição a Schopenhauer, que via em Platão um impulso predominantemente estético. O modo como Nietzsche operara com essa tese nos anos 70 entra em conflito intenso com o “estardalhaço” feito por ele em seu combate ao platonismo vulgar. (LOPES, 2012, p. 17-18)

Não apenas com relação a Platão, como igualmente aos Pré-Socráticos e a Sócrates que Nietzsche, a partir de sua formação como filólogo, passa a acreditar como incontornável em componente hermenêutica “psicológica” ou de “adivinhação”, destinada, com o passar dos anos e com o sucessivo abandono de preocupações acadêmicas e científicas, a demarcar-se mais livremente no quadro das novas estratégias genealógicas e valorativas do pensamento nietzschiano.

Entre 1869/1870 Nietzsche se ocupa com o “otimismo ético” de Platão, associando-o a Sócrates e Eurípedes, compreensão que ele expressaria mais tarde, publicamente em *O Nascimento da Tragédia*. No período, ele invoca a rejeição platônica da arte, perspectiva que ele reproduziria sucessivas vezes nos anos que se seguiriam. É nesse momento que Nietzsche, em uma célebre anotação de 1870/71 caracteriza seu próprio pensamento filosófico enquanto um “platonismo invertido” (*umgedrehter Platonismus*), o que chamou a atenção de muitos filósofos, críticos e comentadores posteriores, em especial de Martin Heidegger, que explorou profundamente essa afirmação em seus seminários. (BROBJER, 2014, p. 447)

Essa formulação dos pós-tumos de juventude é bastante conhecida. O contexto é o seguinte: “Minha filosofia, platonismo invertido: quanto mais longe do ser verdadeiro tanto mais puro, mais belo, melhor. A vida na aparência como meta.” (FP 1870-71, KSA 7, 7[156], p. 199). Em uma outra confissão igualmente célebre do ano de 1875

podemos ler o seguinte: “Dito a título de confissão, Sócrates me é tão próximo que quase sempre me vejo em luta com ele”. (FP Verão 1875, KSA 8, 6[3], p. 97).

Nos anos 1870, portanto, Nietzsche ocupa-se continuamente com as leituras dos escritos de Platão e prepara uma preleção sobre ele e seu pensamento, discutindo e resumindo todos os diálogos de Platão para seus estudantes e debatendo, introdutoriamente durante os seminários, a vida e o pensar. Nesse âmbito, quem se coloca em sala de aula é o escrupuloso professor Nietzsche e não o tempestuoso filósofo.

Na universidade, Nietzsche leciona mais de quatro semestres (entre 1871 e 1878) aulas sobre Platão e em 1878 oferta um seminário específico sobre a *Apologia de Sócrates*. Na introdução ao texto das preleções Nietzsche acentua que Platão, apesar de artista, foi continuamente estimulado por objetivos éticos e políticos. Nesse mesmo sentido, acentua que *A República* é o escrito principal de Platão, mais do que *Górgias* ou *O Banquete*, apesar de ser esteticamente inferior a esses. (BROBJER, 2014, p. 447/448)

As muitas referências que Nietzsche faz a Platão, nas preleções da Basileia e nas obras publicadas nas décadas de 1870 e 1880, alternam-se entre negativas e reverenciosas, e nesse período as suas críticas a Platão vão consubstanciando-se no padrão de associar a emergência e dominância da filosofia cristã ao platonismo associado ao aristotelismo. Em *Além do Bem e do Mal* ele atenua esse modo de julgar e redige uma série de observações reverenciosas. (BROBJER, 2014, p. 447/448)

Posteriormente, na *Genealogia da Moral*, ele volta a reagir de modo negativo e nada amigável, opondo Platão a Homero e caracterizando-o no aforismo 25 da 3ª Dissertação como um “grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu”, “o grande caluniador da vida” e “partidário do além”. (GM, III, 25, p. 132)

Em seu último ano produtivo, no *Crepúsculo dos Ídolos*, no Capítulo X, aforismo 2, Nietzsche opõe Platão a Tucídides, o historiador grego que escreveu a *História da Guerra do Peloponeso*, tratando do platonismo como uma doença, uma vontade de se iludir, de suprimir a realidade e a factualidade pela razão e pela moral, um embelezamento e idealização que constituem nada além do que um “embuste superior” e uma decadência do instinto grego. Tucídides, enquanto historiador preocupado com a

fidedignidade aos fatos da guerra entre Atenas e Esparta, representaria aqui, a coragem em retratar a realidade, por mais dura que ela seja, e Platão a covardia que refugia-se no campo do *ideal*. Ainda no mesmo aforismo, Nietzsche revela não ter qualquer admiração por Platão enquanto *artista*, tradicional entre os eruditos adjetivando-o de entediante. Acusa-o de juntar de maneira confusa todas as formas de estilo, em uma dialética “presunçosa e infantil”. (CI, 2014, [X, af. 2], p.102-103)

A partir dessas breves menções é possível perceber o quão ambígua e conflituosa é a relação da filosofia de Nietzsche com Platão. O pensamento de Nietzsche transita intensamente no interior de um espaço delimitado amplamente pelos gregos. O aspecto mais propositivo de seu pensamento pode ser atribuído em grande parte ao período pré-platônico (em especial a Homero). Por outro lado, seu aspecto mais crítico, a partir do ponto de vista que pretendemos adotar, move-se principalmente partindo de um oposicionismo a princípios assumidos pelo pensamento de Platão e Sócrates.

No sentido de expor em suas principais matizes as antinomias e contradições da relação de Nietzsche com Platão depositadas na obra daquele, a presente pesquisa evoluirá da seguinte forma: o primeiro capítulo terá por desiderato principal estabelecer a distinção entre Platão e o platonismo no pensamento de Nietzsche, elementos que aqui se mostram muitas vezes incompatíveis entre si. A partir desta distinção passar-se-á à uma exposição de uma leitura – extraída em especial de *Além do bem e do mal, Humano demasiado humano*, fragmentos póstumos da metade dos anos 1880, e preleções sobre Platão ofertadas no período da Basileia – segundo a qual Platão preenche os requisitos do que é ser um filósofo autêntico (e não um mero erudito ou trabalhador filosófico) para Nietzsche. Ao final deste primeiro capítulo será trabalhado o nexo entre a antimetafísica de Nietzsche e o que ele quis dizer com “inversão do platonismo”.

O segundo capítulo, centralizado na figura de Sócrates enquanto personagem principal dos *Diálogos*, objetivará deslindar de que forma Nietzsche colocou a si próprio a chamada “questão socrática”, isto é, como compôs sua própria versão de Sócrates a partir dos relatos históricos e construções acadêmicas disponíveis e muitas vezes conflitantes. Neste momento torna-se ainda mais claro o significado da noção de “platonismo” da forma como possivelmente assimilado por Nietzsche.

Ainda neste capítulo foram estabelecidos alguns pontos de distinção das figuras (e caricaturas) de Sócrates e Platão no pensamento de Nietzsche, de acordo com a participação e contribuição de cada um para o “declínio” da cultura ocidental. No final deste segundo capítulo será trabalhada a relação entre a figura de Sócrates e a dissolução do elemento trágico da cultura grega, temática pungente nos textos de juventude Nietzscheanos e constitutiva de suas mais impetuosas imagens socráticas.

Será propositalmente realizada no terceiro e último capítulo – após, portanto, a apresentação de diversas leituras de Nietzsche no que diz respeito à Platão – a exposição breve de algumas interpretações mais problemáticas e questionáveis do pensamento de Nietzsche a partir das quais se pode sustentar que o papel e influência do estudo da obra de Platão na formulação da filosofia nietzschiana foram *além* da questão meramente agônica, assumindo uma função conformadora no pensamento de Nietzsche.

Tais leituras são (i) a conhecida e mais acima mencionada interpretação de Heidegger, estabelecida principalmente com base na obra não publicada, segundo a qual Nietzsche, preso nas armadilhas da metafísica incrustadas na linguagem, não conseguiu superá-la de fato, forjando, à partir de sua inversão do platonismo, uma espécie de metafísica da aparência, (ii) a tese de Laurence D. Cooper que faz um rastreamento de evidências em *Além do bem e do mal* de que teria sido um escrito mimético e rival à *República* em alguns aspectos e projetos e, por fim, (iii) a proposição de um Nietzsche dialético por V. Tejera, intensamente inspirado no Sócrates da *Apologia* e do *Banquete* no uso dos mais diversos recursos literários não prosaicos, no tratamento dos problemas de seu tempo tal qual um médico com relação a doenças, no uso constante da ironia e do questionamento de suas próprias premissas.

A gênese dos conceitos ou a invenção da razão, permanece o produto impar de uma experiência originária à qual já não se é possível ter mais acesso e da qual é muito difícil – para não dizer impossível – desvencilhar-se. Por tudo isso, a relação de Nietzsche com os gregos não é um tema pouco explorado pela literatura secundária. Não faltam contribuições bibliográficas a esse respeito, tratando-se de um caminho intensamente percorrido a nível acadêmico e editorial.

A exemplo, é possível elencar vários dos comentadores utilizados na presente pesquisa, tais quais V. Tejera, que produziu a coletânea “*Nietzsche and Greek Thought*” da Universidade Estadual de Nova Iorque, o grupo de estudos e artigos publicado como

“*Nietzsche and Antiquity – His reaction and response to the classical tradition*”, cuja edição foi coordenada por Paul Bishop, a coletânea de artigos editada e coordenada por Helmut Heit e Anthony K. Jensen “*Nietzsche as a Scholar of Antiquity*”, dentre outros, cujo percurso de leitura objetivamos refazer visando a construção de uma interpretação própria dos textos nietzscheanos e extração possíveis frutos.

O estudo do italiano Francesco Ghedini sobre a relação entre Nietzsche e Platão publicado em 02 (dois) volumes, o primeiro em 1999, “*Il Platone di Nietzsche – genesi e motivi di un simbolo controverso*” (obras nietzscheanas do período compreendido entre 1864 a 1879), e sua continuação em 2011, “*Interrogare la sfinge – immagini di Platone in Nietzsche*” (obras de Nietzsche compreendidas no período de 1881 a 1887) trata-se de uma pesquisa de fôlego, explorando o campo Nietzsche-Platão-Sócrates com e acuidade no trato interpretativo e acadêmico. Os dois volumes perfazem um apanhado mais completo e com uma visão panorâmica das caracterizações dos “símbolos controversos” que Platão e o Platonismo representam ao longo de toda a obra de Nietzsche, certamente um motor propulsor para aprofundamento das pesquisas na área, sendo uma das referências utilizadas neste trabalho.

À nível nacional é possível mencionar o artigo do professor Rogério Lopes, “*Nietzsche e a interpretação cética de Platão*” publicado em 2012 na revista Artefilosofia, o estudo do professor Osvaldo Giacóia Júnior, “*O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*” no periódico Cadernos Nietzsche V.3, 1997 e alguns outros.

A atenção para a relação de Nietzsche com os gregos foi, por muito tempo, dirigida exclusivamente por apenas um par de obras do período de sua juventude, quais seja, *O Nascimento da Tragédia* e *Filosofia na era trágica dos gregos* a partir das quais se desenvolveram algumas chaves de leitura a que efetivamente foi dada a máxima atenção: *a)* o dualismo *apolíneo-dionísíaco*, *b)* a figura de Sócrates, *c)* a revalorização dos filósofos pré-socráticos e em particular de Heráclito. Em função disso, as interpretações da relação de Nietzsche com Platão resultaram menos exploradas do que daquela com Sócrates. (GHEDINI, 1999, p. 6)

Diante desse quadro, não faltam motivos para a realização de um estudo específico das relações entre Nietzsche e Platão, Nietzsche e o platonismo e Nietzsche e Sócrates. É importante dar a devida atenção à complexidade e profundidade imbricada nessas relações para que não se caia na armadilha de tão somente reproduzir de maneira

superficial e desavisada o Platão e o Sócrates caricaturados de Nietzsche, apenas os personagens da narrativa nietzscheana.

A presente pesquisa representa, nesse cenário, uma tentativa de conferir continuidade à tarefa de rompimento de alguns estereótipos e lugares comuns interpretativos acerca do antiplatonismo de Nietzsche e de descobrir o que está por trás de algumas versões caricaturadas e grotescas que Nietzsche desenhou das figuras de Platão e Sócrates, visando a uma interlocução mais plural e complexa entre ambos.

É importante destacar que em muitas ocasiões Nietzsche não teve a intenção de “ser justo” com Platão e com o conteúdo dos diálogos e muito mais de instrumentalizá-lo à serviço de seu pensamento. Mesmo criando *insights* penetrantes ele não escapou a alguns riscos de simplificação da obra platônica ao evocar algumas concepções enquanto perspectiva de Platão. Mas, ao mesmo tempo, foi capaz ao longo de vários momentos em seus escritos de devolver à rudeza de certas (e conscientes) caricaturas, algo de essencial de todo o significado e natureza do pensamento platônico. (GHEDINI, 1999, p 8-9)

Logo, este trabalho persegue não necessariamente uma interpretação coerente ou orgânica, ou um presumido “autêntico Platão” nas obras de Nietzsche, porém buscase muito mais as articulações e as nuances que podem acrescentar profundidade e alcance ao significado de interpretar Nietzsche, até mesmo porque ele está na realidade em articulação e diálogo muito mais com a modernidade do que com a antiguidade.

Outrossim, os livros de Nietzsche possuem uma característica negligenciada com frequência pelos intérpretes: eles são circunspectos conjuntos de pensamentos cuja estrutura e ordem importam. Eles apresentam no arranjo ordenado de aforismos individuais o que Nietzsche, em sua carta para Georg Brandes de 8 de janeiro de 1888, chamou de “a longa lógica de uma sensibilidade filosófica completamente determinada”. Ele afirma ainda que seus livros não seriam alguma mera mixórdia de “vários paradoxos e heterodoxos”. (LAMPERT, 2004, p. 207)

Nietzsche percebe em sua interpretação da filosofia grega pós-platônica o fato de que a filosofia na antiguidade se manifesta de maneira originária como um conflito perpétuo entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais como elas são, do ponto de vista de uma natureza universal, e a visão convencional das coisas sobre a qual repousa

a comunidade, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana, fundamentados em sua maioria em mitos, histórias e narrativas difundidas. (HADOT, 2012, p. 22/23) Nas principais escolas helênicas, a vida filosófica é uma tentativa de viver e pensar segundo uma norma de sabedoria, um caminho, uma marcha, na direção de um determinado estado transcendente.

No caso do platonismo, esse estado transcendente é o da alma, a essência espiritual, a entidade constitutiva superior do homem, a cuja submissão aproxima-o da divindade, aproximação esta a que o homem acede através do *logos*, expressão traduzida do grego por pensamento, dialética, razão, intelecto, palavra refletida, ser pensado e dizível e até mesmo, numa extensão de sentido, por verdade. A apreensão das formas inteligíveis pelo *logos*, para Platão, representaria uma busca por um conhecimento estável, fora da história e não submetido ao tempo.

Ao longo de toda sua produção filosófica, Nietzsche visa subverter e revelar as consequências na tradição – da antiguidade até o aparecimento da razão moderna – da assunção de tal concepção de orientação dos discursos sobre a realidade através de uma instância transcendente e atemporal, denunciando o suplantamento do que para ele era mais vital na cultura grega pelo *logos* platônico. Ele retoma a importância da narrativa, da individualidade, da experiência, dos sentidos, da vivência e da arte como expedientes efetivos e frutíferos de pensamento para manifestar a riqueza do real.

A exemplo, em *O Nascimento da Tragédia* a questão central é justamente o elogio e retomada da arte enquanto mais genuína atividade metafísica da vida. Isso está ligado ao fato de o jovem Nietzsche querer elaborar um projeto aristocrático cultural de formação de uma sociedade – o que, ironicamente, era a intenção de Platão também em sua época – para produção de artistas como Wagner, de quem até então era um enfático entusiasta. Nesse sentido é que Nietzsche afirma que “sem o mito, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora. Só um horizonte cercado de mitos, encerra em unidade todo um movimento cultural.” (NT, 2013, [23], p. 133)

Nada obstante Nietzsche enfatizar correntemente em seus escritos seu declarado antiplatonismo - destaque para o prefácio de *Para Além do Bem e do Mal* - e ter por um de seus alvos principais toda a metafísica construída à partir dos diálogos e da tradição que os sucedeu, ele, por outro lado, acabou por promover um resgate, uma recuperação das formas mais originárias, e tipicamente platônicas, de se fazer filosofia,

em especial a de se entender a filosofia como uma eterna tensão entre o *logos* e mito, entre especulação conceitual e narrativa, entre teoria e individuação.

O objetivo da presente pesquisa é, de maneira semelhante à que provocativamente propôs o professor Osvaldo Giacóia Jr. No artigo publicado no *Cadernos Nietzsche* de 1997, menos ir atrás do(s) Platão(ões) de Nietzsche, do que do Nietzsche de Platão, ou seja, o de examinar a partir de todas as intensas antinomias como e o quanto Nietzsche se esforça por assumir algumas intenções e projetos genuinamente platônicos em seu próprio terreno e o quanto certas figuras de pensamento presentes em Nietzsche correspondem, de modo surpreendente a tantas outras cunhadas por Platão e a tão exaltada superação do platonismo é muito menos manifesta do que podem sugerir as camadas retóricas de compreensão da obra nietzscheana. (GIACÓIA JR., 1997, p. 24)

Compreender Nietzsche através da chave da filosofia platônica é uma atitude hermenêutica extremamente fértil para compreensão do funcionamento da filosofia e da mente pensante de Nietzsche, podendo ser detectada nestas uma forte inspiração em movimentos da dialética genuinamente platônica. O próprio fato de o pensamento maduro de Nietzsche ser uma defesa à abertura ao perspectivismo e uma readmissão do paradoxo torna tal atitude interpretativa não só possível como afinada com o estilo de Nietzsche. Se ele extrai suas noções de embates agônicos com ideias e figuras opostas, de conflitos entre narrativas filosóficas, muito frutífero será compreendê-lo através da relação com seu principal adversário e antípoda.

A estrutura literário-filosófica do *corpus* platônico e da obra de Nietzsche, a presença em ambos de dimensões exotéricas e esotéricas de compreensão, o filosofar enquanto busca de si mesmo, a inseparabilidade entre contemplação e ação, e a busca de um projeto de vida através da filosofia nas obras de ambos, e intelecção da filosofia enquanto tentativa interminável de solução da tensão nunca se esgota entre Mito e *Logos*, são alguns dos indícios do Nietzsche de Platão.

Nesta caracterização, entra em jogo uma interpretação do pensamento nietzschiano que o compreende inevitavelmente enquanto uma aproximação continuamente insuficiente e inacabada, como um pensamento hermenêutico. Um pensamento jogado no espaço possível entre um nível fixamente plasmado, os escritos

nietzschianos, e sua oposta aniquilação na paródia de uma interpretação autorreferencial.

A filosofia de Nietzsche se mostra, assim como uma tentativa em um caminho, arriscado e não privado de ambiguidades, mas estimulante, de criação de sentidos não unívocos contra o dogmatismo dos sentidos unívocos. Inexauribilidade do texto, pluralismo interpretativo, a hierarquia do mesmo, são algumas das chaves de leitura que estão à cabo desta pesquisa. É nesse sentido que a tese de que o relacionamento com Platão, não só para a oposição, é uma abertura para a interpretação do todo obra nietzschiana e de seus enigmas de fecundidade indubitável.

CAPÍTULO I – PLATÃO E PLATONISMO EM NIETZSCHE

1.1 Platão *versus* Platonismo

A filosofia de Platão, por ser expressa em forma de diálogos e por ter uma dimensão literário-filosófica, comporta muitas interpretações distintas. Em seu conjunto, Nietzsche o interpretara de maneira conveniente enquanto um metafísico idealista e moralista, e ele *sabia* que isso era, em grande medida, uma caricatura do Platão histórico, de que ele se valeu em contraste com sua própria filosofia, para conferir-lhe concretude. Nada obstante Nietzsche tivesse profundo respeito pela elusiva pessoa de Platão, a caricatura de sua filosofia não tinha qualquer preocupação em distinguir com exatidão o que se tratou da filosofia de Platão, o que correspondeu exatamente ao platonismo e ainda ao neo-platonismo. (BROBJER, 2004, p. 246/256)

É nesse sentido que em 1887 ele anota que “(...) Entre imoralistas, acontece o mesmo com o moralista: Platão, por exemplo, se transforma, em mim, em uma caricatura”. Nesse fragmento póstumo, ele afirma que toda sociedade tem tendência a rebaixar àquele que elegeu enquanto inimigo, adversário, de forma que ele vá languescendo até a *caricatura*. Ele segue dando exemplos das caricaturas existentes, tais quais o “criminoso” perante o Estado, o “judeu” diante da ordem romana aristocrática, o “pequeno-burguês e o *bourgeois*” entre os artistas, o “ateu”, em meio aos castos, o “homem do povo” entre aristocratas. (FP 1885-1887, [10(112)/(229)], p. 429/430)

Esses exemplos de caricatura enquanto forma de representação social pendulam entre, de um lado, o *cômico*, o inferior, a figura que merece ser levada pouco à sério, e, de outro, o *perigoso*, o gravemente pejorativo, o ruim, a ser levado a sério e combatido, enfrentado. As caricaturas que Nietzsche faz da figura de Platão e da tendência que ele denominou “platonismo” oscilam com mais frequência para este último lado – sem prejuízo das inúmeras manifestações ambíguas e laudatórias de Nietzsche a Platão tanto em sua obra publicada, como nos fragmentos não publicados e correspondências.

No prefácio de *Além do bem e do mal*, a noção de caricatura aparece ainda com uma diferente nuance: a de “uma figura monstruosa e apavorante” que “vaga pela Terra” prenunciando a todas as “coisas grandes”, até que elas se inscrevam no “coração da humanidade com suas eternas exigências”, a exemplo, “a doutrina vedanta na Ásia”,

“a filosofia dogmática” e o “platonismo na Europa”. O platonismo aparece aqui, portanto, como uma imagem deformada de um impulso em si nobre, partido de Platão. (ABM, 2005, [Prólogo], p. 7-8)

Platão é o filósofo ao qual Nietzsche se referiu mais do que qualquer outro, com exceção de Schopenhauer. Nietzsche entra em uma espécie de *agon*, de competição com Platão ao longo de seu pensamento. Nada obstante, ele não tem uma contenda *pessoal* com Platão, da mesma maneira que teve com relação a outros gregos, incluindo Sócrates, e contra vários filósofos da modernidade, como Schopenhauer, Lange, Kant, Emerson e Hartmann. (BROBJER, 2004, p. 241)

Apesar de compartilhar com Platão, no plano da política, posturas anti-democráticas e elitistas, Nietzsche definitivamente não era um entusiasta da ordem política erigida pelo ateniense na *República* de uma sociedade de castas (apesar de haverem algumas vozes de intérpretes em contrário), o que pode ser confirmado por uma interpretação mais contextualizada e estudo comparativo dos aforismos 57 e 58 de *Anticristo* e Seção VII do *Crepúsculo dos Ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”. (BROBJER, 2004, p. 250-252)

As versões caricaturadas que Nietzsche forja de Platão prestam-se a serem representativas da tradição metafísica e, muitas vezes, até do cristianismo. Contra esses sim, Nietzsche evoca seu ataque mais pessoal e direto. Nietzsche tinha um excelente conhecimento sobre os escritos platônicos, mas não tinha o mesmo grau de comprometimento com a filosofia de Platão em si, isto é, não estava tentando ser justo com Platão, não era seu objetivo primário ir atrás de um autêntico Platão.

Também não tinha um envolvimento tão profundo com a obra platônica a ponto de construir sua filosofia a partir dos argumentos dos opositores de Platão, tais quais os sofistas Cálicles e Trasímaco, como alguns intérpretes chegaram a sugerir (e exemplo dos ora referenciados Giacóia e Tejera). No Brasil, Osvaldo Giacóia Jr. foi uma das vozes a sinalizar a possibilidade de uma tal interpretação, em seu artigo publicado no periódico “Cadernos Nietzsche” V.3, ao se valer de trechos do diálogo *Górgias* para defender que, em certos aspectos, a retórica nietzschiana da *Genealogia da moral* reproduziria o elogio da retórica e da sofística tal qual praticado naquele Diálogo. Tudo se passaria como se Nietzsche simplesmente retomasse as posições dos

adversários de Sócrates-Platão, seja as posições dos defensores da sofística e da retórica, ou o juízo severo dos antigos atenienses. (GIACÓIA, 1997, p. 29-30)

Certamente que um dos maiores interesses de Nietzsche na antiguidade era a retórica, uma área em que os sofistas desempenharam um importantíssimo papel. Entretanto, em que pese essa interpretação acima referida, há várias evidências que Nietzsche acolheu a visão geral dos sofistas dominante à época, enquanto pensadores superficiais e com argumentos deveras simplistas. Nietzsche era um severo crítico do utilitarismo (vide, p. ex., aforismo 225 de *Além do bem e do mal*), e os dois sofistas acima citados, por exemplo, advogam formas de utilitarismo egoístico. (BROBJER, 2004, p. 252-254)

Apesar de Nietzsche ter frequentado dois cursos sobre Platão em 1865 e tenha feito um grande número de referências a ele enquanto estudante universitário nos anos de 1864 a 1868, quase todas tratam-se de referências acadêmicas e orientadas para a resolução de questões de filologia clássica. Tais referências dizem muito pouco a respeito da visão de Nietzsche acerca de Platão. É senão depois que Nietzsche se tornou professor na Basileia em 1869 que nós podemos encontrar evidências de uma consideração mais séria de Platão, de questões platônicas de pleno direito, em especial em prol da atividade de ensino. (BROBJER, 2004, p. 243-244)

O conhecimento de Nietzsche acerca de Platão, ao menos após 1871, era tão detalhado e extenso que implica em uma dificuldade hermenêutica adicional ao intérprete dos textos nietzschianos: é frequentemente difícil conseguir discernir com precisão posteriormente quando Nietzsche (i) está se referindo a Platão, (ii) está citando-o brevemente (iii) ou ainda parafraseando-o, e se isso vem da leitura platônica que ele estava tendo no mesmo período do escrito em análise ou meramente de seu conhecimento previamente acumulado acerca de Platão. Uma estimativa conservadora da leitura constante e continuada que Nietzsche realizou sobre os *Diálogos*, recomenda, basicamente, a análise das correspondências de Nietzsche com seus amigos e intelectuais como uma ferramenta para esclarecimento de tais questões. (BROBJER, 2004, p. 257, nota de rodapé)

Em uma carta para Lou Salomé de 16 de setembro de 1882 Nietzsche menciona que lecionava na Basileia a história da filosofia antiga no sentido de reduzir os sistemas filosóficos à forma como se deu o registro pessoal de cada um de seus

autores. Relata que gostava de explicar a seus alunos acerca desses sistemas que, sem prejuízo de estarem mortos, refutados, não se pode refutar a *pessoa* por trás deles, que não pode ser “assassinada”, eliminada da história. Em seguida ele oferece como exemplo, justamente, Platão. A assertiva desta correspondência parece enfatizar e iluminar a visão ambivalente de Nietzsche acerca de Platão, uma rejeição por grande parte de sua filosofia, porém, um profundo respeito por seu caráter. (BROBJER, 2004, p. 245)

Essa questão pode ser ilustrada pelo fragmento póstumo 26 (355) de 1884 em que Nietzsche, opondo o bem *versus* “o mais elevado” esboça que “Platão é mais valioso do que sua filosofia!” – Platão representa aqui o mais elevado e sua filosofia, o Bem. “Nossos instintos são melhores do que sua expressão em conceitos. Nosso corpo é mais sábio do que nosso espírito! Se Platão equivalia àquele busto em Nápoles, então temos aí a melhor refutação de *todo* Cristianismo!” (FP 1884-85, [26(355)], p. 223-224)

Mais interessante e surpreendente ainda foi sua conhecida confissão em carta de 22 de outubro de 1883 ao amigo Franz Overbeck “estou cada vez mais estarecido de espanto diante do fato de quão pouco eu conheço Platão e do quanto meu Zarathustra platonizei”. Apesar de suas muitas referências à Platão em seus manuscritos e livros simultaneamente negativas e apreciativas, as críticas ainda são a maioria. Esse padrão só foi quebrado a partir de *Além do bem e do Mal*, quando, em 1886, Nietzsche realizou uma série de observações consistentemente positivas em elogio a Platão. (BROBJER, 2004, p. 245-246)

A título de exemplo: no prefácio ele é referido como “o mais belo rebento da antiguidade”; no aforismo 14 Nietzsche destaca “o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar”; no aforismo 190, ele é apresentado como o mais intrépido/ousado/destemido dos intérpretes; no aforismo 204 ele se refere à “mesquinhez dos novos filósofos, o que minou mais radicalmente o respeito pela filosofia” em oposição a “toda espécie dos Heráclitos, Platões, Empédocles”, “régios e soberbos eremitas do espírito” que estariam fazendo grave falta à modernidade. (ABM, 2005, [Prólogo], [14], [190], [204], pgs. 8, 19-20, 79, 94)

O prefácio de *Além do bem e do mal* atribui a Platão um papel singular no passado do ocidente. Nietzsche nomeia Platão e o Platonismo seis vezes enquanto nomeia apenas uma vez Sócrates, que por sua vez é referido tão somente como

corruptor do jovem Platão e da juventude ateniense. De acordo com esse prefácio a história do ocidente é essencialmente o reinado do dogmatismo platônico de dois milênios de duração, e uns poucos séculos de combate bem sucedido contra ele. (LAMPERT, 2004, p. 207-208)

Nesta obra publicada, Nietzsche já conecta intensamente Platão e o platonismo ao cristianismo, o que já vinha sendo uma tendência em seus manuscritos, a exemplo do que esboçou na primavera de 1884, enumerado 25(257), segundo o qual “Sem o platonismo e o aristotelismo, não haveria nenhuma filosofia cristã.” (FP 1884-1885, 2015, [25(257)], p. 71)

O tema principal do prefácio é a filosofia enquanto *amor* à verdade, ou, mais precisamente, filósofos enquanto amantes da verdade. Nietzsche acusa os filósofos de terem sido pobres ou indignos amantes da verdade – aqui figurada como uma mulher mal cortejada – enquanto foram dogmáticos. A filosofia dogmática, assim, algo moribundo, que agora deita-se no chão, morrendo. O prefácio nos incita ainda a “ter esperança”, que nossa longa sujeição ao dogmatismo moribundo tenha sido apenas a nossa infância ou aprendizagem, a partir da qual poderemos amadurecer – em amantes da verdade. (LAMPERT, 2004, p. 208; ABM, 2005, [Prólogo], p. 7-8)

Assim, o prefácio inicia com a imagem da verdade como uma mulher e os filósofos dogmáticos são referidos como seus pretendentes desajeitados e inábeis. Escárnio que pode ser considerado, no entanto, também como uma homenagem implícita à concepção platônica da filosofia como expressão de um *impulso erótico*, um tributo que possivelmente já se esconderia no próprio título da obra, se considerarmos o aforismo 153, segundo o qual “O que se faz por amor sempre acontece além do bem e do mal”. (GHEDINI, 2011, p. 175; ABM, 2005, [153], p. 70)

Quando Nietzsche nomeia o platonismo como nosso dogmatismo infantil ele diz imediatamente, para não sermos ingratos para com ele. Porque não ser ingrato com “o pior, mais persistente e mais perigoso” dos erros até hoje? A resposta pode ser inferida a partir do que Nietzsche diz depois: a saber, que enquanto a civilização ocidental dorme durante o grande evento da própria libertação do perigoso erro do platonismo, essa libertação produziu um despertar que torna possível uma nova tarefa criativa para a filosofia. Nietzsche se auto-entitula implicitamente o “herdeiro de toda

força engendradora no combate a esse erro”, tendo por tarefa, a vigília. (LAMPERT, 2004, p. 208; ABM, 2005, [Prólogo], p. 7-8)

Nietzsche zomba, portanto, da dogmatização em filosofia enquanto uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes – enquanto Cálicles, no *Górgias*, vê o filosofar como um jogo de meninos. O filósofo de Röcken vê chegar o tempo em que ficará claro o que está por trás "das construções sublimes e absolutas de filósofos": crenças populares antigas, como “a superstição da alma” que ainda, “causa danos” como a fé no sujeito e no Eu; e "talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou uma temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, muito humanos, demasiado humanos". (GHEDINI, 2011, p. 175; ABM, 2005, [Prólogo], p. 7-8)

Antes de indicar esta tarefa, Nietzsche demora-se sobre o autor do erro superlativo da humanidade, Platão, e outorga-lhe um elogio que não possui maior elevação possível: Platão é “o mais belo rebento da antiguidade”. (ABM, 2005, [Prólogo], p. 7-8) Mas a antiguidade grega é o produto mais belo de nossa espécie, para Nietzsche. Platão, então, é simplesmente o mais belo produto de nossa espécie. (LAMPERT, 2004, p. 208)

E daí vem uma questão: foi o belo Platão corrompido pelo malicioso Sócrates, indaga o malicioso médico, Nietzsche? Nietzsche depois vai condenar Sócrates por corromper Platão; no prefácio ele meramente sugere o que fez do erro de Platão tão perigoso. Esse erro é a invenção platônica do puro espírito e do Bem em si. Nietzsche não diz nada mais acerca dessa invenção, como se ela não precisasse ser levada a sério por se tratar de uma luta ganha. Em sua forma popular, essa luta contra Platão foi a luta do Iluminismo contra o Cristianismo, um Platonismo para o povo. (LAMPERT, 2004, p. 208; ABM, 2005, [Prólogo], p. 7-8)

Essas proclamações em pontuais sugerem uma inferência sobre o grande perigo “do pior de todos os erros” porque ele pavimentou o caminho para uma religião soberana governar nossa civilização. O filósofo Platão inventou a noção de *Geist* que dogmaticamente sustentou que a mente humana pudesse ser tão purificada de seus preconceitos e limitações que ela pudesse contemplar um fundamento unitário permanente de todas as coisas. Essa epistemologia dogmática e ontologia – invenções referentes ao conhecer e ser que, Nietzsche sugere, podem *não* ter sido a visão definitiva de Platão das coisas – são perigosas por razões culturais e políticas. A mesma filosofia

dogmática que permitiu a esse sonho ser sonhado demonstrou-se vulnerável à apropriação pela religião. (LAMPERT, 2004, p. 208-209)

O platonismo pavimentou a via para a sobreposição da religião sobre a filosofia, sendo o evento decisivo em toda nossa história espiritual, em parte, porque o “sonho perigoso” custou ao ocidente sua maior conquista: a iluminação grega tal como foi recepcionada e levada adiante em Roma, porém, exterminada pelo cristianismo. (LAMPERT, 2004, p. 209)

Nietzsche ilustra a força e o significado que teria tido essa “iluminação grega” neutralizada inicialmente por Sócrates e posteriormente pelo platonismo no aforismo 261 de *Humano Demasiado Humano I*, onde comenta que nunca se convenceu que a história dos gregos tenha seguido seu curso *natural*, descrevendo como se dera cisão nesse curso. “Com os gregos, tudo avança rapidamente, mas também declina rapidamente, o movimento da máquina é tão intensificado, que uma única pedra jogada nas engrenagens a faz explodir. Uma tal pedra foi Sócrates, por exemplo;”. Sócrates teria corrompido Platão e “numa só noite a evolução da ciência filosófica, até então maravilhosamente regular, mas sem dúvida acelerada demais, foi destruída.” (HDH I, 2013, [261], p. 163-165)

Na antiguidade grega, assim, esteve presente uma “superioridade espiritual”, que separava e hostilizava os filósofos entre si, os “tiranos do espírito”. Entre os gregos, todo grande pensador, “na crença de possuir a verdade absoluta, tornou-se um tirano”. Essa tirania sempre estaria presente “nas esferas da cultura superior”, onde “sempre haverá um predomínio”. (HDH I, 2013, [261], p. 163-165)

O brilho dessa tirania grega do espírito residiria justamente “onde cai o raio do mito”: os filósofos gregos tentavam se privar do mito, fundar um conhecimento atemporal que não mais correspondesse a uma narrativa de uma história de tempos imemoriais. Eles tentavam desviar do mito, entretanto, “como uma planta desvia da luz”, procurando apenas “um sol mais claro”. Com uma “sólida fé em si mesmos e em suas ‘verdades’” eles apenas fundavam *seus próprios mitos*, sua própria legislação do espírito. Nesse sentido é que “nunca se viveu tão prodigamente, tão imoderadamente, como na história grega. (HDH I, 2013, [261], p. 163-165)

Voltando ao prefácio de *Além do bem e do mal*: ele apenas sugere o que o livro desenvolve, que a partir das ruínas de dois milênios de platonismo dogmático em que nos encontramos, a grande tensão espiritual causada pela luta moderna contra o cristianismo poderia ser dissipada pelo próprio iluminismo democrático em sua busca de uma vida de confortável interesse próprio, adotada por um povo que se sonha igual, livre e sábio – e *esse* é o maior de todos os perigos pelo qual o platonismo pode ser em última análise, censurável. (LAMPERT, 2004, p. 209)

Os últimos séculos da história europeia foram, assim, marcados por uma luta contra a continuidade do platonismo que produziu “uma magnífica tensão do espírito”, tensão que Nietzsche apresenta com a metáfora de sabor zaratustriano de um “arco tenso”. As razões da tensão do arco, da seta “perigosa” para a saúde retornam no epílogo conclusivo *Do alto dos montes*. (GHEDINI, 2011, p. 175-176)

“(…)
Um *mau* caçador me tornei! – Vejam como
Está tenso o meu arco!
O mais forte é aquele que logrou essa tensão – –:
Mas agora, cuidado! Perigosa é a seta,
Como *nenhuma* outra, – fora daqui! Para o bem de vocês!...

Já se vão? – Ó coração, suportaste bastante,
Forte permaneceu tua esperança:
Mantém abertas para *novos* amigos as tuas portas!
Deixa os velhos! Deixa a recordação!
Se outrora foste jovem, agora – és ainda mais jovem!

O que uma vez nos ligou, o laço da mesma esperança, –
Quem ainda lê os sinais,
Empalidecidos, que há tempos o amor ali inscreveu?
Eu o comparo a um pergaminho que a mão
hesita em segurar, – como ele enegrecido e consumido.
(…)
Ó anelo da juventude, que não se compreendia!
Aqueles por quem eu ansiava,
Que julgava como eu transformados, comigo aparentados,
O fato de *envelhecerem* os afastou de mim:
Somente quem muda pertence ao meu mundo.
(…)” (ABM, 2005, [Epílogo – *Do alto dos montes*], p. 183-185)

O arco tenso, tornou o caçador *mau*, assim como a pressão ocasionada pela oposição do cientificismo moderno com o cristianismo torna Nietzsche um filósofo revestido de *maldade* – no aforismo 496 de *Aurora*, que será trabalhado no tópico à seguir, a maldade, a pecha da perversidade é um dos riscos corridos pelo filósofo genuíno, o que Platão teria descrito de maneira magnífica, Nietzsche ressalta.

O filósofo (o caçador), portanto, em meio a esse contexto, pode tornar-se *mau* em dois sentidos: é mau (1) no sentido de ser incapaz, de ter uma dificuldade muito maior em acertar a presa – a verdade – em meio ao ceticismo produzido pela tensão dessa época e/ou é mau (2) no que pode causar ao seu alvo, por sua flechada se tornar muito mais penetrante e perigosa à presa, já que ela é atirada de um arco muito teso, isto é, a possibilidade de novos modelos de pensamento e novos valores que emergirem desse momento de tensão do espírito atingirem a verdade de uma maneira muito mais violenta, como nunca antes vista. O mais forte é aquele que justamente “lograr essa tensão”, ou seja, o *novo* filósofo, o autêntico legislador de uma nova era.

Para que a esperança no advento dessa nova era do pensamento se mantenha, portanto, a receita de Nietzsche é manter abertas as portas para “novos amigos”, novas perspectivas, novas ideias, novos valores, bem como deixar os “velhos”, abandonar a “recordação”, ou seja, se desvincular de uma obediência cega ou olhar acríptico perante a tradição, perante toda memória produzida pela história do ocidente enquanto norma que dirija a realidade. O “laço da mesma esperança” que já ligou Nietzsche a esses velhos amigos seria a aposta na disciplina intelectual necessária à produção da filosofia do futuro. O “amor” à verdade, a filosofia genuína, só escreveu até então apenas “sinais empalidecidos”, tornando o pergaminho da história “enegrecido e consumido”.

Aqueles por quem Nietzsche ansiava, seus velhos amigos, os outros pensadores autênticos, inclusive Platão, “envelhecera”, suas ideias e valores acabaram sucumbindo à ação do tempo. Assim, somente quem resiste ao devir sem tentar tomar-lhe as rédeas, sem congelá-lo, mas, fluindo com ele, *mudando*, se readaptando, é que está nesse mundo vislumbrado por Nietzsche.

Nesse sentido que é possível aos espíritos livres, os amantes da verdade “com um arco assim teso, é possível mirar nos alvos mais distantes”. Esses alvos seriam as novas tarefas, setas e metas de possíveis novos pensadores, que viriam superar o platonismo, o pós-platonismo e toda sorte de pensamento dogmático. (ABM, 2005, [Prólogo], p. 8)

A sugestão final do prefácio é, portanto, a de que precisamos de um *novo* Platão, que aspire ao escopo e influência logrados por Platão, que a partir da compreensão do papel e do destino que filosofia platônica dogmática teve em nossa história espiritual, torne visível a tarefa fundamental buscada por Platão e por todos os

demais filósofos genuínos, a saber, a busca *apaixonada* da verdade com a consequente fundamentação de toda a cultura de uma era. Assim, o que era um dogmatismo infantil, pode abrir caminho para a verdadeira maturidade: uma corajosa e verossímil interpretação da natureza.

A presença fértil de Platão em *Além do Bem e do Mal* tem sido repetidamente assinalada (a exemplo dos ora referenciados Ghedini, Lampert, Müller e Zuckert) no plano formal, ora em função do estilo de pensamento esboçado, ora em razão de conteúdos específicos, como a concepção do que seja o filósofo (aqui apresentado como o *amante* da verdade), ora destacando a relação entre filosofia, política e religião.

Há intérpretes localizam no prefácio uma demanda subentendida (a exemplo o próprio Laurence Lampert, acima referenciado) que Nietzsche teria colocado a si próprio: se o platonismo foi um dogmatismo, isso era o mesmo que dizer que o próprio Platão se tratava de um dogmático? Tudo leva a crer, que a resposta a esta questão é negativa, pois Nietzsche tomou a pessoa de Platão com muita reverência enquanto um filósofo autêntico. (GHEDINI, 2011, p. 173) Assumem, assim, duas nuances distintas para *este* Platão de Nietzsche – no mesmo sentido da acima assinalada “tirania do espírito” dos gregos, mencionada no aforismo 261 de *Humano demasiado humano* – de um lado, a imposição do conhecimento visando o comando, a implementação de *seu próprio mito* com vistas a legislar sobre os valores da cidade, e de outro, “a pura sólida fé em si mesmo e suas verdades”.

O estudo mais recente de Laurence Cooper, em uma curiosa comparação estrutural, a que nos deteremos no último capítulo, chegou a sustentar que *Além do bem e do mal* foi concebido como uma espécie de réplica ou escrito-rival da *República*, evidenciando um paralelismo marcado entre as partes e mesmo das sub-partes das duas obras (os dez livros da *República* contra os nove capítulos mais o epílogo conclusivo de *Além do bem e do mal*). *Além do bem e do mal* seria tida como a particular *República* de Nietzsche. (COOPER, 2007, p. 203-271)

Platão aparece no prefácio identificado *tout court* com o dualismo metafísico (e a sua “inversão da verdade e negação do *caráter perspectivo*, a condição básica de toda vida”) e é caracterizado em conjunto com o cristianismo. A rejeição do dualismo metafísico do platonismo é uma condição necessária para ser capaz de explicar o

perspectivismo da vontade de poder como chave de leitura do real. (GHEDINI, 2011, p. 176-177)

Nesse registro é que se inscreve o Aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal*, ao sugerir que “pensar é apenas a relação de impulsos (desejos e paixões) entre si”, não sendo possível “descer ou subir a nenhuma outra realidade” e nem compreender tais impulsos enquanto “aparência” ou “ilusões”. A consequência disso para Nietzsche é que, essa imanência, ou seja “o mundo visto de dentro” (e não mais de uma realidade externa e ideal) definido e designado conforme seu “caráter inteligível” seria tão somente *vontade de poder*, ou seja, toda a vida instintiva seria uma elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade. (ABM, 2005, [36], p. 39-40)

No entanto, Nietzsche fala de Platão no prefácio com admiração e, quase a contemporizar a simplificação polêmica, relança a ideia, presente já no período da Basileia (FP 1875-1876, 6.18), de uma sua acidental e nefasta contaminação por parte de Sócrates. Nesse sentido é que no retrocitado aforismo 261 de *Humano, demasiado humano I* Nietzsche conjectura que Platão, “permanecendo livre do encanto socrático”, poderia ter encontrado “um tipo ainda superior de homem filosófico, para nós perdido para sempre”. (HDH I, 2013, [261], p. 164-165)

O tema do platonismo como *doença* de Platão encontra um inesperado desenvolvimento no aforismo 372 de *A gaia ciência*. A referência a Sócrates impulsiona o intérprete a sustentar que, neste livro, aquilo que Nietzsche não gosta em Platão é aquilo que pode reconduzi-lo ao socratismo. (GHEDINI, 2011, p. 176-177)

O aforismo mencionado acima tem por objeto empreender uma crítica ao idealismo filosófico, que no caso específico do platonismo teria se tratado da cautela da saúde “muito rica e perigosa” de Platão, uma prudência socrática diante dos “sentidos muito poderosos” de Platão. Esse platonismo enquanto forma de idealismo, assim, viveria “do sangue dos filósofos”, algo como uma “sanguessuga” ou um “vampiro” consumindo seus sentidos e desenvolvendo uma doença correspondente a uma constante anemia e empalidecimento da cultura. (GC, 2012, [372], p. 248-249)

Assim, a referência a Sócrates no prefácio de *Além do Bem e do Mal* se dá em defesa de Platão, e é o prelúdio a uma leitura positiva sua nesta obra. Cumpre ressaltar, entretanto, que essa leitura é laudatória, na realidade, ao aristocratismo que Nietzsche

quer trazer de volta à filosofia e que tem em Platão uma figura muito importante. E esse aristocratismo em Platão poderia muito bem ser algo menos originado de sua própria personalidade do que um produto em seu caráter da mentalidade grega que lhe é anterior, ilustrada, por exemplo em *Humano demasiado humano I*, aforismo 114, segundo o qual, os gregos “não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses”, como se deu com os cristãos. Os deuses eram apenas um “reflexo (...) dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser”. (HDH I, 2013, [114], p. 88)

Inseridos em uma cultura homérica, portanto, os gregos faziam uma “ideia nobre de si” o que provavelmente se dera com Platão, um espartófilo em muitos sentidos. A ligação imaginada por Nietzsche entre esse aristocratismo grego e Homero está ilustrada no aforismo 262 de *Humano demasiado humano* em que Nietzsche retrata como o fato “mais importante na formação grega” isto é, no que para ele era a mentalidade grega, “o fato de Homero ter se tornado pan-helênico”. Nietzsche prossegue aduzindo peremptoriamente que “Toda liberdade espiritual e humana alcançada pelos gregos remonta a este fato”. (HDH I, 2013, [262], p. 166)

Importante mencionar ainda que, um ano depois, na *Genealogia da moral*, aforismo 25 da terceira dissertação, Nietzsche opõe Platão e Homero – o que se repetira no *Crepúsculo dos ídolos* - atribuindo a ele (Platão) as alcunhas pejorativas de “inimigo da arte” e “partidário do além”. Nada obstante, conforme será melhor desenvolvido no segundo capítulo, quando voltarmos à análise deste aforismo, Platão e Homero estão menos sendo representados em suas próprias figuras aqui do que ocupando a função de símbolos para ilustração de uma oposição mais geral entre filosofia e arte. (GM, 2013, [III, 25], p. 131-132)

Apresentando Platão como “espírito nobre” em *Além do bem e do mal* e, não obstante os erros do platonismo, admirável e poderoso, Nietzsche chega até amenizar seu duradouro prejuízo contra Platão. A dimensão do antiplatonismo nietzschiano, portanto, trata-se da expressão não de uma discussão acadêmica, mas da oposição a uma inteira forma de civilização. Ele produz, portanto, uma verdadeira oposição entre Platão e o Platonismo, refutando decisivamente este e considerando aquele muitas vezes com a

admiração que se pode esperar de Nietzsche (natureza artística, como Platão) por um espírito afim. (GHEDINI, 2011, p. 176-177, nota de rodapé)

A presença de Platão não se mostra, portanto, unívoca na obra de Nietzsche, e diversos elementos devem ser levados em consideração. No prefácio em análise entram os filósofos concebidos, contudo, platonicamente, como “amantes” da verdade. Se a verdade não se deixou seduzir, já a “vontade de verdade”, “ainda seduz a muitos riscos”, conforme aforismo 1 de *Além do bem e do mal*. A sequência incitante de interrogações no aforismo 2 gira em torno do valor mesmo desta vontade de verdade, que nos prende ainda ao platonismo. (GHEDINI, 2011, p. 177)

Há numerosos momentos em sua obra em que Nietzsche reconhece a proximidade entre o anseio de grandeza e de superação que deu origem à metafísica e à religião e *o seu próprio anseio pelo além do homem*, aqui, evocado tanto no prefácio como na canção-epílogo de *Além do bem e do mal* por imagens, como aquelas do arco, da flecha, da meta. As discussões neste livro, tratam-se, assim de uma continuidade à investigação pelos novos filósofos-legisladores. Sobretudo a evocação de um Platão “corrompido por Sócrates” por algumas ocasiões, faz pensar no juízo nietzschiano sobre o “tipo do homem filosófico mais alto”, que Platão poderia ter representado. (GHEDINI, 2011, p. 178)

Platão é, em todo caso o personagem sobre o qual o prefácio inteiro é centrado, não apenas em sentido polêmico – embora em Nietzsche a polêmica se dê muitas vezes também por razões eletivas, como no caso do ensinamento de Zaratustra de orgulhar-se dos próprios inimigos – mas igualmente no sentido de se reconhecer ao ateniense, em um certo modo, o papel de fundador de um “reino espiritual” milenar e ainda chamar atenção aos graves danos causados pelo dogmatismo do platonismo.

As origens do que Nietzsche entendeu por platonismo podem ser localizadas em *A filosofia na era trágica dos gregos*, manuscrito anterior em treze anos a *Além do Bem e do Mal*, em que ele descreve artisticamente todo o percurso trilhado pelos filósofos pré-socráticos, os passos já dados no pensamento grego, até se chegar em Platão, aqui apresentado como o primeiro filósofo de “caráter misto”, em oposição aos “tipos puros” que lhes antecederam.

Nietzsche retrata como teria se dado o movimento geral dos filósofos gregos pré-socráticos de tentar resolver o problema do *devoir/vir a ser*/movimento, especificando as qualidades pessoais e aspectos doutrinários de cada um deles. A resolução desse problema era feita ora mediante o estabelecimento de apenas uma substância, que “carregaria consigo todas as possibilidades de todo o *vir a ser* em seu seio”, ora mediante o estabelecimento de inúmeras substâncias, “nunca mais, nunca menos e nunca novas”, sendo lançadas pelo sempre renovadamente umas sobre as outras, “feito dados, mesclando-as”. O movimento ora era considerado como verdade, ora como aparência, até que se chegasse às noções platônicas. (FETG, 2013, [XIV], p. 105)

Platão teria desenvolvido a noção gerada por Parmênides de separação absoluta entre o mundo dos conceitos e o mundo dos sentidos, com a subsequente identificação entre ser e pensar. Assim, a crítica do aparato cognitivo teria culminado em uma segregação entre os sentidos e a aptidão para fazer abstrações, dividindo o intelecto entre “espírito” e “corpo”, o que resultou em na “maldição platônica” sobre a filosofia. Toda a multiplicidade e colorido do mundo conhecido pela experiência com sua permutação de qualidades é reduzido à mera aparência e ilusão. A verdade passa a residir, com isso, “nas generalidades mais afastadas, desbotadas, nos invólucros vazios das palavras mais imprecisas.” (FETG, 2013, [X], p. 89-90)

Platão teria fugido da “efetividade superabundante”, “como que de um esquematismo enlevador das forças da imaginação”, não como Parmênides, para “o rígido e mortal silêncio do mais frio e vazio de todos os conceitos, o de ser”, mas para a “terra das ideias eternas, para as oficinas do criador do universo, de modo a apascentar o olhar sob as imaculadas e inquebrantáveis formas primordiais das coisas.” (FETG, 2013, [XI], p. 91)

Ao final de *A filosofia na era trágica dos gregos* Platão é contraposto à Anaxágoras, no que concerne ao uso do *nous* – palavra grega para a atividade do intelecto, o pensamento ou razão – para tentar responder ao problema do *devoir*, eis que Platão respondeu à pergunta grega pela origem ou início de todo o movimento/*devoir* de maneira muito diferente à anaxagórica, associando-a a uma *teleologia* – o bem –, a uma finalidade que o dissocia do mero funcionamento mecânico e início arbitrário do cosmos. Anaxágoras supôs um *nous* absolutamente arbitrário e livre de finalidades, que

teria sido responsável pelo movimento primordial que quebrou o estado original de caos do universo, cujo resultado fora uma sucessão de movimentos cegos e mecânicos. Platão, assim, vislumbrou um *cosmos* orgânico e finalístico, no qual todo movimento se adéqua a sua finalidade primordial. (FETG, 2013, [XIX], p. 132-135)

O Anaxágoras de Nietzsche teria contemplado o *devoir* não como um fenômeno moral, mas meramente artístico, arbitrário, destituído de finalidade, à maneira do *jogo* heraclítico. Tal qual o espírito metódico do que seriam os posteriores cientistas da natureza, Anaxágoras teria se perguntado sempre e antes de tudo pela *causa eficiente* de algo, ou seja, pergunta-se por meio de que esse algo é – e não por sua *causa final*, ou seja, por que algo é. Em resposta a tal pergunta, ele terá encontrado um movimento que, com uma simples ação progressiva, poderia gerar uma ordem visível a partir de um caos totalmente misturado, não se questionando acerca da *finalidade* de tal movimento. Para Platão, ao contrário, as coisas se encontrariam em seu estado “mais belo, melhor e mais adequado” quando de seu modo e em seu lugar. (FETG, 2013, [XIX], p. 132-135)

Por outro lado, Nietzsche opõe Platão a Epicuro no aforismo 7 de *Além do bem e do mal*, outro pensador do mundo grego, um sucessor. Esse aforismo é o primeiro de três que lidam de forma subsequente nesta obra com a filosofia antiga e retratam esta de forma teatral, uma produção encenada para um público mais amplo. Esse aforismo seria representativo, do que, para Nietzsche, seria a maior batalha da filosofia antiga e um evento crucial na história do ocidente: aquela travada entre o moralismo socrático e o naturalismo epicúreo, a partir da qual o destino de toda nossa civilização acabou por ter uma virada. (LAMPERT, 2014, 210-211)

Nesse aforismo, Nietzsche representa uma fictícia contenda de Epicuro contra Platão e o platonismo: aquele teria feito uma piada maldosa contra esses, chamando-os de *dionysiokolakes*, palavra que teria o significado de “aduladores de Dionísio”, e no mundo grego comportaria dois sentidos, quais sejam, o de “clientes de tiranos e puxa-sacos servis” e ainda o de “atores”. Platão teria sido amigo da figura histórica de Dionísio II (tirano de Siracusa, entre 367 e 357 a. C) e, assim, a piada de Epicuro aproveitar-se-ia da similitude entre o nome desse governante e do deus Dionísio, de grafia e sonoridade quase idênticos no grego. Por outro lado em Atenas, o teatro era localizado no interior do templo de Dionísio, daí os atores daquela época serem apelidados de “aduladores de Dionísio”. (ABM, 2007, [7], 13-14)

Epicuro estaria sinalizando com sua piada maldosa que Platão é um ator e que nada no platonismo seria autêntico. Nietzsche é que, com toda essa metafórica “picuinha” filosófica, na verdade estaria sinalizando que *todos* os filósofos são atores, e que Epicuro teria sentido inveja de Platão por não ter atuado tão bem quanto ele e não ter logrado êxito em arrebatando um público tão amplo: enquanto aquele restringiu sua audiência a um espaço um pouco maior que seu “jardim” (a sua escola filosófica, em que residia com alguns amigos na cidade de Atenas era denominada “O Jardim”), o platonismo dominou todo o ocidente. É nesse sentido que a malícia que Epicuro lançou contra Platão residia em seu aborrecimento com “o modo grandioso, a *mise-en-scène* em que Platão e seus discípulos eram entendidos” e de que “Epicuro nada entendia”. (ABM, 2007, [7], 13-14)

Essa oposição entre Platão e Epicuro trata-se, assim, de uma ilustração Nietzscheana da disputa do platonismo, enquanto herdeiro do moralismo socrático, que amarrou a filosofia ao sobrenatural, e o epicureanismo, herdeiro de Demócrito e da tradição científica ou naturalista grega baseada na ontologia do atomismo (retratada literária e filosoficamente no manuscrito acima citado *A filosofia na era trágica dos gregos*). A derrota de Epicuro com sua encenação inferior à de Platão e seus discípulos nesta fatídica disputa filosófica, condenou a Europa ao platonismo dogmático, a partir do qual se estaria acordando apenas no séc. XIX. (LAMPERT, 2014, 210-211)

Os talentos de atuação de Platão conquistaram o tirano a quem ele estava adulando, que não se tratava de Dionísio de Siracusa, mas sim do público. Se toda grande filosofia é uma ânsia de domínio, Platão dominou o palco do pensamento grego e persuadiu melhor sua plateia do que seu rival, fazendo todos crerem em sua filosofia como um pensamento divino, restando ao jardim de Epicuro a pecha de ateísmo demoníaco. (LAMPERT, 2014, 210-211)

Outra contenda importante envolvendo o platonismo para a história ocidental aparece alguns aforismos depois, no de número 14, onde no âmbito da modernidade o platonismo é oposto a outra espécie de naturalismo científico, o do sensualismo, enquanto uma “verdade eternamente popular” frente à “nobreza do modo platônico de pensar”. O palco aqui é dividido entre o platonismo e as ciências naturais modernas, tais quais a física, mencionada no aforismo, em que subjaz uma crença de que o que pode ser visto, tocado e está ao alcance imediato dos sentidos esclarece mais do que seu

oposto. Para o populacho da modernidade, “onde o homem não tem nada para ver e pegar, nada tem para fazer”. Trata-se aqui de um materialismo baseado na confiança em uma confiança nos sentidos. (ABM, 2007, [14], p. 19-20)

A representação do platonismo contra seus opositores seria uma das ferramentas retóricas e estilísticas de Nietzsche em direção a uma das maiores tarefas de sua filosofia, a reversão do platonismo. Essa reversão significaria muito mais que uma destruição de noções como a de mundo das “ideias” e a de oposição entre aparência e essência: trata-se de um trabalho de *desconstrução* de tais conceitos, de um rastreamento das motivações inerentes ao platonismo e uma análise dos modos de valoração produzidos e sustentados por ele, enquanto um sistema de pensamento e de investigação. A estrutura de valoração no platonismo é baseada na representação: para Platão, quanto mais próximo a cópia representa a Ideia, mais válida ela é. O propósito da dialética seria justamente o de tornar essas cópias o mais próximo possível de suas formas originais. (THOMAS, 1999, p. 41)

Nietzsche critica ao longo de toda sua produção escrita, em vários aspectos, a linguagem e os termos específicos utilizados pela metafísica e pela ciência enquanto linguagens *artificiais*, ou seja, se tratariam da decorrência lógica da tese platônica segundo a qual a linguagem ordinária pode ser verdadeira ou falsa de acordo com sua aptidão para exprimir o Ser. Isso resultaria nas tentativas da filosofia e da ciência de construção de linguagens distintas e superiores às linguagens naturais (naturais no sentido de utilizadas de forma ordinária) com a pretensão de exprimir mais perfeitamente a natureza.

A Modernidade, a partir do platonismo, produziu para Nietzsche esses sistemas perfeitos e artificiais de signos fundamentados em na busca pela realidade em si mesma considerada. Se a Filosofia, para Nietzsche, deve ser entendida como negação de quaisquer convicções intelectuais (que não passam para ele de acordos lingüísticos e hábitos construtores de “verdades”), não podendo ter outra função a não ser uma abordagem da vida concreta mediante o exercício e produção livre de interpretações.

No platonismo, essa produção de interpretações não é de modo algum livre: toda interpretação serve a uma função metodológica e é importante apenas para avaliar o grau de semelhança de cada representação, e, portanto, seu grau de correção. Essa é, assim, a motivação de Platão para banir na *República* certas formas de arte. A poesia,

por exemplo, trata-se de uma arte interpretativa que, por causa do poder do intérprete, é capaz de derrogar essa função metodológica e se tornar representação por si só. Esse tema da dualidade entre o artista e o filósofo, tema sobre o qual Platão se manifesta na *República*, ganha destaque nos primeiros escritos de Nietzsche e permanece aparecendo ao longo de toda a sua vida. (THOMAS, 1999, p. 41-42)

No escrito *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, de 1873, por exemplo, Nietzsche diferencia, enunciando essa dualidade, o homem racional do intuitivo, vivendo lado a lado em algumas épocas, cada um com sua própria forma de “dominar a vida”. O homem racional aqui temeria a intuição e seria insensível à arte, respondendo “às necessidades mais imperiosas através da previsão, da engenhosidade e da regularidade”, enquanto que o outro seria irracional e desprezando toda forma de abstração seriam um “herói transbordante de alegria, vendo nessas mesmas necessidades e admitindo unicamente como real a vida disfarçada sob a aparência e a beleza”. (SVMSE, 1996, [2], p. 53)

Aqui Nietzsche se opõe frontalmente a essa concepção designativa da linguagem, típica do homem racional, cujos conceitos abstratos teriam a pretensão de designar entes objetivamente existentes. Esse escrito de Nietzsche, nada obstante se tratar de um manuscrito relativamente curto, é muito denso em sua análise e crítica do estatuto do intelecto como mestre da dissimulação na sua tarefa de construção do mundo. Contém noções fundamentais acerca da filosofia de Nietzsche, sendo muito útil na construção de linhas de interpretação mediante conexão com outros textos. As noções de verdade e de mentira são relacionadas com uma teoria da linguagem e com a vida do homem em sociedade, visando desencobrir vários pressupostos que sustentaram por tantos séculos a metafísica platônica.

Nietzsche sinaliza que a aludida função *designativa* da linguagem serve de sustentação à metafísica platônica e da correspondente noção de pensamento enquanto contemplação do ser em si à partir da alma. O conhecimento é referido por Nietzsche como apenas mais uma *invenção* do homem, e o intelecto é qualificado dentro da natureza como “fantasmagórico, fugaz, gratuito e sem finalidade”, eis que não haveria nenhuma missão mais vasta que o conduzisse para além da própria vida humana ou para algum outro mundo de ideias e formas. (SVMSE, 1996, p. 53)

A palavra, para Nietzsche, trata-se da “figuração de um estímulo nervoso em sons” que não possui uma causa fora de quem fala, afastando a presença da verdade na gênese da linguagem. Assim, o material lingüístico em uso com o qual o filósofo trabalha e constrói não seria gerado logicamente e muito menos teria correspondência com uma essência das coisas. Se posiciona contrariamente a Platão, para quem a linguagem seria formada a partir de um *ethos*, defendendo ser a formação lingüística puramente contingente e arbitrária. É nesse sentido que Nietzsche afirma que o filósofo apenas se serve das mais audaciosas metáforas para exprimir as relações entre as coisas e os homens. (SVMSE, 1996, p. 55)

A partir dessa noção, Nietzsche entende como “verdade”, tão somente uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas feita por palavras, de convenções lingüísticas assentadas. Ou seja, o impulso à verdade é nada mais do que um acordo gregário a respeito da linguagem. Nesse sentido é que Nietzsche afirma que “a legislação da linguagem, dá também as primeiras leis da verdade”. De todo esse jogo de representações lingüísticas é que surgiria o contraste entre verdade e seu oposto imediato, a *mentira*, sendo o mentiroso, aquele que faria mau uso das mais firmes convenções da linguagem mediante trocas arbitrárias ou inversão de nomes. A verdade é representada para Nietzsche conforme à seguir: (SVMSE, 1996, p. 54)

(...)Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (SVMSE, 1996, p. 57)

Quanto à formação dos conceitos, Nietzsche afirma no texto que se daria mediante a transformação das palavras através igualação do desigual, a reunião de coisas e experiências em grupos mediante a desconsideração do individual, do singular, apenas para possibilitar que o homem se refira a um sem-número de casos nas recordações de suas vivências. E as abstrações decorrentes da conceituação ensejariam uma “ordenação piramidal” das coisas em castas e graus em um mundo de demarcações de limites, leis, subordinações e privilégios, em detrimento do mundo da intuição, das primeiras impressões, que só encontraria refúgio na arte e no mito para sua representação. O acreditar saber algo acerca das coisas mesmas é pura ilusão para

Nietzsche, já que os homens não possuem nada mais que metáforas lingüísticas das coisas. (SVMSE, 1996, p. 57-59)

Acerca da relação entre a linguagem e os conceitos Nietzsche esboça pensamento semelhante em *Assim falou Zaratustra*, quando o profeta exclama “Como é agradável que existam sons e palavras: não são eles arco-íris e pontes aparentes entre aquilo que se acha eternamente separado?”. Zaratustra se questiona ainda se os nomes e sons não foram regalados às coisas para que o homem se reanime com elas, razão pela qual a fala seria retratada ironicamente como uma “bela tolice”. Com seu discurso, o homem apenas “dança sobre todas as coisas”, o que faz agradáveis “toda fala e toda mentira dos sons”. (AFZ, 2014, [*O convaléscente*, 2], p. 208)

As noções nietzschianas a respeito da relação entre verdade e linguagem são muito importantes por se tratar de uma parte de seu pensamento não apenas de negação, ou seja, de crítica e desconstrução do platonismo, mas especialmente por manifestar questões filosóficas *propositivas* da parte de Nietzsche.

O cume da argumentação de Nietzsche nesse manuscrito se dá quando ele começa a jogar com as noções de verdade e mentira, chamando a verdade de uma mentira que esteja de acordo com uma convenção sólida, uma mentira em rebanho, um estilo obrigatório para todos. Assim, o que Nietzsche chama de “sentimento de verdade” não se trata de consciência ou razão, de busca ou rememoração, como a tradição filosófica platônica até então idealizou mas, pelo contrário, de inconsciência, hábito, uso lingüístico, abandono e esquecimento de que se mente. (SUAREZ, 2011, p. 103)

O homem que crê falar a verdade, para Nietzsche estaria na verdade mentindo para si mesmo, eis que está inconsciente do que se passa com ele. Assim, o filósofo, enquanto homem da verdade, seria o maior mentiroso de todos. Nesse sentido é que uma das caricaturas de Platão a ser trabalhada no próximo tópico é a de “nobre mentiroso”, a partir da noção de *pia fraus*, utilizada por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*.

No aforismo 28 de *Além do bem e do mal* Platão é referido como um espírito livre de “natureza *esfíngica*”. Isso se dá no seguinte contexto: esse aforismo está situado no capítulo sobre “O espírito livre” é o primeiro de uma série que introduz o espírito moderno ao verdadeiro pensamento livre, à liberação do espírito alcançada pelas

maiores manifestações espirituais da História. Típico desses grandes espíritos é, para Nietzsche, é o uso da linguagem em um tempo rápido – um “*presto tempo*”, que na música é o andamento mais ligeiro que o “alegro” – no tratamento dos problemas mais profundos. Essa velocidade é estranha à maioria dos espíritos e a tradução de uma língua para outra do *tempo* de seu estilo é uma atividade difícil, quiçá impossível para Nietzsche. (ABM, 2007, [28], p. 33/34)

Nietzsche fornece ao longo do aforismo vários exemplos desses grandes espíritos e do quanto é difícil a tradução de suas obras, mas aquele que ele nomeia no início e no fim do aforismo é Aristófanes. Ele aparece retratado como um “espírito transfigurador e complementar, em razão do qual *se perdoa* toda a Grécia por ter existido”, ou seja, complementar no sentido de justificar a existência que lhe é cerca, que lhe é restante, “pressupondo que se tenha compreendido em profundidade tudo o que, no caso, exige perdão e transfiguração”. Logo após, ele lança que sob o travesseiro do leito de morte de Platão, estaria não a “Bíblia”, “nada egípcio, pitagórico, platônico, - mas sim Aristófanes.” (ABM, 2007, [28], p. 33/34)

Ou seja, o que Platão, essa natureza esfíngica e reservada, esse mestre dos *tempos*, verdadeiramente amava e mantinha consigo e para si, não era o platonismo ou algo similar, mas um espírito transfigurador e complementar, que o ajudava “a suportar a vida”, “uma vida grega, à qual ele disse não”. O moralismo estranho à Grécia introduzido por Platão em um novo *tempo*, em uma nova velocidade, em uma nova linguagem, não era o que consolava a ele próprio, portanto, mas aquilo que ele acreditava ser a consolação necessária para os problemas de sua época.

O platonismo de Platão teria sido, assim, sua maior *mentira*, sua maior *fraude*, e o fenômeno Platão um “embuste superior”, um enigma “ambíguo e fascinante” a que Nietzsche propôs a si mesmo desvendar, “desviado dos instintos dos helenos”, “impregnado de moral”, aquele que adota o conceito “bom” como o supremo conceito, um cristão anterior ao cristianismo, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade “entenderem mal a si próprias e tomarem a ponte que levou à ‘cruz’”. (CI, 2014, [X,2], p. 102/103)

As facetas dessa esfinge devem ser descobertas com prudência, portanto. Para refutar seu platonismo, Nietzsche quer decifrar, traduzir, o *presto* transfigurador de Platão. Ele certamente não foi para Nietzsche o mero “homem objetivo”, espelhar, do

aforismo 207 de *Além do bem e do mal* que “renunciou e despersonalizou” o próprio espírito, “a mais sublime espécie de escravo”, um homem “sem conteúdo e sem substância”. Platão foi um genuíno *filósofo*, “déspota e disciplinador cesáreo da cultura”, “sólido, poderoso e firme em si mesmo”, que aspira à dominação. A objetividade de Platão foi seu platonismo; sua subjetividade, representada aqui pelo Aristófanes escondido debaixo do travesseiro de seu leito de morte. (ABM, 2007, [207], p. 97-99)

Os filósofos são inevitavelmente julgados inúteis ou perversos, conforme o próprio Sócrates de Platão constatou (*A República* 487d). Nietzsche afirma no aforismo 30 de *Além do bem e do mal* que os filósofos, em toda parte, responderam a este inevitável julgamento contra eles mediante a distinção entre uma esfera esotérica e outra exotérica de seus conhecimentos, porque eles reconheceram que, se eles proclamassem suas intuições mais altas abertamente, seria quase certa sua ridicularização enquanto loucos ou perseguição enquanto criminosos. (LAMPERT, 2004, p. 213)

Assim, o filósofo tem todo o *direito* de esconder seus mais altos *insights*, numa violação de qualquer noção de igualdade. A questão da oposição esoterismo/exoterismo filosófico não é uma oposição de uma esfera interior *versus* exterior, mas de uma posição superior *versus* inferior. O filósofo tem uma vista exclusiva de cima para baixo, medindo a visão comum, de baixo para cima. Traindo o esoterismo filosófico ou falando a verdade sobre ele, Nietzsche trai, portanto, o platonismo, o ensinamento exotérico de Platão enquanto solução para o inevitável julgamento contra o filósofo de que ele seja louco ou criminoso. (LAMPERT, 2004, p. 213-214)

1.2 Platão, um autêntico filósofo

A releitura da filosofia platônica é um dos pontos mais importantes da filosofia de Nietzsche, por, dentre outras razões, ter a aptidão de revelar asserções afirmativas de sua própria reinterpretação da filosofia ocidental e conferir-lhe um certo grau de concretude. Se não há uma verdade incorpórea, eterna e imutável, todo significado, totalidade ou completude deve assumir uma forma particular, histórica e até corporal. Ou seja, a “verdade” de Nietzsche é uma invenção perspectivística, que se torna necessária em função da implementação de uma moral, que ocorre e só pode ocorrer em

um ser humano individual. Isto é o mesmo que dizer que este termo, “verdade” é esvaziado à partir da compreensão genealógica da sua inexistência.

Nesse sentido é que para Nietzsche a filosofia (ainda) serve como fonte de justificação para a existência humana, mediante o reconhecimento da dimensão de ilusão, falsificação perspectivística que está por trás de toda epistemologia humana. Platão e Nietzsche talvez sejam os mais importantes exemplos de pensadores que tiveram por propósito erigir um projeto assim tão completo de “justificação” da existência, no sentido da aceitação da vida em determinados termos. (ZUCKERT, 1996, p.11)

Nietzsche viu em Platão um filósofo genuíno, como será demonstrado a seguir, e adversário a sua altura, um criador de valores que subjugou seu futuro, diferentemente dos “trabalhadores filosóficos” mencionados no aforismo 211 de *Além do bem e do mal* – dentre os quais constariam os ilustres nomes de Kant e Hegel. Chega-se a uma tal interpretação, não tão aparente à primeira vista para leitores mais apressados, após um exame detido de várias manifestações do filósofo de Röcken não apenas no que concerne ao tratamento ambíguo de seu principal antagonista como também à própria construção da noção do que caracteriza um autêntico filósofo em seus escritos.

As leituras de Nietzsche acerca de Platão enquanto um *autêntico filósofo* – com pretensões políticas – foram tomando forma paulatinamente, sendo possível encontrarmos suas sementes ainda enquanto ele era um jovem professor de filologia na Basileia, nas suas preleções de *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*.

Logo no início das preleções, ele se questiona o que teria ocorrido se as obras de Platão tivessem sido perdidas e a filosofia começado com Aristóteles. “Nesse caso, jamais poderíamos imaginar os antigos *filósofos*, os quais são, ao mesmo tempo, *artistas*.” Só através do acesso às obras de Platão é que para Nietzsche se pôde ter a noção do quão longe o “idealismo grego” caminhou em meio à época clássica, através do estímulo inteiramente novo e profundo da figura de Sócrates, que se contrapôs à realidade política, ética e artística da época. (IEDP, 2012, p. 85)

Logo em seguida, nas mesmas preleções, Nietzsche caracteriza Platão como um *ativista político*, como o “único grego que, [em meio à] ao final da época clássica, se dispôs a uma crítica”, submetendo seu mundo a seu julgamento. Nietzsche alerta

nessas conferências que Platão não deve ser lido como um pensador sistemático, protegido pelas paredes de seu aposento de estudos, mas sim como um “agitador político, que quer tirar o mundo inteiro dos eixos e que, entre outras coisas, se torna escritor para atingir este objetivo”. (IEDP, 2012, p. 85)

A escrita de Platão, para Nietzsche, tem essa finalidade primordialmente política de fortalecimento de seus companheiros de Academia, já que para implementar uma reforma política ele via a necessidade de educar uma nova classe de governantes. Já nesse período de juventude, Nietzsche apresenta Platão como o escritor que formou a visão do ocidente do que é ser um filósofo, um pensador, um artista e ativista político, cheio de desejo por conhecimento e maravilhado com a beleza do cosmos.

Ao longo de toda sua produção escrita, Nietzsche consolida leituras de Platão diferentes da maneira que se o lê em geral, nada obstante isso não signifique que ele o leia erroneamente. A principal diferença na leitura de Nietzsche decorre, em especial, da distinção referida, entre as figuras do *erudito/trabalhador filosófico* de um lado e a do *autêntico filósofo* de outro. Essa distinção é primordial para compor um entendimento mais aprofundado de seu pensamento, nada obstante, os intérpretes em geral pouco a levem em conta. Ela foi expressada mais claramente no final do capítulo 6 de *Além do bem e do mal*, denominado “Nós, eruditos”, cujos longos aforismos perfazem um argumento que culmina no aforismo 211. (LAMPERT, 2004, p. 205)

Nesse sentido, é que Nietzsche destaca: “Insisto em que finalmente se deixe de confundir com filósofos os trabalhadores filosóficos e, sobretudo, os homens de ciência – em que precisamente aqui se dê “a cada um o seu”, e não demasiado a uns e muito pouco a outros.” Nessa passagem Nietzsche pontua que apesar de os trabalhadores filosóficos se tratarem de grandes homens a servirem de nobre modelo, eles careceriam do que caracteriza os ainda mais raros *genuínos filósofos*. O trabalho filosófico é “uma imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz pode encontrar satisfação”, mas não é a tarefa mais alta. (ABM, 2007, [211], p. 105)

Em *Ecce Homo*, na seção onde se refere às suas extemporâneas, parte final do aforismo 3, Nietzsche caracteriza o filósofo “como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo” e dá a entender que no tempo em que às elaborou (as extemporâneas) seu ofício era apenas o de um mero erudito, ofício acerca do qual bem entendia. Em seguida, conclui “é inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos

lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. Por um tempo eu *tive* de ser também erudito.” No final de seu itinerário, portanto, Nietzsche considerou que talvez fosse necessário tornar-se um erudito ou trabalhador filosófico, para se chegar a ser um filósofo genuíno, algo como uma passagem ou um estágio inferior. (EH, 1995, [As *extemporâneas*, 3], p. 70-71)

Os trabalhadores filosóficos permaneceriam transitando no interior dos valores já criados e existentes de um platonismo cristianizado. A afirmação que segue à elevada descrição do trabalhador filosófico é a mais enfática de *Além do bem e do mal*, eis que redigida em duas linhas de itálico elaboradas em direção a um pico retórico: “*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores.*” A descrição de Nietzsche desse comando e legislação deixa claro que não há apenas mera auto-legislação. Ou seja, essa concepção de legislação não tem nada a ver com a noção moderna de autonomia que aconselha cada qual a inventar seus próprios valores e caráter. (LAMPERT, 2004, p. 205)

O significado dessa *legislação* foi desenvolvido na fase madura de Nietzsche, nada obstante ele tenha chegado a mencionar no manuscrito *A filosofia na era trágica dos gregos* que toda filosofia, incluída a pré-platônica, começa com alguma forma de legislação. Nietzsche empreendeu a articulação da noção de ordem com a de legislação ou governo (uma conjunção sugerida pela palavra grega *arché*), que tornou-se explícita em seu ensinamento posterior da vontade de poder. (ZUCKERT, 1996, p. 17)

Do mesmo modo, segundo C. Zuckert, foi em seus trabalhos da maturidade que ele associou a filosofia mais intensamente a uma ordenação. Essa associação pode decorrer de sua percepção de que Platão, de forma preeminente, relacionou a filosofia de uma atividade valorativo-ordenadora ao intuir na ideia do Bem o princípio ordenador de tudo. Mesmo que os pré-socráticos já estivessem sendo, de alguma forma, moralistas, ao pensarem na existência de uma ordem cósmica, natural, que seria determinante ao estabelecimento de uma teleologia, foi Platão quem fez a diferença nesse terreno ao simplesmente tornar a conjunção de inteligibilidade e moralidade completamente explícita. (ZUCKERT, 1996, p. 17)

Assim, essa noção de *legislação* atribuída ao autêntico filósofo de Nietzsche não tem a ver com a ideia meramente moderna de autonomia – que pode ser ilustrada pelo conhecido texto de Kant *Was ist Aufklärung?* – e dela deve ser diferenciada. No

aforismo 356 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche aborda a relação da noção de “profissão” com o papel a ser escolhido por cada homem para desempenhar na sociedade de seu tempo, ele ilustra essa noção moderna de autonomia.

Na modernidade emergiria justamente uma crença na total liberdade de escolha dos homens da posição a ser ocupada por eles na engrenagem que move sua civilização, por estarem *à altura de qualquer papel* em uma sociedade livre, emancipada pela autoconstrução absoluta da razão. Segundo essa noção moderna de autonomia, portanto, um uso metodológico e disciplinado da razão é suficiente para que o indivíduo possa assumir o papel que quiser, uso este que inclusive é passível de ser *ensinado*, transmitido a qualquer um. (GC, 2012, [356], p. 225)

A autonomia e legislação típicas do filósofo genuíno de Nietzsche definitivamente não correspondem a noção acima aludida, tendo, de fato, correlação com a noção *gênio* em seu sentido mais romântico, enquanto aquele possuidor de um talento, criatividade e visão de ordem singular e irrepitível. Os filósofos genuínos de Nietzsche dizem “*Assim deve ser!*”, o que não se aplica primariamente a eles próprios, nem significa de alguma maneira que a natureza seja de alguma forma maleável à vontade humana. Eles “determinam o para onde? e para quê? do ser humano.” (ABM, 2007, [211], p. 105)

O que os filósofos autênticos comandam ao legislarem sobre o para onde e o para quê da humanidade são os valores pelos quais os seres humanos vivem, valores que são os horizontes e lares de povos inteiros. Nietzsche se utiliza ainda do critério do foco temporal das respectivas tarefas dos trabalhadores filosóficos e dos filósofos genuínos para diferenciá-los. Trabalhadores filosóficos “subjugam o passado inteiro” enquanto que os verdadeiros criam o futuro humano, “tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo”. A totalidade do passado humano torna-se prestável a como meio para martelar o futuro humano em uma forma desejável. “Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar.” (LAMPERT, 2004, p. 205-206)

Quando Nietzsche estabelece o que é um genuíno filósofo, ele não emite convites: a ninguém é dito para fazer algo, a ninguém se está ensinando algo. A descrição do filósofo genuíno registra aos estudiosos da filosofia uma experiência que é fadada a permanecer irrepitível a praticamente todos. O filósofo de Röcken não dá tal definição a fim de criar uma nova aspiração ao alcance de todos, mas sim visando criar

um novo reconhecimento do que seja a filosofia em seus mais altos escalões, como contemplação e como ato, como um movimento introspecção reflexiva – um *insight* – e como feito. (LAMPERT, 2004, p. 206)

Portanto, para entender Platão como Nietzsche o fez é necessário para nós, trabalhadores filosóficos, enxergar Platão como um filósofo genuíno, que ditou para o seu tempo e sua posteridade o caminho a ser seguido. Platão disse as simples palavras que Nietzsche empregou no aforismo 212 de *Além do bem e do mal* para caracterizar os atos do verdadeiro filósofo. O Platão de Nietzsche foi, assim, um criador de valores perenes. Além disso, ele é um desses legisladores da moral que concedeu a si próprio o *direito de mentir*, de mentir moralmente para o que ele considerou ser o bem de seu povo. (LAMPERT, 2004, p. 206)

Importante mencionar que esse passo de que para compreender Platão à maneira de Nietzsche é necessário entendê-lo como filósofo-legislador é tomado não só pelos ora citados Laurence Lampert e Catherine Zuckert, como ainda por Leo Strauss e outros importantes comentadores e estudiosos da obra de Nietzsche, conforme nos informa Ghedini. (GHEDINI, 2011, p. 173, nota de rodapé)

No já citado aforismo 261 de *Humano demasiado humano I* Platão é retratado como um dos “tiranos do espírito” da antiguidade grega. Nietzsche aduz, referindo-se a Sólon, que “ser legislador é uma forma sublimada de tirania” e logo em seguida, afirma peremptoriamente: “Platão foi o desejo encarnado de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados”. (HDH I, 2013, [261], p. 163-164)

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma com ênfase que o problema que ele perseguiu mais longamente foi o de como esses “melhoradores da humanidade”, esses professores da moralidade, lidariam eles próprios com o problema da moralidade. Ele encontra a chave para a solução deste problema na noção de *pia fraus* [mentira piedosa], expressão que retirara das *Metamorfoses* (IX, 711), do poeta romano Ovídio (43 a.C.-18 d.C.) que designaria um logro realizado com boa intenção.

A *pia fraus* seria “a herança de todos os filósofos e sacerdotes que ‘melhoraram’ a humanidade”. Trata-se da noção de que, “para *fazer* moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto”. Em seguida ele cita expressamente Platão como

estando entre aqueles “melhoradores da humanidade” que jamais duvidaram de seu *direito à mentira*. (CI, 2014 [Os “melhoradores da humanidade”, §5, p. 52/53])

Assim, na perspectiva de Nietzsche, a filosofia praticou a *pia fraus* tradicional e generalizadamente, enquanto parte do seu esoterismo, em função da crença da indispensabilidade da mentira nobre para a ordem social. As ficções morais platônicas apelaram para uma ordem moral permanente de almas imortais, para dirigir os temores e esperanças dos cidadãos mediante a convocação de deuses morais como agentes de punição e recompensa.

Montaigne teria compreendido Platão de maneira semelhante à de Nietzsche, tendo afirmado em seus ensaios que essas crenças lançadas por Platão foram tão úteis para persuadir o vulgo quanto ridículas para persuadir o próprio Platão. Para Nietzsche é necessário reconhecer o lugar penetrante das mentiras nobres em nossa tradição, o que, portanto, demanda que se investigue o pensamento de Platão e suas mais diversas recepções e desenvolvimentos. (LAMPERT, 2004, p. 207)

Segundo essa vertente, Platão pensou que uma sociedade justa e adequadamente ordenada teria de ser fundada na nobre mentira de que cada uma das pessoas foi destinada para desempenhar sua função particular na sociedade antes mesmo de ter nascido, ou seja, pela natureza. A mentira residira justamente na noção de que a ordem social vislumbrada por Platão seria o reflexo de uma ordem natural.

Nietzsche também já havia manifestado o esboço dessa noção nas preleções da Basileia, quando afirma que “Platão tinha uma ‘dupla filosofia’, uma ‘pública e uma secreta’ e que “os próprios escritos são apenas partes de sua autêntica filosofia”. Ao abordar a literatura recente de então sobre Platão, Nietzsche adota a vertente interpretativa de Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), filósofo e historiador, professor de História da Filosofia em Jena e Marburg, que consideraria os escritos platônicos preservados como “exotéricos e propedêuticos”, lamentando a perda das doutrinas não-escritas. O artista Platão teria se valido da forma estética, segundo o jovem Nietzsche, apenas “como o ornamento, atrás do qual Platão escondeu seus pensamentos por medo da multidão despreparada e fanática”. (IEDP, 2012, p. 85-86)

No já referido manuscrito de 1873 *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche discorre acerca de sua concepção de que o intelecto deve ser

tomado apenas como um “meio para conservação do indivíduo, mediante o desdobramento de suas faculdades no disfarce, na dissimulação e no jogo teatral de representações que constitui as relações humanas”.

Dentro dessa noção de uso do intelecto enquanto instrumento de dissimulação e ilusão, Nietzsche apresenta uma concepção de filósofo enquanto “o mais orgulhoso dos homens”, aquele que “pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”. Platão, enquanto autêntico filósofo, teria desempenhado com sucesso, assim, para Nietzsche, essa maestria na dissimulação, na atuação e no disfarce, mediante a construção de uma espécie de orfismo em torno de sua filosofia, comportando camadas iniciáticas (as inferiores dirigidas ao público em geral e as superiores privadas). (SVMSE, 1996, p. 53)

E a filosofia teria ficado cada vez mais ilusória, enganosa, para Nietzsche à medida em que se tornara explicitamente moralista. Quando os filósofos buscavam o conhecimento das condições de felicidade humana ao invés do conhecimento simples e geral, eles podem ter concluído que o engano ou a ilusão tratam-se de condições de felicidade humana, como o próprio Nietzsche exortou em suas primeiras análises da arte – conclusão a que Platão possivelmente teria chegado. (ZUCKERT, 1996, p. 18-21)

Platão não teria inventado a doutrina ou postulado do mundo inteligível. Ao invés disso, ele a teria visto enquanto instrumento e condição necessária à manutenção da única vida que valeria à pena ser vivida. Como o primeiro a reformular a filosofia enquanto definição da felicidade humana, Platão e seu mestre-herói Sócrates talvez tenham entendido mais do que eles estavam fazendo do que seus sucessores. Nesse sentido é que Nietzsche esboça no aforismo 102 de *Humano Demasiado Humano I* que “Sócrates e Platão estão certos” ao pensarem que o que quer o homem faça, ele sempre faz o que lhe parece ser o bem, segundo a sua perspectiva e racionalidade. (HDH I, 2013, [102], p. 72-73)

Para C. Zuckert, Nietzsche visou dizer com isso que Platão e seu mestre podem ter vislumbrado que nenhuma ação humana era puramente desinteressada, e portanto, no fundo Platão poderia muito bem pensar que todos os homens, e talvez os filósofos de modo preeminente, buscam sua própria concepção do que é o bem. Nietzsche, desta forma, sempre teria ficado em dúvida se Platão realmente acreditava em suas próprias

doutrinas. Este Platão, portanto, teria pensado o que seria necessário para manter a filosofia enquanto um modo de vida. (ZUCKERT, 1996, p. 21)

A distinção acima delineada entre “operários da filosofia” e os verdadeiros filósofos que “comandam e legislam”, aparece ainda alguns anos antes de *Além do Bem e do Mal*, no fragmento póstumo dos anos 1884-1885 de número 38 (13), em que Nietzsche afirma: “Finalmente, me veio à cabeça o fato de que há dois tipos diversos de filósofos. Por um lado, aqueles que têm que reter algum grande estado de fato qualquer em termos de apreciações de valor, ou seja, valorações e criações valorativas de outrora (lógicas ou morais), e, por outro, então, aqueles que são eles mesmos legisladores em termos de apreciações de valor.” (FP 84-85, 2015, [38.13], p. 567)

Nessa passagem germinal para o citado aforismo 211 Nietzsche igualmente faz uma distinção de cunho temporal entre as duas categorias, aduzindo que o tipo inferior de filósofo ou trabalhador filosófico busca “se apoderar do mundo presente ou passado”, na medida em que “sintetizam e abreviam esse mundo por meio de sinais”; Caberia a eles “tornar abarcável com o olhar, reflexível, palpável e manuseável” tudo o que aconteceu e foi avaliado até o presente deles, encurtando tudo o que é longo, inclusive o próprio tempo. (FP 84-85, 2015, [38.13], p. 567)

Por outro lado, os *filósofos propriamente ditos*, outra designação utilizada por Nietzsche nesse fragmento, seriam aqueles que “comandam e que se mostram como legisladores”, dizendo “é assim que deve ser!”. A descrição do filósofo genuíno no fragmento é quase idêntica à do aforismo 211, inclusive no que concerne ao uso intensivo do itálico por Nietzsche para dar ênfase à sua afirmação e ao uso da noção de “legislador” para desenvolver sua concepção de filósofo. Nietzsche acrescenta que os filósofos legisladores “raramente vingam” eis que passam “por situação e perigo descomunais”, tendo que “fechar intencionalmente os seus olhos” para não ver a “beirada estreita que os separa do abismo e da queda”. (FP 84-85, 2015, [38.13], p. 567)

Na sequência, Nietzsche usa expressamente Platão como legislador, portanto, para exemplificar o que chamou de “vontade de cegueira”, noção que, conflita com a mencionada *pia fraus* anteriormente apresentada, eis que de acordo com esta última Platão estaria à par do caráter ilusório de seus ensinamentos.

Por exemplo, Platão, ao se convencer de que o bem, tal qual ele o queria, não seria o bem de Platão, mas o bem em si, o eterno tesouro, que um homem qualquer de nome

Platão teria encontrado em seu caminho! Em formas muito mais toscas vigora essa mesma vontade de cegueira junto aos fundadores de religião: o seu “tu deves” não pode de modo algum soar em seus ouvidos como um “eu quero” – só como o comando de um Deus é que eles ousam aceder à sua tarefa, só como “inspiração” é que sua legislação dos valores se mostra como um fardo *supportável*, sob o qual sua consciência moral *não* se quebra. (FP 84-85, 2015, [38.13], p. 567)

Logo, Nietzsche pareceu nunca ter certeza se Platão enganou-se a si mesmo, conforme a passagem acima, ou se seu pensamento tratou-se de um consciente impulso despótico, conforme ele menciona na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, aforismo 18, quando descreve que “sob toda oligarquia se esconde sempre (...) o capricho *tirânico*” e que esse tipo de regime político está sempre “a tremer da tensão de que cada membro sente para permanecer senhor deste capricho”. Em seguida, menciona Platão de maneira categórica, que segundo ele atestaria em uma centena de passagens conhecer muito bem seus iguais e a si mesmo. (GM, 2013, [III, 18], p. 116/117)

Nietzsche não poderia chegar ter certeza acerca da autocompreensão de Platão precisamente pelo fato de que ele notara que Platão tinha engajamento com o ensino público ou exotérico. O filósofo de Röcken nunca tentou empreender uma leitura verdadeira ou fiel de Platão, mediante uma análise cuidadosa dos *Diálogos*. Ao revés, ele envolveu-se em uma disputa com Platão a fim de mostrar a verdadeira natureza da atividade filosófica. Ao invés de olhar para além dele próprio para um outro mundo de um ser eterno o filósofo busca acima de tudo trazer ordem para seus *próprios* sentimentos e percepções. (ZUCKERT, 1996, p. 22)

Nietzsche prossegue no fragmento 38(13) decretando que Deus enquanto “meio de consolo” para as consciências desses legisladores, inclusive de Platão, “tornou-se caduco” e nenhum pensador conseguiu mais “relaxar sua consciência” junto à hipótese divina ou de valores eternos. Isto é, a “morte de Deus” é tomada enquanto um *fato* detectado por Nietzsche como um sinal do pensamento sua época impediria o uso da *pia fraus* ou mentira nobre pelos legisladores do porvir, em uma época de uma espécie de honestidade intelectual naturalista. (FP 84-85, 2015, [38.13], p. 567)

No fragmento póstumo seguinte, 38(14), Nietzsche proclama que o que o separa da maneira mais fundamental possível de todos *platônicos* e leibnizianos é sua descrença em “conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas e em almas eternas; a filosofia, até o ponto em que ela é ciência e não legislação, significa para nós

apenas a mais abrangente extensão do conceito de “história”. (FP 84-85, 2015, [38.14], p. 568)

Essa passagem serve de arremate ao argumento desenvolvido no presente tópico. Nietzsche aqui deixa claro o que o afasta de Platão, e subentendido o que os aproxima. Todas as noções platônicas acerca da filosofia “até o ponto em que ela é uma ciência” é o fator que os separa, e o ponto em que a filosofia é *legislação*, os une.

A exemplo, Platão não teria influenciado tanto os homens de seu futuro em função do conteúdo sua “teoria das ideias” como em razão de sua apresentação da filosofia enquanto a única forma satisfatória de vida através de seu *portrait* de Sócrates. No *Nascimento da Tragédia*, se Nietzsche critica Platão por inventar o “outro mundo” das ideias, ele o critica com muito mais intensidade por tornar a poesia um campo subordinado à filosofia – filosofia aqui entendida enquanto a ilusão de um novo projeto ilusório de vida, uma motivação para o viver correspondente na busca pelo conhecimento de um mundo plenamente inteligível. É, portanto, menos na seara de suas doutrinas e mais em direção à dimensão de *legislação* da filosofia de Platão que este, para Nietzsche, influenciou com tanta força a humanidade. (ZUCKERT, 1996, p. 11-13)

Conforme visto acima, no fragmento 38(13) dos anos 1884-85 Nietzsche especifica que o filósofo genuíno, o legislador, passa por uma “situação e por perigo descomunais”. Onde residiriam esses eventos de risco tão elevado e extremo? Arriscamos interpretar que o perigo descomunal poderia advir da *loucura* que prenuncia novas maneiras de pensar e a situação descomunal diz respeito à pecha de *maldade* que é atribuída ao legislador por sua contemporaneidade.

No aforismo 14 de *Aurora*, intitulado *Significação da loucura na história da moralidade*, Nietzsche esclarece que se “apesar da terrível pressão da moralidade do costume” irromperam sempre “ideias, valorações, instintos novos e divergentes”, isso teria ocorrido na “horripilante companhia” da loucura. A loucura teria o papel de quebrar o encanto de usos e superstições venerados, abrindo alas para as novas ideias, representando o assustador e o imprevisível e aquilo que ostenta manifestamente “o signo da completa involuntariedade”. O portador de novas ideias, uma vez acompanhado dessa presença apavorante, não é mais infundido de qualquer remorso, mas de reverência e temor ante a si mesmo, tornando-se “profeta e mártir” de sua própria ideia. (A, 2004, [14], p. 21)

Logo em seguida Nietzsche associa a figura do louco à do gênio e usa duas citações indiretas de Platão, do *Fedro* e do *Íon* (conforme destacado em notas pelo tradutor da edição brasileira da *Aurora*, Paulo César de Sousa). Alega que em contraste com sua época, onde se entende que ao gênio “não foi dado um grão de sal, mas o tempero da loucura”, os homens de outrora “tendiam a crer que onde houver loucura haverá também um grão de gênio e de sabedoria – algo “divino”. (A, 2004, [14], p. 21-22)

É possível depreender que esses “homens de outrora” eram os antigos e, especialmente Platão, pelo fato de (1) Nietzsche se valer de citações indiretas dos *Diálogos* para ilustrar o que estava querendo dizer e (2) pelo fato de, na sequência, Nietzsche citar Platão, agora expressamente, que no *Fedro* (244a) teria afirmado que “através da loucura chegaram à Grécia os maiores bens”. Nietzsche, em seguida, afirma de maneira peremptória: “todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se de loucos”, estendendo essa assertiva para os inovadores em *todos* os campos, tais quais sacerdotal, político e poético – e, é claro, acrescente-se, o filosófico. (A, 2004, [14], p. 21-22)

“Como tornar-se louco, não o sendo e não ousando parecer que o é?”, Nietzsche exclama, afirmando tratar-se do medonho drama de todos os “homens de peso da civilização antiga” e, portanto, o perigo sofrido também pelos filósofos. Nietzsche alerta com veemência que a grandeza do pensador, do filósofo, do artista criador de novas ideias e valores com alguma nota de originalidade, vem sempre acompanhada da tensão de não se saber o que se *mostrar* e o que se *esconder* de si mesmo, de sua genialidade, de seus valores. A pecha de *loucura* marginaliza e para *legislar* o filósofo tem que ser levado à sério, em algum momento.

Sócrates, foi condenado por seus detratores como um corruptor da juventude e retratado por seu contemporâneo Aristófanes como um estulto, de maneira pejorativa, cômica, ridicularizada. Essa preocupação que Nietzsche atribui aos antigos e aos inovadores, era, provavelmente, uma questão que a ele próprio acossava. Ele tinha perdido sua credibilidade no meio da filologia, sendo alvo de severas críticas no meio acadêmico e editorial. “Quem ousa lançar um olhar ao deserto das mais amargas e supérfluas aflições da alma, em que provavelmente languesceram os homens mais

fecundos de todos os tempos!” Platão e Nietzsche certamente tiveram essa ousadia. (A, 2004, [14], p. 22)

Ao cabo do aforismo 14 Nietzsche finalmente conjuga a ideia de loucura à de *lei*: “A dúvida me devora, eu assassinei a lei, a lei me assusta como um cadáver a uma pessoa viva: se eu não for *mais* do que a lei, serei o mais abjeto dos homens.” A loucura do autêntico filósofo consiste em querer superar as leis, os valores vigentes, fulminando-os para implementar os seus próprios. O perigo de o filósofo legislador ser visto e compreendido como louco tanto por seus contemporâneos como por seus sucessores é constante. Nietzsche dá a entender que a grande maioria das mentes fecundas da humanidade teve o trágico destino do fracasso, um fim de latência da genialidade, de languidez e enfraquecimento, em isolamento ou em manicômios. Estaria ele temendo e profetizando o próprio fim de sua vida? (A, 2004, [14], p. 22-23)

Por outro lado, situação descomunal vivida pelo filósofo genuíno seria a da *maldade*. Nietzsche assevera no aforismo 496 de *Aurora* que Platão descreveu de maneira magnífica como o pensador filosófico “deve ser considerado em toda sociedade existente, o modelo da perversidade”. Nietzsche teria forjado essa interpretação à partir do texto da *Carta VII* de Platão. Ao desempenhar o papel de crítico de todos os costumes de seu tempo, o filósofo age enquanto “oposto do homem moral”, e quando não logra êxito em tornar-se o “legislador de novos costumes, fica na memória dos homens como o “princípio mau”. (A, 2004, [496], p. 249)

Na mesma passagem, Nietzsche passa, em seguida, a analisar como Platão conseguiu se esquivar dessa situação descomunal, como ele foi exitoso na tarefa de contornar esse risco de tornar-se o princípio mau. A explicação para tal êxito diria respeito ao caráter “liberal e sedento de novidades” que fazia parte do imaginário da cidade de Atenas naquele momento, contribuindo positivamente para a fama de Platão. Nietzsche afirma que Platão tinha “no corpo o ‘impulso político’”, e pensava em estabelecer para os gregos “grandes e pequenos usos e, em especial, o modo de vida cotidiano de cada um”. (A, 2004, [496], p. 249)

Nietzsche vai mais além: cogita que caso Platão tivesse sido beneficiado com alguns “acazos menos e alguns outros acazos mais” o mundo teria vivido “a platonização do Sul da Europa” e se essa situação prosseguisse até sua contemporaneidade, muito provavelmente Platão teria não apenas conseguido se

esquivar de tornar-se o princípio mau como ainda estaria sendo venerado no Ocidente como o “princípio bom”, papel que acabou sendo ocupado pelo cristianismo. Esse êxito específico ele não atingiu, tendo-lhe restado tão somente “a reputação de fantasia e utopista”, dissipando-se os “seus epítetos mais fortes junto com a antiga Atenas”. (A, 2004, [496], p. 249-250)

Platão, assim, teria logrado êxito para Nietzsche em ser esse um “homem do amanhã e do depois de amanhã”, achando-se em contradição com a cultura de seu próprio tempo, com o ideal de seu presente, lançando um “saber de uma *nova* grandeza do homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento”. O filósofo genuíno, tal qual Platão, enxerga uma doença em seu próprio tempo e martela contra ela, de maneira eficaz e duradoura, o que ele próprio concebe como a cura – por mais que tanto a concepção de “doença” de Platão como a de “cura” de sua época seja algo que evidentemente o separe de Nietzsche. O ideal vislumbrado por Platão de “uma humanidade simplória, abnegada, humilde e desinteressada” se adequava à época grega inversa, homérica, egoística, trágica, de magnanimidade, a ponto de “se cansarem instintos”. (ABM, 2007, [212], p. 106/107)

No aforismo 497 de *Aurora* Nietzsche atribui à Platão, Spinoza, Goethe e Schopenhauer o epíteto de “gênios”. Entretanto, divide-os em duas classes distintas: aquele tipo de gênio cujo espírito aparece apenas “*frouxamente ligado* ao caráter e ao temperamento, como um ser alado que pode facilmente separar-se deles e elevar-se bastante acima deles”, em que se enquadrariam os três primeiros pensadores, e o outro tipo, cujo espírito nunca se desliga do caráter e temperamento, conferindo a essas a expressão maior, mais geral e mais espiritual, onde se enquadraria Schopenhauer. A “grandeza” desse segundo tipo seria justamente “não poder voar além de si”, eis que aonde quer que voe, depara-se novamente consigo, reencontra-se. (A, 2004, [497], p. 250)

Para Nietzsche, Platão alçou vôo para longe de seu temperamento e caráter ao querer estabelecer não a *sua* verdade, singular e pessoal, mas *a verdade em si* da imortalidade da alma, do ser e da coisa em si. É nesse sentido que ele teria “um *olhar puro, purificador*, que não parece vir de seu caráter e temperamento”, mas deles se liberta completamente e pode até mesmo com eles entrar contradição. Gênios como Platão, olham para o mundo “como para um deus”, ou seja, vêem no mundo o eterno,

imutável e incondicionado e a partir dele, querem estabelecer um caminho moral objetivo para felicidade humana, um itinerário acerca de *como* “amar esse deus”. (A, 2004, [497], p. 250)

Nietzsche encerra esse aforismo suscitando que esse olhar purificador não foi concedido a esses gênios de uma só vez, sendo, na verdade passível de ser *praticado* e *ensinado* por um mestre. Note-se que não é a *genialidade* que é ensinada, transmitida (como dito anteriormente, essa é de caráter puramente singular, raro e intransmissível) mas tão somente o olhar purificador de gênios como Platão. Esse “olhar purificador”, portanto, diz respeito ao ideal ascético referido na *Genealogia da Moral*, cuja utilidade foi abertamente reconhecida por Nietzsche. (A, 2004, [497], p. 250)

No aforismo 12 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche discorre sobre a utilidade do ideal ascético como sendo responsável pela produção da disciplina intelectual necessária à emergência da filosofia do futuro. Trata-se da negação do mundo da aparência, sensualidade, corpo e finitude em favor do eterno, do intelectual, do imortal e infinito: em uma palavra, Deus. Por essa razão, trata-se de noção muito próxima a de olhar purificador.

Nietzsche postula que, enquanto homens do conhecimento, devemos ter gratidão às “resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras” com as quais o espírito teria “enfurecido-se consigo mesmo por tanto tempo”. Esse olhar purificador do gênio, portanto, representa um “*querer* ver assim diferente”, “uma grande disciplina e preparação do intelecto para sua futura ‘objetividade’”. A objetividade a que esse rigor intelectual servirá não se trata de uma “observação desinteressada”, que para Nietzsche não seria mais que um absurdo sem sentido, mas “como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor”. A “diversidade de perspectivas e de interpretações afetivas” devem ser utilizadas, para Nietzsche, em prol do conhecimento. (GM, 2013, [III,12], p. 100)

Para Nietzsche, coletar informações sobre o passado pode servir para preservar os efeitos dos esforços passados; mas quando antigas devoções tornam-se opressivas, acumular informações deve servir ainda para destruir a autoridade do passado mediante a demonstração de que a origem dos pensamentos do passado consistiu em atos em violência e erro. Nietzsche teve suas razões para estudar a tradição, particularmente para retornar às suas origens na Grécia, pois nós somos o produto dessa tradição. Esse é o

verdadeiro *insight* e virtude históricos da modernidade. Para entender a nós mesmos temos que entender a tradição. Mas ela não faz sentido em seus próprios termos. Como Platão, é preciso criticar os pensadores anteriores. Nietzsche reconhece que somos, afinal de contas, descendentes da tradição platônica, e que não podemos mudar o fato de que nós descendemos dela. Mas enquanto pensadores modernos, nós podemos, para Nietzsche de fato, ser mais honestos e científicos do que Platão. (ZUCKERT, 1996, p. 17-18)

Nietzsche reexaminou as origens da tradição filosófica ocidental na obra de Platão repetidamente ao longo de sua produção escrita, tendo produzido várias releituras acerca do ateniense na tentativa de responder a seguinte pergunta: o que fazer com a transformação da compreensão da filosofia no ocidente, que, de busca da sabedoria, tornou-se a busca por um “conhecimento” que não se pode conhecer, um esforço inútil e fadado ao fracasso? No decorrer das reflexões de sua vida Nietzsche suspeita, portanto, conforme visto acima, que as doutrinas platônicas, como a ideia do Bem e da alma imortal constituíram apenas os ensinamentos públicos da compreensão de Platão de sua própria atividade ou filosofia propriamente dita, ou seja, trataram-se apenas de seu *exoterismo*. Na medida em que os filósofos posteriores erigiram seus próprios pensamentos sobre a teoria platônica das ideias, eles construíram uma falsificação, uma “mentira nobre” ou *mythos*, que Platão intencionalmente fabricou não apenas para proteger a filosofia de possíveis perseguições mas para conferir a ela influência política. Se a suspeita de Nietzsche é correta, a filosofia ocidental desde Platão desenvolveu-se em uma percepção equivocada de sua própria origem e natureza, razão pela qual deve ser radicalmente reinterpretada à luz de suas origens políticas e metas. (ZUCKERT, 1996, p. 10)

Desta maneira, as releituras que Nietzsche faz de Platão, como visto, explicitamente levantam a questão da relação entre política e filosofia. Nietzsche sempre cogitou ao longo de seu pensamento se Platão teria propositalmente escondido a verdadeira natureza de sua própria atividade – atrás da cética e plebéia máscara de Sócrates – e suas doutrinas metafísicas niilistas a fim de produzir um efeito político, de onde se infere a questão nietzschiana: A filosofia política necessariamente envolve dissimulação, se não a própria mentira? O próprio Nietzsche escapa da necessidade de um ensinamento público, *exotérico*, apenas por abrir mão de toda preocupação pelo

destino dos muitos não-filósofos, isto é, Nietzsche abre mão da política por completo? (ZUCKERT, 1996, p. 11)

1.3 Inversão do platonismo e metafísica

No célebre fragmento póstumo do início da década de 1870, a que se fez referência na introdução da presente pesquisa, em que Nietzsche qualifica sua filosofia de “platonismo invertido” ele, logo em seguida, afirma que a meta desta filosofia é uma “vida na aparência”. Esse fragmento da juventude de Nietzsche representa para alguns intérpretes, como Heidegger, a certidão de nascimento de seu pensamento filosófico.

Mas, talvez, ao mesmo tempo, é importante questionar se não representou igualmente o círculo onde esse mesmo pensamento se fecha, ou, melhor dizendo: a aparência, em outras palavras, a beleza, o corpo, o sensível, as belas formas sem “conteúdo” e a ilusão são exaltadas, absolutizadas – e talvez até divinizadas –, apenas tomando o lugar sagrado que antes pertencia ao “ser verdadeiro” e à verdade concebida como pura identidade a coisa em si ou igualdade lógica, fechadas ao devir e a história. (HAAR, 1993, p. 79)

A questão a se colocar aqui é se tais noções não tornam-se – inclusive para o próprio Nietzsche – apenas uma nova totalidade, um novo absoluto, um absoluto estético que se nutre do rebaixamento do antigo absoluto, qual seja, o do saber. A arte, nesse contexto, é oposta por Nietzsche desde sua juventude à ciência e à lógica, para nos salvar do perecimento diante da verdade e para consolar o caráter trágico da existência.

A ciência é caracterizada pejorativamente por Nietzsche em *Gaia Ciência* como um conhecimento não menos ignorante e inferior que o da ilusão – o que, é mister destacar, não vale para toda sua obra publicada. É nesse sentido que no aforismo 37 deste livro, Nietzsche ilustra que a ciência conseguiu ser promovida nos últimos séculos apenas graças a três erros (“erros” esses que igualmente representam as pretensões irrealizadas da ciência, para Nietzsche): o de que com ela e a partir dela se compreenderia melhor a bondade e sabedoria divinas, o a crença na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação entre moral, saber e felicidade e ainda a

crença em seu desinteresse (neutralidade, em outras palavras), inocuidade, auto-suficiência e “verdadeira inocência”. (GC, 2012, [37], p. 79)

O lema a ser extraído dessa “metafísica do artista” mais pungente na juventude de Nietzsche, que fecha o referido fragmento da década de 1870, o da meta da vida na aparência, exige, em consequência, uma adesão lúcida à ilusão, uma confiança na aparência beneficente. Essa lógica da reversão do platonismo constante no fragmento, poderia implicar, em um certo grau, uma *idealização* da aparência, questão crucial que permanecerá latente ao longo do presente tópico. (HAAR, 1993, p. 79-80)

A noção de *aparência* na filosofia de Nietzsche, assim, seria central em seu projeto de reversão do platonismo, que pode ser identificado com o de transvaloração de todos os valores ao longo de sua obra. É possível afirmar que a ambição mais ardente da obra tardia de Nietzsche é justamente a de inversão do platonismo, tanto em sua forma vulgarizada como original, o que ficou explícito no prefácio de *Além do bem e do mal*, já trabalhado na presente pesquisa, por fornecer uma preciosa chave de leitura e interpretação da fase madura de Nietzsche.

O erro dogmático do platonismo, conforme o prefácio, possui uma dupla vertente: “a invenção do espírito puro e a de um bem em si”. Essa dupla vertente serve de princípio organizador de *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche teria tentado desconstituir, nas primeiras sessões do livro, o erro platônico do puro espírito, da razão pura e nas seções finais, a ética platônico-cristã do bem em si. (GIACÓIA, 1997, p. 23-24)

No anteriormente trabalhado sob outro enfoque aforismo 2, da Sessão X, “O que devo aos antigos” do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche imputa a Platão a farsa do idealismo, esse seu “embuste superior” que representa a denegação do estado bruto e atroz da existência com a consequente busca de um refúgio em outro mundo. Nietzsche refere-se a Platão como uma grande ambigüidade e fascinação chamada de *ideal*, “culminando na grande fatalidade que foi o cristianismo”. Tucídides é oposto a ele enquanto representante da cultura realista própria ao instinto genuinamente grego. (CI, 2014, [X, 2], p.102-103)

A sentença do prefácio de *Além do bem e do mal* de acordo com a qual o erro dogmático é o erro platônico do puro espírito e do bem em si, quer dizer que, com a

crença nessas duas vertentes, Platão dá origem ao *gesto metafísico* por excelência. Esse gesto consistiria na instauração e consagração, como elementos matriciais do pensamento filosófico ulterior, da oposição “idealista” entre sensível e supra-sensível, divisão fatal que acaba com o “realismo” ático mais antigo, na medida em que implica e supõe uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível, do temporal em função do eterno, do *verdadeiro mundo* em favor do mundo somente *aparente*, do ser em contraposição ao vir-a-ser. É exatamente a esse gesto que Nietzsche quer representar enquanto uma fuga da realidade, uma anti-natureza, uma renegação e desqualificação da vida, um fechar os olhos para o mundo. O mundo metafísico de Sócrates, assim é visto por Nietzsche como uma objeção ao “mundo real”, a *este mundo*. (GIACÓIA, 1997, p. 29-32)

Os pares antitéticos real *versus* ilusório, verdadeiro *versus* falso, idealismo *versus* realismo, só fariam sentido em mútua referência, de forma que o discurso nietzschiano, pelo menos a partir de *Além do bem e do mal*, se apresenta necessariamente como um contradiscurso antiplatônico. Sócrates seria o responsável filosófico pelo gesto seminal que, por meio da negação do mundo imanente e da vida, realiza uma espécie de inversão na perspectiva cultural que julga e avalia as relações entre o físico e o metafísico; nele seria plasmado o desenfreado otimismo especulativo, como uma fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo fio condutor da causalidade, torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los. (GIACÓIA, 1997, p. 31)

Nesse sentido é que a reversão do platonismo representa não apenas a revalorização do extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates de Platão, não se trata somente de uma espécie de retorno a um estado de coisas anterior à Sócrates e coincidente com o modo retórico-sofístico de teorizar e avaliar. Nietzsche não quer apenas fazer pender a balança da história para o lado dos adversários de Sócrates, invertendo o curso do movimento a que este dera origem. Fundamental é saber distinguir um Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais, compreendendo assim, as várias camadas de sua retórica filosófica. (GIACÓIA, 1997, p. 32-33)

Inverter o platonismo não é, portanto, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides, mas sim levar o platonismo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar *domínio de si*, tornar-se senhor de seus próprios demônios. O gesto metafísico de Sócrates resulta em renegar tudo o que é terrível, sombrio e trágico na existência, enquanto a inversão de Nietzsche apropria-se e sublima os mais terríveis abismos da alma humana. A meta dessa inversão é impor a si mesmo a direção geral dos mais diversos estímulos, deixando-os atuar profundamente mesmo diante do sofrimento e da perda de si mesmo. (GIACÓIA, 1997, p. 33)

Em *Ecce homo* Nietzsche enuncia

“Eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo... (...) O conhecimento, o dizer sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a *fuga* diante da realidade – o “ideal”... Não estão livres para conhecer: os *décadents necessitam* da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência. – Quem não só compreende a palavra “dionisíaco”, mas *se* compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer – *fareja a decomposição...*” (EH, 1995, [O nascimento da tragédia, 2], p. 63)

Esse trecho do livro terminal de Nietzsche contém dois pontos importantes para enfatizar o que vem se desenhando nos parágrafos anteriores. O primeiro é o de que a intenção de Nietzsche não é a de *refutar* Platão (ou o cristianismo ou ainda Schopenhauer), ou seja, o filósofo de Röcken nunca teve a pretensão de apenas manejar argumentos opostos aos das teses enunciadas e defendidas nos diálogos tais quais os interlocutores de Sócrates; a inversão do platonismo é plasmada por Nietzsche em sua transfiguração, na exposição do significado que o platonismo teve para ele próprio (ex. neutralização do *dionisíaco*, nesse próprio trecho) e no *como* e *porque* essa visão das coisas se impôs na antiguidade grega, e, posteriormente, em todo ocidente.

Se há algo que Nietzsche quer *refutar* com essa inversão, esse objeto é o *dogmatismo* metafísico – e não as teses de Platão por si próprias. O objetivo de Nietzsche ao visar uma “superação” do pensamento metafísico ou da religião, por

exemplo, não tem nada a ver com alguma meta de abolição ou extermínio do recurso a tais práticas (o que seria um mero devaneio, uma utopia), mas sim o de concebê-las de maneira não dogmática, como opções estéticas, como soluções existenciais meramente instrumentais a cada indivíduo, isto é, desvinculadas de uma justificativa de necessidade universal e imperativa.

O segundo, enunciado com o que Nietzsche chamou ironicamente de “verdadeira oposição”, representa a necessidade de aceitação integral da vida em todas as suas nuances e seus encaixes, num abraçar o mundo *como ele é*. Conforme esse pensamento, o “instinto que degenera”, manifestado por Platão e por todo idealismo, representaria toda avidez de vingança que se volta contra a vida e a “afirmação suprema” é a aceitação aqui apontada, um “dizer Sim” sem reservas “a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo”, uma negação da aplicação de qualquer filtro apriorístico para avaliar ou normatizar a realidade e o que vale ou não ser vivenciado. A “superabundância” aqui enunciada decorre da exuberância da vida considerada em sua totalidade, sem negações, fragmentações, cortes.

Nesse sentido é que Zaratustra conclama:

“ E limpa o sono dos teus olhos, e tudo de imbecil e cego!
Escuta-me também com teus olhos: minha voz é um remédio também para os cegos de nascença.
E uma vez desperto, deverás ficar eternamente desperto. Não é meu hábito acordar bisavós para dizer-lhes que – continuem a dormir!
(...)
Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abismal!
Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer a luz!
Viva! Vem! Dá-me a mão – – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – ai de mim! ” (AFZ, 2014, [*O convalescente*, 1], p. 207)

Zaratustra convoca a todos nós a limpar o sono dos olhos; Nietzsche com isso, nos incita a despertar do sono dogmático do platonismo e do cristianismo. Zaratustra chama a todos a “escutar com os olhos”, e afirma que sua voz é um remédio para a cegueira de nascença. Esse trecho, como vários no livro, brinca poeticamente com os sentidos (visão, audição), de forma a revalorizá-los enquanto fonte de sabedoria, ante a desconfiança que o idealismo platônico até então lançou sobre eles (uma voz e um olhar que despertam), e ainda a sinalizar que os ensinamentos zaratustrianos não são doutrinas.

O profeta persa de Nietzsche *mostra*, e seu pensamento é menos desenvolvido do que insinuado, acenado, sugerido. Portanto, temos que aguçar os sentidos e a sensibilidade, para “escutar com os olhos”, ou seja, para que, enxergando o que está sendo *mostrado* – e não *dito*, portanto, de maneira mais expressa, definitiva e fechada – possamos ouvir sua *voz* – voz esta que será ouvida por cada um da forma como vislumbrou aquilo que foi mostrado, dependendo do que viu. Zaratustra vocifera que “a cada alma corresponde outro mundo” e “para cada alma, cada outra alma é um mundo por trás” por conta disso. (AFZ, 2014, [*O convaléscente*, 2], p. 208)

Somos “cegos de nascença” por termos nossas percepções e juízos acerca da realidade completamente obscurecidas desde há muito, pela tradição platônico-cristã, isto é, desde então, para Nietzsche nunca foi possível antes enxergar o mundo à partir da livre construção de perspectivas. O cego de nascença que começa a enxergar, tem uma experiência originária, primária, passando a participar de um completamente novo mundo de possibilidades.

Nesse sentido, Zaratustra se apresenta como o “advogado da vida”, “o advogado do sofrimento”, o “advogado do círculo”, como aquele que quer defender e readmitir todos os mais diversos influxos deste mundo à categoria de legítimas experiências a serem vivenciadas, conferindo novamente à vida a exuberância que lhe é própria. Tais influxos e estímulos demandam *coragem*, *força* e *magnanimidade* para serem vividos. A grandeza aqui, representa *força plástica*, a capacidade de lidar com esses mais diversos estímulos vitais sem sucumbir ou sem precisar esconder-se em outros mundos ou negar a natureza. Essa fortaleza é uma elasticidade, uma flexibilidade do espírito.

Em *Ecce homo*, ao referir-se às suas próprias percepções na elaboração do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche afirma peremptoriamente que “não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável”, argumentando que “os aspectos da existência rejeitados pelos cristãos e outros niilistas têm inclusive uma posição infinitamente mais elevada na disposição dos valores do que aquilo que o instinto de *décadence* pôde abonar, *achar bom*”. Conclui o período mencionando as “virtudes” necessárias: “Apreender isso requer *coragem* e, condição dela, um excesso de *força*”. (EH, 1995, [*O Nascimento da Tragédia*, 2], p. 63)

Revertendo sarcasticamente a oposição platônica aparência *versus* essência é que Nietzsche faz seu profeta bradar que “Entre aqueles que são mais semelhantes, a aparência mente do modo mais belo; pois o menor abismo é o mais difícil de transpor.” Ou seja, se toda aparência tem algo de *enganoso, mentiroso* acerca de sua essência, que nela nunca seria refletida completamente, como ensinou Sócrates, então entre aqueles incluídos em uma mesma categoria/grupo/nome/conceito, os *semelhantes*, essa mentira se daria de forma mais bela, tornando mais difícil transpor o abismo de encontrar suas respectivas singularidades. (AFZ, 2014, [*O convaléscente*, 2], p. 208)

Zaratustra profetiza a substituição de todas as oposições dualistas oriundas do platonismo (em especial a de um ser estático, eterno e imutável *versus* devir) pela noção de circularidade da existência, à partir da qual as noções de início e fim aparecem tão somente como limites antropomórficos ao infinito. Essa noção é poeticamente representada pela expressão nietzschiana de “eterno retorno”, esboçada no conhecido Aforismo 341 de *Gaia Ciência*, no Aforismo 56 de *Além do bem e do mal* e em alguns trechos de *Assim falou Zaratustra*.

A tarefa proposta por Nietzsche é a de *desaprender* as antinomias mais profundas incrustadas na linguagem e no pensamento pela metafísica platônica, cuja representante cardeal é a antinomia *ser x devir*, da qual, por assim dizer, derivam todas as demais. E o eterno retorno representa o modo, a experiência em virtude da qual esse desaprendizado se mostra possível, em direção a uma outra e mais alegre sabedoria. O pensamento do eterno retorno teria a aptidão de frustrar a rede de antinomias articuladas metafisicamente, mediante o rompimento do pressuposto do tempo linear.

Nesse sentido que em *Ecce homo* Nietzsche afirma que sua fórmula para a “grandeza no homem” é *amor fati*, isto é, que cada um ame seu próprio destino em todos os seus aspectos, sua própria sorte em todas as suas nuances, e, como um espírito superior, não desejar nada diferente do que foi ou do que será. Disso decorre a aceitação de cada um à própria existência e a responsabilidade de si próprio por ela, não mais de um Deus que a tudo dirija e comande. A existência, aqui não é para ser suportada, mas sim, *amada*. (EH, 1995, [*Porque sou tão inteligente*, 10], p. 51)

A neutralização ou eliminação do platonismo está ligada à posição da aparência enquanto plano *único* da existência, mas também à essencialização da existência produzida pelo eterno retorno. Depois de ter pensado a vontade de poder

como “essência” (isto é, enquanto um princípio explicativo do mundo a partir de sua própria efetividade e do aprisionamento causal da forma humana de pensar) e o eterno retorno como “existência” (perspectiva existencial), Nietzsche afirma a identidade da mais elevada vontade de poder com o eterno retorno.

Com isso, a diferença metafísica tradicional seria esvaziada de sentido. Os caracteres da presença constante (ou consistência ou essência) se confundem e se permutam com aqueles da factualidade (ou contingência ou existência). A vontade de poder e o eterno retorno se fundem reciprocamente e significam um e o outro tanto a permanência como a mudança. A pura identidade desses dois termos fundamentais da filosofia de Nietzsche, longe de restaurar a unidade essencial inicial da *physis* grega, abre uma era de fusão onde, nenhuma diferença entre o aparente e o essencial prevalecerá, somente o poder de representação. (HAAR, 1993, p. 103)

Os animais dizem a Zaratustra que, não apenas os nomes, mas “as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam. Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser”, e ainda, que “Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade”. Todos esses trechos acima referidos de *Assim falou Zaratustra* servem a ilustrar como essa inversão do platonismo por Nietzsche não se trata simplesmente de uma tomada de partido para o lado de um *devoir* oposto ao *ser*, mas sim de uma transfiguração dessa própria dualidade. (AFZ, 2014, [*O convalescente*, 2], p. 208-209)

Diferentemente de Platão e de Sócrates, percebendo e aceitando o profundo caráter trágico da existência e a natureza singular e irrepitível das vivências e das coisas, Nietzsche praticamente desiste, em sua maturidade, de alguma pretensão política, de alguma intenção de domínio da *polis*. O ideal de Zaratustra é o de um domínio muito menos pretensioso e mais imediato, mas nem por isso menos profundo e grave: o domínio de si próprio (ao invés da cidade), e sua conseqüente auto-superação. Em *Ecce Homo* Nietzsche afirma que com a elaboração das extemporâneas ele desejava fazer algo bem diferente da psicologia, “um problema de educação sem equivalente, um novo conceito de *cultivo de si, defesa de si* até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais”. (EH, 1995, [*As extemporâneas*, 3], p.70)

Nesse sentido é que viver na aparência é afirmar que a vida é apenas um borboleteio de superfícies, um jogo de máscaras e fantasias ao infinito e que ela se

baseia em fábulas. É querer errar, preferir *se* enganar do que ser enganado, ou seja, aceitar o caráter perspectivístico da vida e vê-lo como potencial instrumento de desenvolvimento e ampliação de horizontes (em contraposição a um determinismo moral limitativo e castrador).

A posição de uma tal meta, necessariamente indeterminada, obriga o querer a se projetar sobre si mesmo como sendo a verdadeira meta, a fim de o obrigar a *se* querer incondicionalmente a si. Uma vontade de auto-domínio, uma vontade de si, uma vontade de querer. (HAAR, 1993, p. 85)

Se a aparência é a única realidade das coisas, Nietzsche questionou-se ainda se há razão para se manter a existência desse próprio nome, “aparência”, em sua conotação tradicional, sob pena de se posicionar as coisas apenas circularmente sem se dar conta disso, retratando o real como ideal ou o ideal como real. Ou seja, talvez seria o caso de se desfazer dessa palavra, que restabelece sub-repticiamente não apenas a oposição platônica entre verdade e ilusão, como também a oposição kantiana e schopenhaueriana entre coisa em si e fenômeno. No Nascimento da Tragédia, Nietzsche enfrenta tais questões através da crítica de Schopenhauer. O significado destes termos próprios do pensamento metafísico deve ser superado e eles devem ser pensados à partir do perspectivismo (HAAR, 1993, p. 80)

Desde os textos da juventude de Nietzsche, até os textos tardios dos anos 1880, o termo da aparência é desprovido de contrário. A aparência não seria concebida, para Nietzsche, como uma espécie de “queda”, ou como uma exteriorização ilusória, ou como a perda e degradação do absoluto em suas figuras. A aparência se mostraria apenas como um nome de um processo universal de transfiguração. Em outras palavras: a aparência apolínea, não seria concebida como o contrário de uma essência dionisíaca, da qual ela seria a imagem degradada. O dionisíaco não se trataria de uma essência de coisas que se manteriam latentes ou veladas. A manifestação do dionisíaco pertence à sua essência, razão pela qual ele poderia ser compreendido como uma inesgotável força produtora de aparências. (HAAR, 1993, p. 81)

Ser, para Nietzsche, é ser aparente; no final de seu itinerário, ser é dar-se de acordo com uma perspectiva, manifestar-se a partir de um ponto de vista, aparecer de tal ou qual maneira de tal ou qual força de acordo com seu grau de força. Nada obstante

essa evolução, de uma extremidade à outra da filosofia nietzschiana, a aparência é tudo aquilo que mostra-se à luz. (HAAR, 1993, p. 81)

A noção de aparência na filosofia nietzschiana tem por intento principal superar, ultrapassar (mais que reverter) o platonismo enquanto pensamento da hierarquia e da separação entre um ser superior e um degradado, entre dois mundos, o do modelo eterno e o da cópia mutante, dualidade a ser esvaziada. Entretanto, a persistência teimosa, contumaz e estranha do termo “aparência”, mesmo com o uso modificado, na problemática e vocabulário nietzschiano faz provavelmente obstáculo a esse esvaziamento ou evacuação definitivos da dualidade platônica. (HAAR, 1993, p. 81-82)

Uma passagem esboçada no aforismo 6 da Sessão IV do *Crepúsculo dos ídolos* parece ajustar definitivamente na filosofia de Nietzsche a problemática da dualidade platônica: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, 2014, [IV, 6], p. 32)

A antinomia do mundo aparente e do mundo verdadeiro se reduziu à antinomia do “mundo” e do “nada”, é o que ele quer dizer. Ou seja, não há nada além da aparência, desse plano soberano do existir. A aparência aqui é generalizada. Mas, opor o mundo (ou essas infinitas interpretações) ao nada não é ainda uma afirmação antinômica metafísica? Nietzsche parece resignado ao acoplamento das categorias metafísicas como a um constrangimento da linguagem, uma compulsão que lhe forçaria a involuntariamente conservar antinomias tradicionais em lhes negando (como por exemplo, na afirmação “a verdade é esse tipo de erro...”), a retomar com insistência, mesmo declarando-o fundamentalmente inadequado, impróprio, perigoso, o termo “aparência”, o que faz até os últimos fragmentos. Esse questionamento será trabalhado com enfoque distinto, também no último capítulo da presente pesquisa, em que será abordada a interpretação de Heidegger acerca da filosofia de Nietzsche. (HAAR, 1993, p. 83)

Nada obstante, é possível afirmar peremptoriamente que Nietzsche escapa da metafísica enquanto platonismo, isto é, enquanto dicotomia entre mundo sensível e mundo inteligível. Essa “aparência” que permanece apresentada no vocabulário nietzschiano, mas frequentemente escrita entre aspas, uma palavra a se excluir,

representa a dissolução da diferença metafísica de Platão. Se a aparência é alçada por Nietzsche ao lugar de realidade única, do solitário nível do ser, é necessário admitir, portanto, que se produz outra coisa que o puro e simples reverso do platonismo, no sentido de uma manutenção do esquema platônico de ponta-cabeça. O ser nietzschiano se iguala ao fluxo vivo de aparências produzidas pela vontade de poder. (HAAR, 1993, p. 83-88)

A generalização da aparência, todavia, não resulta em um ódio ou uma indiferença no que diz respeito à *busca* da verdade por cada um. Ela resulta, ao contrário, da recusa de uma origem possivelmente odiosa/vingativa da verdade, isto é, de uma vontade oculta de morte. Trata-se aqui de amar a verdade ao modo do artista, com todos os seus véus, reverenciando e admirando aquilo que a cada aparição permanece escondido. A partir desse raciocínio, todo nivelamento niilista que resulte em completa indiferença ou recusa diante da verdade parece excluído da filosofia nietzschiana. (HAAR, 1993, p. 88-89)

Por nivelamento niilista se quer expressar o seguinte: a suspeita de que a generalização da aparência por Nietzsche esteja fadada a conduzir a uma banalidade infinita de um jogo de superfícies sem fundo, uma unidimensionalidade angustiante que tornaria tudo sem sentido e absurdo – inclusive qualquer busca à verdade. Isso porque tanto no Nietzsche dos anos 1870 como no último Nietzsche a forma de eliminação do dualismo oriundo da metafísica platônica é, conforme dito anteriormente, o estabelecimento de um plano único, o da aparência, o da infinitude de perspectivas, de pontos de vista, estando todos nós condenados a um estrito ilusionismo, ou um sonho acordado, reduzindo-se o mundo a um círculo sem fim de miragens. (HAAR, 1993, p. 89)

Sucedem que Nietzsche visa ultrapassar o niilismo não mediante o estabelecimento de um nivelamento, mas, ao contrário, mediante o estabelecimento de uma nova hierarquia. A transvaloração de todos os valores implica que a arte deva ser preferida à ciência, posicionada acima dela para que sobre ela possa legislar. Nesse sentido é que na *Tentativa de Autocrítica*, acrescentada posteriormente ao *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche aduz que sua tarefa com essa obra seria a de “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida”. (NT, 2013, [TA,2], p. 13)

Nesse diapasão, é possível mencionar o fragmento póstumo enumerado 2 (119) de 1885-86, em que Nietzsche afirma que o ponto de partida de sua filosofia constituiu-se de duas questões, quais sejam, “até que ponto a arte alcança o íntimo do mundo?” e ainda “há ainda, para além do ‘artista’, potências artísticas?”. Na sequência Nietzsche afirma que disse sim à segunda questão e quanto à primeira, responde: “o mundo mesmo não é nada além de arte”. (FP 1885-1887, 2013, [Vol. VI, 2(119)], p. 99)

Ainda no mesmo fragmento, Nietzsche preconiza que as incondicionadas vontades de saber e de verdade mostraram-se para ele, em um mundo da aparência como um crime contra a “vontade metafísica fundamental”, como antinatureza, razão pela qual o ápice da sabedoria teria se voltado contra os sábios. “O elemento antinatural da sabedoria tornou-se manifesto em sua hostilidade à arte: querer conhecer, em que aparência é justamente a redenção – que inversão, que instinto de nada!” (FP 1885-1887, 2013, [Vol. VI, 2(119)], p. 99-100)

Isso não significa que para Nietzsche haja algum modelo original de aparência (artística), como é o caso das formas de Platão. A aparência reenvia à uma potência produtiva original, sem conduzir de modo algum a algum *original*. O dionísíaco poderia ocupar aqui não a função de original, mas a de uma força *originante*, enquanto impulso criativo; ele não é original por não poder ter *cópias*. Suas representações através das formas artísticas apolíneas não o copiam, mas, tornam manifesta uma presença originária dionísíaca que sempre permanece latente. (HAAR, 1993, p. 92)

As diversas formulações de Dionísio e da vontade de poder, portanto, tiveram a função no pensamento de Nietzsche de estabelecer que o mundo possui alguma estrutura de conjunto e um fundo. Isso não é o mesmo que dizer que o mundo derive de uma fonte ou ponto de origem única, mas que ele participa de uma potência imanente que possui algum sentido. Esse sentido representa a direção originariamente ativa ou reativa de forças tidas sempre em um processo de auto-superação. (HAAR, 1993, p. 93)

Em um fragmento póstumo de setembro de 1885, enumerado 40 (53), e intitulado “Contra a palavra ‘fenômenos’” Nietzsche afirma o seguinte:

N.B. *Aparência*, tal como eu a compreendo, é a realidade efetiva e única das coisas – aquilo para que cabem em primeiro lugar todos os predicados presentes e que pode ser designado ainda de maneira relativamente mais apropriada com todos os predicados, ou seja, mesmo com os predicados opostos. Com a palavra, contudo, não se expressa outra coisa para além de sua *insuficiência* para os procedimentos e distinções lógicas: ou seja, “aparência” na relação com a “verdade lógica” – que

porém, ela mesma, só é possível em um mundo imaginário. Não contraponho, portanto, “aparência” a “realidade”, mas considero, inversamente, a aparência como realidade, que se opõe à transformação em um “mundo verdadeiro” imaginativo. Um nome determinado para essa realidade seria “a vontade de poder”, a saber, designada de dentro e não a partir de sua natureza de Proteus fluida e intangível. (FP 1884-1885, 2015, [Vol. V, 40(53)], p. 607)

Esse fragmento sintetiza grande parte do que argumentamos neste tópico. Aqui a aparência é descrita como “a realidade efetiva e única das coisas”. Essa instância única não é contraposta à “realidade”, mas considerada como uma realidade “que se opõe à transformação em um ‘mundo verdadeiro’ imaginativo”. Outros dois aspectos importantes: aqui a aparência é igualada à vontade de poder e diferenciada da palavra “fenômeno” (o título do fragmento deixa isso claro).

A aparência aqui é a única estrutura e único conteúdo de todo ser manifesto ou escondido, verdadeiro ou falso, inessencial ou essencial. Designa o conjunto de tudo o que existe, e é por isso que todos os predicados, “positivos” ou “negativos” podem lhe convir. Não há a pura aparência, senão, o puro nada. A rejeição do fenômeno se dá no sentido estreito de Kant, o fenômeno que deixa por trás dele o resíduo da coisa em si, em proveito da “aparência” generalizada. Por outro lado, toda aparência pressupõe uma aparição, eis que ela só é possível quando alguma coisa chega a se mostrar. Ou seja, a condição de possibilidade do aparecer é o desenvolvimento da vontade de poder em sua estrutura íntima, a saber, de forças dotadas de pontos de vista capazes de se conservar e se intensificar. Só há aparência quando a vontade de poder “aparece”, se auto-manifesta como pluralidade de perspectivas sem cessar em movimento. (HAAR, 1993, p. 94-95)

A aparência artística, portanto, é mais real que a verdade como permanência, estabilidade, não contradição, por ser mais concordante com o fluxo infinito da vida, que pode também ser denominado de caos. Assim, a simples equação aparência = a realidade vivente trata-se de uma inversão simples do platonismo. Nada obstante, Nietzsche marchou para além dessa simples operação. Amar a verdade com todos os seus véus, e não sem seus véus, essa parece ser tanto a primeira, quanto a última posição de Nietzsche: a impossibilidade de um desvelamento incessante como intentou o conhecimento científico, a necessidade de um desvelamento pudico, inatingível, pressupondo um fundo secreto. (HAAR, 1993, p. 96-97)

No aforismo 54 da *Gaia Ciência*, cujo título é “*A consciência da aparência*”, Nietzsche proclama que a aparência não é verdadeiramente o oposto de alguma essência, questionando, “que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência?”.

Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e precisamente com isso, a *duração do sonho*. (GC, 2012, [54], p. 88)

Nietzsche, portanto, não desiste de *sonhar*, do conhecimento, o recurso que prolonga a dança humana terrestre. E a noção de conhecimento aqui não se relaciona meramente à ótica da arte, mas principalmente a uma noção de força ficcional, representacionista, mais elementar que a própria arte, força produtora de aparências concebidas como inventividade vivente universal. Que a vontade de poder possa e deva querer a ilusão significa que ela não se engana a si própria, que ela se reconhece como a fonte de todas as perspectivas. (HAAR, 1993, p. 98-99)

CAPÍTULO II - NIETZSCHE E SÓCRATES

2.1 Nietzsche e a questão socrática

A chamada “questão socrática”, que é a difícil tarefa de recompor as fisionomias do Sócrates-filósofo e do Sócrates-homem com base nos relatos de seus contemporâneos e discípulos muitas vezes divergentes entre si e eivados de admiração e afetos positivos/negativos se impõe para todos acadêmicos e historicistas que queiram compreender a figura de Sócrates e sua relação com Platão, estando presente na obra de Nietzsche, enquanto exímio estudioso dos diálogos. Os depoimentos de Diógenes Laércio e Aristóteles, a comédia de Aristófanes e os testemunhos de Xenofonte e os *Diálogos* de Platão são os registros mais utilizados na construção dessas fisionomias, com a devida primazia aos últimos. (PESSANHA, 1996, p. 12)

Considerando que Sócrates não deixou produção escrita – sendo sua predileção por uma dimensão oral do conhecimento inclusive retratada enquanto tema filosófico nos *Diálogos* – tudo o que se sabe sobre Sócrates, sobre sua vida e pensamento, provém de depoimentos de discípulos ou adversários. Os historiadores da filosofia são unânimes em considerar que os principais testemunhos sobre Sócrates são aqueles fornecidos por Platão e Xenofonte, que o exaltam, e por Aristófanes, que o combate e satiriza. Do confronto entre esses diferentes relatos é que se torna possível extrair uma fisionomia de Sócrates. (PESSANHA, 1996, p.11)

Em notas em cadernos datadas do início dos anos 1870 Nietzsche caracteriza Sócrates enquanto um eixo que teria provocado uma quebra, uma interrupção no progresso da cultura grega antiga, dando início a uma era de declínio. Sócrates é apresentado por este jovem Nietzsche como um dos sintomas de um enfraquecimento de uma cultura grega potencialmente pungente. A quebra intelectual em questão corresponderia, dentre outras coisas, a uma mudança total operada na forma de comunicação, composição e transmissão de conhecimento na antiguidade: da forma oral-aural à literária ou gráfico-visual. (TEJERA, 1987, p. 21-22)

Sucedem que essa mudança de paradigmas, longe de ser repentina, como uma *quebra*, tratou-se historicamente de uma transição paulatina, iniciando-se nos primórdios do sec. VII a.C. até o final do sec. V a.C.. É possível utilizar como marco da

proximidade da consumação dessa mudança, à grosso modo, a adoção oficial por Atenas do alfabeto jônico, que ocorreu em 401 a.C., dois anos após o fim da grande guerra que culminou no ocaso de um sentido de unidade vital pan-helênica, que por muito tempo serviu para preservar a autonomia dos gregos em face dos inimigos externos. (TEJERA, 1987, p. 22)

A última fase do declínio de que Nietzsche se lamenta, teve seu ponto terminal, na verdade, com a conquista macedônica da Grécia na Batalha de Queroneia, em 338 a.C., nove anos depois da tradicional data da morte de Platão. Depois dessa data, que pode ser utilizada para representar a inauguração do período helenístico (em oposição ao helênico), apenas o trabalho de Aristóteles e a oratória de Demóstenes mantiveram o padrão da conquista literária prévia, a façanha *clássica* da polis grega. A confusão histórica entre Platão e platonismo surge de uma leitura não dialógica dos *Diálogos*, e da imputação à Platão da origem do sistema doutrinal desenvolvido por seus sucessores na Academia, no ambiente intelectual pitagórico da segunda metade do séc. IV a. C. e do período helenístico. (TEJERA, 1987, p. 22-24)

No que diz respeito à Nietzsche é possível constatar que ele não distinguiu suficientemente em seus escritos quando se remetia ao período helenístico ou ao período clássico de Atenas e da Grécia e ele não chega a questionar a atribuição tradicional a Platão do sistema dogmático do platonismo. É possível atribuir essas questões ao fato de nos anos em que Nietzsche viveu ainda não havia um avanço suficiente da interpretação histórico-filológica a ponto de compor e interpretar a “conquista literária” grega da maneira mais acurada. Se Nietzsche encontrou em Sócrates algumas coisas em que se inspirar, isso se deu *apesar* dos vários atributos deploráveis atribuídos a ele pela “tradição” de seu tempo, enquanto um tributo ao seu perspectivismo. (TEJERA, 1987, p. 21- 24)

Nietzsche, entretanto, não transcendeu em sua totalidade o clima das opiniões intelectuais de sua época a esse respeito. Embora Nietzsche fosse um crítico dos filólogos, cuja profissão eles estava por abandonar, foi apenas na intensidade e eloquência de suas interpretações que ele pode ir além do estado das coisas no que diz respeito aos pré-socráticos, a Sócrates e a Platão. Em distinção ao problema histórico, a questão de fundo aqui ventilada é a de que somente mediante uma leitura dialógica dos

Diálogos é que Sócrates enquanto personagem dramático de Platão pode ser distinguido da figura composta por uma tradição inconsistente. (TEJERA, 1987, p. 24-25)

Assim, onde quer que Sócrates apareça na obra de Nietzsche cabe sempre a pergunta: A qual Sócrates Nietzsche tem referência? Ao Sócrates histórico, ao Sócrates de Xenofonte ou Diógenes Laércio, ao Sócrates de Platão, a alguma idiossincrática ou generalizada composição desses, ou ao igualmente ficcional Sócrates dos apologetas e detratores do Séc. IV a.C.? (TEJERA, 1987, p. 25)

Conforme mencionado inicialmente, Sócrates é visto pelo jovem Nietzsche como uma alavanca propulsora do declínio grego, que fez com que a “crise” da cultura helênica atingisse um nível irreparável. Nada obstante uma familiaridade mínima com a história social da civilização grega arcaica e clássica tomada em conjunto com uma visão diferente acerca da causalidade em matéria cultural, permite que se veja que nenhum indivíduo singularmente considerado – e, portanto, nenhum possível Sócrates – poderia ser considerado a causa ou a precipitação de um tipo de declínio envolvido na transição da pré-literabilidade (ou recitação literária) à completa literalidade e do livre governo ateniense ao império macedônico. (TEJERA, 1987, p. 21-26)

Então em que sentido Sócrates foi um sintoma de declínio? O Sócrates de Xenofonte, exclusionista, espartófilo e chauvinista, poderia ser visto como sintoma desse declínio no sentido de representar um pensamento que dificultou a manutenção da democracia ateniense em um contexto de falha demográfica da classe média dentro das cidades gregas, que impossibilitou o prosseguimento da democracia. O Sócrates histórico poderia ser assim considerado em função do próprio fato de ter sido representativo da cultura declinante, ou seja, como produto dela, não ter conseguido transcendê-la. (TEJERA, 1987, p. 26)

Tendo em consideração, entretanto, o Sócrates que é a criação dialógica de Platão e a reflexão sobre a semi-literária natureza da cultura ateniense no período de vivência de Platão, *esse* Sócrates é uma expressão do método literário-filosófico de Platão, de sua postura e esplendor intelectuais, e, ele é ainda, em um contexto histórico, sintoma não necessariamente de um declínio, mas do começo de uma nova forma de pensar e de comunicar-se entre os atenienses. Enquanto um irônico investigador de definições, o Platão de Sócrates é o primeiro conceitualista excepcional ou anti-imagista na cultura grega. Embora ele próprio se comunicasse *oralmente*, em sua forma

frequentemente proposicional e ostensivamente não retórica de avançar nas perguntas aos interlocutores, ele tornou explícitos os pressupostos da modalidade de prosa mais adequada às formas gráficas de comunicação. Tratam-se da literalidade, univocidade e definibilidade dos termos do discurso em prosa. (TEJERA, 1987, p. 26-27)

Nesse sentido, é que Nietzsche vislumbrou em Sócrates pela primeira vez a vontade-de-definição, eis que mesmo quando ele está citando poetas ou experimentando analogias ele o faz mediante uma matriz assertiva de exploração do discurso, seja mediante a extração de conseqüências do que está argumentando, seja mediante sua refutação. Sócrates, nesse sentido, representaria o pulsar da tendência ao essencialismo nas linguagens ocidentais. Esse modelo assertivo emergiria em contraste ao exibitivo ou poético. O Sócrates platônico associou ação (juízo ativo) mais intimamente com a asserção (juízo assertivo), o que teria sido detectado por Nietzsche. É nesse sentido em que Nietzsche, no *Nascimento da Tragédia*, tornou Sócrates um sintoma, mas não mais uma causa do que qualquer outra pessoa, de um novo racionalismo. (TEJERA, 1987, p. 27-28)

Destarte, a maior divergência de Nietzsche contra Sócrates nesse aspecto, diria respeito ao fato de Sócrates considerar como questão filosófica relevante (o que determina sua estratégia argumentativa) a de que toda pesquisa racional deve se engajar na busca pelo conceito e toda resposta filosoficamente relevante deve ser formulada em termos de definição. E o melhor método de que se dispõe para decidir, entre as diversas definições que se apresentam como candidatas à verdade é o método do *elenchos*, que consiste em submeter o proponente de uma definição qualquer ao teste da contradição. Sócrates foi o primeiro filósofo a ter clareza das regras do *elenchos* e a mobilizá-las com a necessária destreza, ainda que não tenham sido diretamente tematizadas por ele. (LOPES, 2006, p. 155)

Nietzsche, por outro lado, ao propor que uma questão filosoficamente relevante deve ser formulada em termos de origem e valor, engaja-se numa pesquisa definida em termos genealógicos, o que leva à decidida *recusa* do monopólio do *elenchos* cuja introdução na tradição filosófica teve Sócrates por marco. Nietzsche contrapõe à refutação socrática sua própria e distinta estratégia de invalidação. (LOPES, 2006, p. 156)

Nada obstante, não se pode ignorar que o Sócrates de Platão *também* é um citador de poetas, um trocadilhista, um contador de histórias, um narrador de mitos, irônico e alegórico. E sentimento de Nietzsche acerca do Sócrates platônico teve amplo suporte em sua pesquisa filológica. Nesse sentido, na obra publicada de Nietzsche, há um Sócrates heróico e crítico, um questionador incessante que representa iluminação e honestidade criativa, com o qual Nietzsche se identifica. Por outro lado, há um outro Sócrates a que ele atribui a pecha de primeiro lógico, um tipo de cristão, contra o qual ele está em luta. (TEJERA, 1987, p. 29)

A apreciação de Nietzsche acerca de Sócrates, foi ao longo de sua obra, portanto, marcada pela ambigüidade, ainda que a virulência por ele empregada para descrever o fenômeno socrático na última fase de sua obra (em especial no *Crepúsculo dos Ídolos*) nos comunique uma impressão contrária. Há uma diferença importante entre a apreciação de Sócrates no *Nascimento da Tragédia* e a apreciação final apresentada no capítulo 2 do *Crepúsculo dos Ídolos* (“O problema de Sócrates”). (LOPES, 2006, p. 160)

Na obra de estréia, Nietzsche reconhece em Sócrates uma influência corrosiva sobre os instintos da Grécia clássica (conforme será melhor desenvolvido nos demais tópicos deste capítulo), vendo no fenômeno socrático uma hipertrofia dos instintos lógicos. Tal objeção tem raízes claramente românticas e antiiluministas. Já na tradição tardia, Sócrates surgirá não mais como uma força corrosiva, mas como tentativa desesperada de cura. É aqui que Sócrates figura *apenas* como sintoma de uma crise geral resultante de um esgotamento dos instintos. O socratismo aqui não é mais a *causa* da decadência, mas um sintoma a mais dela, ou ainda uma tentativa frustrada de impedir seu avanço. (LOPES, 2006, p. 160-161)

O Platão a que Nietzsche chama de “entediante” no já citado anteriormente aforismo 2 do *Crepúsculo dos Ídolos*, tratar-se ia de um Platão oriundo de um platonismo pitagórico, acadêmico ou neoplatonismo. Esse Platão dos platonistas não é um artista, mas um dogmatista supra-mundano, com uma vontade-de-sistema no sentido assertivo e meramente teórico. (TEJERA, 1987, p. 29)

Trata-se de um mero construto de uma tradição posterior. Em função das opiniões e interpretações que legitimavam essa recepção do platonismo serem amplamente difundidas e pouco desafiadas na época de Nietzsche, ele teria tido

dificuldades, mesmo enquanto um exímio compositor de textos que combinam filosofia com poesia, em assimilar por completo o Platão *dialógico*, que era simultaneamente um mestre filosófico, literário e poético, como ele. No mesmo sentido, Nietzsche não teria logrado êxito em distinguir entre os vários e distintos Sócrates acima mencionados, sintetizados em seu tempo de forma pouco primorosa a partir da evidência sobrevivente. (TEJERA, 1987, p. 29-31)

2.2 Distinção nietzschiana entre Sócrates e Platão

Para Nietzsche, em termos metodológicos, na compreensão dos filósofos do mundo grego, tão ou mais importante que a análise minuciosa de suas teses e doutrinas de um ponto de vista filológico é a reconstituição de suas personalidades de uma perspectiva propriamente filosófica e biográfica.

A exemplo, em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* – que faz parte das obras do período da Basileia, surgindo de uma preleção ofertada, primeiramente, em 1872 sobre a filosofia pré-socrática, escrita na primeira metade do ano de 1873 e retrabalhada até 1875 – Nietzsche não pretende fornecer alguma imagem global da filosofia antiga, mas sim apenas apresentar uma espécie de personalidade dos filósofos. (MEYER, 2014, p. 445)

De acordo com o próprio filósofo de Röcken, no texto inicial e introdutório da obra acima citada, os sistemas filosóficos são completamente verdadeiros apenas para os seus fundadores: para todos os filósofos subseqüentes não passam de um grande erro, justamente por serem todos refutáveis de alguma maneira. O único aspecto que permaneceria *irrefutável* nesses grandes homens e sobre o qual valeria a pena se debruçar seria justamente é o que há de mais *pessoal* na obra, a coloração a partir da qual se pode vislumbrar num sistema teórico a figura do filósofo. Assim, para fazer ressoar a polifonia da natureza grega Nietzsche visa reconquistar e reconstruir as *personalidades* de seus filósofos por comparação. (FETG, 2013, p. 23/24)

Nessa obra, Nietzsche esboça a convicção de que toda filosofia, junto com a sempre renovada tentativa de expressão mas adequada, contém em algum nível a proposição “todas as coisas são um”, *insight* esse que constitui o ato distintivo da

imaginação criativa do filósofo, que quer encapsular a realidade ou a verdade, em contraposição à do poeta, que visa meramente expressar sua própria perspectiva.

Para ele, portanto, todo filósofo quer, na verdade, se sentir *parte* de um *todo* uno, ao invés de se perder na contemplação do cosmos. Entretanto, para Nietzsche, todas as “verdades” filosóficas ou doutrinas constituem erros, eis que meramente representam a visão de um único homem ou experiência de sua própria existência. São verdades apenas dele e para ele, razão pela qual as doutrinas filosóficas não deveriam ser estudadas tanto quanto argumentos ou opiniões, como serem celebradas como sinais de individualidade suprema. (ZUCKERT, 1996, p.16)

A filosofia, assim, deve ser entendida, para Nietzsche, como uma particular forma de vida. É essa específica forma de vida que engloba o todo. É por tal razão que Nietzsche enfatizou Sócrates, ao invés de Platão, em seus primeiros escritos. Sócrates representa um modo de vida, muito mais do que uma doutrina como a teoria das ideias. Começando com Platão, a filosofia perdeu sua aptidão unificadora. Ao invés de penetrar o cerne da existência, Platão tentou realizar uma mediação entre as várias doutrinas preexistentes e variedade de tipos psicológicos que produziram essas diferenças doutrinárias. (ZUCKERT, 1996, p.16)

Nietzsche manifesta esse estilo investigativo do que é pessoal e singular em cada pensador também em sua maturidade, concebendo o próprio pensar filosófico enquanto *modo de vida* de cada figura por ele retratada. A exemplo, o aforismo de *Humano Demasiado Humano II*, segunda parte, *O Andarilho e sua Sombra*, 86, intitulado “Sócrates” – a que voltaremos a fazer referência no presente trabalho dada a sua relevância para a temática desenvolvida – em que ele aponta que os mais diversos modos de vida filosóficos são, no fundo, modos de vida de temperamentos distintos, estabelecidos pela razão e pelo hábito, e direcionados todos para a alegria no viver e com o próprio Eu. (HDH II, 2008, *O andarilho e sua sombra*, [86], p. 210)

O método acima descrito, de reconstrução de aspectos doutrinários de uma filosofia mediante a decifração da *persona* do pensador é utilizado por Nietzsche na maior parte das suas referências expressas a Sócrates e a Platão ao longo de sua produção escrita. Nada obstante a isso, à primeira vista, não é uma questão central em Nietzsche fazer uma distinção entre Sócrates e Platão – da maneira minuciosa como fez comparações explícitas entre os pré-socráticos por exemplo. Essa distinção pode ser

encontrada apenas em alguns momentos e aspectos específicos e de maneira fragmentada, esparsa. A dificuldade em se estabelecer uma distinção entre Sócrates e Platão começa simplesmente ao nos depararmos como fato de o primeiro não ter deixado produção escrita, mencionado no tópico acima.

Os apuros na realização dessa distinção não cessam por aí: Platão, enquanto seu discípulo, torna-o a figura principal da maioria de seus *Diálogos*, fazendo uma espécie de defesa póstuma da imagem de Sócrates após sua condenação à morte em 399 a.C. pelo tribunal dos heliastas em Atenas e diante do fato de que a produção literária anterior sobre Sócrates era depreciativa e caricaturava-o, de autoria de Aristófanes, poeta cômico contemporâneo ao mestre de Platão. (PESSANHA, 1996, p. 10)

Diante desse quadro, o pensamento de Platão é considerado por alguns intérpretes até mesmo indistinto do pensamento de Sócrates. O próprio Nietzsche se manifesta nesse sentido em alguns momentos, a exemplo, o aforismo 102 de *Humano Demasiado Humano*, em que Nietzsche refere-se a Sócrates e Platão enquanto defensores do mesmo argumento, o de que o que quer que o homem faça, ele sempre faz intuindo que está fazendo o bem – isto é, ninguém nunca intenciona fazer o mal, mas sim o que lhe parece bom (útil) segundo a eventual medida de sua racionalidade – usando tal argumento à serviço de seu próprio pensamento, isto é, para sustentar a concepção de que não faz sentido macular de imoralidade uma ações que representem necessidades humanas, tão naturais quanto acontecimentos meteorológicos. (HDH, 2005, p. 72/73)

Nesse sentido, é importante que questionar-se os dois gregos representam para Nietzsche sempre um único e mesmo pensamento ou se há uma diferença substancial entre as críticas dirigidas a um e a outro a ser levada em conta. E a ambigüidade da relação de Nietzsche com os gregos, vistos por ele enquanto o modelo de cultura trágica de afirmação da vida e, ao mesmo tempo, enquanto deflagradores de um movimento de decadência e niilismo (levado à cabo sobretudo por Sócrates e Platão), deverá ser levada em conta nesse questionamento.

Nas obras da juventude de Nietzsche, Sócrates é retratado como a figura originária do otimista teórico, que acredita na prescruetibilidade da natureza das coisas, que atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e vê no erro o mal em si: penetrar nessas razões e separar o conhecimento verdadeiro da aparência do

erro seria, para o homem socrático, o mais nobre e o único verdadeiro ofício. Com Sócrates é que segundo Nietzsche a “ilusão metafísica” teria sido deflagrada mediante a negação ao mundo pelo elemento da racionalidade e a decadência da tragédia grega, eliminando-se o êxtase e embriaguez dionisíacos. (BECKE, 2014, p. 522/523)

Mais tarde, Nietzsche se manifesta com frequência acerca de Sócrates de maneira um pouco mais amistosa como em *Humano Demasiado Humano*, Af. 361, em que sinaliza que há algo a aprender com a experiência Socrática de constatar que os que se dizem mestres em determinado assunto em geral continuam a ser um ineptos na maioria das outras coisas, o que torna difíceis as relações entre mestre e discípulo. (HDH, 2005, af. 361, p. 191) Em *Humano Demasiado Humano II*, ele afirma que em sua época de espírito livre, chegará o tempo em que, para se desenvolver moral e racionalmente, se preferirá tomar em mãos os *memorabilia* de Sócrates à Bíblia, num elogio venenoso e ambivalente. (HDH II, 2008, *O andarilho e sua sombra*, [86] P. 209)

Enquanto exímio leitor de Platão, Nietzsche faz do personagem principal dos Diálogos igualmente uma figura constante de sua própria obra. Em geral, não são muitas as ocasiões em que Nietzsche faz menção a Platão e Sócrates simultaneamente, de onde é possível depreender que, à primeira vista, a diferenciação entre Sócrates e Platão não parece ser uma questão de primeira grandeza para ele. Entretanto, o fato por si só de Sócrates e Platão serem tratados isoladamente já sugere que se possa detectar, de fato, uma separação, cuja compreensão é fundamental para entender a relação de Nietzsche com a cultura grega de uma maneira mais ampla, delimitando-se em que medidas e aspectos ele critica um e o faz com relação ao outro.

Uma comparação mais explícita entre ambos pode ser encontrada no aforismo 190 de *Para Além do Bem e do Mal*:

190. Existe algo na moral de Platão que não pertence realmente à Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; quase se poderia dizer, apesar de Platão: trata-se do socratismo, para o qual ele era realmente nobre demais. “Ninguém quer fazer mal a si mesmo, por isso tudo ruim acontece involuntariamente. Pois o homem ruim é ruim apenas por erro; se alguém o livra do erro, torna-o necessariamente bom”. – Esta maneira de raciocinar cheira a *plebe*, que no mau agir enxerga apenas as conseqüências penosas, e verdadeiramente julga que “é estúpido agir mal”; enquanto admite sem problemas a identidade de “bom” com “útil e agradável”. Em todo utilitarismo da moral pode-se de antemão supor uma origem igual e confiar no próprio faro: dificilmente se errará. – Platão fez todo o possível para introduzir algo nobre e refinado ao interpretar a palavra do mestre introduzindo sobretudo a si mesmo – ele, o mais temerário dos intérpretes, que tomou Sócrates inteiro como um

tema ou canção popular das ruas, para variá-lo ao infinito e ao impossível: isto é, em todas as suas máscaras e multiplicidades próprias. Falando com graça, além disso homérica: que é o Sócrates platônico se não (...) [Platão na frente, Platão atrás, no meio Quimera].

Nesse aforismo Nietzsche distingue as personalidades de Platão e Sócrates enquanto aristocrática e plebéia, respectivamente. Em primeiro plano se baseando em fatos históricos sobre os quais se estabeleceu um certo consenso, quais sejam, a origem de ambos os atenienses. Sócrates pertencia a uma família pobre, o que foi mencionado na *Apologia*. Era filho de uma parteira, Fenareta, e um escultor menor, Sofronisco. No *Crepúsculo dos Ídolos* nos parágrafos 3 e 5 do capítulo “*O Problema de Sócrates*”, Nietzsche menciona expressamente que Sócrates pertencia “ao povo mais baixo” e que com a dialética, fez “a plebe se por em cima”. (CI, 2014, p. 18/19)

Platão, por sua vez, pertencia a uma das famílias mais ricas e das mais nobres linhagens de Atenas. Filho de Ariston e Pericção, estava ligado, sobretudo pelo lado materno, a figuras eminentes do mundo político. Sua mãe descendia de Sólon, o grande legislador, e era irmã de Cármides e prima de Crítias, dois dos Trinta Tiranos que dominaram a cidade durante algum tempo. O pensamento político de Platão era claramente antidemocrático e aristocrático, o que pode ser facilmente depreendido da *República*. Nietzsche se refere à nobreza de Platão em vários outros momentos, a exemplo do Aforismo 14 de *Além do Bem e do Mal* em que caracteriza o modo platônico de pensar como um modo nobre. (ABM, 2007, [14], fls. 20)

Note-se que aqui Nietzsche atribui a origem da noção de que todo mal é involuntário à figura de Sócrates, como se Platão a tivesse apenas tomado enquanto recurso para sua filosofia, diferentemente da postura expressa alguns anos antes no Af. 102 de *Humano Demasiado Humano* (mencionado há alguns parágrafos atrás) em que essa mesma ideia é atribuída indistintamente a ambos.

No aforismo 190 de *Alem do Bem e do Mal* Nietzsche estabelece ainda uma outra noção importante acerca da relação entre Sócrates e seu principal discípulo: Platão teria sido um intérprete temerário de Sócrates, tornando as plebéias e modestas ideias socráticas algo muito maior que o próprio Sócrates representara, variando-o “ao infinito e ao impossível”. Essa afirmação é algo radical no que diz respeito à “questão socrática”, pois é quase o mesmo que dizer que o Sócrates platônico praticamente não existe, já que é apenas “Platão na frente, Platão atrás e no meio Quimera”, ou seja, não

se deve conferir muita credibilidade ao Sócrates histórico dos *Diálogos* que seria apenas um mero personagem, uma ferramenta literária de Platão.

É profícuo interpretar essa oposição Sócrates x Platão enquanto oposição Plebe x Aristocracia, à luz do contexto do raciocínio nietzschiano esboçado no Aforismo 2 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, obra imediatamente posterior a *Além do Bem e do Mal*, no qual a distinção entre tipos vis (plebe, escravos, rebanho) e tipos nobres (senhores, aristocratas) aparece explicando a origem da linguagem em geral e especificamente do forjamento do sentido de “bom” e “ruim”. Nietzsche desenvolve a metáfora de que o dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial em sua relação com a estirpe baixa envolve um direito de *dar nomes* às coisas, de dizer referencialmente que isto é isto, de marcar os acontecimentos com sons. (GM, 2013, [1ª dissertação, af. 2], p. 16/17)

Se Nietzsche vê na superioridade da nobreza a origem da linguagem, como expressão de poder dos senhores, é possível aprofundar a leitura do Af. 190 de *Além do Bem e do Mal* no sentido de que a apropriação da vida e doutrina de Sócrates feita nos *Diálogos*, representariam um exercício de dominação aristocrática da linguagem de Platão sobre a linguagem verdadeiramente socrática – a começar pelo fato de que Platão *escreveu*, tornou fixo e estável, aquilo que Sócrates optou deliberadamente apenas por *falar* e deixar livre na dimensão da oralidade (que se não fosse escrito tornar-se-ia provavelmente apenas mais “tema ou canção popular das ruas” a ser esquecido em alguns anos).

O olhar pejorativo acerca da função desempenhada pela figura de Sócrates no pensamento de Platão aparece ainda mais acentuado na juventude de Nietzsche, em um escrito da segunda metade de 1874, quando ele começa a escrever o que seria sua quarta contribuição à série das considerações extemporâneas. O texto, “*Nós Filólogos*”, versaria sobre a origem e valor do conhecimento como um fim em si mesmo, e visava trazer uma grande ruptura com a filologia clássica mediante a afirmação de que essa disciplina se vinculava a uma concepção falsa acerca da Antiguidade. Contudo, em 1875, seu interesse pelo projeto literário das extemporâneas desvanece. Os anos de 1874-1875 foram particularmente difíceis para Nietzsche e envolvidos com o projeto de Bayreuth. As vendas das três primeiras extemporâneas foram muito aquém do que Nietzsche esperava. (SAFRANSKY, 2005, p. 48/129)

Nesse escrito não publicado Nietzsche caracteriza Platão *prescindindo* de Sócrates, atribuindo de forma intensivamente o caráter negativo de sua filosofia a seu mestre, como será desenvolvido à seguir.

Nos anos 1874-1876 os gregos continuam a ocupar um lugar de destaque no trabalho produtivo de Nietzsche, mesmo sem que se conclua a publicação dos vários projetos delineados. Os fragmentos póstumos desse tempo restituem-nos, no entanto, um material muito rico, apenas parcialmente estruturado na forma. O fragmento em que está contida a menção a um Platão corrompido por Sócrates, chama o leitor para um confronto radical, de cunho filosófico, com uma Antiguidade esgotada e estéril, assimilada pelo cristianismo nos primeiros séculos depois de Cristo e posteriormente serviciada na abordagem histórico-cultural dos pensadores modernos. (GHEDINI, 1999, p. 308/309)

Nietzsche quer superar essa concepção de Antiguidade que reproduz como seus protagonistas pálidos fantasmas, desprovidos de vitalidade. Aquela com o qual ele quer tomar definitivamente as contas é uma Antiguidade que, por um lado "tornou possível o cristianismo", por outro lado forneceu um substrato cultural à "opressão religiosa". Assim, nesse texto aparece uma convicção interessante e precursora de sucessivos posicionamentos de Nietzsche, que é de uma sobrevivência pervertida da Antiguidade no novo universo de valor: "todas as forças que constituíram a Antiguidade são apresentadas no cristianismo, assumindo sua mais rude figura". (GHEDINI, 1999, p. 308/309)

No entanto, nesse texto Sócrates e Platão não são claramente definidos como os responsáveis pela passagem da Antiguidade para o Cristianismo. Aqui eles aparecem mais como vítimas, como agentes passivos do que como co-responsáveis, o que pode ser corroborado por outros fragmentos da mesma época.

Nietzsche, no escrito, demonstra simpatia por formas de "misticismo platônico", com função eminentemente anticristã, dissociando de Platão boa parte do pensamento que o conecta a Sócrates. É nesse sentido que fala com entusiasmo e admiração dos últimos representantes da filosofia pagã, citando expressamente Proclo, um dos mais solares representantes do platonismo místico: "no final da Antiguidade há ainda figuras totalmente estranhas ao cristianismo, que são mais bonitas, mais puras e mais harmoniosas do que todas as figuras cristãs; por exemplo Proclo. Seu misticismo e

seu sincretismo são coisas que o cristianismo não tem o direito de censurar-lhe. Em qualquer caso, seria o meu desejo de viver juntos com eles. Na frente deles, o cristianismo aparece apenas como a barbárie mais rude, preparada para a massa e para os ímpios.” (GHEDINI, 1999, p. 309)

Chamam atenção as características com as quais Nietzsche designa essas figuras “estranhas ao cristianismo” que declara apreciar: misticismo, beleza, pureza e harmonia, traços que evidenciam mais facilmente matriz platônica. De um lado, o cristianismo enquanto uma receita para o povo, a barbárie rude; de outro, o genuíno platonismo, grego e aristocrático (enquanto o cristianismo é "bárbaro", vulgar). O trecho acima mencionado, no entanto, é um dos poucos em que Nietzsche faz referência explícita ao platonismo pagão. (GHEDINI, 1999, p. 309)

Por outro lado, alguns anos antes, em 1872, n’*O Nascimento da Tragédia*, Aforismo 13, intitulado “Sócrates e a tragédia – O *daimon* de Sócrates” Nietzsche retrata Sócrates como o específico *não místico*, como aquele que nega todos os instintos e condena a arte e a ética vigentes na Grécia de sua época. Segundo Nietzsche, ao conversar com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas de sua época e perceber em seguida que tais celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura de suas profissões, seguindo-as *apenas por instinto*, Sócrates passou a negar sua realidade tal como ela se mostrava a ele, enxergando o existente como detestável e insensato. A partir deste ponto, ele julgou que deveria corrigir a existência, como precursor de uma cultura, uma moral e uma arte totalmente distintas. (NT, 2013, [13], p. 82)

Sócrates foi o negador do *ser* grego de Homero, Píndaro e Ésquilo, Fídias, Péricles, Pítia e Dionísio, “derramando na poeira a beberagem mágica”. Nele a sabedoria mística e instintiva aparecia como algo inteiramente anormal, representada através de seu *daimon*, a voz que sempre é contraposta à consciência, obstando-a. Nesse sentido, é que o Sócrates de Nietzsche seria uma monstruosidade *per defectum* de toda disposição mística, eis que nele, ao contrário dos demais, o instinto e a consciência se conduziram de maneira invertida: a consciência tomaria o lugar do instinto de força afirmativa-criativa e o instinto ocuparia a função da consciência de força crítica e dissuadora. Assim, Sócrates é descrito como o “(...) específico *não-místico*, no qual, por superfetação, a natureza lógica se desenvolve tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva.” (NT, 2013, [13], p. 83)

Esse aforismo é levado à cabo por Nietzsche mediante a narrativa de como Sócrates, o “verdadeiro erótico”, fez com que o moço Platão, o “típico jovem heleno” nobre, se prostrasse diante de sua imagem com toda “fervorosa entrega de sua alma apaixonada”. Nietzsche constata de que o fato de contra Sócrates ter sido pronunciada a sentença de morte, e não apenas a de banimento, não apenas conferiu à posteridade o direito de acusar os atenienses por um ato ignominioso como também deixa a impressão de ser uma artimanha erótica do próprio Sócrates, que caminhando para a morte com serenidade surreal, deixa para seus comensais inebriados, a sonharem com ele. É nesse sentido que o Sócrates moribundo torna-se o novo e jamais visto ideal da nobre juventude grega, arrebatando e “corrompendo”, na perspectiva de Nietzsche a mocidade ateniense, inclusive e principalmente, Platão. (NT, 2013, [13], p. 84)

No aforismo subsequente Platão é diferenciado de Sócrates na relação de ambos com a arte e com a tragédia grega. Sócrates, para Nietzsche, via a arte trágica como algo verdadeiramente irracional, “com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas”, através de um “grande e único olho ciclópico” em que nunca teria “ardido o gracioso delírio de entusiasmo artístico”. Ele incluía a tragédia nas “artes adadoras” que não representariam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigiria de seus discípulos a “abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, pouco filosóficas”. Platão, retratado aqui como “jovem poeta trágico”, teria queimado seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates. Mais uma vez, Platão aparece como um talento conspurcado por seu mestre, o que Nietzsche posteriormente reafirma no prefácio de *Além do bem e do mal* e no interior da obra. (NT, 2013, [14], p. 84/85)

Platão é exemplificado expressamente como uma das figuras portadoras de predisposições invencíveis, que “lutavam contra as máximas socráticas”, confronto que teria resultado no arrastamento da própria poesia a novas e até então desconhecidas posições. A rejeição da arte por Sócrates e Platão, nessa passagem, se dá em níveis diferentes.

Sócrates teria condenado a tragédia e a arte em geral de maneira “cínica”, segundo Nietzsche, propugnando sua completa substituição pela lógica. O “impulso socrático” tratou-se de um poder negativo dissolvente, visando a destruição da tragédia dionisíaca, caracterizando-se, assim, uma espécie de relação antipódica entre o socratismo e a arte. Nietzsche refere-se a Sócrates ainda aqui como “lógico despótico”,

que em algumas poucas situações teria experienciado o sentimento de lacuna, no que diz respeito a arte, preenchida ora pelas suas aparições oníricas, que diziam-lhe para que “fizesse música”, ora por sua voz admonitória do *daimon*, que sinalizariam um pequeno sinal de dúvida de sua parte sobre os limites da natureza da lógica dentro de um “reino da sabedoria” – em que a arte pudesse ser correlativo necessário e complemento da ciência. (NT, 2013, [14], p. 85-88)

Já Platão teria precisado, “por necessidades inteiramente artísticas”, criar uma forma de arte com parentesco interno justamente com as formas de arte vigentes e por ele repelidas, para repudiar a própria arte, não ficando no mesmo patamar de “ingênuo cinismo” de seu mestre. A objeção de Platão contra a arte mais antiga, segundo Nietzsche, seria a de ser imitação de uma imagem de aparência, ou seja, de pertencer a uma esfera ainda mais inferior e secundária que a do mundo empírico. Platão então, cria uma *nova obra de arte* com seus *Diálogos*, empenhando-se em “ultrapassar a realidade e representar a ideia subjacente àquela pseudo-realidade”. (NT, 2013, [14], p. 85-86)

Platão, então, chega por um desvio, até onde, como poeta, “se sentira em casa”. Se, por um lado, a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, infringindo a severa lei da unidade da forma lingüística que permeava a arte mais antiga, por outro, os *Diálogos* platônicos plasmaram uma mistura de todos os estilos e formas precedentes, pairando em algum lugar entre a narrativa, lírica e o drama, entre prosa e poesia, consubstanciando “o bote em que a velha poesia naufragante se salvou como todos os seus filhos: apinhados em um espaço estreito e medrosamente submissos ao timoneiro Sócrates”. A forma da obra platônica teria materializado a toda posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, qual seja, o *romance*. Um tipo de forma estética onde a poesia conviveria com a filosofia dialética em uma espécie de hierarquia. Sócrates, figurou, assim, como o herói dialético do drama platônico, e, ao mesmo tempo, como um opressor demoníaco sobre Platão para arrastar a poesia a essa nova posição de submissão. (NT, 2013, [14], p. 86)

Explicitamente clamando pela emergência de um Sócrates que praticasse música no aforismo 15 da mesma obra, Nietzsche não prestou muita atenção no autor da nova forma de arte que fez de Sócrates seu herói dialético: Platão. Se o próprio Sócrates era totalmente amusical, Platão reconhecidamente não era. Platão não representara justamente a fusão de filosofia com poesia que Nietzsche buscou? Essa questão

demonstrou-se mais difícil para Nietzsche responder ao longo de sua vida do que parece à primeira vista. Na obra mencionada, Nietzsche apresenta Platão meramente como estudante de Sócrates. Convencido por Sócrates que a poesia era irracional, mas incapaz de erradicar seus próprios instintos poéticos inteiramente, Platão buscou evitar a crítica da arte que ele próprio nivelou na *República*. (ZUCKERT, 1996, p.13)

A tentativa de descobrir uma ordem inteligível foi baseada em uma ilusão, a ilusão de que há uma ordem a ser descoberta existindo independentemente dos homens. Como uma ilusão ou mito, o racionalismo que Sócrates representa constituiu uma *criação artística*. Porém, não foi Platão quem criou essa nova ilusão, mas o próprio Sócrates. Sócrates, e não Platão, é quem foi o real *ator* ou influência históricos, porque ele fez de sua própria morte um *evento artístico* de libertação do medo do perecimento pelo conhecimento e pela razão. Ações são mais persuasivas que palavras. (ZUCKERT, 1996, p.14)

Jacques Derrida retorna à questão da verdade em Nietzsche, revivendo seu argumento de que não há verdades, mas tão somente diferentes relações de poder, e, como Nietzsche, sugere que Sócrates providenciou sua própria morte. Em *A Farmácia de Platão*, diferentemente de Nietzsche, ele pensa que Sócrates não buscava demonstrar o quão intrépidos os filósofos são em face da morte tanto quanto demonstrar que o filósofo não poderia ser um antagonista da lei e ordem políticas. Apresentando a vida, a morte e os ensinamentos de Sócrates, Derrida conclui que Platão não estaria tentando empreender uma reforma política tanto quanto compensar a anarquia que ele temia que o questionamento cético filosófico poderia produzir. (ZUCKERT, 1996, p. 32)

O *eidos* é o que pode sempre ser repetido como *o mesmo*. A idealidade e a invisibilidade do *eidos* é seu poder-ser repetido. Ora a lei é sempre a lei a lei de uma repetição, e a repetição é sempre a submissão a uma lei. A morte abre, pois ao *eidos* assim como à lei-repetição. Na prosopopéia das Leis do *Críton*, Sócrates é chamado a aceitar *ao mesmo tempo* a morte e a lei. Ele deve se reconhecer como o descendente, o filho, ou o representante (*ékgonos*) e mesmo o escravo (*doûlos*) da lei que, unindo seu pai e sua mãe, tornou seu nascimento possível. A violência é, pois, ainda mais ímpia quando se exerce contra a lei da mãe/pátria que quando ela fere pai e mãe (51c). Por isso, lembrem-lhe as Leis, Sócrates deve morrer conforme a lei e nos limites desta cidade, ele que (quase) nunca quis sair dela (...) A fala socrática é mantida em repouso, em sua morada, em guarda: na autoctonia, na cidade, na lei, sob a alta vigilância de sua língua. (...) É porque Sócrates ouve as Leis como se fosse submetido por sua voz a um encanto iniciático, encanto sonoro, ou melhor, fônico, isto é, que penetra a alma e arrebatava o foro íntimo.” (DERRIDA, 2005, p. 71-72)

Nietzsche dá vazão ao pensamento mais acima referido de maneira semelhante também no ano seguinte, em *A filosofia na era trágica dos gregos*: aqui Platão é apresentado como o primeiro filósofo de caráter *misto*, multifacetado, que conjuga várias tendências filosóficas, em oposição aos mestres gregos anteriores a ele – onde Nietzsche inclui expressamente Sócrates. Sustenta Nietzsche que Platão manifestou-se heterogeneamente tanto em sua filosofia como em sua personalidade. Sócrates integraria uma república de gênios que se manifestavam como tipos *puros*. Platão teria misturado “as tendências ao isolamento monárquico e à autossuficiência de Heráclito com aquelas de altruísmo melancólico e legislativas de Pitágoras, e também com as do dialético conhecedor da alma, Sócrates.” (FETG, 2013, [II], p; 34-35)

Importante destacar que em seu último ano produtivo, 1888, Nietzsche manifesta no *Crepúsculo dos Ídolos* essa mesma noção de Platão enquanto um pensador que misturou estilos, mas desta vez de forma bem mais pejorativa: “Platão, assim me parece, junta confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro *décadent* do estilo: carrega uma culpa semelhante a dos cínicos que inventaram a *satura Menippea*”. A sátira menipeia tratou-se de um gênero literário romano que se inspirou em Menipo de Gadara (sec. III, a. C.), cínico grego que satirizou os contemporâneos numa mistura de prosa e verso. Nietzsche qualifica aqui essa dialética que mistura estilos como “presunçosa”, “infantil” e “entediante”. (CI, 2014, [X,2], p. 102)

Sócrates aqui seria diferenciado de Platão por ser representante de um modo de pensar mais antigo no mundo helênico que apontaria para uma cura e purificação em larga escala na cultura grega, ainda que de maneira inconsciente, e por integrar uma geração de filósofos que protegiam e defendiam seu lar vivendo filosoficamente, com uma “lealdade simples que obrigava um antigo, onde quer que estivesse e independentemente do que estivesse fazendo” a comportar-se de acordo com a escola filosófica/ideias por si professadas. (FETG, 2013, [II], p; 35-38)

Platão teria firmado um posicionamento que deu azo ao surgimento de instituições de oposição à cultura helênica e à unidade de estilo, um tipo de pensamento que visa, a seu modo, a redenção própria e/ou de seus pares, dando ensejo à formação de seitas. Essa maneira platônica de pensar teria sido o germe do que culminou no filosofar moderno, um tempo que sofrendo da chamada “formação universal” se veria desprovido de cultura e de qualquer unidade de estilo na vida, onde o filósofo não mais

sabe *realizar* nada de direito com a filosofia e não se sabe *viver filosoficamente*. Esse filosofar moderno estaria política e policialmente, por meio de governos, igrejas, academias, costumes, modas e covardias, atado a uma mera *aparência de erudição*. (FETG, 2013, [II], p; 35-38)

Em suas primeiras retratações de Sócrates e Platão, em especial da década de 1870 e início dos anos 1880, o objetivo de Nietzsche era levantar questões como: A filosofia deve ser entendida primariamente como forma de vida, o que é dizer, enquanto um fenômeno essencialmente moral? As doutrinas filosóficas devem ser consideradas primariamente enquanto ensinamentos públicos projetados para sustentar e proteger essa forma de vida? Ou deve a filosofia, ao revés, ser vista como um tipo intrépido de questionamento? Serve o filósofo, antes de mais nada, para libertar as pessoas das ilusões ao invés de produzi-las e perpetuá-las? Podem essas duas faces da filosofia serem, de alguma forma, integradas? (ZUCKERT, 1996, p. 32)

Nos fragmentos póstumos da primavera e verão de 1875, poucos anos depois de *A filosofia na era trágica dos gregos*, se encontram referências à Platão, explícitas e não. Muitas dessas serão reelaboradas nos meses subsequentes, e em muitos casos, serão retomadas em *Humano Demasiado Humano*. Assim, a exemplo, o juízo sobre o Sócrates platônico, definido como “uma caricatura, um ser sobrecarregado de atributos”, no fragmento 5 (193) é reformulado já alguns meses depois; outro exemplo, o fragmento 5 (197), no qual é tematizada a atitude encarnada por Platão em direção à formação cultural da *polis* grega, que não admitiria para isso a “história ou devir”, manifestação retomada na fase madura de Nietzsche, no aforismo 474 de *Humano Demasiado Humano*. (GHEDINI, 1999, p. 311)

Um fragmento desse mesmo período dedicado a uma comparação geral entre a filosofia grega mais antiga e a pós-socrática, fornece uma apresentação das características dos pré-socráticos que não resultam incompatíveis com a apresentação de Platão até então fornecida por Nietzsche, mas sim com a de determinadas escolas socráticas ou helenísticas e, talvez, com alguns aspectos da filosofia de aristotélica (6.15). A característica da filosofia grega mais antiga, que distingue “maximamente os pré-socráticos dos pós-socráticos”, é uma de ser filosofia de *homens de Estado*, pouco inclinada a abandonar-se à “tola pretensão para a felicidade” (6.14). A mesma filosofia de Platão é apresentada como eminentemente política. A luta contra a retórica pode

então significar ainda que Platão “lhe invejava a influência” (6.17). (GHEDINI, 1999, p. 311)

Os fragmentos acima citados são importantes para ilustrar a diferenciação entre Sócrates e Platão na medida em que o primeiro representa, para Nietzsche, uma fenda, um corte, no que teria sido o Platão genuíno, grego, aristocrático e místico, e ainda um rompimento com a forma mais antiga de se fazer filosofia entre os gregos. Essa atitude de Nietzsche de *recriar* a História segundo suas próprias intuições, de lançar uma reconstrução hipotética de como as coisas teriam sido de outra forma, sem a trágica corrupção de Platão pelo “socratismo” – o “corpo estranho” dentro do pensamento de Platão – trata-se de um gesto tipicamente romântico, certamente um dos frutos da influência do Classicismo de Weimar no pensamento de Nietzsche.

Nada obstante a isso, não se pode deixar de mencionar que Nietzsche evidencia uma tendência antigrega em Platão nas obras da maturidade, a exemplo, na oposição Platão *versus* Homero, na *Genealogia da Moral III, 25*, em que aquele é apresentado como inimigo da arte. Passagens como essa, todavia, não podem valer – como intérpretes precipitados frequentemente concluem – como uma valoração negativa definitiva de Nietzsche para Platão enquanto pensador. Isso porque a posição de Nietzsche acerca da oposição verdade-ilusão (contexto em que o aforismo acima mencionado é desenvolvido, vale destacar) não é privada de ambigüidades e de tensões internas, bem como a utilização do *símbolo* "Platão" por ele nem sempre coincide com uma valoração precisa de uma negatividade específica de Platão. (GHEDINI, 1999, p. 311/312)

No fragmento 26 (334) do ano de 1884 intitulado *A crença na verdade* se lê "O profundo antagonismo dos *filósofos* e dos amigos da ilusão, dos artistas, atravessa a filosofia grega: ‘Platão *contra* Homero’ é o lema dos filósofos”. (FP 1884-85, 2015, [26(334)], p. 218). Nesse trecho, como visto, Nietzsche reafirma o antagonismo entre filosofia de um lado e arte/mito de outro, antagonismo este que estaria presente em *toda* a filosofia grega, como ele mesmo trata de ressaltar, plasmado na oposição entre os símbolos de Platão e Homero.

Sucedem que, aqui, a figura de Platão serve à representação da figura do *filósofo* na Grécia em geral, enquanto antagonista da narrativa artística, quase sempre relacionada com o mito na Grécia. Em outras palavras, o surgimento da filosofia na

Grécia representou um rompimento com a forma de transmissão de conhecimento até então dominante, isto é, a de um *contar histórias*, a de desvendar a gênese do mundo, das divindades, acontecimentos naturais, a finitude do homem e outras questões primordiais mediante narrativas míticas, que se davam *no tempo*, mesmo que um tempo longínquo ou imemoriável. Toda filosofia, nesse sentido, é uma tentativa de deixar *algo* fora da história, de fazer alguma afirmação *fixa* sobre algum assunto.

Ora, por essa linha de interpretação, também Heráclito era filósofo, e como Platão, “em luta com Homero”. Assim, o antagonismo de Platão perante a arte, de Homero, nesse fragmento, não se presta, por si só, a evidenciar nele um elemento antigrego, caso contrário, se chegará ao absurdo (do ponto de vista nietzschiano) de ter que definir até mesmo Heráclito como antigrego. Da mesma forma, não se pode compreender como unilateralmente antigrega a rejeição da *polis*, acusação que Nietzsche em certo contexto move contra Platão, caso contrário todos os filósofos “reformadores” políticos deveriam por si serem tidos por antigregos, tais quais Tales, Heráclito, Pitágoras e Empédocles. (GHEDINI, 1999, p. 312, nota de rodapé)

No fragmento 6.25 de 1875-76 Nietzsche enxerga esses filósofos como “os *precursores de uma reforma grega*, não, porém, como os precursores de Sócrates”. A reforma, todavia, não foi alcançada: Pitágoras e Empédocles falharam e em seu lugar irrompe Sócrates. Se com Empédocles e Demócrito os gregos estavam no caminho certo “para avaliar com precisão a existência humana, a sua irracionalidade e a sua dor” Sócrates interrompe o caminho, direcionando quantos o seguissem para “abstrações detestáveis” como “o bem”, “o justo”, privando-lhes o olhar da necessária crueldade. Assim, os mitos e a tragédia dos gregos, segundo Nietzsche, são “muito mais sábios que a ética de Platão e de Aristóteles; e seus homens *estóicos* e *epicuristas* são pobres, em comparação aos seus poetas e homens políticos mais antigos” (GHEDINI, 1999, p. 312)

“Desviado por Sócrates” resulta, portanto, Platão que, deixa entender Nietzsche nos aforismos 6.18 e 19 de meados da década de 1870, talvez estivesse preparando algo de novo e superior. Assim, resta ao filósofo de Röcken interrogar romanticamente o passado em uma “tentativa de caracterizar Platão *prescindindo* de Sócrates. Tragédia; profunda compreensão do amor; natureza pura; nenhuma conversão fanática. Evidentemente os gregos estavam *no ponto* de encontrar *um tipo* de homem *ainda superior* aos precedentes, mas, em seguida, interveio um par de tesouras. Parou-se na

época trágica dos gregos” (6.18) Nietzsche hipotiza explicitamente, na figura ideal de um Platão sem Sócrates, uma potencial superação dos pré-socráticos que ficou latente. A grandiosidade deste florescimento fracassado torna mais trágico o destino de corrupção representado por Platão, segundo Nietzsche, ao encontro com Sócrates. (GHEDINI, 1999, p. 312)

No sexto livro da República, 491-492, Platão também esboça o sentimento da grandeza trágica de uma natureza mais elevada que acaba permanecendo em ruínas, de maneira similar ao sentimento esboçado por Nietzsche no fragmento acima. Tanto Platão quanto Nietzsche, naturais aristocratas, sofrem a tragédia da ruína de grandes personalidades. É espetáculo terrível e conjunto, em uma medida misteriosamente fascinante para ambos. *Corruptio optimi pessima* [A corrupção do melhor é o pior]. Outro dos adversários estimados por Nietzsche, Pascal, fora igualmente corrompido, como no caso aqui demonstrado do Platão de Sócrates, por seu encontro com o Cristianismo. (GHEDINI, 1999, p. 313)

Nietzsche não desenvolve essa possibilidade de um Platão *sem* Sócrates de forma plena, limitando-se a essas menções dos anos 70, que conforme demonstrado, foram revisitadas na década de oitenta, a exemplo do próprio Aforismo 190 de *Além do Bem e do Mal*, com o qual iniciamos o presente tópico, e o prefácio da mesma obra. Nietzsche chega a farejar na personalidade de Platão os traços de um possível tipo superior não realizado em sua plenitude.

O filósofo de Röcken empreende uma busca nos escritos platônicos de outros sinais da adesão ao “socratismo”, os traços de uma natureza distinta. A verdadeira natureza platônica reluziria em sua forma de transmitir certas teses, em especial as teses dos adversários de Sócrates, e também em grande parte de seus adversários, as teses de um Protágoras, de um Górgias, de um Cálicles, apresentadas frequentemente com uma tal vibrante vitalidade de deixar exalar alguma dimensão de participação, de experiência pessoal, também no sentido de um íntimo antagonismo. (GHEDINI, 1999, p. 313/314)

Nietzsche vislumbrava naquela década de 1870 o sentido mais autêntico do Estado Ideal Platônico próprio do compromisso de produzir novos gênios e havia lamentado o fato de que nunca na história o projeto platônico houvesse encontrado mais que falsificações caricaturais. Resta o fato de que a tentativa de Platão chega tarde demais (“formulando a exigência de entronizar o filósofo, Platão expressou um

pensamento um tempo *possível*: ele teve a idéia, quando o tempo apropriado para realizá-la tinha passado” 6.28) e mesmo neste destino de intempestividade, como nas ruínas grandiosas de seu caráter, corrompido pela influência de Sócrates, há no Platão nietzschiano um trecho de trágica grandeza. (GHEDINI, 1999, p. 315)

Não se pode deixar de remarcar que, em contraste a esses fragmentos nos quais Platão desempenha o papel de possibilidade não realizada, e nos quais além de tudo emerge o respeito e a consideração pela riqueza de sua personalidade, não faltam aqueles em que Nietzsche volta a evidenciar este ou aquele limite de suas concretas realizações.

Em sua obra final, *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que se valeu de Schopenhauer e Wagner, “agarrando pelos cabelos” “dois tipos célebres e absolutamente ainda não definidos”, como se agarra a uma ocasião, “para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios lingüísticos mais”. Aduz em seguida, que os escritos das extemporâneas em que se refere a ambos falam, no fundo, apenas dele próprio. Logo após, proclama: “De maneira igual serviu-se Platão de Sócrates, como uma semiótica para Platão”. Essa manifestação em seu escrito derradeiro parece atestar as hipóteses acima descritas: Sócrates era apenas a semiótica de Platão. Sócrates aparece neste escrito final, assim, como um repertório de sinais e de linguagens, meios de expressão para tentar enunciar o pensamento do próprio Platão. (EH, 1995, [*As extemporâneas*, 3], p. 70)

2.3 Sócrates e a tragédia grega

É imprescindível em termos metodológicos à presente pesquisa retratar a relação expressa no pensamento de Nietzsche entre a emergência da figura de Sócrates no mundo helênico e transformações culturais que se sucederam na antiguidade e resultaram em profundas conseqüências que se protraem até a contemporaneidade, eis que se trata de eixo temático importante elaborado pelo filósofo de Röcken no primeiros anos da década de 1870 e que a que faz menções ao longo de toda sua produção escrita.

Nietzsche retrata a tragédia grega não apenas como forma estética de primeira grandeza no florescimento cultural helênico e no resgate cultural de sua época, mas principalmente em função da adequação desse estilo artístico enquanto recurso para

ilustrar metaforicamente o drama existencial humano de exercício e participação em alguma moralidade em um mundo de forças, impulsos e necessidades naturais, conflito esse que resulta em padecimento, sofrimento.

É possível reconhecer os passos isolados do trabalho de elaboração do *Nascimento da Tragédia* por Nietzsche, obra onde Sócrates aparece como a maior figura em relação à Platão, quais sejam, as duas conferências públicas de 1870, “*O drama musical grego*”, de 18 de janeiro e “*Sócrates e a Tragédia*”, de 1º de fevereiro. Na primeira conferência, Nietzsche desenvolve a tese do surgimento da tragédia grega nas festas dionisíacas, tentando explicar como o excesso e êxtase dos rituais levaram ao drama trágico no palco através da descrição das fases isoladas de imersão dos participantes. (SAFRANSKY, 2005, p. 52-53)

A evolução da imersão do participante se dá de forma que no estágio de plena embriaguês, o indivíduo perde a consciência da própria individualidade, de sua identidade. Em seguida, ele se dilui no acontecimento da massa em festa, fundindo-se em uma unidade em que todos se contagiam mutuamente, integrando uma realidade holística. Por fim, chega o momento do despertar desse arrebatamento, retornando-se ao isolamento individual, numa delicada tarefa de transição à lucidez.

A apresentação da tragédia no final das festas dionisíacas seria senão esse ritual de transição da vertigem coletiva para a vida cotidiana da *polis*. Nesse sentido, Nietzsche descreve que o drama ático só pôde surgir porque algo dessa *vida dionisíaca natural* foi mantido no palco do teatro, que é justamente a interação entre o coro (o acontecimento coletivo e onipresente) e os protagonistas (os indivíduos que sucumbem tragicamente). A tragédia grega levaria para o palco, assim, a relação de poder entre palavra e música: o protagonista domina a palavra, mas é a música do coro que domina o que produz as palavras. Portanto, nessa primeira conferência, Nietzsche já alude que é na trajetória da palavra em que a tragédia vai se despedaçar. O *logos* se sobrepõe ao *pathos* da tragédia, que estará liquidada com a emancipação da linguagem da música, fazendo valer em excesso sua própria lógica. (SAFRANSKY, 2005, p. 53-54)

A segunda conferência, “*Sócrates e a Tragédia*”, desenvolve justamente a tese do processo de desagregação da tragédia pela sua intelectualização. A exposição faz um balanço histórico-cultural e apresenta a época entre o fim da tragédia clássica e o surgimento da comédia média na forma de uma história de declínio. O que guia a

investigação aqui ainda não é a distinção apolíneo x dionisíaco, que será desenvolvida posteriormente no *Nascimento da Tragédia*, mas sim o antagonismo entre arte e ciência. Eurípedes na arte e Sócrates em sua compreensão da existência assumem, para Nietzsche, o papel dos indivíduos nos quais a suposta degeneração da autocompreensão cultural dos gregos se torna perceptível de modo paradigmático. (MÜLLER, 2014, p. 531)

O lugar da poesia trágico-heróica, interpretada por Nietzsche como poesia pessimista, é assumido, à partir de Eurípedes na dependência do pensamento do Sócrates, por um trabalho cênico-dramático comprometido com uma estética *racional*, pela primeira vez. Prólogo programático, psicologização dos personagens, prática sofista da argumentação, marginalização do coro e emprego inflacionário do *deus ex machina*, são as evidências de que a arte passou a ser guiada pela razão. Nessa conferência Nietzsche esboça uma tendência que denomina “socratismo” e que seria mais antiga que Sócrates, correspondente ao elemento da dialética, que, na forma do contradiscurso, encontrar-se-ia inscrita nas primícias da tragédia, com o uso do diálogo, desde Ésquilo e Sófocles. (MÜLLER, 2014, p. 531)

Nesse contexto, Sócrates teria um protagonismo devastador, com a sua alçada da consciência ao lugar de instância única do conhecimento, por excelência. Sua crença otimista na conexão necessária entre virtude e saber, entre bem e conhecimento, inviabilizaria a possibilidade de uma compreensão trágica do mundo.

Nietzsche responsabiliza a figura de Sócrates por ser o destruidor da tragédia, considerando funesta a noção oriunda do pensamento socrático de que tudo tem que ser consciente para ser bom. Essa concepção limita e inibe o inconsciente criativo. A dialética tomaria para si o lugar da música, com um racionalismo que associa o estado de consciência ao saber. Sócrates gera, para Nietzsche, um tipo de saber sem sabedoria. O que era a representação trágica das forças vitais em conflito se torna, depois de Sócrates, a encenação de intrigas meticulosa e refinadamente imaginadas e o que era o canto dos personagens se traveste de discurso. (SAFRANSKY, 2005, p. 54-55)

Destarte, com o advento do pensamento de Sócrates a vontade de saber se sobrepõe às forças vitais do mito e da arte e a vida humana se afasta efetivamente das esferas dos instintos, das paixões, dos afetos. Todo Ser passa a se submeter ao crivo e julgamento da consciência. Entretanto, Nietzsche encerra a conferência com a esperança

otimista de que o teatro musicado não tenha morrido para sempre, cogitando a possibilidade de sua renovação, mesmo em uma era marcada pela ascensão das ciências e de inclinações otimistas – esperança que implicitamente depositara em seu entusiasmo com Wagner, naquele momento de sua vida –, finalizando com a afirmação de que o destino do teatro musicado dependeria da força exercida por sua contraparte, qual seja, o *socratismo* daqueles dias. (SAFRANSKY, 2005, p. 55)

Note-se que tais referências à figura de Sócrates e o uso do termo “socratismo” por Nietzsche nas questões acima aludidas revelam-se mais como recursos de expressão do próprio pensamento do filósofo de Röcken a respeito da dimensão trágica da vida e de sua supressão pelo *logos* e menos a uma crítica a particulares aspectos doutrinários da filosofia do Sócrates histórico. Nietzsche exprime aqui uma mudança cultural detectada por ele próprio e elege seu emblemático representante: Sócrates.

A cultura, para o Nietzsche da primeira metade dos anos 1870, representa um sistema de ofuscamento de cada época contra a ameaçadora força do dionisíaco, mediante a canalização dessas energias necessárias à vida. A vontade de viver, para ele, é culturalmente inventiva, envolvendo suas criaturas em ilusões para mantê-las presas à vida, tais como o prazer no conhecimento, a arte, as religiões, a própria filosofia, o conhecimento, componentes que correspondem a formas apolíneas nas quais se rejeita ou canaliza a realidade dionisíaca e que misturados correspondem à cultura de cada época. Para Nietzsche a cultura do conhecimento e das ciências se tornou dominante nos tempos modernos em função do germe do princípio socrático otimista de conexão entre esclarecimento, consciência e saber, em oposição ao sentimento trágico da vida. (NT, 2007, [18], p. 106)

O contraste apolíneo x dionisíaco é utilizado pela primeira vez no escrito do verão de 1870, intitulado “*A Visão Dionisíaca do Mundo*” como chave para interpretação da tragédia grega. Ele já tinha se referido à *clareza apolínea* de Sócrates nas conferências anteriormente mencionadas. Essa terceira conferência é outra das etapas preliminares e preparatórias das concepções estéticas e filosóficas que seriam apresentadas em *O Nascimento da Tragédia*. Os elementos apolíneo e dionisíaco surgem aqui como opostos estilísticos que interpenetram-se em luta entre si, de onde se pode deduzir que a distinção feita por Nietzsche visava indicar a interação produtiva entre essas duas faculdades: enquanto os limites moderados do apolíneo representariam

as estruturas de dimensões estabelecidas no processo da configuração, o dionisíaco constituiria o momento extático de desprendimento da forma. (MÜLLER, 2014, p. 160-161)

As principais questões do *Nascimento da Tragédia*, como o próprio Nietzsche sinaliza em sua “*Tentativa de autocrítica*”, prefácio à obra escrito dezesseis anos depois, são: desvendar o que significa, entre os gregos “da melhor época, da mais forte, mais valorosa” a *arte trágica*, nascida do “descomunal fenômeno do dionisíaco”, onde era colocado “o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência” e a intrepidez do olhar mais agudo exigia o terrível, o horrendo, o duro, o mal, como inimigo, bem como, elucidar a doença de que a tragédia morreu, o *socratismo da moral*, a dialética e a serenojovialidade do homem teórico. Ainda no próprio prefácio, Nietzsche qualifica o socratismo como “signo de declínio, cansaço, doença e instintos que se dissolvem anárquicos”. (NT, 2007, [TA1], p. 11-12)

É nesta obra que Nietzsche desenvolve com mais profundidade o jogo do conjunto das forças polares da cultura, a que aludimos acima batizadas por ele com o nome de dois deuses, Apolo e Dionísio. A tragédia grega representaria um compromisso entre esses dois impulsos fundamentais, que começam sendo analisados enquanto princípios estéticos para ampliarem-se à categoria de condições metafísicas básicas do ser humano, forças vitais. Essas forças devem atuar em uma espécie de *simbiose* para garantir uma espécie de equilíbrio ontológico do homem com o mundo.

Sócrates e Eurípedes, e esse segundo enquanto aluno do primeiro, aparecem como figuras responsáveis pela separação desses dois princípios, pela supressão do dionisíaco pelo apolíneo e, conseqüentemente, pela desarmonia ontológica introduzida na cultura grega que culmina em sua desintegração. Nietzsche oferece sinais da influência da filosofia de Schopenhauer da concepção dessa oposição no aforismo 16, considerando a proximidade do Dionisíaco com o mundo da vontade impulsiva e do Apolíneo com mundo da representação, isto é, da consciência.

Importante antecipar que o próprio Nietzsche renegou essa metafísica artística de maneira expressa alguns anos depois, o que fica claro na leitura da *Tentativa de autocrítica*, o já mencionado prefácio póstumo ao *Nascimento da Tragédia*, nos escritos de seu diário e na compreensão de seu próprio pensamento posterior.

O jovem Nietzsche, isto é, o de aproximadamente 1869 a 1876 era simpático à metafísica, isto é, a um tipo específico de metafísica da estética, e ele concordava com a tentativa de Kant de achar os limites da razão, e conseqüentemente dar espaço para esses outros aspectos vitais, artísticos e subconscientes. Ele registrou isso nas primeiras páginas das anotações para as conferências de introdução aos diálogos platônicos, mencionando que a Teoria das Ideias seria algo enorme, uma inestimável preparação para o idealismo kantiano, eis que representaria, o ensinamento, a partir de todos os meios (inclusive os mitos), sobre a correta oposição entre coisa-em-si e aparência, a partir da qual toda filosofia mais profunda começa. (BROBJER, 2004, p. 247-248)

No verão de 1877, Nietzsche escreve em seu diário, dirigindo-se aos leitores de seus textos, que expressamente renuncia aos pontos de vista artístico-metafísicos que dominam seus escritos mais antigos no mais essencial, declarando tais pontos de vista “agradáveis, porém insustentáveis”. A experiência decisiva que fundamenta seu afastamento da metafísica artística foi sua decepção com os festivais de Bayreuth. (SAFRANSKI, 2005, p. 122)

A partir do aforismo 12 de *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche passa a descrever como o princípio estético de Eurípedes de que “tudo deve ser consciente para ser belo” é derivado do princípio socrático de que “tudo deve ser consciente para ser bom”, razão pela qual Eurípedes deve valer como o poeta do socratismo estético, degenerativo da verdadeira tragédia grega, a sofocliana-esquiliana. Eurípedes, enquanto poeta, seria o executor dos planos de Sócrates, tendo por objetivo ao basear o drama apenas sobre o não-dionisíaco, mediante a elaboração de um *epos* dramatizado num domínio exclusivamente apolíneo. Esse drama apolíneo, de cunho naturalista e inartístico, não alcança o efeito trágico. (NT, 2007, [12], p. 76-81)

Nietzsche destaca que Platão trata a faculdade criadora do poeta como algo que não se trata de discernimento consciente, uma atividade pejorativamente equiparada a aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos. É nesse sentido que afirma que o “poeta não é mais capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele.” E Eurípedes teria se encarregado de mostrar a contrapartida do poeta “irracional”, valendo-se do socratismo estético, deletério às forças dionisíacas na arte. (NT, 2007, [12], p. 80-81)

Nietzsche proclama que Sócrates destruiu o *insight* trágico com sua demanda de que tudo seja inteligível, criando uma nova ilusão para substituí-lo: a de que os homens não apenas podem alcançar o conhecimento, como podem corrigir a existência com o conhecimento obtido. Platão, aqui, teria meramente *seguido* a ideia de autoria de Sócrates, fazendo da poesia uma manifestação humana subserviente à filosofia. Por sua vez, Eurípedes, enquanto aluno de Sócrates, teria tentado tornar a tragédia inteligível; mas como ele mesmo finalmente admitiu em *As Bacantes*, trata-se de uma tarefa impossível. (ZUCKERT, 1996, p.12)

Os aforismos 13 e 14, já foram referidos e desenvolvidos no presente trabalho no interior do primeiro tópico do presente capítulo, que versa sobre uma possível diferenciação entre as figuras de Sócrates e Platão na filosofia de Nietzsche. Para evitar redundâncias, far-se-á um breve resumo do que Nietzsche evoca nessas passagens.

Sócrates é apresentado como o negador de todos os *instintos* tipicamente gregos, julgando todo conhecimento, arte e ética oriunda dessa esfera como impróprios, insensatos, irracionais. De tal assertiva, induz que deve retificar sua realidade, mediante a elaboração de uma nova cultura, negando assim as tragédias tradicionais de Homero, Píndaro e Ésquilo, Fídias, Péricles, Pítia e tudo mais que refletisse naturalmente os impulsos dionisíacos. Nietzsche conecta aqui à noção de *instinto* a de sabedoria *mística*, a qual, segundo ele, Sócrates dá vazão através da figura de seu *daimon*, como uma voz que se contrapõe à consciência e aparece como algo *anormal*. Sócrates inverte, dessa maneira, os papéis tradicionais do instinto e da consciência no mundo grego, tornando a segunda a verdadeira força afirmativa-criativa, e o primeiro um impulso crítico e dissuasor. (NT, 2013, [13], p. 81-84)

Sócrates, para Nietzsche, concebe a arte trágica como algo verdadeiramente irracional, avesso às leis da lógica e da causalidade com uma perspectiva obtusa que exclui a arte do reino do conhecimento. A lacuna deixada pela arte escoaria no pensamento de Sócrates apenas em algumas ocasiões e de maneira marginal, como em suas aparições oníricas, que diziam-lhe que fizesse música e pelas manifestações de admoestação de seu *daimon*. A tragédia era vista por Sócrates como algo supérfluo, fútil, que representaria apenas o agradável (e não o útil), exigindo de seus discípulos o afastamento de atividades como essa, “pouco filosóficas”. (NT, 2013, [14], p. 84-88)

Para Nietzsche, a tragédia nunca poderia tornar-se lógica porque ela revela a contradição existente no coração do mundo: a de que todas as coisas existem apenas enquanto singularidades, sofrendo em função de sua particularidade ou de seus limites e, por isso, tentando superá-los, todas essas coisas destroem a si próprias mediante a destruição dos limites que definem a sua forma particular de existência. Desde que a tragédia revelara a “verdade” sobre a existência, a de que tudo é sempre *vir a ser*, a emergência da filosofia pareceu um fenômeno extremamente problemático para Nietzsche. Enquanto o destruidor da tragédia, Sócrates parece representar uma força essencialmente negativa, crítica e conseqüentemente destrutiva. (ZUCKERT, 1996, p. 12)

Ademais, no aforismo 13, Nietzsche quer demonstrar ainda como a martirização de Sócrates foi algo construído por ele próprio, eis que antes da idolatria desencadeada pela aplicação da sentença de morte pelo tribunal dos heliastas em Atenas e do conseqüente encantamento erótico da juventude ateniense por sua figura, ele não possuía das melhores reputações.

Nietzsche aduz que os gregos que eram partidários dos “bons velhos tempos”, ao se referirem aos desencaminhadores do povo de então, mencionavam Sócrates e Eurípedes “em um só hausto”, como figuras que propiciaram uma verdadeira “atrofia das virtudes tradicionais”. Nesse sentimento grego de indignação e desdém é que teria surgido a conhecida comédia de Aristófanes que ridiculariza Sócrates, tratando-o como o supremo *sofista*, o resumo de todas as aspirações sofisticas. Aristófanes é mencionado novamente enquanto detrator de Sócrates no aforismo 17, quando Nietzsche ressalta que ele conjugou, “no mesmo sentimento de ódio, o próprio Sócrates, a tragédia de Eurípedes e a música dos novos dritâmbicos, e farejou em todos esses fenômenos os signos característicos de uma cultura degenerada”. (NT, 2007, [13], p. 81, 102-103)

A menção à comédia aristofanesca por Nietzsche aqui é precisa, porque entre as fontes consideradas mais seguras e mais utilizadas para reconstrução da imagem do Sócrates histórico pela filologia, a comédia de Aristófanes vem logo após os testemunhos de Platão e Xenofonte em escala de relevância, sendo que contrariamente àquelas, trata-se de uma fonte que combate e satiriza Sócrates. Aristófanes (448-385 a.C.) era contemporâneo de Sócrates, tendo construído uma caricatura deste em suas comédias como sendo o protótipo dos filósofos que especulavam sobre os fenômenos

celestes com artifícios meramente retóricos, “fazendo passar por boas, causas más”. Nesse sentido é que Sócrates é apresentado por Nietzsche como maior sofista de todos, através do testemunho satírico de Aristófanes. (PESSANHA, 1996, p.10)

No aforismo 15, Nietzsche tem a pretensão de explicar como a influência de Sócrates se alargou por toda a posteridade, conduzindo a uma recriação infinita da *arte*. Nesse sentido, Nietzsche reconhece a grandeza dos gregos enquanto povo em que se produziu o germe de toda a produção cultural posterior, no que se insere Sócrates enquanto “ponto de inflexão e vértice da chamada história universal”, afirmando ainda que quase toda época e etapa da cultura tentaram livrar-se dos gregos, porque, a vista deles, “toda produção autônoma, aparentemente de todo original e sinceramente admirada” parece subitamente “perder cor e vida e encolher-se em cópia malograda e até mesmo em caricatura”. Pela mesma razão, os atenienses tentavam livrar-se de Sócrates. Nietzsche, num movimento sempre ambíguo, está a reconhecer a magnitude de Sócrates, que ocuparia uma posição de auriga a guiar os “carros” e “cavalos” das culturas posteriores. (NT, 2007, [15], p.89-92)

Na sequência, Nietzsche relaciona Sócrates, enquanto protótipo do homem teórico, ao forjamento do tipo de saber que se tornou a ciência, que em alguns aspectos, se assemelha à arte. O homem teórico, em similitude ao artista, teria um deleite com o existente, sentimento esse que o protege da ética prática do pessimismo e ainda “de seus olhos de Linceu”, ou seja, de uma visão mais profunda e completa da realidade. Mas diferentemente do artista, que se contenta em revelar uma existência que permaneça velada, o homem teórico visa um desvelamento sucessivo e cada vez “mais feliz”, dessa mesma existência. A busca da verdade – que poderíamos também chamar de *método* – para a ciência, se torna mais importante que a verdade mesma. (NT, 2007, [15], p. 90-91)

Nesse trecho Nietzsche opõe arte e ciência, expondo metaforicamente seus pontos de convergência e divergência, ocupando Sócrates o lugar de representante da segunda, na qualidade de precursor do homem teórico. Sócrates teria trazido ao mundo pela primeira vez uma *representação ilusória*, uma fé inabalável de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, “atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Sócrates, assim seria o responsável pelo que Nietzsche chama de *ilusão metafísica*, que tratar-se

ia do *instinto* à ciência, do mecanismo que transmuta em arte os limites do conhecimento científico. A ciência, assim, teria por destinação fazer aparecer a existência como compreensível e justificada, fundando seu *mito* próprio da plena e progressiva prescrutibilidade do ser. (NT, 2007, [15], p. 90-91)

Nesse contexto, Sócrates é tido como “mistagogo da ciência”, iniciando a humanidade numa relação com o saber que progride no tempo em ondas de novas escolas de filósofos e pensadores, culminando em uma universalidade de uma rede conjunta de pensamentos, como vistas ao estabelecimento de leis “para todo um sistema solar”. Sócrates figura aqui ainda como a matriz do *otimista* teórico, como aquele que atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma *medicina universal* e vê no erro um mal em si. A única preocupação autenticamente humana, desde Sócrates, passou a ser separar a aparência da verdade, mediante um mecanismo de conceitos, juízos e deduções, que tornaria ensináveis inclusive os atos morais. A ciência assim, se expande procurando comportar círculos cada vez mais largos de fenômenos, o que incita o homem à existência com ímpeto de cada vez maior conquista no terreno do saber. (NT, 2007, [15], p. 92)

Sócrates, em oposição ao herói trágico, assume uma felicidade de existir que o torna-se a encarnação de uma forma nova de “serenojovialidade” grega, visando a uma ação educativa dos jovens nobres com o fito de produzir o gênio. A ciência, assim, estimulada por essa vigorosa visão de felicidade no desvelar a realidade, avança até seus próprios limites, onde naufraga o otimismo oculto na essência da lógica, ao deparar-se com o inesclarecível. É nessa divisa que irrompe o conhecimento *trágico*, e a lógica demanda a arte como meio de proteção e cura. A relação da avidez de conhecimento da ciência com a arte é, portanto, ambígua segundo Nietzsche: nos níveis mais interiores aos “círculos” concêntricos da lógica manifesta-se um otimismo teórico hostil à arte e que abomina o trágico-dionisíaco em partícula, ao passo que, nos limites desses círculos, a resignação trágica se manifesta. (NT, 2007, [15], p. 93)

Nietzsche conclui esse aforismo questionando acerca do futuro da ciência e conferindo uma abertura e amenização nas distinções por ele anteriormente colocadas: menciona aqui agora um Sócrates *musicante*, referindo-se a essa área que permanece limítrofe entre a ciência e a arte e a possíveis novas configurações do *gênio* de tempos

vindouros. A religião e a ciência figuram agora como facetas da rede da *arte*, estendidas sobre a existência. (NT, 2007, [15], p. 93-94)

Iniciando a busca por conhecimento, Sócrates confere aos seres humanos uma nova razão para viver. Nesse sentido é que Nietzsche, ainda no aforismo 15, cogita hipoteticamente que se tivesse sido outro o rumo da história e a incalculável soma de forças aplicadas a serviço do conhecer houvesse sido dirigida a fins práticos, uma vez enfraquecido o prazer instintivo de viver, é possível que o suicídio ou o homicídio por compaixão e por resto de sentimento de dever tivessem se desenvolvido enquanto costume, em meio a um pessimismo prático. (NT, 2007, [15], p. 93)

O próprio Sócrates, conforme visto acima, parecia ter consciência da insuficiência de sua ilusão do uso da busca por conhecimento enquanto motivação para viver, detectando uma fonte instintiva ou não-consciente de suas atividades, quando ele insiste em fazer menção aos seus chamados divinos, à figura de seu *daimon*. (ZUCKERT, 1996, p. 13)

Em o *Nascimento da Tragédia*, portanto, Sócrates aparece como alguém que esperava o mais alto do conhecimento, e não apenas julgava possível viver com a verdade, mas como aquele que julga que uma vida fora da verdade é indigna de ser vivida. Esse Sócrates encarna o princípio do saber e da verdade, dirigido contra a tragédia, porque reivindica não apenas conhecer o Ser, mas até mesmo corrigi-lo. Se o Ser se deixa corrigir, a dor a angústia, o sofrimento e a injustiça não precisam mais ser tragicamente suportadas: eliminá-las passa a ser pensado como uma possibilidade. Conhecimento cria serenidade e felicidade. (SAFRANSKI, 2005, p. 130)

A diferença entre conhecimento socrático e conhecimento trágico reside, para Nietzsche, no fato de que Sócrates não conhece aquele ponto onde o conhecimento congela diante do incognoscível. O universo socrático do espírito permanece claro, e as trevas que ainda possam existir são provisórias. O otimismo socrático pensa saber que virá o dia em que o mais escuro ficará claro, e as trevas que ainda possam existir são provisórias. Reside por debaixo de tal concepção uma noção tipicamente grega de unidade cosmológica entre o homem e o mundo/Ser que possibilita sua cognoscibilidade. A confiança de Sócrates no conhecimento se deve à intuição platônico-socrática de que a essência do mundo é o Bem, motivo pelo qual o sombrio, o

escuro, o trágico, pode ter sua causa apenas em um déficit de conhecimento. (SAFRANSKI, 2005, p. 132)

Se no Sócrates platônico o conhecimento ainda não busca expressamente um controle prático-empírico do mundo, para Nietzsche esse acontecimento é indicado no otimismo de conhecimento da força curativa universal do saber. Em Aristóteles, a geração posterior, essa relação entre conhecimento e domínio da natureza já é mais nítida. Da feita que o princípio socrático se conecta à ideia de progresso histórico do conhecimento e a realidade passa a ser concebida como crescentemente penetrável e controlável, emergindo os primeiros resultados materiais dessa cultura do saber no terreno da técnica, da produção, da medicina e da vida social, os fenômenos habitualmente amedrontadores das forças naturais se tornam causalidades naturais calculáveis e domináveis, o que potencializa o otimismo acerca da cognoscibilidade da natureza e sonho com a felicidade terrena. Se a natureza é cada vez mais controlável pelas ciências, a injustiça inerente à sociedade também passa a ser considerada passível de ser resolvida por elas e a ideia de destino, neutralizada. (SAFRANSKI, 2005, p. 132/133)

É nesse registro que Nietzsche vê o espírito democrático como uma consequência do pensamento socrático: a verdade passa a valer independente da autoridade da pessoa que a profere, tendo validade intersubjetiva e autônoma, podendo ser verificável por todos – essa é a noção subjacente ao fato de Sócrates demonstrar que um escravo consiga intuir um complexo conceito matemático no *Mênon*. Experiências singulares (como por exemplo a dor e o sofrimento) que não possam ser generalizadas não podem possuir status de verdade.

Todos são iguais diante da verdade, não havendo acessos privilegiados. É importante demarcar essa linha por se tratar de um erro a afirmação de que ideias democráticas derivem *diretamente* dos Diálogos, quando o Sócrates histórico se manifesta perante seus interlocutores defendendo posições claramente antidemocráticas. Nietzsche, assim, realiza uma conexão entre o *socratismo*, a negação do aspecto trágico da existência, o progresso científico e o espírito democrático.

Culturas fortes para Nietzsche, são aquelas que podem aceitar grande dose do impulso elementar dionisíaco sem se quebrar e, ao mesmo tempo, comportam uma força apolínea de transfiguração igualmente grande. Indivíduos e culturas fortes, portanto,

extraem beleza do terrível, do *trágico*. Nesse sentido é que Sócrates enfraquece a cultura grega, com um otimismo neutralizador do dionisíaco. Por tal razão é que Nietzsche indaga, no final de *O Nascimento da Tragédia*, acerca do povo grego, “(...) quanto precisou sofrer esse povo, para poder tornar-se tão belo!”. (NT, 2007, [25], p. 142)

Depois de encarnar em Sócrates a vontade de saber e responsabilizá-lo pelo colapso da tragédia no *Nascimento da Tragédia*, como visto acima, Nietzsche ameniza seu embate com Sócrates, reconhecendo-o como um adversário à altura. Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, um incompleto e não publicado manuscrito elaborado no ano seguinte, Sócrates é apresentado como um dos integrantes (junto a Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles e Demócrito) de uma “comunidade filosófica tão maravilhosamente idealizada” como a dos “mestres gregos” da Antiguidade, uma “república de gênios” (em oposição à república erudita) que possuiriam uma energia virtuosa graças a qual teriam superado todos os seus sucessores, encontrando sua própria forma e desenvolvendo-a, “por metamorfose, até alcançar os estágios mais refinados e mais grandiosos”. Nada obstante, nesta obra, Platão é bem mais referido por Nietzsche enquanto pensador (em especial contraposto à Anaxágoras, como é o caso do último capítulo) do que Sócrates, mencionado apenas no início (FETG, 2013, [I], p; 30-31)

Nesta obra Nietzsche reconhece que a filosofia não começou com Sócrates, nada obstante o significado de seu intencional rumar à própria morte tenha sido o ponto de inflexão da história do ocidente. Nesse manuscrito Nietzsche identifica sua ruptura decisiva não com Sócrates, mas com Platão e esboça um relato elogioso da filosofia pré-platônica, caracterizada pela tentativa de pensar a existência enquanto alguma ordem cósmica, em uma postura científica, uma preocupação com a natureza sem levar em grande conta as conseqüências humanas. Enquanto busca pelo conhecimento, geral e indiferenciado, a ciência é completamente desprovida de seletividade. (ZUCKERT, 1996, p. 15)

Alguns anos depois, Nietzsche ainda mantém essa postura um tanto mais amena com relação à Sócrates na conhecida anotação do verão de 1875 em que escreve “*Sócrates, para apenas mencionar, me é tão próximo que quase sempre estou lutando com ele.*” (SAFRANSKI, 2005, p.129)

CAPÍTULO III – O ANTIPLATONISMO PLATÔNICO DE NIETZSCHE

3.1 O Nietzsche de Heidegger

O título do presente capítulo é bastante sugestivo: trata-se nesse terceiro momento, não mais de apresentar os Platões, platonismos, Sócrates e os socratismos de Nietzsche, mas sim de abordar interpretações de seu pensamento segundo as quais, Platão desempenhou um papel muito mais profundo que os de caricatura, opositor e personagem; uma função *constitutiva* no pensamento de Nietzsche, seja no estilo, nas metas, nas intenções e outras questões.

O presente tópico tem por objetivo uma breve apresentação da grandiosa (no sentido não apenas da importância de seu autor para a História como principalmente pelos anos de trabalho despendidos por ele no estudo da obra de Nietzsche) e polêmica interpretação de Heidegger acerca da relação entre Nietzsche, o platonismo e a metafísica. No entanto, considerando que o estudo específico de Heidegger, as etapas de construção de seu pensamento, e de seu vocabulário filosófico não constituem a problemática da presente pesquisa, a abordagem será realizada tão somente à grosso modo.

De acordo com Heidegger, a filosofia de Nietzsche é, essencialmente, uma inversão do platonismo, assertiva retirada por ele a partir da observação de Nietzsche no célebre fragmento póstumo datado dos anos 1870-1871, mencionado nos parágrafos anteriores, no qual ele caracteriza sua filosofia mediante a negação, em termos de um “platonismo invertido” (*umgedrehter Platonismus*). Essa observação, no entanto, jamais é retomada por Nietzsche, seja nos textos publicados, seja nos demais fragmentos póstumos. Heidegger conferiu um grande valor aos fragmentos póstumos de Nietzsche na interpretação de seu pensamento (em detrimento da obra publicada), chegando a afirmar peremptoriamente que são neles em que se pode encontrar o verdadeiro Nietzsche. (DIXSAUT, 2006, p. 11-12)

Heidegger, portanto, fez dessa expressão o centro e *leitmotiv* de sua interpretação (em seu Nietzsche e até mesmo na tarefa do pensamento), acreditando que seria na inversão do platonismo que se realizaria, se aperfeiçoaria, o pensamento propriamente dito de Nietzsche. Além disso, é necessário refletir que essa inversão é

definida como um distanciamento e não como uma maneira de colocar o platonismo de cabeça para baixo – tomando o sensível por mundo real e verdadeiro, e o mundo supra-sensível por um mundo aparente. Deve se acrescentar ainda a objeção de que Heidegger constrói toda uma interpretação de conjunto da obra Nietzscheana sobre uma base textual muito delgada. (DIXSAUT, 2006, p. 12)

Essa postura hermenêutica de Heidegger diante da obra não publicada de Nietzsche é, no entanto, bastante criticada, sendo um dos aspectos contrários à credibilidade de sua interpretação do pensamento de Nietzsche. Isso porque soa como uma aberração estimar que uma filosofia escrita, corrigida, recorrigida e, no caso de Nietzsche, publicada, não reflita aquilo que ele pensava verdadeiramente. Heidegger, assim, acreditava em um certo esoterismo nietzschiano a ser desvendado através de sua obra não publicada. Diante disso, é legitimamente gerada a suspeita de que Heidegger, de maneira consciente ou não, operou uma apropriação ideológica do pensamento de Nietzsche para resposta e ratificação de suas próprias questões filosóficas – que provavelmente não eram iguais às de Nietzsche. (DIXSAUT, 2006, p. 11-12)

Heidegger afirma que na tentativa de Nietzsche de inversão do platonismo na totalidade, realizar-se-ia o pensamento filosófico mais próprio de Nietzsche. “Desde muito cedo, e, com efeito, a partir de dois ângulos diversos, mostrou-se para Nietzsche como uma tarefa aflitiva pensar através da filosofia de Platão”. Nada obstante Nietzsche, em um primeiro momento, ter sido levado a Platão em função de seu dever profissional como filólogo clássico, “foi sua tendência filosófica que o aproximou, antes de tudo, de Platão”. Se vê aqui também, claramente, a influência filosófica de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche, eis que aquele teria fundado consciente e expressamente toda sua filosofia em Platão e Kant, o que pode ser verificado no prefácio de *O mundo como vontade e representação*. (HEIDEGGER, 2010, p. 140-141)

Nada obstante, para Heidegger (contrariamente, em alguns aspectos, à tese de lastro historiográfico-filológico de V. Tejera, apresentada do primeiro tópico do segundo capítulo da presente pesquisa) Nietzsche teria conscientemente em sua assimilação do desenvolvimento da filosofia de Platão ao longo da história percebido a distinção entre Platão e o platonismo, protegendo aquele contra os efeitos deste. (HEIDEGGER, 2010, p. 182)

Essa distinção percebida por Nietzsche, segundo entende Heidegger, corresponderia à seguinte transição: (1) na obra de Platão, o mundo verdadeiro é passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso, que vive no interior desse mundo – ele mesmo *é esse mundo* –, ou seja, a determinação essencial do mundo verdadeiro reside no fato de ele ser atingível aqui e agora, apesar de não para qualquer um ou sem mais. A obra de Platão aqui não é platonismo ainda, eis que esse “mundo verdadeiro” ainda não é uma teoria, mas sim o poder da existência; (2) estabeleceu-se uma ruptura total com a esfera sensível na interpretação histórica de Platão, o que culminou no platonismo, segundo o qual o mundo verdadeiro torna-se inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – ao pecador que cumpriu sua penitência. Aqui, o supra-sensível não estaria mais presente na esfera da existência humana, presente para essa existência e para o que nela há de sensível, “mas toda existência humana torna-se o aqui embaixo, uma vez que o supra-sensível é interpretado como o além.” (HEIDEGGER, 2010, p. 181-182)

Em *Nietzsche I* Heidegger afirma de maneira genérica que “a concepção nietzschiana da essência da verdade se mantém no âmbito da grande tradição do pensamento ocidental”. Isso ocorreria por mais que Nietzsche tivesse tentado, com sua interpretação particular, se desviar das interpretações platônica e positivista acerca do conhecimento e da verdade enquanto adequação a algo a ser conhecido (naqueles casos à *ideia* ou ao *positum*). (HEIDEGGER, 2010, p. 138-139)

Após indicar que a menção de Nietzsche do início dos anos 1870 ao *umgedrehter Platonismus* tratou-se de uma “espantosa visualização prévia do pensador, que abarca toda sua posição filosófica fundamental na obra posterior”, ele explica:

Para o platonismo, o verdadeiro, o verdadeiramente ente é o supra-sensível, a ideia. Em contrapartida, o sensível é o $\nu\eta\ \acute{o}\nu$; isso não diz pura e simplesmente não-ente, o $\acute{o}\nu\chi\ \acute{o}\nu$, mas $\nu\eta$ – o que não pode ser interpelado como sendo, apesar de ele não ser simplesmente nada. Enquanto e até o ponto em que ele pode ser denominado sendo, o sensível precisa ser mensurado à partir do supra-sensível; o não-ente tem a sombra e o resto do ser do verdadeiramente ente. Inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido à partir do supra-sensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o supra-sensível inversamente a seu serviço. (HEIDEGGER, 2010, p. 140)

Essa inversão do sensível ao posto de mensurador do valor do supra-sensível entretanto, não se deu em Nietzsche da mesma forma que no positivismo, reconhece

Heidegger. Nietzsche teria passado por uma espécie de positivismo extremo que acabou sendo absorvido de maneira completamente modificada, em suas posições fundamentais posteriores. Essa modificação originou-se da intelecção crescente do fato histórico fundamental do *niilismo*. A sentença “Deus está morto” não se trataria de algum princípio doutrinário ateuista, mas sim da fórmula para a experiência fundamental de um *acontecimento* da história ocidental, experiência esta que faz com que a inversão nietzschiana do platonismo conquiste envergadura e alcance próprios. (HEIDEGGER, 2010, p. 141-142)

Assim, para Heidegger, o *niilismo* diria respeito ao fato histórico “da desvalorização dos valores supremos, da aniquilação de todas as metas e da colisão de todos os juízos de valor”, e teria sido detectado por Nietzsche. Não haveria mais nenhuma meta na e por meio da qual todas as forças da existência histórica dos povos pudessem ser reunidas e para a qual pudessem ser levadas a um desdobramento. Nenhuma meta ou poder de tal espécie que conseguissem obrigar a existência a entrar de uma maneira uma em seu âmbito de realização, levando-a a um desdobramento criativo. Sucede que, para Heidegger, o que Nietzsche quis dizer com a expressão em que sugere a instauração de uma meta (a vida como aparência) foi a compreensão da tarefa *metafísica da ordenação do ente na totalidade*, não apenas a indicação de um “para onde” e um “para que” provisórios. (HEIDEGGER, 2010, p. 142-143)

A interpretação heideggeriana é inteiramente orientada à vontade (inclusive uma extraordinária demonstração de vontade de poder, diga-se de passagem) de reintegrar Nietzsche à caverna da metafísica e de ver em cada uma de suas teses a resposta àquela que, segundo Heidegger, sempre foi a única questão metafísica: “O que é o ente?”. A antinomia grega do ser e do devir teria sido mantida de tal forma que o heraclitismo de um Nietzsche ainda platonizado constituiria, para Heidegger, um dos casos mais singulares de manifestação da pergunta pelo ente. (DIXSAUT, 2006, p. 180)

Essa suposta “ordenação do ente na totalidade” como substrato do estabelecimento da “meta” nietzschiana, seria, segundo alguns intérpretes, uma interpretação equivocada de Heidegger. Ele teria imputado a Nietzsche forçosamente como questão filosófica uma que não era originalmente sua, qual seja, a de que este último estaria buscando o ente em sua totalidade. Uma vez lançada tal questão, ela admitiria apenas três respostas possíveis: a de Parmênides, a de Heráclito ou uma

conjunção das duas. Assim, a afirmação do “ser do devir” a partir do pensamento do Eterno Retorno não suprimiria de modo algum a antinomia metafísica originária, tratando-se apenas de uma forma muito sofisticada da terceira resposta entre as três acima descritas. Segundo Heidegger, se Nietzsche queria a consistência do devir na presença, sua doutrina significaria apenas que a consistência se transferiria do ser para o devir. (DIXSAUT, 2006, p. 181)

A “inversão do platonismo”, entretanto, segundo Heidegger não repousaria sobre uma simples troca quase mecânica de um ponto de partida teórico-cognitivo por um outro, ou seja, sobre a troca do ponto de partida do platonismo pelo do positivismo. Essa inversão se trataria, inicialmente, do abalo do primado do supra-sensível como ideal. “O ente, isso que ele é, não pode ser avaliado segundo o que ele deveria e poderia ser”. É a vontade de superação do niilismo que dirigiria a inversão. Nada obstante, permanece mantida como auto-evidente por Nietzsche uma convicção comum ao platonismo, a de que, a verdade, isto é, o verdadeiramente ente, precisa ser assegurado sobre o caminho do conhecimento. (HEIDEGGER, 2010, p. 145-146)

Conforme destacado no primeiro capítulo da presente pesquisa, Nietzsche parece resignado, de certa forma, ao constrangimento da linguagem pelo acoplamento e sedimentação de categorias metafísicas. Esse acoplamento implicaria na compulsão à utilizar termos como “erro”, “bom”, “falso”, “verdadeiro”, “real”, dentre outros, em seus sentidos tradicionais (nada obstante ele os utilizar também com sentido modificado) para forjar e expressar seu próprio pensamento. O termo “aparência”, conforme já mencionado, é um desses termos que permanece retornando até seus últimos fragmentos, cujo uso acaba por, de certa forma e involuntariamente, retomar uma antinomia tradicionalmente metafísica (nada obstante o sentido de “aparência” aqui associando-se à noção de representação, vise afastar-se intensamente desta mesma noção).

Para Heidegger, o fato de que Nietzsche, ao mesmo tempo que denunciou esse constrangimento linguístico (que parece vir, portanto, das estruturas metafísicas sobrepostas à linguagem), acabou por ceder-lhe, render-se a ele, seria uma das provas de que Nietzsche se manteve cingido ao interior da metafísica, enredado em suas armadilhas. Mesmo que Nietzsche tenha manifestado profunda lucidez nas obras de juventude no que diz respeito a consciência para essas armadilhas da linguagem e da

carga metafísica e mesmo teológica das palavras e, mais ainda, da gramática, por outro lado, o filósofo de Röcken manifestou um trabalho de deslocamento, de transmutação sobre certas palavras – tal como, precisamente com o termo “aparência”, quando passa a designar *toda* manifestação no mundo – que deixou, nada obstante, intactas, as velhas antinomias sobre as quais se apóia a metafísica. (HAAR, 1993, p. 83)

Heidegger queria dizer que Nietzsche não escapou da metafísica no sentido do pensamento que esquece do *ser* em proveito do *ente*, como tal, ou que procura em todo ente uma razão de ser e um fundamento ôntico (esse fundamento seria a Vontade de Potência como sinergia de forças), e não que Nietzsche não tenha conseguido fugir de uma metafísica *como platonismo*, isto é, como pensamento da dicotomia entre um mundo sensível e um inteligível – pois dessa segunda, é possível dizer que ele escapou. Nada obstante, a questão dessa via de passagem para além do platonismo, permanece uma questão em aberto no final do primeiro capítulo de *Nietzsche I*. (HAAR, 1993, p. 84)

Ao estabelecer “a vida na aparência como meta” Nietzsche exprime um mote absolutamente ambíguo. Ele pode tomar um sentido ontológico, ético, perfeitamente afirmativo de que se deve agir como os gregos, superficiais pela profundidade, pensar sem pesar, sem acrescentar às coisas tons de gravidade ou quantidades de questões “por trás”, não cultivar a ilusão do saber absoluto ou do saber em si, aprender o saber alegre, ao mesmo tempo do conhecimento trágico (que ensina que a ilusão é necessária ao pensamento como o sono e o esquecimento aos seres vivos; que a ciência ao seu ponto extremo se transforma em arte). Mas ela pode se interpretar à luz da leitura heideggeriana, como expressão de um niilismo manifesto e latente, em uma vida que se resumiria a um jogo de miragens sem sentido. (HAAR, 1993, 84-85)

Nietzsche, para Heidegger, teria permanecido submisso ao ideal tradicional de verdade enquanto justeza, retidão, *adequação*, o que pode ser demonstrado pelo raciocínio à seguir. Se o mundo para Nietzsche é, uma aparência por excelência, a afirmação da verdade enquanto estabilidade, “identificação” arbitrária que nega o devir (que é portanto um “erro”, para Nietzsche) só poderia ser mais uma projeção de uma série de aparências (a mais inferior). Daí a necessidade da escolha entre as duas “aparências” melhores que são a ciência e a arte, a segunda contra a primeira, sendo a melhor a que exige e produz o grau mais alto de ilusão, de ficção. Isso, não seria,

portanto, apenas um outro nome para nova *fonte* de verdade, isto é, para se permanecer *fidel* à vida, para se *conformar* com sua essência mais fundamental que é a projeção de ilusão? (HAAR, 1993, 85)

Nietzsche, segundo a interrogação de Heidegger, não parece ter sido capaz de desafiar essa definição tradicional acerca da verdade. Contudo, ainda que ele tenha permanecido prisioneiro em larga escala, ele, ao mesmo tempo, descobriu uma outra coisa, um saber universal e pura fenomenalidade, isto é, a imanência radical ou o único plano dos fenômenos. A própria invocação de uma meta, por Nietzsche, é, entretanto paradoxal, já que desde o *Nascimento da Tragédia* Nietzsche rejeita toda posição de uma meta de vida ou da natureza em geral, de uma teleologia imanente a toda totalidade. A obsessão por metas é seccionista, dualista, e fabricadora de mundos-por-detrás. (HAAR, 1993, p. 86)

Ao ser estabelecida como o contramovimento em relação ao niilismo, a interpretação normativa da arte também se movimenta sob o mesmo montó de vista, de acordo com o raciocínio heideggeriano. A medida estabelecida por Nietzsche da relação entre arte e verdade visa substituir a ligação meramente comparativa que teria lugar junto à interpretação filosófico-cultural. “Arte e verdade, criação e conhecimento se encontrariam em uma consideração diretriz da salvação e da configuração do sensível.” Em vista da fundamentação de novas avaliações, a arte e a verdade recebem o mesmo peso, aparecendo, em Nietzsche, juntas a partir de si mesmas no interior de uma nova experiência histórica. (HEIDEGGER, 2010, p. 146-147)

Para Heidegger, o projeto de Nietzsche em superar o niilismo mediante o estabelecimento de uma outra hierarquia, arte-ciência, pressupõe um pensamento *em termos de valores*. Um pensamento que envolve *cálculos* e resultados de valores. Os valores são calculados para sustentar algumas forças e se intensificar eles mesmos. A valorização anuncia a calculabilidade incondicional de metas em geral, à época da planificação tecnológica. Os valores científicos, mas sobretudo, artísticos, são, para Heidegger, a antecipação das denominações desviadas pela técnica, da qual eles são a antecipação impensada. A arte só é arte na medida em que ela estimula e reforça incessantemente o poder. (HAAR, 1993, p. 90)

Para Heidegger a vontade de poder de Nietzsche se trata da manifestação da *essentia* da tradição metafísica em seu pensamento. Dizer, portanto que a arte tem mais

valor que a verdade é o mesmo que dizer que a arte é mais verdadeira, isto é, mais em consonância com o devir, ou com o ser do ente como vontade de poder, do que a “verdade” definida como fixação de verdades lógicas e científicas. Heidegger prontamente reconhece que há sem dúvida nos desdobramentos do pensamento nietzschiano originário das perspectivas a ideia de uma abertura que se acompanha de um recolhimento e como um eco da *ἀλήθεια* dos gregos. Adequação e descobrimento reinariam na concepção nietzschiana de verdade como a repercussão prolongada e inescutada da essência metafísica da verdade. (HAAR, 1993, p. 96-99)

O fechamento, recolhimento que reside no desenvolvimento da *ilusão* de Nietzsche dizem respeito à sua revelação, desencobrimento, implicarem em sua própria negação. A ilusão abole a si própria em se sabendo como tal, mas a potência produtora de ficções, sejam elas úteis (o verdadeiro), sejam estimulantes (a arte) permanece intacta, se restaura incansavelmente. Assim, a essência metafísica da verdade como adequação, que enuncia que todo valor se reconduz à arte, porque a arte por si *corresponde* à vida como poder de ilusão tem origem na secreta reserva da força artística que anima o universo inteiro e que no surgimento renovado de sua simplicidade primeira, faz esquecer sem cessar sua essência retornando a ela e nela. (HAAR, 1993, p. 99-100)

A “metafísica da aparência” de Nietzsche, segundo Heidegger, age em um duplo sentido ou conduz a uma dupla consequência. Ao tomar a aparência com a dignidade da essência, ela mantém o platonismo enquanto o abole. Ela o mantém, particularmente, ao propor uma diferença entre o originário e o derivado, entre a afirmação da aparência e sua negação, entre o devir e o “ser”, entre a vontade de poder artística e as fixações “lógicas” do verdadeiro como o estável, o mesmo, o não-contraditório. Ela o abole pela afirmação de que “tudo é aparência” (constante no já mencionado aforismo 54 da *Gaia Ciência*), que há apenas um único mundo e um “único nível” da vida ou que o eterno retorno imprime ao devir a marca do Ser, isto é, faz coincidirem as oposições platônicas. (HAAR, 1993, p. 100-101)

Assim, encontrar-se-ia implicitamente suprimida a diferença metafísica entre a existência e a essência. A generalização da aparência abre assim a via a um nivelamento do ente que prelude, para Heidegger ao esquecimento não apenas do Ser, mas também da metafísica como tal. Esse duplo esquecimento constituiria o impensado da época

pós-nietzschiana, a época da Técnica. A metafísica de Nietzsche teria ficado aquém de realização, constituindo apenas a penúltima etapa antes do final da “vontade de vontade”. Nessa última etapa, não haverá mais qualquer metafísica enunciada ou explícita: todo sentido do ser tornou-se “evidente”, fora de questão. (HAAR, 1993, p. 101)

A abolição do platonismo conduziria assim ao niilismo desenfreado, à completa ausência de sentido do mundo fabricado onde reina a angústia da ausência de angústia. A metafísica nietzschiana da aparência confirma, para Heidegger, a essência tradicional da metafísica, e portanto abre a via à seu completo desaparecimento. Como Heidegger pode justificar a simultaneidade da manutenção do platonismo e de sua eliminação? Haveria uma ligação entre o desaparecimento da metafísica e o desencadeamento da vontade de vontade tecnológica? (HAAR, 1993, p. 101)

A manutenção do platonismo aparece através de uma dupla estrutura do pensamento de Nietzsche. De um lado, a *adequação* (com o sensível, com o “caos”): a arte é a resposta mais adequada dada pela vontade de poder a seu próprio fundo, que é um fluxo cambiante e ilusório de forças e de perspectivas. Entretanto, é necessário ressaltar, a secreta reserva da força artística do mundo (aquém ou além de toda produção artística), parece escapar a toda adequação. De outro lado, o *rompimento*, a determinação de uma diferença entre uma realidade fundante e uma realidade derivada: a ciência, a lógica são ficções – não se reconhecendo como tais – derivadas de um ficcionamento original. (HAAR, 1993, p. 101-102)

A exemplo da estrutura da *adequação* na filosofia nietzschiana, o aforismo 107 da *Gaia Ciência*: “Como fenômeno estético a vida nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno.” (GC, 2012, [107], p. 124). Uma demonstração, agora da hierarquia do originário e do derivado: “(...) a vontade de saber [se assentou] sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade!” (ABM, 2005, [24], pg. 29)

Para Heidegger, conforme já mencionado no primeiro capítulo da presente pesquisa, a neutralização do platonismo está ligada instituição de um plano unidimensional da existência – a aparência – e ainda à essencialização da existência produzida pelo eterno retorno. Nietzsche pensa a vontade de poder enquanto *essência* e

o eterno retorno como *existência*, identificando a mais elevada vontade de poder com o eterno retorno. Isso provoca o esvaziamento da distinção metafísica tradicional, eis que os caracteres da presença constante (ou consistência ou essência) se confundem e se permutam com aqueles da factualidade (ou contingência ou existência). Não se trata de restaurar a unidade essencial original da *physis* grega, mas de uma nova compreensão onde nenhuma diferença entre o aparente e o essencial prevalecerá, mas tão somente o poder de representação. (HAAR, 1993, p. 103)

Heidegger afirma que no tempo em que Nietzsche teria começado a lograr algum êxito em “girar” para fora do platonismo a loucura se abateu sobre ele. No ano de 1888, no *Crepúsculo dos ídolos* e nos fragmentos contemporâneos que lhe serviram de esboço é que Nietzsche manifesta não só a deposição do supra-sensível de um nível hierárquico superior para um inferior, mas o mergulha mesmo “na irrealidade e na nulidade”. Logo com a afirmação peremptória na obra retro citada de que “*Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” Nietzsche estaria, no último ano de sua vida produtiva, compreendendo que o “mundo aparente” só pode ser o que é enquanto parte contrária do “mundo verdadeiro”. Seria nesse movimento que Nietzsche realmente começaria a girar *para fora* do platonismo. (HEIDEGGER, 2010, p. 178-179)

Assim, o “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” perfazem, para Heidegger, conjuntamente, o que se encontra em oposição ao puro *nada*: o ente na totalidade. Se ambos são suprimidos tudo cai num nada vazio. Nietzsche, segundo Heidegger, “não pode ter isso em vista, pois ele quer a superação do niilismo em todas as suas formas”. Heidegger insiste que o pensamento de Nietzsche culminou, por meio de sua “estética fisiológica”, numa afirmação do mundo sensível e não em sua supressão. Mas Nietzsche teria logrado êxito em abrir o caminho para afirmar o mundo sensível e com ele o do mundo não-sensível do espírito, dissociando a interpretação (platônica) que iguala o “mundo aparente” ao “mundo sensível”. (HEIDEGGER, 2010, p. 186)

Nem a supressão do sensível nem a do não-sensível são necessárias. Ao contrário, o importante é afastar as falsas interpretações e a diabolização do sensível, assim como a superestimação do supra-sensível. O importante é liberar o caminho para uma nova interpretação do sensível a partir de uma nova hierarquização do sensível e do não-sensível. (...) Uma nova ordem hierárquica e uma nova avaliação significam: transformar o *esquema* ordenador. Nesse sentido, a inversão precisa se tornar um giro para fora do platonismo. Até que ponto tal giro se estende e pode se estender no interior da obra de Nietzsche, até que ponto se chega aí a uma superação do platonismo e até que ponto não, essas são perguntas necessárias intrínsecas à crítica (...)” (HEIDEGGER, 2010, 186-187)

O jovem Nietzsche batizou sua filosofia de uma “metafísica do artista”. Além de uma metafísica da arte, à maneira dos românticos, e de uma psicologia do artista, essa filosofia constitui o que se poderia nomear, a partir de uma perspectiva heideggeriana, uma “ontoteologia estética”. Heidegger teria esquecido aquilo que para Nietzsche torna o fenômeno artístico ou a experiência estética como um princípio de explicação da efetividade, a saber, precisamente a aparência, no sentido do caráter *representativo* das formas artísticas, que confere abertura ao perspectivismo diante de uma multiplicidade transitória. (HAAR, 1993, p. 105)

No intuito de superar o dogmatismo da verdade e sua necessidade Nietzsche retrata a vontade artística como uma capacidade de esquematização, representação e organização menos reducionista que a vontade lógica, mas da mesma natureza desta. Tais vontades servem não à produção de uma nova verdade, mas de perspectivas que sirvam à necessidade bio-psicológica do homem de obtenção de pontos estáveis de orientação. A arte comporta mais facilmente o múltiplo.

Para Heidegger, comprometido com sua “questão do ser”, entretanto, essa vontade artística de Nietzsche, calculando soberanamente seus efeitos, seria a prefiguração da vontade de dominação da obra na técnica planetária, capaz de integrar todas as coisas em sua ordem planificadora. A transição que queria estabelecer Heidegger a um certo momento entre a vontade de poder de Nietzsche e sua vontade de vontade tecnológica repousaria, para ele sobre a noção de um “cálculo” que seria comum a ambas. A cada vez, a vontade calcularia os valores de que ela tem necessidade para apoiar e promover diversas forças em gestação ou diversos conjuntos em ato. Mas a mão de um artista não calcula seu gesto como o dirigente de uma empresa calcula seus investimentos, seus ganhos e suas despesas. O cálculo sem objetivo do criador nada tem a ver com o cálculo leibiziano do planejador. (HAAR, 1993, p. 104-106)

A ligação heideggeriana que relaciona a metafísica da aparência à época da técnica é aquilo que Heidegger chama de racionalismo oculto da vontade de poder mais afirmativa, qual seja, a vontade de poder artística. A arte não é um jogo sem objetivo, pois tem precisamente por meta o estabelecimento dos valores que permitam à vontade se assegurar absolutamente de si mesma, de estar completamente segura de si mesma. Os valores por são, por toda parte, redutíveis a escalas numéricas e mensuráveis da força. Em outros termos, os valores são instrumentos, pontos de apoio conscientemente

colocados que correspondem exatamente a certos níveis de força. (HAAR, 1993, p. 103-104)

Em seus últimos textos, Heidegger renunciou a fazer de Nietzsche o profeta involuntário do dispositivo tecnológico: ele vê nele o pensador que libera a vontade de ressentimento fundamental da metafísica, isto é, o ódio contra o que é apenas temporal e temporário, o ódio contra o que é tão somente passagem, aparição condenada a em breve desaparecer. A aparência aparece e desaparece continuamente. Dizer que ela retorna *eternamente*, não é falar em imagem, em símbolo, conforme a aparência? Precisamente essa transfiguração estética da aparência, sua eternização não eleva esta ao posto ocupado pela antiga verdade. (HAAR, 1993, p. 106)

A aparência em Nietzsche não funciona como um novo absoluto. Ela apenas dá o nome genérico de todas as interpretações. A metafísica da aparência significa que há apenas interpretações, que não há mais diferença *metafísica*. O nivelamento ou eliminação das distinções metafísicas é ele mesmo uma metafísica? Esse é o debate que abre a interpretação heideggeriana. Mas não se trata mais de um debate acerca da essência da metafísica, ao invés de um debate sobre Nietzsche? (HAAR, 1993, p. 106-107)

3.2 Filosofia como amor à verdade na *República* em *Além do bem e do mal*

Dando continuidade à apresentação de interpretações que conferem ao pensamento de Platão um status constitutivo da expressão nietzschiana, o presente tópico tem por desiderato uma concisa apresentação da tese recente, publicada originalmente nos Estados Unidos no ano de 2007, que realizou uma comparação estrutural entre a *República* e *Além do bem e do mal*, tomando o segundo como uma espécie de réplica à primeira. O estudo, intitulado, “*Eros em Platão, Rousseau e Nietzsche – A política do infinito*”, de Laurence D. Cooper, visa evidenciar uma possível proporção e correspondência entre as partes e mesmo das sub-partes das duas obras (os dez livros da *República* contra os nove capítulos mais o epílogo conclusivo de *Além do bem e do mal*).

Nos capítulos 7 e 8 da parte III, de títulos *Politeia I e II* se tenta documentar minuciosamente o paralelismo entre as duas obras. Vale à pena expor e comentar no presente momento desta pesquisa a primeira lista apresentada por Laurence D. Cooper de elementos de caráter mais geral com forte semelhança entre as duas obras, considerado que quanto a esses (os de caráter geral) a interpretação do autor não se trata de um posicionamento isolado, contendo pontos já esparsamente detectados pela literatura secundária, o que não se dá da mesma forma com os elementos mais específicos de semelhança por ele detectados.

Apesar das hesitações de Nietzsche a respeito de *quem* era realmente Platão ao longo de sua produção escrita, ilustradas nos capítulos precedentes por uma constante confusão entre este autor e sua recepção pitagórico-dogmática, Nietzsche na verdade tinha noção, enquanto filólogo, de que se trata de uma questão que nunca será resolvida completamente de forma fechada e definitiva (eis que nem os platonistas elegeram um “verdadeiro” Platão”), cuidando tão somente de estabelecer suas interpretações e significações para a história do pensamento. Neste sentido é que Nietzsche questionou-se mais diretamente o que Platão *fez* e o que ele *quis* fazer, no intuito de chegar a uma noção genealógica da metafísica.

A tarefa de Platão, para Nietzsche, foi, nada mais nada menos do que criar e comandar uma civilização inteira, conforme interpretações expostas no primeiro capítulo. Nietzsche começou a compreender essa tarefa de tal maneira a partir do período intermediário de sua produção. No prefácio de *Além do bem e do mal*, conforme visto, é exposto o êxito de Platão nessa tarefa de legislar a partir da criação de valores que dominaram o ocidente durante milênios. Assim, a legislação de Platão foi para Nietzsche a tarefa da vida daquele, estabelecida mediante a elaboração de dezenas de escritos e a fundação da Academia. Na *República* é possível encontrar um balanço dessa tarefa, uma exposição de seus fundamentos e uma insinuação de seus meios e fins. (COOPER, 2007, p. 203-204)

É na *República* que Platão ensina, em algumas situações abertamente e em outras não, sobre a sabedoria e necessidade de governo pelos filósofos, sobre as divisões naturais entre os seres humanos, sobre o ser e o vir-a-ser, sobre o conteúdo do governo dos reis-filósofos e sobre os meios pelos quais os filósofos poderiam alcançar e exercer o comando. Esses meios são todos ligados ao discurso como único instrumento e arma à

disposição desses comandantes. A *República* não se trata apenas de um discurso político, mas, igualmente, de um *ato*, eis que o projeto platônico era o de instruir e recrutar leitores que pudessem posteriormente tornar-se líderes culturais e guerreiros, dando assim início a uma reforma política e cultural de seu tempo. A partir de tais premissas, o propósito primário da interpretação de Cooper é o de demonstrar que Nietzsche teria compreendido a *República* justamente dessa forma, aspirando com *Além do bem e do mal* um projeto de comparáveis caráter e status, uma espécie de escrito-rival. (COOPER, 2007, p. 205)

A vontade de poder, enquanto elemento mais básico do pensamento da maturidade de Nietzsche, seria a noção que confere forma ao projeto político (político em sentido mais amplo o possível) nietzschiano em *Além do bem e do mal*. Como a *República*, *Além do bem e do mal* dispõe de um grande número de tópicos e frequentemente revisa ou até mesmo modifica formulações anteriores. Ambas as obras são ainda consolidadas por uma temática abrangente e estrutura dinâmica, que é o que confere-lhes unidade diante das revisões e reformulações. O tema orgânico em sentido mais amplo de ambas as obras é idêntico: a preocupação e busca do melhor *regime* para a cidade e para o indivíduo. O estudo do regime psíquico dos tipos humanos mais elevados para que se possa aprender algo sobre o *todo* é um princípio metodológico comum às duas obras. Nietzsche teria se inspirado em Platão ao aspirar a uma filosofia enquanto comando e legislação que toma sua orientação da *natureza*. (COOPER, 2007, p. 206)

Entretanto não se pode deixar de mencionar o abismo que se coloca entre essa coincidência orgânica de ambas as obras, que trata-se justamente do caráter não doutrinal do pensamento nietzschiano, cuja filosofia é *para todos e para ninguém*, isto é, comporta ensinamentos que não visam a uma implementação geral, mas apenas para os que desejem e tenham aptidão a assimilá-los. São apenas hipóteses interpretativas, que não são apresentadas como necessárias.

O aforismo 19 de *Além do bem e do mal* pode ser utilizado aqui como exemplo de momento em que Nietzsche expõe sua própria noção de regime psíquico a partir da crítica à concepção de vontade schopenhaueriana, noção esta totalmente correlata com seus ensinamentos a respeito de como se dão as relações dos indivíduos entre si. No trecho, relaciona a noção de “vontade” com a de “comando” e “obediência” no âmbito

interior do “eu”, relação que não seria muito diferente em seu âmbito *exterior*, isto é, em suas relações de dominação com outros:

“(…)digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai* (...) Portanto, assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado de livre-arbítrio é essencialmente, o afeto da superioridade em relação àquele que tem que obedecer (...) Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (ABM, 2007, [19], p. 23-24)

Ao final desse aforismo Nietzsche propõe uma espécie de forma de fragmentação da alma, em oposição à respectiva tripartição na *República*, propugnando uma “multiplicidade da alma”. Sua concepção de “alma” é, por óbvio, imanente, possui uma dimensão não consciente, ligada ao corpo e às sensações, eis que “o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as ‘sub-vontades’ ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas ‘almas’”. (ABM, 2007, [19], p. 23-24)

Logo em seguida, Nietzsche retrata o papel do filósofo no âmbito da moral em função dessa “estrutura social de muitas almas”, afirmando que ele deve arrogar-se “o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”. Esse aforismo, representa uma ilustração da semelhança de estilo com a *República* no que concerne a transposição nietzschiana de um regime microcósmico do indivíduo para o âmbito macrocósmico da estrutura social. (ABM, 2007, [19], p. 23-24)

A relação entre as duas obras pode ser frutífera para a compreensão da vontade de poder à partir do ponto de vista da política, eis que essa noção (a vontade de poder) estaria representada na *República*, segundo Laurence D. Cooper, pela noção de *eros*. *Eros* demonstra ser, simultaneamente, a fonte da maior saúde (ou justiça) e da maior doença (injustiça) nos seres humanos na *República*; isso porque tanto o filósofo, quanto o tirano (o mais justo e o mais injusto dos homens, respectivamente) são unicamente definidos pela grande e concentrada potência de seu *eros*. É razoável supor que as intenções de Platão poderiam estar ligadas ao engajamento e educação eróticos de seus próprios leitores enquanto ouvintes do discurso socrático de ordenação erótica de seus

interlocutores. Na *República*, um bom regime, seja psíquico ou político, será aquele em que o *eros* esteja bem governado. Entretanto, isso definitivamente não é o mesmo que dizer que Nietzsche está de acordo com Platão acerca da natureza do *Eros*, já que ele escolhe precisamente falar em uma linguagem de *vontade* ao invés de desejo, e de *poder* ao invés de beleza. (COOPER, 2007, p. 207-209)

A concepção de vontade de poder nietzschiana, como essa força matriz em âmbito psíquico e político, ligada à natureza do homem, tal qual o *eros* platônico, é representada no aforismo 22 de *Além do bem e do mal*. Nietzsche proclama que as leis da natureza da física e demais ciências modernas não passam de *interpretações*, de dissimulações, arrumações e distorções de sentido. O que seria a única real “lei natural”, isto é, o único fato sobre o qual se poderiam operar as interpretações, o único “texto” oferecido pela natureza seria a “imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder”, de caráter “peremptório e não excepcional”, ou seja, a “vontade de poder”. Por essa razão, o próprio termo “tirania” tornar-se-ia uma metáfora imprópria, “debilitante” e “modeladora”, “demasiado humana”, eis que para Nietzsche o *todo* das complexas relações humanas internas e externas, diz respeito à uma certa forma de tirania e a dominações, não tendo muito significado usar esse termo enquanto uma designação pejorativa no âmbito político. Se é que no mundo possa ser detectado um curso necessário e calculável, este se originaria não do fato de nele vigorarem leis, no sentido usual de abstrações que visam normatizar e dirigir a realidade, mas sim porque nele *faltam* absolutamente leis nesse sentido, “e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências” (ABM, 2007, [22], p. 26-27)

Tanto a *República* como *Além do bem e do mal* propõem uma articulação natural de tipos humanos e ainda, cada um desses livros dispõe de uma tripartição da humanidade com uma distribuição piramidal e estrutura hierárquica, que diria respeito à natureza das coisas. A concepção de “natureza” aqui entretanto é completamente distinta em cada caso, deve-se destacar, no primeiro caso ligando a uma instância transcendente e no segundo à mais profunda imanência. Ambas as obras tomam os filósofos enquanto a mais alta e natural classe governante ou no comando. Nos dois livros, o tipo superior é definido essencialmente em termos de uma dinâmica psíquica, *eros* para Platão, e vontade de poder para Nietzsche. Essa força psíquica, cujo alto grau de desenvolvimento caracteriza os tipos humanos mais elevados, representa ainda a

mais profunda e poderosa força psíquica presente em todos os seres humanos, não apenas nos saudáveis, mas nos patológicos. (COOPER, 2007, p. 209-210)

O governo pelos filósofos consiste em uma legislação fundacional que é obtida por novos ensinamentos sobre a alma, o caráter do todo, o caráter do divino. Esses ensinamentos seriam apontados e esboçados nos próprios livros; e, à medida em que avançam, incluem expedientes poéticos, retóricos e ainda ocultos e esotéricos. O governo filosófico não é o mesmo que filosofar publicamente e pode comportar uma dimensão iniciática. Ainda sim, ambas as obras tem por meta educar ou redirecionar a “força psíquica” respectiva em seus leitores, seja *eros*, seja a vontade de poder, a partir do que se forjam e exibem distintas noções de *saúde*. (COOPER, 2007, p. 210-211)

Nesse sentido, é que no aforismo 289, Nietzsche proclama que toda filosofia é uma “filosofia-de-fachada”, isto é, “toda filosofia também *esconde*, uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” e as opiniões últimas, definitivas, “verdadeiras” dos filósofos são escritas nos livros para precisamente “esconder o que se traz dentro de si”. Em cada filósofo haveria “uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, por baixo de toda ‘fundamentação’”. Cumpre destacar a alusão metafórica à “caverna”, em possível referência ao mais emblemático mito platônico. (ABM, 2007, [289], p. 175)

Essas semelhanças de caráter geral apontariam, portanto, para uma leitura política de *Além do bem e do mal*. Um grande esforço político deve começar de um ponto de vista negativo, o da crítica do que está estabelecido. O velho regime deve ser caracterizado enquanto enfraquecido e superado para que o novo possa ter lugar. Nesse sentido é que a primeira conversa retratada na *República* trata-se justamente de uma cautelosa crítica das concepções de justiça dominantes. De forma similar Nietzsche descreve *Além do bem e do mal* em *Ecce Homo* enquanto uma “crítica da modernidade”, que visaria à realização da própria transmutação dos valores até agora existentes através da convocação de uma “grande guerra”. A *República* tem por um de seus principais pilares o importante e grave significado político da educação, devotando grande espaço à educação dos auxiliares e guardiões da cidade; o *Diálogo* inteiro retrata a educação de Glauco e outros e através disso visa educar o próprio leitor de

forma similar. Na mesma linha, em seu último livro Nietzsche descreve *Além do bem e do mal* como uma “escola do *gentillomme*”. (COOPER, 2007, p. 211-212)

A relação entre *Além do bem e do mal* e a *República*, no que concerne à estrutura, é indicada por um número de anomalias numéricas e coincidências, a começar com o número e enumeração das seções de Nietzsche. É possível notar como um traço estilístico de Nietzsche esse jogo com os números, a exemplo, em *Assim falou Zaratustra*, cuja divisão do capítulos evoca a da Bíblia e na *Genealogia da Moral*, na qual a seção 13 das três dissertações começa com “voltemos atrás” e em que as três seções 12 lidam com questões fundamentais de forma um tanto tangencial aos temas das três dissertações. Nietzsche exerceu particular cuidado sobre os detalhes de *Além do bem e do mal*, que foi publicado por ele próprio. Seu livro possui 296 seções tendo a última dela sido fruto de uma adição posterior, enquanto que a *República* possui 295 páginas de acordo com a paginação padrão *Stephanus*, que trata-se do modelo adotado para citação dos *Diálogos* desde o séc. XIV. Nietzsche, enquanto filósofo e conferencista sobre Platão, certamente conhecia e utilizava esse padrão de paginação. (COOPER, 2007, p. 212-214)

O autor prossegue analisando similaridades temáticas e estruturais, uma a uma, das seções da *República* em oposição aos capítulos de *Além do bem e do mal*, que servem de lastro à sustentação da tese da compreensão deste último enquanto um escrito-rival. Não nos delongaremos nesta análise mais detalhada por sair do propósito deste tópico. A detecção de um considerável número evidências de uma consciente oposição estrutural pela parte de Nietzsche, representa algo decisivo para ratificar a interpretação ventilada no primeiro capítulo segundo a qual, para Nietzsche, Platão foi um *genuíno* filósofo, no mais próprio sentido Nietzscheano do que seja um filósofo.

A tese de que *Além do bem e do mal* representaria a resposta de Nietzsche à *República* dos pontos de vista arquitetônicos, temáticos e políticos é extraída pelo autor quase que unicamente do interior das duas obras, é preciso advertir. Não foram levantadas quaisquer correspondências ou notas de Nietzsche que forneçam suporte a uma tal interpretação. Nada obstante, há um aspecto na correspondência de Nietzsche a ser levado em conta, segundo a qual Nietzsche menciona que *Além do bem e do mal* foi concebida originalmente enquanto uma versão revisada de *Humano demasiado humano*, livro anterior que também possui nove partes junto com um prefácio e um poema

conclusivo. Tal qual a escrita de *Além do bem e do mal* progredia, tornava-se muito diferente para continuar apenas como uma revisão do livro mais antigo. Certamente, portanto, se *Além do bem e do mal* deve ser colocado em paralelo de maneira mais direta com alguma obra em primeiro plano, essa obra não se tratará da *República* mas sim do esforço anterior do próprio Nietzsche. Disso se pode concluir que talvez *Humano demasiado Humano* tenha sido, ele próprio elaborado por Nietzsche com a *República* em mente. (COOPER, 2007, 269)

O breve relato sobre *Além do bem e do mal* no *Ecce homo* deixa claro que o livro veio imediatamente após *Assim falou Zaratustra* em razão de uma espécie de “regime dietético” da parte de Nietzsche. Esse regime teria por objeto conferir enfoque ao que “é imediato, a época, o *em torno*” em oposição ao olho de Zaratustra, que só consegue “*ver de longe*”. Esse ver o que está perto e imediato, diz respeito à (1) crítica e desconstrução da modernidade, a contemporaneidade falida de Nietzsche e (2) a necessidade de “busca de seres afins”, isto é, de arregimentação de outros espíritos nobres com visão para a execução da tarefa da transvaloração de todos os valores, daí a alusão à “pesca” e ao fato de *Além do bem e do mal* funcionar como “anzol”. (EH, 1995, [Além do bem e do mal, 1,2], p. 95/96)

“Se nada mordeu, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...*”, *Além do bem e do mal* foi, portanto, um livro para atrair os espíritos afins para o projeto de Nietzsche exposto no *Zaratustra*, mediante o uso de uma linguagem “dietética”, isto é, um pouco mais palatável do que os ensinamentos meramente *mostrados* e pictoricamente representados do profeta persa. Esse é o melhor sentido em que se pode entender o projeto de *Além do bem e do mal* como eminentemente político: o da preocupação de Nietzsche com seu entorno, com o que lhe era mais imediato, sua “cidade” e como uma tentativa de chamar a atenção ou de convocar outros espíritos superiores para a visão de futuro de Zaratustra. (EH, 1995, [Além do bem e do mal, 1,2], p. 95/96)

3.3 O que Nietzsche amou em Sócrates

Os traços que Nietzsche admira e mimetiza em Sócrates são abstraídos de suas leituras da *Apologia de Sócrates* e do *Banquete* consistindo, em especial, no uso de determinadas formas de dialética, de uma prática discursiva de certa forma

antissistemática, do estabelecimento da filosofia enquanto um *modo de vida* e de crítica cultural e social, como se verá à seguir.

No tempo de sua graduação em Schulpforta Nietzsche elegeu o *Banquete* sua poesia favorita nas anotações daquela época. Nesse período o filósofo de Röcken afirmou ainda que foi na *Apologia de Sócrates* que Platão recebera o pensamento decisivo acerca de como o filósofo deve se comportar em relação aos homens: tal qual seu médico ou como uma mosca sobre seu pescoço. Assim, é possível encontrar indícios no pensamento de Nietzsche de que ele teria vislumbrado nesse Sócrates platônico da *Apologia* e do *Banquete* um crítico da sociedade e cultura de seu tempo, como ele próprio. (TEJERA, 1987, p. 93-94)

O conhecimento de Platão é do tipo daquele que apenas um criador de um mundo consegue ter. Doutrinas vão e vem, mas mundos artísticos e linguísticos, resistem. Nos capítulos precedentes foram adotadas interpretações segundo as quais: (1) Nietzsche certamente visualizou em Platão, um *autêntico* filósofo, ou seja, que foi um dos *criadores* do que se pode entender por mundo ocidental, no sentido acima mencionado e (2) nada obstante a isso, Nietzsche assimilou em grande medida uma leitura predominante em sua época acerca dos *Diálogos* que via em Platão um doutrinador de sistemas da tradição idealista, não chegando a questionar a atribuição à este autor do sistema dogmático do platonismo.

Em outras palavras: Nietzsche não conseguiu transcender por completo as interpretações correntes em sua contemporaneidade correspondentes a uma recepção de um Platão pitagórico, acadêmico ou neoplatônico, que se trata desse dogmatista supramundano, meramente teórico e sistemático. Se o Sócrates platônico *inspirou* e influenciou o pensamento de Nietzsche, isso se deu por mérito da perspectiva, interpretação e gosto do próprio Nietzsche e *a despeito* de seu ambiente intelectual, cuja figura de Sócrates era objeto de uma *composição* de vários relatos oriundos de uma tradição inconsistente do ponto de vista historiográfico e filológico.

No aforismo 86 de *Humano Demasiado Humano II*, segunda parte, *O andarilho e sua sombra*, escrita em 1880, um momento que se localiza no meio do período produtivo de Nietzsche, anteriormente mencionado no segundo capítulo da presente pesquisa, é um dos poucos em que Sócrates é referido de maneira direta e destacadamente elogiosa, muito embora com a ambigüidade e ironia de praxe. Sócrates

é denominado aqui como “o mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores”. O adjetivo “simples” aqui utilizado para referir-se a ele não parece ser um sinônimo de parco, rudimentar ou frugal. (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

Isso porque, de um lado, logo antes Nietzsche conjectura que futuramente Montaigne e Horácio seriam lidos como “precursores” e “guias” para o entendimento de Sócrates, este último, que, portanto, precisaria ser introduzido, desvendado, interpretado por fontes secundárias; de outro, logo após Nietzsche afirma que as trilhas dos mais diversos “modos de vida filosóficos” levam a Sócrates, que teria como traço mais característico “uma participação em todos os temperamentos”, descrição esta que parece apresentá-lo como uma personalidade complexa, flexível, ajustável. Essas caracterizações de Sócrates no aforismo, portanto, não manifestam simplicidade no sentido enunciado no parágrafo acima; a simplicidade aqui, ao que tudo indica, refere-se a uma autenticidade, naturalidade e originalidade socráticas. (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

A qualidade de “menos transitório” é auto-explicativa, face aos mais de dois milênios de pulsação e resistência da figura de Sócrates no cerne das tentativas de auto-compreensão do homem. Por sua vez, a noção de “sábio-mediador” diz respeito à *atividade* de Sócrates, comparável a de Jesus Cristo no aforismo (não em sentido religioso, mas como o da figura do filósofo que mais marcou a cultura ocidental), oposição suscitada por Nietzsche em detrimento deste segundo – Sócrates ganha em “intelecto maior”, em uma “seriedade jubilosa” e em uma “sabedoria travessa”. No aforismo essa atividade concerne ao estabelecimento de *modos de vida* para que os mais diversos temperamentos possam “se desenvolver moral e intelectualmente”. (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

O contexto de toda a comparação acima aludida é a jocosa profecia nietzschiana pelo tempo em que “os *memorabilia* de Sócrates” superarão a Bíblia enquanto instrumentos de *mediação* e referências de *sabedoria*, portanto, na busca das pessoas pelo estabelecimento de um projeto de vida. O que se pode extrair de tais colocações? (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

a) Que está pressuposto aqui o entendimento de que a filosofia foi concebida por Sócrates enquanto um *modo de vida* (não como alguma elocubração meramente

teórica); b) Que Nietzsche, aparentemente, vislumbrou em Sócrates algo próximo ao que entende por *força plástica* (“participação em todos os temperamentos” e destino de todas as “trilhas dos modos de vida filosóficos”), isto é, uma habilidade em se transformar, de adaptar e de comportar os “modos de vida dos temperamentos diversos”; c) A oposição a Jesus Cristo indica que Nietzsche está compreendendo que a força e influência Sócrates na história da humanidade se operou não por conta de suas “doutrinas” mas sim de seu *comportamento*, isto é, por conta de ter desempenhado o papel de modelo de conduta para os homens (assim como Jesus Cristo). (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

A filosofia é caracterizada aqui também como um modo de vida direcionado, pela *razão* e pelo *hábito* para a *alegria no viver* e *com o próprio Eu*. Na sequência, Sócrates aparece como o detentor jubiloso da “sabedoria travessa que constitui o melhor estado de alma do ser humano”. Associadas essas duas premissas, Sócrates não estaria sendo apresentado por Nietzsche enquanto *modelo de filósofo*? Melhor dizendo: Nietzsche estaria atestando o *fato* de que Sócrates é o responsável pela imagem ocidental do filósofo – do mesmo modo que Paulo é descrito no aforismo 68 de *Aurora* como o responsável pela imagem do cristão no ocidente. (A, 2004, [*Livro I*, 68], p. 52 a 55) Em que medida Nietzsche está descrevendo o Sócrates platônico, dialógico ou está falando *de si próprio* e de *sua* própria concepção de filosofia? (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

Um último ponto importante a ser tratado desse denso aforismo é o do papel de mera *mediação* do filósofo, o “sábio-mediador”. A noção de mera mediação pressupõe que alguém *complete* a tarefa que está sendo mediada. O filósofo apenas intercede, criticando ou afirmando os “modos de vida direcionados pela razão e pelo hábito” para que, cada qual, com seu temperamento específico, consume seu particular modo de vida. A filosofia enquanto modo de vida, assim, é algo que permanece *em aberto* e que é apenas mediado, um direcionamento que pode ser dado grandes modelos – como Sócrates e Nietzsche – mas que só se aperfeiçoa *vivendo*. (HDH II, 2008, [*O andarilho e sua sombra*, 86], p. 209-210)

Nesse sentido é que no aforismo 196 da *Aurora*, Nietzsche retrata todas as questões atinentes à busca da verdade como *pessoais*. As duas autênticas “questões da verdade”, segundo essa passagem, seriam: “O que realmente que eu *faço*? E o que quero

eu precisamente com isso?”. Tais questões seriam completamente alheias à toda formação clássica padrão que supriu a humanidade por tantos séculos (problemática do aforismo imediatamente anterior). Se a busca da verdade para Nietzsche é *peçoal*, só resta aos sábios e autoridades da tradição *mediá-la* com os questionamentos e modelos já postos à luz. (A, 2004, [Livro III, 196], p. 140)

E em de que forma essa mediação se dá? Embora Nietzsche argumente intensamente pela derrogação da dialética enquanto ferramenta de compreensão, seu leitor deve registrar que ele próprio se engaja no que são legítimas práticas dialéticas. O reconhecimento dos sentidos nos quais ele efetivamente é dialético servem a indicar o alcance da atitude de Nietzsche diante de “Sócrates”. Platão e Nietzsche tem ambos um estilo literário-filosófico e são anti-sistemáticos: o primeiro em seu formato *dialógico* e o segundo, num formato *aforístico*. Outros intérpretes insistem em imputar a ambos os mais diversos tipos de sistema, seja em sentido doutrinal, seja em sentido dedutivista. Nietzsche não é um dialético na busca de um sistema, como Hegel e Schopenhauer. Ele inclusive mostra preocupação ao longo de sua produção escrita com a pobreza do dedutivismo lógico. Mas ele pode ser compreendido como dialético no sentido de ser entusiasta de uma heurística, ou seja, no sentido Socrático de um investigador discursivo. (TEJERA, 1987, p. 95-96)

No aforismo 5 da parte II do *Crepúsculo dos Ídolos*, ao retratar o uso da dialética por Sócrates, Nietzsche confere-lhe três atributos, quais sejam, o de produzir um conhecimento mediante *fundamentação* (em contraposição ao conhecimento emitido pela autoridade que, na verdade, “ordena”), que demanda *comprovação* e ainda *exibição dos próprios motivos*. (CI, 2014, [*O problema de Sócrates*, 5], p. 19)

Nesse aforismo Nietzsche introduz que, “com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética”. A cultura grega ainda era oral e dialética no sentido mínimo de que as interações comunicativas eram primordialmente dialógicas. Quando os sofistas acrescentaram as técnicas de refutação e racionalização da expressão oral, com o uso da retórica, não apenas a argumentação mas a elaboração de discursos por parte dos atenienses tornaram-se mais *lógicas* pelas mesmas razões de que se tornaram mais sofisticadas. Então, se Sócrates, com a dialética, veio a transformar em uma instituição o questionamento das autoridades e das crenças em Atenas, esse foi um movimento certamente iniciado pelos sofistas com a *retórica*. (TEJERA, 1987, p. 109)

Na *Aurora*, aforismo 59, a dialética aparece como algo que Nietzsche indiretamente reconhece ser *inevitável* para a atividade filosófica de busca e apontamento de algum “caminho real para a verdade”. Visando adotar “um caminho mais curto para a perfeição”, mediante o livramento das exigências da “trabalhosa e enfadonha” dialética, alguns filósofos teriam tentado *evitá-la*, se esquivar dela. Nada obstante essa tentativa seja retratada no trecho como “bálsamo” e alívio, ela é primordialmente denominada de “erro” por Nietzsche. Disso se pode deduzir que ele próprio conceda que possa não ter se livrado da dialética. (A, 2004, [Livro I, 59], p. 48)

No mesmo livro, aforismo 195, a dialética é retratada como a “arte da esgrima na conversa”, ou seja, enquanto uma prática originariamente grega, dialógica e oral, e como um esporte, um jogo contencioso permeado por regras técnicas (neste sentido de arte, *techné*). Em seguida, Nietzsche indaga, referindo-se aos gregos, se nós aprendemos a nos mover “de forma bela e orgulhosa como eles, a combater, arremessar, lutar com os punhos como eles”. A dialética aqui parece estar sendo contemplada positivamente, como uma das belas modalidades de combatividade grega. Tomada enquanto combate, a dialética, portanto, afasta-se do estatuto conferido pela tradição filosófica de busca pela “verdade”. (A, 2004, [Livro III, 195], p. 139)

No *Crepúsculo dos Ídolos* Sócrates é mencionado como o “mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas”, o que era algo que o tornava “fascinante” entre os gregos ao mexer com seu “instinto agonal” trazendo-lhes uma nova “variante para a luta entre homens jovens e adolescentes”. (CI, 2014, [*O problema de Sócrates*, 8], p. 20)

A heurística, como sabido, trata-se do método de descoberta e resolução de problemas mediante o qual se instiga o interlocutor a descobrir por si mesmo e de sua própria maneira aquilo que se pretende ensinar, transmitir ou mesmo definir, geralmente através de perguntas. Há aqui, portanto, uma experiência de criação e construção de conhecimento espontânea, aberta, inventiva e cujas possibilidades de desfecho são ilimitadas, que sempre permite um novo questionamento das próprias premissas.

Essa teria sido uma razão básica pela qual Nietzsche rejeitou a elaboração de uma sistemática em sua filosofia: ele desejava permanecer sempre livre para questionar suas próprias premissas, o que é justamente o que o pensador sistemático *não pode fazer*. Se o sistema deriva das premissas estabelecidas pelo sistemático essas só podem

ser auto-evidentes para ele ou então estar abaixo do limiar de sua consciência. Nietzsche viu essa recusa a colocar as próprias premissas em cheque como uma forma de corrupção intelectual, pois isso é o mesmo que pretender que uma perspectiva seja *definitiva* (o que lhe retira o próprio caráter de perspectiva, portanto). (TEJERA, 1987, p. 95)

Nesse sentido é que no aforismo 26 do *Crepúsculo dos Ídolos*, parte I, Nietzsche afirma que desconfiar de todos os sistematizadores e evitá-los, eis que “a vontade de sistema” seria uma falta de retidão. A carência de retidão, de integridade, diz respeito, portanto, a uma falta de honestidade intelectual, em especial consigo mesmo, no sentido de admissão de premissas sujeitas a erro de formas inquestionada. Trata-se, para Nietzsche, de um comportamento similar ao do fanático religioso, eis que a vontade de manter seu sistema supera a de parecer tolo perante a todos. (CI, 2014, [I,26], p.13)

Os sistemas bloqueiam possibilidades de investigação e, ao invés de questionar pressuposições, procuram estender seu sentido e amplitude para cobrir novos fenômenos. Nietzsche é um dialético em um sentido *falibilista* de que ele é um investigador, afinal, e um questionador de pressuposições, escondidas ou reveladas. E um dialético nesse sentido tende a ter maior capacidade, ao menos em princípio, para conseguir desvelar as pressuposições de outros sistemas; isto é, enquanto crítico desses outros sistemas, ele tem menos perigo de realizar criticismos meramente externos, logrando êxito em julgá-los *de dentro* e assim, identificar seus pontos fracos e fortes, seja do ponto de vista retórico, histórico ou mesmo doutrinal. A isso pode ser atribuído o vigor das interpretações e categorizações nietzschianas contínuas do platonismo e cristianismo e ainda dos fenômenos do proselitismo e do sacerdócio. (TEJERA, 1987, p. 96-97)

Nada obstante, no caso de Platão (em diferenciação ao platonismo), como anteriormente mencionado, a crítica de Nietzsche não teria sido bem sucedida em ingressar no interior dos sistemas platônicos, e suas observações permaneceram, de certa forma, *externalistas*, isto é, tomadas à partir do ponto de vista da categorização pitagórica e doutrinal do projeto de Platão, e não à partir de seu formato e propósito *dialógicos*. Além do aspecto já mencionado, Nietzsche pode ser considerado dialético, por exemplo, em seu trato da tragédia grega ou dos pré-socráticos, quando isola

componentes dinâmicos antitéticos da cultura, no primeiro caso, ou aspectos conflitivos do pensamento de homens, no segundo e compara-os de forma a harmonizar uma interpretação da relação entre esses elementos antagônicos. Nietzsche utiliza formulações extremas de maneira antitética, com vistas a explorar uma possível verdade que possa ser encontrada no meio delas ou na relação entre elas, o que é um traço definitivamente dialético. (TEJERA, 1987, p. 97)

Nietzsche insiste em várias passagens, que Sócrates *queria* a morte, a exemplo dos aforismos 1 e 12 de “*O problema de Sócrates*” em *Crepúsculo dos Ídolos*. Isso é mais um sinal de falha na discriminação do Sócrates platônico e do Sócrates histórico (isto é, o extraído da composição dos relatos diversos pela tradição). Essa interpretação que vê no discurso de Sócrates para o júri uma afronta *suicida*, como se ele tivesse sentido que a vida não lhe valia mais alguma coisa, trata-se de uma interpretação schopenhaueriana que tem por pano de fundo não o Sócrates de Platão, mas o de Xenofonte, em sua insidiosa “defesa” de seu mestre. Uma razão para isso foi o amplo, mas de forma alguma incontestável, acordo sobre o valor de Xenofonte enquanto uma fonte histórica a respeito de Sócrates. (TEJERA, 1987, p. 101-102)

Entretanto, a defesa propagandística de Xenofonte não é um relato histórico mais válido em nenhum sentido do que a dramatização de Platão na *Apologia*. O fato de o relato de Xenofonte ser menos tratado como obra-de-arte do que o de Platão, foi um facilitador no encobrimento da questão ideológica por trás das intenções de Xenofonte, cuja “defesa” de Sócrates em alguns aspectos soou mais como detração. Disso se pode extrair que o Sócrates dos *Diálogos* é, no mínimo, isento da objeção de Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* contra os filósofos que, por falta de sabedoria, não enxergam valor na vida. (TEJERA, 1987, p. 102-104)

Passemos agora à análise e interpretação dos aforismos da segunda parte do *Crepúsculo dos Ídolos*, “*O problema de Sócrates*”, de maneira conjunta, considerando que nessa Seção, Nietzsche atribui a Sócrates e a dialética qualificativos completamente incompatíveis à primeira vista, cuja composição é necessária para chegarmos ao Nietzsche “socrático”.

Nos aforismos iniciais de “*O problema de Sócrates*” Nietzsche inicia associando intensamente a Sócrates a pecha de *décadent*. Mas a medida que se avança na parte II essa decadência vai sendo relacionada claramente ao contexto de declínio e

dissolução *gregos*, a partir do qual Sócrates manifesta-se apenas sintomaticamente como “o caso extremo do que então começava a se tornar a miséria geral”. Ou seja, os traços de decadência diriam respeito menos à figura de Sócrates do que de um momento histórico de transição em Atenas. (CI, 2014, [*O problema de Sócrates*, 9], p. 21)

É preciso entender o que Nietzsche quer dizer com *décadant* e com os demais atributos negativos (“plebeu”, “exagerado”, “feio” e “bufônico”) que Nietzsche confere a Sócrates na segunda parte do *Crepúsculo dos Ídolos*, eis que nos mesmo aforismos Sócrates também é retratado como um “grande erótico”, “grande irônico”, “senhor de si”, “mestre da esgrima”, e perito na resistência aos instintos. (CI, 2014, [*O problema de Sócrates*], p. 17-23)

O emprego do termo “plebe” a Sócrates é anacrônico. Trata-se de um termo referível ao mundo romano a alguém que viveu no alto da idade clássica da Grécia. O Sócrates dos *Diálogos* estava além de distinções de classe que talvez não fossem aplicadas à Atenas Clássica. A exemplo, quando no *Banquete* e no *Laques* se retrata a prestação e serviço militar por Sócrates, consta que ele participou enquanto hoplita, um soldado de infantaria pesada. Aqueles que eram designados para ocupar a função de hoplita não eram os pertencentes às classe mais baixas, mas, ao revés, aqueles que podiam custear sua própria armadura pesada. O δῆμος (demos) e não a “plebe” tornou-se politicamente importante durante parte do período clássico em Atenas. (TEJERA, 1987, p. 105-109)

Logo o uso de “plebe” por Nietzsche para designar Sócrates em vários momentos, nada obstante poder ter relação com o fato de ele ter vindo de uma família de menos posses, em oposição a Platão (conforme mencionado no capítulo dois desta pesquisa), trata-se mais de uma interpretação de Nietzsche relativa aos *instintos* de Sócrates, que não seriam instintos nobres. O caráter plebeu de Sócrates, assim, tem a ver com seu “racionalismo” e com sua “superafetação do lógico”, ligados a um certo filistinismo para Nietzsche.

Já a “feiúra” de Sócrates ressaltada por Nietzsche no aforismo 3 e um conhecido atributo do Sócrates histórico, entra em contraste com o contínuo reconhecimento de seu charme e erotismo por Nietzsche nos aforismos subsequentes. O aforismo 8, por exemplo, trata-se de uma explicação de Nietzsche de “porque ele fascinava” entre os gregos. Já a feiúra, a monstruosidade de Sócrates, tratou-se da

associação ao “abrigo de todos os vícios e apetites ruins”, vícios esses ligados sempre nos outros aforismos à questão da invenção do racionalismo por Sócrates. (CI, 2014, [*O problema de Sócrates*, 3, 8], p. 18-21)

Esse reconhecimento de uma beleza espiritual, um charme, que se sobrepõe à física, é um atributo do Sócrates dos *Diálogos*, nos quais o charme intelectual é algo estabelecido pela sedução dos interlocutores em alguns momentos, tais quais Alcibíades. Ademais, o erotismo do Sócrates dos *Diálogos* (em oposição ao racionalismo) diz respeito não apenas ao poder de sedução, mas à própria aptidão a deixar-se seduzir, como se dá com o jovem e belo mancebo Fedro.

Logo, a *decadência* desse Sócrates composto de Nietzsche, profundamente complexo, que em alguns momentos trata-se do Sócrates dos *Diálogos* e em outros, do Sócrates histórico, parece ser um predicado que na verdade é adequado tão somente ao que Nietzsche denominou de superafetação da faculdade lógica, que é seu verdadeiro alvo. Nietzsche está atacando um desenvolvimento do racionalismo histórico-cultural ao invés do Sócrates composto que ele usa para ilustrá-lo. Isso porque o Sócrates dos *Diálogos* é tão bom no uso da faculdade lógica como na citação de poetas, na elaboração de fábulas, na narração de estórias, na condução da audiência e no jogo e brincadeira com as palavras, ou seja, Sócrates também faz uso intenso da *retórica*. (TEJERA, 1987, p. 105-106)

Isso indica ainda que a ideia que Nietzsche faz da imagem cultural de Sócrates ou Sócrates histórico deixa de fora o imaginativo, irônico e jocoso Sócrates que ele mesmo viu nos *Diálogos*, ali ilustrado de forma abundante. Portanto, só pode ser o Sócrates histórico a quem Nietzsche culpa enquanto a prototípico do pensamento conceitualista e logicalista. O que intriga Nietzsche é “a equação socrática de razão = virtude = felicidade”, para ele “a mais bizarra equação que existe”, conforme aforismo 4. Sucede que o Sócrates dos *Diálogos* não está tão preocupado com a felicidade, como ele está com a busca interrogativa do conhecimento e do esclarecimento. Quando ele sugere aos interlocutores que um homem que possui ἀρετή não pode ser infeliz, isso não significa “virtude” no sentido mais estrito e moralístico e sim “excelência humana” em seu sentido original de uma competência inclusiva, um significado que ainda pode ser encontrado posteriormente em Aristóteles. A ἀρετή clássica representa a excelência de

todo indivíduo humano e não a supra-mundana e religiosa noção de virtude. (TEJERA, 1987, p. 106-107)

Não há, igualmente, o exercício da “razão” em seu sentido mais estrito, pelo Sócrates dos *Diálogos*. Sócrates *testa* a Teoria das Ideias sempre que possível, buscando aperfeiçoá-la em testes e no uso. Ele não faz apenas questionamentos assertivos aos sofistas como igualmente conta engenhosas estórias, constrói mitos apropriados e se vale de metáforas, zombando (justamente) dos pitagóricos de maneira persistente. Nos *Diálogos* Sócrates e seus eventuais interlocutores constantemente *falham* em alcançar o que aquela teoria tem por principal desiderato: a obtenção de definições essencialistas satisfatórias ou ideias importantes. A de conhecimento no *Teeteto*, de beleza, no *Hípias Maior*, a de piedade no *Eutífron*, de coragem no *Laques* e de justiça na *República*. Grande parte dos *Diálogos* terminam em nada mais, nada menos que *aporias*. Isso demonstra uma espécie de *racionalidade imaginativa* (e não de razão em sentido tradicional) da parte de Sócrates, que permanece sempre esperando lograr êxito na produção de definições completamente claras, mas praticamente nunca chega a elas. (TEJERA, 1987, p. 108-109)

No os aforismos 6 e 7 a dialética é caracterizada por Nietzsche enquanto “uma forma de obter pela força o seu direito” e ainda enquanto um “instrumento implacável nas mãos” de quem o tem, que lhe confere a possibilidade da tirania. “O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético *tira a potência* do intelecto do adversário.” Em tais passagens Nietzsche retrata a dialética enquanto instrumento de *poder* e *tirania* utilizado por Sócrates. E ao admitir que, enquanto instrumento de poder, a dialética visa produzir um *pathos* no adversário, Nietzsche está aproximando fortemente as noções de dialética e de retórica, e, portanto, aproximando, por consequência a si próprio do Sócrates platônico. (CI, 2014, [*O problema de Sócrates*, 6,7], p. 20)

Nos aforismos 9, 10, 11 e 12 Nietzsche afirma que Sócrates viu que seu próprio caso de desregramento dos instintos já não era uma exceção e que preparava-se silenciosamente em Atenas uma “degenerescência” geral. Por tal razão, Sócrates, aqui o *médico*, teria acreditado que a velha Atenas, caminhando para seu fim, necessitava de seus cuidados, de seu remédio, de seu tratamento para a solução da doença da anarquia dos instintos. Em toda parte se estava a poucos passos do excesso. O remédio de

Sócrates foi inventar um *contratirano* à tirania dos instintos: a razão. Essa era a cura e salvação para os males de seu tempo. E os gregos não tiveram escolha: ou tornar-se-iam absolutamente racionais ou sucumbiriam. Nietzsche finaliza que Sócrates, com sua decadente resistência e combate aos instintos gregos pulsantes, apenas lançou a humanidade uma *outra doença*, tendo sido, por isso, “o mais sagaz dos ludibriadores de si mesmo”. (CI, 2014, [O problema de Sócrates, 9, 10, 11, 12], p. 21-23)

Assim, para Nietzsche Sócrates não era um fenômeno atípico e estranho, mas o sintoma de uma degenerescência que acometia os gregos, a da anarquia dos instintos. A dimensão agônica de sua dialética teria o sentido de uma disputa não divorciável do âmbito erótico da vida, já que ele era ao mesmo tempo o “grande erótico” e o “mestre da esgrima”. A cura para um problema específico de sua sociedade culminou no outro extremo do problema: a tirania de uma razão, que acabou por se tornar moralista.

Essa análise se encaixa na compreensão antropológica de que o instinto e a paixão vieram ser temidos na transição da sociedade tribal para a civil, pelo fato de o controle tribal dos instintos estar se dissolvendo. É por tal motivo que a autoridade da razão viria para controlar os instintos. A decadência viria não da razão enquanto contratirana, eis que tratou-se de genuíno *instinto* de Sócrates que possibilitou que ele se torna-se “senhor de si”, uma autêntica paixão humana. A decadência reside no *fanatismo* da racionalidade, numa fé na razão a qualquer preço. Sócrates, assim, seria um “modelo ilusório” para aqueles que, em sociedades não-tribais, não conseguem alcançar a poderosa força do próprio instinto que Sócrates conseguira atingir. (TEJERA, 1987, p. 111)

Assim, o Sócrates de Platão só pode ser associado a uma “moral do aperfeiçoamento” aparentada do cristianismo (aforismo 11) se ele tiver sido compreendido da forma como foi arrebatadamente assimilado pelo neoplatonismo em assunções oriundas do pitagorismo, *externas* aos *Diálogos*, e, apenas mediante o desmantelamento da integridade dos *Diálogos*. (TEJERA, 1987, p. 112)

Na *Aurora*, aforismo 43, manifesta-se o Nietzsche que se apaixonou pelo Sócrates da *Apologia* e do *Banquete*, ao propor sua própria concepção do que precisa um pensador:

“O pensador necessita de fantasia, vôo, abstração, dessensualização, invenção, intuição, indução, dialética, dedução, crítica, coleta de material, pensamento

impessoal, contemplação, visão de conjunto e, igualmente, justiça e amor em relação a tudo o que existe – mas todos esses meios já contaram isoladamente como fins e fins últimos, na história da *vita contemplativa*, e deram a seus inventores a beatitude que penetra a alma humana quando refulge um *fim último*.” (A, 2004, [Livro I, 43], p. 41)

Isso é muito “socrático” da parte de Nietzsche. Essa passagem não é apenas interpretativa, mas expressiva do próprio pensamento de Nietzsche, uma constatação de como o pensador se manifesta (menos que uma prescrição). O Sócrates de Platão, compreendido dialogicamente, se vale do recurso à lógica de maneira semelhante a que ele usa os poetas em sua argumentação. Isto é, guardadas as intransponíveis barreiras que separam o *mythos* do *logos* (ex. este analisa enquanto aquele apenas narra), ambos se referem à enunciação de uma verdade fora do tempo.

Ao nos depararmos nos *Diálogos* com a arte de conversação de Sócrates, como já destacado anteriormente, logo se percebe que, sua “dialética” consiste não apenas no uso de lógica da pergunta e da resposta, mas no uso dos recursos de citação de poetas, narração de histórias, construção de mitos e emprego de parábolas, elaboração de antilogias, recurso a etimologias e todos os demais tipos de jogos com as palavras e da própria retórica. Isso é justamente o que Nietzsche propõe na passagem acima e o que ele amou no Sócrates de Platão, contra a maré do pensamento dominante em sua época.

No aforismo 191 de *Além do bem e do mal* Nietzsche se refere a Sócrates de maneira elogiosa como um “dialético superior” que “com gosto próprio de seu talento”, havia se colocado inicialmente “ao lado da razão”. Sócrates, aqui chamado também de “o grande irônico rico em mistérios”, passou sua vida *rir*, num alegre sarcasmo. Publicamente, ele ria da inaptidão dos nobres atenienses, que por serem homens do instinto “jamais poderiam informar satisfatoriamente sobre os motivos de seu agir”; privadamente e em silêncio, Sócrates “riu também de si mesmo: encontrou em si, perante sua consciência mais refinada e seu foro interior, a mesma dificuldade e incapacidade.” (ABM, 2007, [191], p. 79-80)

Essa abertura a “rir-se de si mesmo”, diz respeito à leveza que Nietzsche considera necessária à verdadeira sabedoria, que abre espaço à flexibilidade da compreensão, à mudança de perspectiva, ao questionamento das próprias premissas, acima delineado. Esse Sócrates apresentado por Nietzsche, portanto, entendeu que é preciso lidar, ao mesmo tempo, com os instintos e com a razão, fazendo justiça a ambos. Sua maior “falsidade” foi a de levar “sua consciência a se contentar com uma espécie de

auto-engodo” eis que Sócrates, no fundo, com sua astúcia plebeia, “divisou o que há de irracional no juízo moral”. (ABM, 2007, [191], p. 79-80)

Nessa descrição de Sócrates, permeada pela admiração, Nietzsche parece estar descrevendo as conclusões a que ele mesmo chegou à respeito do imperativo de sopesamento nas relações entre razão e instinto, entre o uso da dialética aliada à retórica, esta última tomada em todas as suas dimensões, inclusive da ligação do discurso às propriedades que o tornam demasiado humano e o singularizam, isto é, com o *pathos* do orador e da plateia e com o tipo de público a que é destinado.

Sócrates, enquanto esse talentoso dialético, empreendeu uma inversão de valores em seu tempo que pode ser interpretada sob a ótica da vontade de poder. No aforismo 340 da *Gaia Ciência* Nietzsche afirma expressamente admirar a “bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse.” O zombeteiro e enamorado Sócrates foi um espírito superior em sua “tagarelice” e em seu silêncio, que visavam a subversão de uma moral dominante e dominação da *polis* a partir de seus interesses. Nesses trechos nos deparamos com um Sócrates humanizado, analisado, psicológica e fisiologicamente, em contraposição a alguns outros em que Nietzsche o retrata a partir de sua idealização moral. (GC, 2012, [340], p. 204-205)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O perfil de vários dos estudos orientados à consideração específica da relação entre Nietzsche e Platão, mudou, por durante algum tempo, entre dois pólos: de um lado, a evocação dos termos da violenta polêmica de Nietzsche com relação ao dualismo metafísico e moral que dominara até então a tradição filosófica cuja inauguração atribui a Platão, que fez dele conhecido segundo opiniões amplamente difundidas como o grande inventor do antiplatonismo contemporâneo; de outro, a interpretação muito específica de Martin Heidegger, aqui brevemente delineada, não tanto aceita entre os estudiosos e comentadores de Nietzsche que vê em nele o platônico mais desenfreado e selvagem da história da metafísica ocidental, aquele que teria levado o platonismo às suas últimas consequências. (GHEDINI, 1999, p. 6)

O presente trabalho não teve a pretensão de quedar-se a algum desses dois pólos – nada obstante não ser possível nem recomendável ignorá-los, o que tentamos não fazer – mas sim de realizar a tarefa hermenêutica de interpretar Nietzsche em suas intenções enquanto autor e para além dessas mesmas intenções, compreendendo o conjunto da obra nietzschiana no espaço mais amplo do contexto em que está inserida e das influências da história do pensamento ocidental no modo de pensar e de se expressar de Nietzsche.

No aforismo 80 de *Além do bem e do mal* Nietzsche sugere que a inscrição do oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”, significou, à partir de Sócrates, na verdade, “Deixa de interessar-te por ti! torna-te objetivo!”, culminando no “homem científico”. (ABM, 2007, [80], p. 63) Nietzsche com isso critica que a “verdade” e a “objetividade” suplantem o que é de fato importante: a *busca* contínua por verdades, ou melhor, por perspectivas, a partir de cada indivíduo com suas singularidades. Ao longo de toda sua obra, um dos principais propósitos de Nietzsche é justamente *conhecer-se a si mesmo*. O cume desse gesto é seu último livro publicado, *Ecce homo*, que, em alguns aspectos, mais parece uma auto-análise.

No aforismo 166 da *Gaia ciência*, intitulado “Sempre em nossa companhia” Nietzsche proclama: “tudo o que me é afim, na natureza e na história, me fala, me louva, me impele para a frente, me consola; o resto eu não escuto ou esqueço imediatamente”. A mesma noção é reiterada neste livro no aforismo 242, em ele dispõe: “por maior que seja a minha avidez de conhecimento, não posso extrair das coisas mais

do que o que já me pertence – o que é dos outros continua nelas”. Nessas duas passagens Nietzsche propõe a atividade intelectual como um retorno hermenêutico a si mesmo, ao próprio eu. Ora isso não é de veras semelhante à concepção platônica que compreende o pensamento como um diálogo da alma consigo mesma, à descoberta de coisas que de algum modo já possui? (GC, 2012, [166, 242], p. 151/162)

Tais passagens evocam ainda outra questão: Nietzsche está a procurar *por algo de si mesmo* em seus interlocutores e em figuras históricas importantes para ele. Conforme visto nesta pesquisa, ele vislumbra alguma coisa de si em Platão e em Sócrates, farejando, de um lado, afinidades e sintonias, e de outro os inimigos para combates que impelem seu pensamento “para frente” e muitas vezes refletem suas próprias saturações e excessos. O relacionamento com Platão contribui dialeticamente para a definição e concretização das próprias opiniões de Nietzsche e ainda conduz seu percurso de auto-formação. Identificando as dimensões exotérica e esotérica de Platão, conforme demonstrado nos capítulos anteriores, Nietzsche tenta reproduzir o gesto esfíngico de se mostrar e ao mesmo tempo se esconder em seus escritos. (GHEDINI, 2011, 291-292)

Como informa J. Andresen, no artigo publicado nos *Nietzsche-Studien* volume 39, de 2010, não há consenso geral entre os intérpretes de Nietzsche acerca de em qual momento em sua obra ele oblitera de maneira mais efetiva a noção de verdade enquanto correspondência ou *adaequatio rei et intellectus* – ainda pressuposta na tese da falsificação do mundo pelo conhecimento – que pressupõe uma distinção e independência entre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível. (ANDRESEN, 2010, p. 256-258)

A opinião prevalecente entre os estudiosos é a de que essa obliteração se dá na maturidade de Nietzsche, cujas obras devem ser interpretadas separadamente às da juventude, a partir de diferentes propósitos de Nietzsche. Entretanto, o autor retrocitado é uma das vozes a discordar dessa visão, sustentando em seu artigo que em *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*, escrito póstumo de Nietzsche do ano de 1873, ele já desenvolve uma concepção de conhecimento que prefiguraria suas posteriores noções naturalista e perspectivista acerca da atividade cognoscente, promovendo desde este escrito uma *reductio ad absurdum* da verdade enquanto correspondência. (ANDRESEN, 2010, p. 256-258)

No escrito de 1873, Nietzsche teria demonstrado as perspectivas acerca da epistemologia (1) de cunho pré-moral, (2) de caráter científico-moral e, finalmente, a sua própria, (3) de caráter extra-moral, sendo que é à partir desta última que ele questiona a pureza e privilégio do sujeito enquanto conhecedor mediante a reabilitação do que seriam outros “elementos subjetivos” ativos em toda experiência. Assim, segundo esse estudo, Nietzsche infirma desde sua juventude a noção epistemológica de verdade enquanto correspondência, inclusive mediante a negação da incondicionalidade qualquer das teses de conhecimento enquanto falsificação e ilusão. (ANDRESEN, 2010, p. 256-258)

A importância mencionar este estudo no presente momento final, é a de demonstrar que ao opor-se a Platão e Sócrates, seja mediante a elaboração de caricaturas, seja a partir de reconstruções de suas figuras, Nietzsche tem por alvos principais, na realidade, (1) um conceito dogmático de ciência e de filosofia, gerado no final do séc. V e início do séc. IV a.C. com o surgimento do *logos*, que se manteve ao longo de praticamente toda história espiritual do ocidente e que ainda circunscreve o pensamento atual em larga escala e (2) a limitação da atividade epistemológica humana pela relação sujeito-objeto, ou verdade enquanto correspondência.

O surgimento da filosofia na antiguidade se deu mediante a substituição do mito por um falar governado pela razão, o *logos*, que aos poucos vai se revestindo na história da autoridade de instância única do conhecimento por excelência. Nietzsche viu em Sócrates e Platão, com suas interrogações em busca de unidade subjacente à multiplicidade e instabilidade do mundo fenomênico, os elementos emblemáticos desse gesto de hegemonia do *logos* na cultura.

Em outras palavras, o pensamento crítico de Nietzsche ao aspecto centralizador da razão, isto é, a seu caráter normativo tanto universal quanto instrumental, assumiu a forma de uma confrontação permanente com aqueles que ele considerou os protagonistas desta filosofia. Sua relação com Sócrates e Platão oscila entre o fascínio e a repulsa, e suas declarações acerca de ambos devem ser diferenciadas de acordo com duas perspectivas: uma de crítica à metafísica, em especial quando se vale das noções de socratismo e platonismo para criticar um determinado sistema de diferenciações básicas e conceitos fundamentais, e, a outra, de crítica genealógica às pessoas de Sócrates e Platão na forma de uma reconstrução provocativa das condições culturais e

individuais a partir das quais seus pensamentos irradiaram. Sócrates e Platão são tratados por Nietzsche enquanto transvaloradores não na qualidade de doutrinadores de determinadas teorias ou de dogmáticos metafísicos, mas sim enquanto indivíduos filosoficamente decisivos para a história do ocidente. (MÜLLER, 2012, p. 41-43)

Conforme sugere o título do presente trabalho, a relação de Nietzsche com Platão é, portanto, *antinômica*, no sentido de que o pensamento de Nietzsche se desenvolve ocupando-se antitética e polemicamente com a crítica à filosofia daquele, com a reconstrução de suas *personas* e das “conseqüências” de uma forma de pensar por ele inaugurada, e *ambígua*, eis que muitas vezes por trás dos comentários pejorativos da parte de Nietzsche eventualmente exsurge sua admiração pelo projeto de domínio bem sucedido de Platão, por sua faceta mais grega e “nobre” e uma inspiração na dialética antissistemática de Sócrates, o mestre da “esgrima” e da “ironia”.

A presente pesquisa, um estudo sobre a obra e o pensamento de Nietzsche – razão pela qual o estudo do pensamento do próprio Platão é abordado apenas de forma periférica e à serviço daquele, em razão de ser aspecto exterior ao objeto do presente trabalho – tentou acessar uma parte das discussões que estão sendo travadas e temáticas abordadas, a nível nacional e internacional, a respeito do eixo Nietzsche-Platão. Buscou-se ir ao encontro das aproximações nietzschianas com Platão, com sua recepção dogmático-idealista ou com o que se convencionou chamar de platonismo e com seu personagem principal e/ou mestre. As interpretações da literatura secundária aqui adotadas privilegiaram perspectivas acerca das quais o embate travado por Nietzsche com Platão e Sócrates trata-se de um elementos centrais para a tentativa de uma compreensão de cunho holístico e não fragmentário do pensamento de Nietzsche.

De tudo isso se pode concluir, primeiramente, que fica demonstrada a impossibilidade de pretensão de uma continuidade encadeada na relação de Nietzsche com Platão e com Sócrates. Qualquer interpretação nesse sentido representaria um empobrecimento ou desvirtuamento do pensamento de Nietzsche e não refletiria suas suposições, dúvidas e hesitações até o final de seu período reprodutivo acerca de quem realmente foi Platão, de quais eram suas verdadeiras intenções e qual o alcance delas.

O potencial da filosofia platônica é avaliado de forma distinta nas diversas fases da filosofia de Nietzsche, razão pela qual não pode ser criticado ou avaliado em momento algum de sua obra como um posicionamento definitivo. Essa variação

depende, em parte, das diferentes tarefas que Nietzsche se propõe ao longo de seu itinerário filosófico, e em parte das fontes e dos interlocutores que ele tem em mente em cada momento.

Se em sua juventude, na *Filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche detectou o que chamou de caráter híbrido do pensamento de Platão como a ambiciosa tarefa de relacionar as concepções pitagórica, parmenidiana e heraclítica (silenciando a polifonia filosófica grega que lhe era anterior) em uma linguagem filosófica mais fechada, foi em suas obras tardias que Nietzsche se impressionou com o fato de Platão ter repercutido no ocidente tanto como *filósofo* quanto como *artista*. A filosofia platônica do *logos*, concebida de forma dialógica, é igualmente uma encenação dramática, o que foi percebido com inteira precisão por Nietzsche apenas em suas obras da maturidade. (MÜLLER, 2012, p. 44)

Pode-se concluir ainda que o filosofar de Nietzsche permanece, de certa forma, preso no interior de um espaço demarcado pelo *logos*, isto é, as noções ou *contraconceitos* por ele propostos em desfavor da metafísica europeia permanecem dela dependentes e a ela remetem. O fato de ele precisar se valer de expressões como “verdadeiro”, “erro”, “falso”, “real”, “irreal”, “bom”, “mau”, dentre outros, para enunciar sua própria filosofia propositiva é um dos sinais dessa dependência – o que não significa o mesmo que dizer que Nietzsche ainda se vale de uma metafísica ou que ele se trata do “último dos metafísicos” conforme quis Heidegger, mais para enunciar seu próprio posicionamento acerca da metafísica tradicional em oposição à sua ontologia.

Nietzsche certamente sente no homem Platão um precursor para o papel destinado ao pensamento filosófico, em especial no âmbito político, de simultaneamente em sentido negativo, incitar à crítica do existente, do estabelecido, do positivado e ainda, em sentido positivo, construtivo e programático, estabelecer novas concepções acerca do gerenciamento de poder, novos sentidos para as atividades de governo e comando, e novos paradigmas de suprema sabedoria para fins educativos (seja de todos, seja apenas de si mesmo), conclamando à definição de metas renovadas a guiarem a humanidade de volta a uma visão hierárquica do homem. (GHEDINI, 2011, p. 299)

Os violentos ataques de Nietzsche à Platão devem ser recebidos pelo leitor em seu real significado: o grau de proximidade do seu objeto com o de Platão faz com que

Nietzsche precise dele se distinguir de forma ostensiva, que ele precise lutar contra gritantes semelhanças – mesmo o fazendo na posição de um filósofo sujeito às circunstâncias da modernidade. Por outro lado, essa violência pode refletir um desejo demasiado humano de Nietzsche em não ser visto como apenas mais um dos epígonos de Platão. O gesto de transvaloração dos valores vigentes não é, portanto exatamente original, eis que realizado anteriormente por Platão e Sócrates. Nietzsche toma justamente por seu ponto de partida os valores estabelecidos pelos transvaloradores anteriores. (MÜLLER, 2012, p. 42-43)

A filosofia deve ser entendida primariamente como forma de vida, o que é dizer, enquanto um fenômeno essencialmente moral? As doutrinas filosóficas devem ser consideradas primariamente enquanto ensinamentos públicos projetados para sustentar e proteger essa forma de vida? Ou deve a filosofia, ao revés, ser vista como um tipo intrépido de questionamento? Serve o filósofo, antes de mais nada, para libertar as pessoas das ilusões ao invés de produzi-las e perpetuá-las? Podem essas duas faces da filosofia serem, de alguma forma, integradas? Essas são algumas das mais importantes questões que Nietzsche levantou em suas retratações de Platão e de Sócrates. (ZUCKERT, 1996, p. 32)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRESEN, Joshua. *Truth and Illusion beyond Falsification: Re-reading On Truth and Lie in the Extra-Moral Sense*. Nietzsche-Studien 39 (1):255-281, 2010.

BECKE, Andreas. *Verbete “Sócrates”*. In: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche* – São Paulo/SP: Edições Loyola, 2014.

BROBJER, Thomas. *Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism*; In: BISHOP, Paul (org.). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*; New York/US: Camden House, 2004.

_____. *Verbete “Platão”*. In: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche* – São Paulo/SP: Edições Loyola, 2014.

COOPER, Laurence. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity*; Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*; tradução de Rogério da Costa – 3ª edição revista – São Paulo: Ed. Iluminuras, 2005.

DIXSAUT, Monique. *Nietzsche: par-delà les antinomies*; Dépôt legal – 1 édition – Lonrai/France: Les Éditions de La Transparence, 2006.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*; tradução de Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

GHEDINI, Francesco. *Il Platone di Nietzsche: genesi e motivi di un símbolo controverso (1864-1879)*; Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

_____. *Interrogare la sfinge: immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*; Padova: Il Poligrafo, 2011.

GIACÓIA JR., Osvaldo. *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*; In: *Cadernos Nietzsche*, volume 3, p. 23-26, São Paulo: EDUSP, 1997.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*; Mesnil-sur-l'Estrée/FR: Éditions Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*; tradução de Marco Antônio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche and Plato*; In: BISHOP, Paul (org.). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*; New York/US: Camden House, 2004.

LOPES, Rogério. *Elementos de retórica em Nietzsche*; São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Nietzsche e a interpretação cética de Platão*; In: *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, nº. 13, p. 18-40, dezembro, 2012.

MARTON, Scarlett. *A terceira margem da interpretação*; In: MÜLLER-LAUTNER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*; apresentação de Scarlett Marton e tradução de Osvaldo Giacóia Júnior – São Paulo: Annablume, 1997.

MEYER, Matthew. *Verbete “PHG: A filosofia na época trágica dos gregos”*. In: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche* – São Paulo/SP: Edições Loyola, 2014.

MÜLLER, Enrico. *Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche*; In: *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, nº. 13, p. 18-40, dezembro, 2012.

_____. *Verbete “DW: A visão dionisíaca do mundo”*. In: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche* – São Paulo/SP: Edições Loyola, 2014.

_____. *Verbete “ST: Sócrates e a tragédia”*. In: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche* – São Paulo/SP: Edições Loyola, 2014.

NIETZCHE, Friedrich Wilhelm. *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, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *O anticristo : maldição contra o cristianismo*; tradução notas e apresentação de Renato Zwick – Porto Alegre/RS: L&PM, 2011.

_____. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*; tradução e apresentação de Gabriel Valladão Silva – Porto Alegre/RS: L&PM, 2013.

_____. *Fragmentos Póstumos: 1884-1885: volume V*; tradução de Marco Antônio Casanova - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Fragmentos Póstumos: 1885-1887: volume VI*; tradução de Marco Antônio Casanova - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos Póstumos: 1887-1889: volume VII*; tradução de Marco Antônio Casanova - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *A gaia ciência*; tradução de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras: 2012.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras: 2013.

_____. *Humano, demasiado humano I: um livro para espíritos livres*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras: 2005.

_____. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras: 2008.

_____. *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*; traduit de l'allemand et presente par Olivier Seyden – Paris: Éditions de l'éclat, 2005.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*; tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg – São Paulo: Companhia das Letras: 2013.

_____. *Obras incompletas*; seleção e ensaio de Gérard Lebrun, Danièle Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido – São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Preleções sobre Platão*; tradução de Ernani Chaves, In: Revista Artefilosofia, Ouro Preto, nº. 13, p. 84-88, dezembro, 2012.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral (1873)*, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; In Coleção Os pensadores. São Paulo/SP: Editora Nova Cultural, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*; tradução de Lya Lett Luft – São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche e a linguagem*; Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.

TEJERA, Victorino. *Nietzsche and Greek Thought*; Dordrecht/NED: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

THOMAS, Douglas. *Reading Nietzsche Rhetorically*; New York : The Guilford Press, 1999.

ZUCKERT, Catherine. *Postmodern Platos : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*; Chicago/US: The University of Chicago Press, 1996.