

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

ALLAN DIEGO DE ARAUJO

ANTAGONISMOS E PROXIMIDADES ENTRE A FILOSOFIA DE NIETZSCHE E A
FILOSOFIA DE PLATÃO

BELÉM-PA

2016

ALLAN DIEGO DE ARAUJO

**ANTAGONISMOS E PROXIMIDADES ENTRE A FILOSOFIA DE NIETZSCHE E A
FILOSOFIA DE PLATÃO**

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

Orientador: Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

BELÉM-PA

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Araujo, Allan Diego de

Antagonismos e proximidades entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia de Platão / Allan Diego de Araujo. - 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. Ciência política – Filosofia. 4. Platonismo. I. Título.

ALLAN DIEGO DE ARAUJO

**ANTAGONISMOS E PROXIMIDADES ENTRE A FILOSOFIA DE NIETZSCHE E A
FILOSOFIA DE PLATÃO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, composta pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros — Orientador
Universidade Federal do Pará — UFPA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves — Examinador Interno
Universidade Federal do Pará — UFPA

Prof. Dr. Jorge Luis Viesenteiner — Examinador Externo
Universidade Federal do Espírito Santo — UFES

Belém, ____ de _____ de 2016.

Dedico este trabalho a escola pública do
Paraná.

“Não o melhor, mas o superior!
Platão vale mais que a sua filosofia!
Nossos instintos são melhores que sua expressão em conceitos.
Nosso corpo é mais sábio que nosso espírito!
Se Platão parece com esse busto em Nápoles,
Nós temos a melhor refutação de todo o Cristianismo!”

(FP 1884 26[355], KSA 11.156-7)

“L’homme est encore plus singulier que
ses livres.”

(Introduction a l’etude des dialogues de Platon)

RESUMO

Este trabalho procura apontar, dentre inúmeras, algumas proximidades existentes entre Nietzsche e Platão. Apesar dos antagonismos existentes, podemos encontrar na interlocução Nietzsche/Platão algumas semelhanças. Voltado contra a metafísica europeia, Nietzsche descobre cada vez mais a filosofia platônica para além das dicotomias socráticas, ou seja, Platão para além do *platonismo*. A fim de compreender a relação Nietzsche/Platão na sua face crítica — a “transvaloração de todos os valores” como “inversão do platonismo” — este trabalho mostra, através da crítica ao igualitarismo e da crítica à democracia, o quanto Platão é, para Nietzsche, uma fonte contínua de inspiração em seu combate ao *platonismo* vulgar da tradição ocidental.

Palavras-chave: Nietzsche. Platão. Platonismo. Inversão do platonismo. Conceito de justiça. Crítica ao igualitarismo. Crítica à democracia.

ABSTRACT

In spite of the existent antagonism between Nietzsche's and Plato's philosophies, it has similarities among themselves. This dissertation searches for points of some kinship between Nietzsche's and Plato's. Nietzsche criticises the Platonism (Socrates dichotomies) in the Plato's dialogues, in objection from within European metaphysics. This work demonstrates that Plato's philosophy is a great and constant inspiration for Nietzsche's combat on the plebeian Platonism in the occidental tradition. The reason for this approach in the Nietzsche's criticism is a "transvaluation of all values" wherein "Platonism inversion".

Keywords: Nietzsche's. Plato's. Platonism. Platonism inversion. Concept of justice. Criticism of egalitarianism. Criticism of democracy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A principal fonte de pesquisa utilizada nesse trabalho foi a edição crítica das obras completas e cartas de Friedrich Nietzsche em formato digital disponível para consulta online no portal Nietzsche Source (www.nietzschesource.org): *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* ou eKGWB.

eKGWB – *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*.

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*.

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*.

KGB – *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*.

GT/NT – *O nascimento da tragédia (1872)*.

WL/VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873)*.

UB I/CE I – *Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o confessor e o escritor (1873)*.

UB II/CE II – *Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida (1874)*.

UB/CI – *Segunda Consideração Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida (1874)*.

MA I/HH I – *Humano, demasiado humano I (1878)*.

MA II/HH II – *Humano, demasiado humano II (1879)*.

FW/GC – *A Gaia Ciência (1882)*.

ZA/ZA – *Assim falou Zaratustra (1883-85)*.

JGB/BM – *Além do bem e do mal (1886)*.

GM/GM – *Genealogia da moral (1887)*.

GD/CI – *Crepúsculo dos ídolos (1888)*.

AC/AC – *O Anticristo (1888)*.

EH/EH – *Ecce Homo (1888)*.

EP/FP – *Escrítos póstumos*.

NF/FP – *Fragments póstumos* (seguido da numeração do fragmento e da época em que foi escrito).

As citações dos textos de Nietzsche foram realizadas da seguinte forma:

- 1) Para as citações do portal Nietzsche Source, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*: abreviatura do portal seguido da abreviatura do fragmento póstumo ou da carta juntamente com o ano, a numeração do sítio do respectivo fragmento (seguido do número do grupo e do número da secção) ou carta (que poderá vir acompanhada da indicação do destinatário e da data). Exemplos:

eKGWB/FP – 1874, 34 [5].

eKGWB/BVN – 1868, 596, carta à Rohde, em 27 de outubro de 1868.

eKGWB/BVN – 1870, 56.

- 2) Citações diretas no texto de obras publicadas: abreviatura da respectiva obra seguida do nome do capítulo (ou do aforismo) (se houver) e do número do aforismo (se houver necessidade). Exemplos:

GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 2.

AC/AC, § 39.

ZA/ZA, “Do criminoso pálido”.

- 3) Citações recuada de obras publicadas: abreviatura da respectiva obra e do número do aforismo ou do título do aforismo. Exemplo:

AC/AC, § 40.

ZA/ZA, “A sombra”.

- 4) Citações de fragmentos póstumos: abreviatura KSA seguida pelo número do volume, pelo código do fragmento e pelo número da página. Entre parentese é indicada a data do fragmento. Exemplo:

KSA 13, 25[6], p. 639 (1888-1889).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. NIETZSCHE, LEITOR DE PLATÃO: ENTRE A LETRA E O ESPÍRITO ...	18
1.1 A POLÍTICA COMO PROBLEMA EM NIETZSCHE: UMA ABORDAGEM INTRODUTÓRIA AO SEU PENSAMENTO POLÍTICO	19
1.1.1 Nietzsche como pensador político	21
1.2 NIETZSCHE, LEITOR DE PLATÃO	23
1.3 SÓCRATES, O ACIDENTE DA FILOSOFIA DE PLATÃO	29
1.4 SÓCRATES E A SOBREVALORIZAÇÃO DA RAZÃO	31
1.5 A DISTINÇÃO ENTRE SÓCRATES E PLATÃO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	40
1.5.1 Platão x Platonismo: o problema da recepção da filosofia platônica	44
1.5.2 Platonismo e cristianismo	47
1.6 A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO DUALISMO METAFÍSICO	50
1.6.1 “Dos transmudanos”: a crítica à filosofia metafísica enquanto decadência	51
2 NIETZSCHE E PLATÃO: DA CRÍTICA AO IGUALITARISMO AO CONCEITO DE JUSTIÇA	53
2.1 JUSTIÇA E <i>ARETÉ</i> EM PLATÃO	54
2.2 A <i>VIRTÚ</i> LIVRE DE MORALINA	56
2.3 A CRÍTICA AO IGUALITARISMO	59
2.4 A VALORIZAÇÃO DO CONCEITO DE TEMPERANÇA (<i>SOPHROSYNE</i>)	62
2.5 A VIRTUDE E AS PAIXÕES EM NIETZSCHE E EM PLATÃO	67
3 OBJEÇÕES À DEMOCRACIA: A DIFERENÇA COMO BASE DA EDUCAÇÃO ARISTOCRÁTICA	73
3.1 A DEMOCRACIA MODERNA E A HERANÇA CRISTÃ	73
3.1.1 Religião e governo	75
3.2 CULTURA E POLÍTICA	77
3.3 POLÍTICA E NIILISMO	79
3.4 A GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE	80
3.5 “DA REDENÇÃO” E A VONTADE DE CRIAÇÃO DO FUTURO: ENTRE PASSADO E PRESENTE	81
3.6 IGUALDADE E DEMOCRACIA	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87

INTRODUÇÃO

A grande chave do problema da nossa pesquisa se concentra na relação Nietzsche/Platão, procurando fugir da ideia comum que se transformou num “clichê”, de que Nietzsche é um “antiplatônico”. Ao contrário, procuramos mostrar o quanto a interlocução de Nietzsche/Platão é muito mais plural e complexa do que esta visão estereotipada indica, elucidando o quanto alguns aspectos dessa relação sugere interessantes facetas que, numa abordagem superficial, permanecem insuspeitas. Cientes da crítica de Nietzsche à Platão, e certos de que esta relação vai além destas, procuramos revelar um outro horizonte, a margem da face positiva da relação entre o filósofo alemão e o filósofo grego.

Ao pesquisar os grandes nomes que compõe o campo das principais influências sobre o pensamento de Nietzsche, quase em todas as fontes os nomes são sempre mesmos¹, sendo raríssimas as vezes que Platão aparece sem ser apontado como o alvo principal das críticas nietzschianas. Fruto de uma interpretação unilateral, a tradição transformou a interlocução de Nietzsche com Platão em uma relação de críticas ferozes², engavetando a influência positiva de Platão no pensamento nietzschiano. Platão é sem dúvida o filósofo mais distante e extremamente próximo de Nietzsche, quem nunca conseguiu se separar, pois, o sangue de Platão corre em suas veias³.

Talvez, o motivo desta “dificuldade” para se perceber essa proximidade entre o filósofo de Röcken e o filósofo de Atenas esteja no fato de que pouco compreendemos do pensamento de Platão, acabando sempre por rebaixar a sua filosofia em algum tipo de *platonismo*. Estamos muito mais próximos do *platonismo* do que de Platão, da mesma forma que Nietzsche vai dizer que “o último cristão morreu na cruz”⁴, sendo o cristianismo alguma

¹ Entre os principais nomes que compõe o campo das principais influências sobre o pensamento de Nietzsche encontramos: Arthur Schopenhauer (1788-1860), filósofo autor do *Mundo como Vontade e Representação*, que trouxe ao cenário filosófico a importância da Vontade (*Wille*) e o compositor alemão Richard Wagner (1813-1883), autor do mítico *Anel dos Nibelungos*, transposição para a música da saga dos germanos, como as duas principais influências sobre Nietzsche. Há alguns autores que apontam também como sendo significativos sobre Nietzsche os nomes de Jacob Burckhardt (1818-1897), historiador e autor de *A Civilização da Renascença na Italiana*, de 1860, que passou a Nietzsche a ideia da construção histórica da individualidade, e o novelista russo Feodor Dostoiévski (1821-1881), considerado uma das maiores influências literárias de Nietzsche, especialmente pelo contraditório fascínio que o romancista revelou pela psicologia do ressentimento e do homem-ideia, pelo niilista, o homem sem Deus da era moderna. Friedrich Albert Lange. A história do materialismo.

² Vários fatores ajudaram a cristalizar a recepção de Nietzsche como o feroz crítico de Platão. É preciso ressaltar que, assim como a sua filosofia, a interpretação dos textos de Nietzsche é carregada de uma boa dose de antagonismos, que enaltece ainda mais a sua filosofia.

³ Nietzsche afirma que o sangue de Platão circula em suas veias em um fragmento póstumo de *A gaia ciência* (eKGWB/NF – 1881, 12 [52] / NF/FP 1881, 12 [52] / KSA 9, 585).

⁴ Cf. AC/AC, § 39.

coisa para além de Jesus Cristo, é o *platonismo* alguma coisa para além de Platão. É preciso, com isso, entender que o que foi feito da filosofia platônica não é de responsabilidade de Platão. Essa é a grande “frustração” que intriga Nietzsche — e o que ele combate — aos produtores do *platonismo*.

É preciso deixar de lado as inúmeras afirmações que fazem de Nietzsche um opositor a Platão, se, assim, queremos de fato, compreender essa interlocução, pois, se aceitamos previamente essas conclusões generalizadas, iremos meramente "substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro"⁵.

Ao longo dos últimos anos foi se consolidando uma visão geral da filosofia de Nietzsche que liga este a imagem de um filósofo “feroz” totalmente crítico, em sentido de oposição, a filosofia platônica. Apesar das críticas contra Platão, podemos encontrar também algumas proximidades. O próprio Nietzsche se dá conta de quão próximo de Platão ele estava: em uma confissão feita por ele em cartão postal a seu amigo Franz Overbeck, em outubro de 1883, diz que a leitura dos textos de Teichmüller (escrevendo sobre Platão), o deixou “estarecido de espanto diante do fato de quão pouco conhecia Platão e do quanto havia platonizado seu Zaratustra.”⁶

É difícil entender ao certo o que Nietzsche tinha em mente ao dizer isso a Overbeck. Este diagnóstico, parcial, de uma “platonização” de seu personagem merece uma avaliação aprofundada e cuidadosa. Sabemos muito bem que, diante de uma avaliação é possível surgir diferentes diagnósticos, e esse caso não deixa de ser diferente. Platão é uma das maiores influências nietzschianas e ao mesmo tempo, um filósofo ainda pouco compreendido. Se olharmos com atenção os passos da vida de Nietzsche, veremos que já no tempo que esteve em Pforta, de 1858 à 1864, ele começa a estudar grego antigo, Homero, os pré-socráticos, e a fazer as suas primeiras leituras das obras de Platão. Nietzsche vai adquirindo um grande conhecimento da filosofia antiga e com o passar dos anos tornando-se um leitor assíduo de Platão, com quem irá manter um diálogo direto e indireto, na grande maioria dos seus escritos. O filósofo de Atenas se torna uma figura intrínseca na raiz do pensamento do futuro mestre do eterno retorno⁷ e, mesmo quando não citado em uma ou outra de suas obras, seu pensamento é fortemente presente.

Ainda no período em que esteve em Pforta, é possível perceber no pensamento do jovem Nietzsche a influência indireta da filosofia política de Platão, representada,

⁵ Cf. GM/GM, *Prólogo*, § 4.

⁶ Cf. KSB 6, Nr. 469, p. 449.

⁷ Cf. ZA/ZA, “Da visão e do enigma”.

principalmente, através da noção de filósofo-rei, apresentada em *A República*. O pensamento político de Platão acaba contagiando o jovem Nietzsche, fazendo-o se identificar com personagens como, por exemplo, Napoleão III e Maquiavel, que se manifestavam através da magia do seu poder político. Napoleão III, sobrinho de Napoleão Bonaparte, foi presidente da República da França em 1850⁸, era um homem inteligente e culto e ao mesmo tempo temido e hostilizado pelos alemães. Foi um grande admirador da modernidade britânica e foi responsável por um considerável desenvolvimento industrial, econômico e financeiro no país. Também foi responsável pela reforma urbana de Paris, na qual desejava fazer da capital a mais bela e suntuosa do mundo. E, mesmo Napoleão III utilizando de audaciosos golpes de Estado ele fazia parecer como vontade de toda nação. Desta forma, apoiou-se e exprimiu-se por meio da vontade popular.⁹

O caráter político de Napoleão III, como também, as estratégias políticas de Maquiavel, que compartilhava de uma concepção da política baseada na luta pelo poder e pela dominação, e, considerava o liberalismo e o parlamentarismo em baixa estima, atrai o jovem Nietzsche para aquilo que ele já identificou em Platão: o gosto pela política. Mas não qualquer política. Segundo Young (2014, p. 55) da mesma forma como Platão representava para Nietzsche a personalidade do reformador político, Napoleão III representava a figura do “gênio” político e da conduta que um líder de Estado deve seguir para que seu governo não se transforme em mares de corrupções. O “Estado livre” era aquele em que o presidente era eleito pelos representantes do povo. Desta forma, o bom líder teria que ser também um “sábio”, ter conhecimento para bem governar, e, por estar no topo da hierarquia social, além de privilégios, ele “submete-se a leis diferentes e superiores das que regem as pessoas comuns”¹⁰. A interpretação de Nietzsche sobre a figura do gênio político sem dúvida remete a teoria platônica das virtudes cardinais. Napoleão III remete para Nietzsche a figura platônica do filósofo-rei, digno de sabedoria.

Na concepção de Platão, quem deveria governar era o filósofo-rei, aquele que busca o conhecimento e se liberta da ignorância que o cerca e que o faz não enxergar a verdade de fato, tornando-se assim, um sábio. O bom governante, segundo Platão, busca a sabedoria, pois, somente com o conhecimento, é que é possível adquirir capacidade ética e política para governar. Nickolas Pappas ressalta que o que Platão propõe é que “o filósofo como um

⁸ Napoleão III foi o primeiro presidente francês eleito por voto direto; e mais tarde, com um golpe de Estado que assegura o poder absoluto, assumiu em 1852 o título de imperador da França.

⁹ Cf. YOUNG, 2014, p. 55.

¹⁰ Cf. KGW 1.2 12 [9].

homem utópico, aquele que reúne o saber teórico de um *scholar* com discernimento ético de um sábio”.¹¹ Assim, seu saber é voltado ao cotidiano da cidade, para lidar com as questões da polis.

Mais tarde, já no período de Bonn (1864-1865), cada vez mais Nietzsche se infiltra na questão acerca da religião, em especial sobre o Cristianismo, e a influência de David Strauss é grande, ajudando-o ainda mais a constatar aquilo que já havia percebido na época da sociedade *Germania*¹². Nietzsche não só perdeu a fé como também começou a ver o Cristianismo como algo maléfico ao homem. A leitura de Platão ajuda-o na construção dessa nova visão acerca da religião, mesmo que indiretamente, em uma leitura apurada podemos perceber a presença de conceitos do pensamento de Platão nos textos de Nietzsche. Platão, bem ou mal, é o primeiro filósofo a apresentar de forma clara a ideia da divisão do mundo, a qual é a chave da interpretação da imagem do paraíso cristão. Na divisão dos mundos criada por Platão o mundo sensível não passa de sombras do que existe no mundo inteligível. Todas as coisas presentes na terra participam da ideia universal e absoluta. Ora, esse mundo inteligível pode ser interpretado, a luz cristã, como o paraíso bíblico e todas as coisas desse mundo, o poder regedor, como Deus.

Por fim, é possível detectar muitas outras posições de Platão em solo nietzschiano. Segundo Giacóia (1997, p. 24), “certas figuras do pensamento presentes em Nietzsche correspondem, de modo surpreendente, a outras tantas figuras do pensamento de Platão”, além de, segundo Frezzatti (2010, p. 65), haver, também, em “certas estruturas textuais ou mesmo figuras nietzschianas semelhanças com aquelas dos textos platônicos”. Justamente por existir diversos pontos de interseção entre os autores, optou-se, de modo estratégico, pelo vies do horizonte político. Para muitos leitores, ouvir falar do tema da “política” em Nietzsche ainda causa uma estranheza, pois para muitos a “política” nunca foi objeto das marteladas do filósofo.

É mais nos últimos anos que a questão do tema da política em Nietzsche vem se tornando mais clara, pois, até então, e, se antes de tudo, Nietzsche não queria ser confundido¹³, isso é o que mais ocorre ao olharmos para sua recepção no campo político, que em parte, foi alvo de inúmeras apropriações indevidas. A primeira a se apropriar do

¹¹ Cf. PAPPAS, N. *Plato and the Republic*. Londres e Nova York: Routledge, 1995.

¹² Nas férias de verão de 1860, Friedrich Nietzsche e mais dois amigos, Wilhelm e Gustav, decidiram fundar uma sociedade chamada *Germania*, onde se dedicariam a estudos sobre literatura e artes. Durante a existência da *Germania*, discutiam inúmeros trabalhos próprios e livros de diversos autores. Também ofereciam palestras abertas ao público sobre literatura, história, música e filosofia.

¹³ “Ouçam-me! Pois eu sou assim e assado. E acima de tudo, não me confundam!”. (EH/EH, *Prólogo*, § 1).

pensamento de Nietzsche foi a sua irmã, Elisabeth Förster Nietzsche, que realizou inúmeras falsificações e recortes grosseiros dos seus textos. O principal objetivo de Elisabeth era fazer com que seu irmão se tornasse um dos filósofos de maior importância para o Terceiro Reich. (MARTON, 1997, p.16).

Diante do que foi exposto, fica visível a ardua tarefa que nossa pesquisa impõe, ainda mais quando o tema é envolvido em torno de polêmicas e malentendidos, assim como é a relação Nietzsche/Platão e, conseqüentemente a relação entre Nietzsche e a política. Assim sendo, para solucionarmos nosso objetivo – a tratar da face positiva da relação Nietzsche/Platão –, precisaremos esclarecer uma questão: a relação de Nietzsche com a política.

A escolha pelo horizonte político, antes de mais nada, é decisiva na relação Nietzsche/Platão, justamente por ser o tema que mais tirou elogios de Nietzsche à Platão, além de ser, também, não exageradamente dizer, o tema mais determinante para a compreensão do pensamento platônico. Contudo, tratar da proximidade entre Nietzsche e Platão requer alguns cuidados. Por isso mesmo que, antes de abordar as proximidades entre eles, vamos começar esclarecendo alguns antagonismos, que essa mesma abordagem sugere, tais como: poderia ser Nietzsche um antiplatônico platônico? Como entender a estreita relação de Nietzsche com Platão perante o modo como Nietzsche faz filosofia? Qual a intenção de Nietzsche em dizer que sua filosofia é a inversão do *platonismo*? E por fim, qual a diferença entre Platão e o *platonismo*?

Ao trazer à luz essas questões, outras também vão se desdobrando e mostrando-se pertinentes ao estudar a relação Nietzsche/Platão: quem é o Platão das críticas de Nietzsche? Como entender a posição de Nietzsche perante o mestre plebeu e o discípulo aristocrata? Se o socratismo deriva de Sócrates, por que o *platonismo* não deriva de Platão?

A tudo que foi dito, este trabalho é dividido em três capítulos:

1º Capítulo: **NIETZSCHE, LEITOR DE PLATÃO: ENTRE A LETRA E O ESPÍRITO** – O primeiro capítulo se preocupa em contextualizar a crítica negativa que Nietzsche faz contra Platão, na forma de crítica ao dualismo metafísico-moral, notadamente em *Assim falou Zaratustra* e em obras como *Além do Bem e do Mal* e *Crepúsculo dos Ídolos*. Trata-se de fazer a passagem da crítica negativa a Platão para a relação um tanto que “positiva” – familiar – do estatuto que Platão recebe nos escritos de Nietzsche.

2º Capítulo: **NIETZSCHE E PLATÃO: DA CRÍTICA AO IGUALITARISMO AO CONCEITO DE JUSTIÇA** – O segundo capítulo iniciará com um estudo sobre a crítica

do igualitarismo, a partir do conceito de justiça presente em *Assim falou Zaratustra* e nos *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche, e em *A República* de Platão.

3º Capítulo: **OBJEÇÕES À DEMOCRACIA: A DIFERENÇA COMO BASE DA EDUCAÇÃO ARISTOCRÁTICA** – Por fim, no terceiro e último capítulo, será feita uma análise mais detalhada dos problemas que envolvem à democracia tanto para Nietzsche quanto para Platão. Frisando a ideia que hipostalisa esse trabalho, de que, se por um lado Platão representa a filosofia enquanto dualismo metafísico-moral, exposto no primeiro capítulo, por outro lado, em oposição a repulsa crítica, parece significativo à proximidade de Nietzsche com o projeto político de Platão. Fazendo jus a afirmação nietzschiana que considerou Platão um interlocutor fundamental da política “conferindo o seu projeto a uma dimensão de atualidade, embora estando num plano ideal”.¹⁴

1. NIETZSCHE, LEITOR DE PLATÃO: ENTRE A LETRA E O ESPÍRITO

Como o objetivo deste trabalho é falar sobre as proximidades entre Nietzsche e Platão através do viés da política, visto que este – a política – que ainda causa um certo

¹⁴ Cf. ROSEN, 2004, p. XIII-XVIII.

estranhamento quando relacionado a Nietzsche, vamos iniciar nosso texto com uma abordagem introdutória do pensamento político de Nietzsche, levantando as causas e perturbações que este tema trás na história deste filósofo.

1.1 A POLÍTICA COMO PROBLEMA EM NIETZSCHE: UMA ABORDAGEM INTRODUTÓRIA AO SEU PENSAMENTO POLÍTICO

Ao escrever o *Prólogo* à sua autobiografia, *Ecce Homo*, Nietzsche tem um objetivo claro: “Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!”.¹⁵ Não só em *Ecce Homo*, mas também em outras de suas obras, era comum Nietzsche vincular os seus escritos a sua experiência pessoal (*Erlebnis*) e então, de outro modo, tornar seus textos mais acessíveis àqueles que com ele tivessem afinidades. Contudo, ao contrário do que ele esperava, suas obras foram vítimas de apropriações indevidas, recortes grosseiros e falsificações que tiveram como consequências, graves distorções do seu pensamento. Sua irmã, Elizabeth, foi a primeira pessoa a se apropriar e a fazer mal uso do seu pensamento. Elisabeth, após se tornar tutora de Nietzsche, devido seu colapço mental, transformou seu irmão em um grande empreendimento, acima de tudo, lucrativo. Entre 1893 e 1900, o espírito empreendedor de Elizabeth fez com que o nome de Nietzsche fosse difundido pela imprensa, fazendo dele um ídolo das revistas. As edições de Elizabeth, criaram alterações terríveis do pensamento de Nietzsche. Nessa época muitos outros leitores de partidos ideológicos, além de pseudointelectuais, exploravam os textos de Nietzsche a fim de buscar bases filosóficas para suas ideologias. Como consequência, durante os anos iniciais do século XX, no período entre guerras, a “fama” de Nietzsche tornou possível aos nazistas explorá-lo como um aliado ideológico. Segundo Montinari (1999, p. 55) está aproximação só ocorreu graças aos recortes arbitrários e às deformações levadas a cabo por pessoas “ditas intelectuais” que nada mais eram do que meros funcionários às ordens do partido nazista. Da mesma forma como fizeram dois dos principais ideólogos do nazismo, Alfred Bäumler e Alfred Rosenberg, que viram em Nietzsche uma justificativa filosófica de seu regimento totalitário¹⁶. E, não somente entre os nazistas, Nietzsche, será evocado, também, por socialistas e fascistas. Também, valendo-se das edições pouco confiáveis elaboradas pela irmã do filósofo, grande parte dos autores do

¹⁵ Cf. EH/EH, “Prólogo”, § 1.

¹⁶ Alfred Bäumler e Alfred Rosenberg escreveram ainda textos de como se deveria ler corretamente a obra de Nietzsche, a maneira como o filósofo deveria ser interpretado. Em 1931, Bäumler publicou uma obra intitulada *Nietzsche como filósofo e político*, na qual promovia uma supersimplificação da obra de Nietzsche e o identificava como filósofo da raça ariana.

início do século XX, tanto anarquistas quanto antissemitas, ao longo de décadas, se diziam adeptos de Nietzsche.

Diante dos maus usos e equivocados de interpretação, fica claro o quanto que as primeiras leituras em perspectiva política, feitas das obras de Nietzsche, foram lidas por pensadores e escritores que lançaram mão de suas ideias para defender seus interesses. Isso tudo causou problemas graves na interpretação dos futuros leitores do pensamento filosófico nietzschiano sob uma perspectiva política, principalmente após a Segunda Guerra Mundial. A partir de então, Nietzsche, passou por um período de descrédito, principalmente nos países de língua inglesa. Somente na metade do século XX que, na tentativa de “resgatar” Nietzsche do fundo do baú, alguns autores, como Walter Kaufmann, procuraram promover, como solução, um “esvaziamento” do conteúdo político de suas obras. Kaufmann iniciou nos anos de 1950 um série de traduções das obras de Nietzsche para o inglês. As traduções de Kaufmann determinou na maneira como Nietzsche era vista a partir de então. O aspecto político de seus escritos foi deixado de lado e as temáticas políticas que apareciam no decorrer de um aforismo e outro, foram vistas como metáforas do texto nietzschiano.

Com isso, não significa necessariamente dizer que os textos de Nietzsche preenchem uma filosofia política mas, sim, que no corpo das suas obras, há textos que lidam com este tema, visto que um dos grandes problemas da modernidade é de caráter ético, moral e político¹⁷. E por mais que alguns autores atuais como Scarlett Marton (2011, p.19) e Osvaldo Giacóia Junior (1999, p.148) alegam que não exista em Nietzsche uma teoria política acabada e que suas reflexões seria apenas “uma faceta ou consequência da crítica da moral e da crítica da cultura empreendidas por Nietzsche”¹⁸, é impossível negar a existência de constantes questionamentos e proposições com relação a política de seu tempo. Proposições de caráter político que ainda permanecem atuais para uma crítica ao sistema político atual, o que não caracteriza Nietzsche como um filósofo da política mas, antes podemos dizer que suas posições são sempre “político-morais”.

Ainda há, também, autores como o italiano Domenico Losurdo e o inglês Keith Ansell-Pearson, que afirmam que Nietzsche é um filósofo estritamente político, preocupado com o destino da política no mundo moderno.¹⁹ Além do mais, seria muita ingenuidade não pensar que os acontecimentos políticos que o cercam não repercutiram em suas obras. O

¹⁷ Cf. ANSELL-PEARSON, 1997.

¹⁸ Cf. GIACÓIA JR. 1999, p. 146.

¹⁹ Sobre este assunto ver: LOSURDO, D. *O rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

momento da mais alta produção intelectual de Nietzsche tem como contexto os mais significativos acontecimentos políticos de toda a Europa do século XIX.

Nietzsche nasceu no ano de 1844, e, cresceu no meio do cenário dos acontecimentos de 1848 na Europa. Nietzsche faz referência aos acontecimentos de 1848 no *Ecce Homo*. Viu o Chanceler de Ferro chegar ao poder, e, inclusive, participou como enfermeiro voluntário na Guerra Franco-Prussiana. Fazendo uma alusão geral do conjunto da obra nietzschiana, é possível perceber frequentes menções ligadas a temas que remetem a relação indivíduo e Estado (NIETZSCHE, 2007, p.115), como também observações sobre o Segundo Reich e a política de Bismarck. Crítico feroz dos valores democráticos, alguns identificam Nietzsche como partidário de um aristocratismo resultante das permanências do *Ancien Régime* na Europa do oitocentos (HOBSBAWM, 1988; MAYER, 1990; ELIAS, 1997).

1.1.1 Nietzsche como pensador político

O pensamento de nietzschiano está atravessado de ideais da esfera política que permeiam diversas ordens, como a religiosa, as seitas, a república dos eruditos, etc., não sendo, de forma alguma, algo restrito às primeiras obras. Todavia, é notória a dificuldade de encontrar nos escritos nietzschianos uma teoria ou um projeto político, e não por menos, ele próprio já contata dessa dificuldade: “Eu tentei negar tudo isso: oh, demolir é fácil, mas edificar!”²⁰. Entretanto, o pensamento nietzschiano como um todo é carregado de “armadilhas” propositais “de forma a que os seus leitores se demonstrassem, através delas, como bons ou maus leitores”²¹, e, com o tema da política não é diferente. Ao nos depararmos com declarações do tipo “Ninguém vive mais do que eu apartado dessas questões [das questões políticas ou sociais]”²², parece que por opção Nietzsche se distancia da política, porém, não devemos compreender esse tipo de declaração como sendo de caráter negador da política, pelo contrário, é a forma que Nietzsche encontrou para falar do tema. Por isso mesmo, é antes de tudo, importante, também, entender o efetivo estatuto teórico que o conceito de “política” possui em Nietzsche.

Como demonstra Céline Denat (2013, p. 44) Nietzsche repensa de novo, no contexto de sua “nova linguagem”, o sentido e o estatuto daquilo que é usualmente pensado sob o

²⁰ Cf. *Fato e história*. In: GM/GM, 1998, p. 164.

²¹ STEGMAIER, W. 2013, p. 99.

²² “*Es kann kein Mensch in Bezug auf diese Dinge mehr „im Winkel leben“ als ich*”. eKGWB/BVN – 1882, 286, carta à Theodor Curti, verão de 1882.

nome de “política”. Ao recusar a autonomia da esfera política, que ele pensa na perspectiva da cultura, ou seja, dos valores, e, assim, em última análise, também na perspectiva do corpo e da fisiologia,

Nietzsche é conduzido a afirmar, por um lado, o seu caráter de sintoma significante e, por outro lado, o seu estatuto de meio ou de instrumento de transformação do homem e da cultura. A evidência do novo estatuto da política, no contexto de uma filosofia da cultura e, de modo correlativo, do corpo, deve permitir compreender, para finalizar, que a ausência de uma teoria política suficientemente determinada não é absolutamente uma lacuna, uma deficiência voluntária de Nietzsche: pois ela se esforça precisamente em demonstrar nesse contexto que uma *ausência* [*un délai*] é necessária, e que não é ainda possível pretender propor uma nova organização ou uma constituição política precisa, sob pena de permitir uma falta de rigor filosófico, mais precisamente uma precipitação ilegítima que se revelaria perigosa ou vã. (DENAT, 2013, p. 45).

Isso porque,

Para o filósofo extemporâneo, o tempo não é mais da política tal como pensada usualmente, e muito superficialmente, até agora; e ainda não veio o tempo de se colocar propriamente em discussão um novo projeto político – isto é, de conseguir determinar plenamente o conteúdo daquilo que Nietzsche passa a designar sob o nome de “grande política”. Ver-se-á que é precisamente ela que permite compreender por que a filosofia nietzschiana pode ser caracterizada como uma filosofia “antipolítica” em vez de “apolítica”. (*Idem*).

Portanto, é preciso compreender a “jogada” nietzschiana dentro do jogo político antes de descartar há reflexão “política” em Nietzsche. É possível encontrar em seus escritos numerosas declarações que tocam a esfera política, como por exemplo suas críticas contra o Estado, os valores democráticos (JGB/BM, 203 e 242; KSA 5. 126-128 e 182-183), etc. E, também é possível certamente apontar dentro dessa mesma esfera, declarações positivas como a consideração da hierarquização dos indivíduos, fazendo referências aos valores de tipo “aristocráticos”²³ dos quais ele afirma em seus escritos serem tanto uma ferramenta para a construção de uma cultura quanto para a formação de homens mais elevados. Contudo, não deixa de ser solene ressaltar que, como afirma Chaves (2003, p. 154) as exigências da ordem “política”, por mais importantes e necessárias que sejam, jamais poderão ser “condicionantes” da “cultura”. Ou seja, em sua concepção, o Estado deve estar à serviço da cultura, e não o contrário.

Lembrando que as primeiras questões pertinentes ao Estado e a “política” já aparecem no escritos nietzschianos de juventude na perspectiva de uma reflexão obre a

²³ Cf. JGB/BM, 257; KSA 5. 205-206.

cultura. Por isso, nada mais natural para Nietzsche, do que convocar a Antiguidade Clássica para, mais uma vez, esclarecer esta concepção de cultura. Como afirma Colli (1993, p. 915), a Grécia é considerada, entretanto, não mais como um “objeto de conhecimento privilegiado” (como em *O Nascimento da Tragédia*), mas como um “instrumento educativo”. Na mesma acepção, Delbó escreve:

A estima de Nietzsche pelas dimensões artísticas, religiosa e política da cultura grega antiga deve-se, precisamente, a essa concepção de cultura em que tanto a religião como o Estado são expressões artísticas da vida do povo. (DELBÓ, 2007, p. 85).

Desse modo, temos nos escritos do jovem Nietzsche uma exaltação do antigo Estado grego como reflexão para a “cultura moderna” que:

[...] não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura. (UB II/CE II, § 4).

Nietzsche, como crítico da modernidade é um pensador preocupado com o destino da política no mundo moderno. É na sua fase madura, que ele irá consumir sua crítica à modernidade, culminando no diagnóstico do fracasso da modernidade política, que gerou o que Nietzsche denominou de “pequena política”²⁴, caracterizada pelo apequenamento do homem e pela sua falta de capacidade de criar, de estabelecer valores, de impulsionar a vida. A pequena política estabeleceu a era da mediocridade, do anonimato, da supressão dos impulsos potentes do cidadãos.²⁵ É nela que os “últimos homens” estão inseridos como seu produto mais imediato. A essa “mediocrização” do homem está ligada a sua postura contrária à afirmação da vida (aquela defendida por todas as formas de *platonismo*, inclusive pelo cristianismo, que é platonismo do povo). É o homem defensor dos costumes e valores construídos ao longo do tempo, que tem a moralidade e a razão como forma de esgotamento.

1.2 NIETZSCHE, LEITOR DE PLATÃO

Quando pensamos nos textos de Nietzsche sobre Platão o que nos vem à mente é a sua acirrada crítica ao filósofo grego. No prefácio de *Além do bem e do mal*, Nietzsche aponta o alvo da sua crítica a Platão: a invenção do “puro espírito e do Bem em si”²⁶. Platão é ali

²⁴ Cf. JGB/BM, 208.

²⁵ Cf. KANGUSSU, 2008, p. 143.

²⁶ Cf. JGB/BM, *Prólogo*.

apresentado como o líder dos filósofos dogmáticos por ter sido o primeiro a afirmar a essência da verdade identificando-a a ideia de “Bem”. Com Sócrates e Platão se inaugura a crença na sobrevalorização da razão e a invenção de um valor superior que leva a todos a buscar refúgio no “verdadeiro mundo”, ocasionando uma degeneração na existência humana. Por consequência, Nietzsche identifica a invenção do “puro espírito e do Bem em si” com uma grande catástrofe na história da Europa. Essa crítica do filósofo alemão à Platão nada mais é do que uma crítica à filosofia metafísica-moral platônica. Platão, ao lado de seu mestre, Sócrates, é apontado como o

[...] iniciador da tradição metafísica, que em linhas gerais, cinde o mundo em realidade e aparência, reservando um desprezo ontológico, epistemológico e moral contra esta última. (FREZZATTI, 2010, p. 62).

Contudo, apesar das ferozes críticas a metafísica platônica, há um abismo grande em se concluir que o pensamento nietzschiano exprime uma rejeição ao pensamento platônico.

O conhecimento sobre Platão inicia na juventude do filósofo de Röcken, mais exatamente no período em que esteve em Pforta (1858 à 1864), e só cessa com o fim da sua vida consciente (1889). Nietzsche foi um grande admirador de Platão, não sendo de espantar que o considerava “a mais bela planta (*Gewächse*) da Antiguidade”²⁷, sem deixar, de modo algum, de ser um grande crítico deste, principalmente dos seus diálogos de caráter metafísico-moral – herança do pensamento socrático e, que posteriormente foi somada ao *platonismo* superior transmitido via tradição Plotino/Agostinho/Cristianismo. Se Nietzsche se mostra um crítico severo do *platonismo*, ele não tem o mesmo rigor ao *homem* Platão, que sem dúvida era:

Não o melhor, mas o superior! Platão vale mais que a sua filosofia! Nossos instintos são melhores que sua expressão em conceitos. Nosso corpo é mais sábio que nosso espírito! Se Platão parece com esse busto em Nápoles, nós temos a melhor refutação de todo o Cristianismo. (eKGWB/NF – 1884, 26 [355]).²⁸

Nietzsche procura compreender o pensamento do filósofo de Atenas para além da sua filosofia, isto é, ele busca encontrar no pensamento de Platão o *homem* Platão, que vale mais que a sua filosofia. Além de conhecedor da filosofia de Platão, Nietzsche conhecia, e, muito bem, toda a história da trajetória que percorreu o pensamento do filósofo grego após

²⁷ *Idem.*

²⁸ Plato ist mehr werth als seine Philosophie! Unsere Instinkte sind besser als ihr Ausdruck in Begriffen. Unser Leib ist weiser als unser Geist! Wenn Plato jener Büste in Neapel gleich, so haben wir da die beste Widerlegung alles Christenthums! (eKGWB/NF – 1884, 26 [355] / KSA 11, 156 [7] / NF/FP – 1884, 26 [355]).

sua morte e, com isto estou me referindo a todas as apropriações e distorções de compreensão da filosofia de Platão.

Diante disto, ao analisar e tentar identificar, com o progressivo auxílio das ferramentas de análise fisiológica e psicológica, nos diálogos de Platão o *homem* Platão – não corrompido por Sócrates e sua moral plebéia – encontrou o reformador político, um “legislador do futuro”²⁹. Conseqüentemente, em 1875, Nietzsche escreve que é preciso “tentar caracterizar Platão sem Sócrates”³⁰, ou seja, precisamos separar o “Platão moral”, que é um Platão muito mais socrático, isto é, metafísico-moral, do “Platão político”, que é, sem dúvida, um “legislador”! Nietzsche captura não só a letra, mas o espírito do pensamento platônico.

Como se pode constatar, há em Platão “dois Platões” e, é decisivo para a compreensão tanto da filosofia de Platão esclarecer esse problema, posto na pergunta “o que é de Sócrates em Platão?”, quanto para desvelar a relação positiva Nietzsche/Platão. Só assim, será possível identificar mais visivelmente a proximidade de Nietzsche com o *homem* Platão, do horizonte político, já que, o pensamento filosófico nietzschiano não desconsidera o pensamento platônico como um todo, mas sim, o pensamento do “Platão metafísico-moral”, que é de fundo socrático e posterior interpretação do *platonismo*. É preciso

[...] remover essa carga socrática que recobre sua filosofia e a deforma, como as algas da *República* recobrem a estátua do deus marinho Glauco. Por trás de um socratismo de fachada se dissimularia, assim, o verdadeiro platonismo, o platonismo *político*. (CONSTANTINIDÈS, 2013, p. 111).

Importante, também, lembrar que Nietzsche trabalha com o auxílio das ferramentas de análise fisiológica e psicológica, alias, ele próprio afirma que “toda a filosofia é a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias”³¹. Isso porque as filosofias seriam “como sintomas de determinados corpos”³² já que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”³³ e “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si”³⁴. Nietzsche toma essa ideia e a aplica tanto em suas próprias obras como confissões involuntárias, quanto em “figuras” ou “tipos caricaturais”³⁵ – que seriam

²⁹ Cf. NF/FP – 1884, 26 [407].

³⁰ [...] man vergleiche Plato: der ist durch Socrates abgelenkt. Versuch einer Charakteristik Platos ohne Socrates. (eKGWB/NF – 1875, 6 [18] / NF/FP 1875 6[18]).

³¹ JGB/BM, “*Os preceitos dos filósofos*”, § 6.

³² FW/GC, *Prefácio*, § 2.

³³ JGB/BM, § 3.

³⁴ *Idem*, “*O espírito livre*”, § 36.

³⁵ Outra característica literária dos escritos de Nietzsche, além do uso de figuras de linguagem (metáfora, pleonasma, hipérbole, ironia, antítese, eufemismo, etc.) são suas variações linguísticas onde seus personagens aparecem como “tipos caricaturais” de uma crítica filosófica.

retratos condizente com a concepção agressiva e voluntarista do olhar, contrapondo a uma noção, por vez, idealista –, como por exemplo, Sócrates, Jesus Cristo, Buda, Dionísio, Bórgia, etc. Como afirma Andrade (2006, p. 87), Nietzsche coloca-se justamente no lugar daquele que avalia e estabelece a identidade autor-obra a partir de um saber psiquiátrico. Sendo assim, nos cabe a tarefa de identificar, por exemplo, no caso da nossa pesquisa, quem é o Platão das críticas de nietzschianas? É preciso saber identificar nos textos platônicos quando é o Platão da moral socrática (Sócrates platônico) quem está falando e quando é o Platão político quem fala.

É Sócrates quem trás ao mundo grego o modo “metafísico-moral” de pensar a realidade e a si próprio.³⁶ Sócrates é o grande criador do homem teórico. Platão não é Sócrates. Mas, ainda assim, Sócrates é platônico. Por isso,

O Sócrates platônico seria, então, 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. Em Sócrates se corporifica o desenfreado otimismo especulativo, como fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hibrys* 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. (GIACOLA JR, 1997, p. 31).

A partir dessa espécie de inversão dos valores na Grécia clássica com Sócrates e Platão, é que da origem a tão afamada inversão do *platonismo* em Nietzsche. Contudo, inverter o *platonismo* em Nietzsche, não significa retornar ao pensamento grego antes de Sócrates e Platão;

significa, antes, levá-lo 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 não crueldade física ou política, mas naquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios. (GIACOLA JR, 1997, p. 33).

A possibilidade do renascimento de uma cultura trágica está associada a um projeto de transformação política (“transvaloração”) em contraposição aos valores modernos (herança do *platonismo*) e a superação do cristianismo. Por conseguinte, compreender a “época trágica dos gregos”, como afirma Macedo (2006, p. 122), não era para Nietzsche, um mero exercício histórico, ao contrário, ele estava convencido da força transformadora que a Grécia poderia representar para a modernidade. Desta forma, pensar a cultura grega em contraposição aos

³⁶ A grande questão problemática que se trata aqui é o que foi feito do pensamento de Platão pós-Platão. Ou seja, como a compreensão da filosofia platônica gerou na sua recepção (em toda tradição pós-Platão) a criação de um outro Platão – raiz do *platonismo* –, um Platão não grego. Mais a frente vamos retornar com essa questão: Platão e *platonismo*.

valores modernos é trazer – de volta – o prazer pela existência, pela vida, encontrado em potencialização na visão afirmativa da arte grega.

Nesse caso, Sócrates não teria somente corrompido a juventude, mas também seu fiel discípulo e, as marcas da herança socrática em Platão são tão presentes, que por inúmeras vezes se mistura ao seu próprio pensamento, como uma espécie de “amarguramento” da vida. No *Crepúsculo dos Ídolos*, em “O problema de Sócrates”³⁷, ao identificar nos mais sábios dos homens uma ausência da vontade de poder (*Wille zur Macht*), ligada ao próprio posicionamento – negativo – destes perante a vida, o pensamento desses doutos se tornaram sintoma de doença, como no caso de Sócrates, pois, estes rejeitam o mundo e o corpo³⁸, preferem morrer em vez de lutar pela vida. É o que Nietzsche vai identificar como *tipos de decadência*³⁹, pois, para ele, o mundo é

[...] um fluxo eterno de mudança que se efetiva enquanto vontade de potência, ou seja, uma multiplicidade de impulsos que lutam por mais potência. (FREZZATTI JR, 2008, p. 303).

Em outras palavras: a vida, segundo Nietzsche, é um tornar-se cada vez mais forte, é um nutrir-se cada vez mais e sempre mais uma vez, e, não um conservar-se ou um manter-se estável uma vez conseguido. Com efeito, o impulso básico da vida é um crescer e exceder em cada momento o já alcançado, esforçando-se para tornar-se cada vez mais forte e ser mais, apropriando-se de tudo aquilo que lhe puder fazer crescer (MECA, 2015, p. 93).

Dentre os grandes homens identificados como *tipos de decadência*⁴⁰, estão as figuras caricaturais de Sócrates e Platão, que são vistos como sintomas de declínio e até mesmo como pseudogregos, pois criaram um *ethos* que se opunha àquele da cultura grega elevada e ao gosto aristocrático guerreiro dos gregos que abraçava a luta e a vida trágica.

Desde os primeiros tempos da Grécia Homérica,

[...] a educação dos jovens fora a grande preocupação da classe dos nobres, daqueles que possuem *aretê*, isto é, a excelência necessária pela nobreza de sangue, que se tornará, mais tarde, com os filósofos, a virtude, isto é, a nobreza da alma. [...] Prepara-se nele para adquirir as qualidades: força física, coragem, senso de dever e de honra que convêm aos guerreiros e se encarnam nos grandes ancestrais divinos que se tomam por modelo (HADOT, 2004, p. 31).

O mundo grego vai essencialmente se caracterizando, aos poucos, por um gosto aristocrático

³⁷ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 2.

³⁸ Ver sobre: FREZZATTI JR. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche.

³⁹ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 2.

⁴⁰ Idem.

guerreiro, que motivava uma aspiração pela vida trágica (não é atoa que os gregos criaram a tragédia).⁴¹

Partindo de uma concepção artística da tragédia grega, Nietzsche conclui que Sócrates e Platão e toda a sua tradição – com isso ele crítica também a ciência de seu tempo – foram responsáveis por uma oposição de perspectivas que se fundamentam sobre pressupostos valorativos decorrentes de um conflito de uma perspectiva sobre a outra.

Feito este posicionamento, a intenção de Nietzsche será mobilizar uma noção afirmativa da vida que oponha a qualquer tendência valorativa contrária. É dessa intenção que vai surgir *Assim falou Zaratustra* em forma de um pensamento reavaliativo positivo da força criativa da arte.⁴² O valor da filosofia, para Nietzsche, reside na esfera da vida, e não na esfera do conhecimento: é a filosofia como arte, assim como se deu na Grécia antes de Sócrates, no sentido de fortalecer e enobrecer a vida dos gregos. Todavia, o pensamento de Nietzsche toma a filosofia por uma perspectiva estética, orientada no sentido da veracidade (*Wahrhaftigkeit*) e, não no sentido que até então a tradição filosófica lhe havia dado.

Nietzsche se posiciona crítico aos valores metafísico-morais iniciado com a tradição socrático-platônica, mas sabe muito bem compor uma imagem separada de Platão e de sua filosofia sob a qual diverge seus traços principais do moralista e do metafísico dogmático e dualista.⁴³ O posicionamento de Nietzsche não é de um mero leitor de Platão, mas sim de um grande conhecedor deste. Assim, desde seus primeiros estudos da juventude, depois como professor na Basileia (1870), seu contato com os textos de Platão nunca cessaram, permanecendo, como mostram os estudos de Ghedini (1999 e 2011), a filosofia platônica é avaliada de forma distinta nas diversas fases da filosofia de Nietzsche, variando de acordo com as tarefas que Nietzsche se propõe ao longo do seu itinerário filosófico, “e em parte das fontes e dos interlocutores que ele tem em mente a cada momento”, como também afirma Lopes (2012). Nietzsche, mais que um leitor de Platão, é também alguém preocupado com a recepção que o filósofo grego ganhou ao longo do tempo e que vai refletir no seu projeto de reversão do *platonismo*.

⁴¹ Os gregos buscavam inspiração educacional e espiritual de modo predominante nas poesias, que antecipou o gosto pela harmonia, pela proporção e pela justa medida, além de fornecer explicações, mesmo que fantásticas, às causas do universo e do próprio homem. Nesse sentido os poetas tinham uma importância extraordinária na educação e na construção espiritual do homem grego e, segundo Jaeger (1994, p. 66) “a poesia grega desenvolve, com plena consciência, de degrau em degrau e em crescente medida, o seu espírito educador”.

⁴² Tal pressuposto possibilita compreender a relação entre os ensinamentos centrais de Nietzsche: o Zaratustra, o eterno retorno do mesmo, o Além-do-Homem, as concepções estéticas do apolíneo e do dionisíaco, entre outros.

⁴³ LOPES, 2012, p. 18.

1.3 SÓCRATES, O ACIDENTE DA FILOSOFIA DE PLATÃO

Sócrates foi (e ainda é) considerado o principal filósofo da história da filosofia, mesmo, pouco se sabendo a respeito das suas particularidades. Platão sem dúvida teria sido seu mais salutar discípulo, demonstrando muita admiração com um certo tom de exacerbismo, o que teria levado, mais tarde, via tradição cristã, a considerar Sócrates um mártir pré-cristão, tonando-se, assim, o apóstolo da liberdade moral. Sem sombra de dúvidas, essa descrição é toda fundada numa adoração exacerbada, via uma espécie de “santificação” da própria imagem de Sócrates⁴⁴, o que gerou um racionalismo extremo sobre suas ideias, por vezes confundidas com o pensamento de Platão, pois este, foi quem mais redigiu os “supostos” ensinamentos socráticos. Platão é tão fiel ao seu mestre que nos gerou uma dúvida problemática: ao escrever seus diálogos, estaria Platão ciente de que estava transmitindo o pensamento de Sócrates ou fez isto sem se dar muita conta da grande influência que o pensamento do seu mestre acabou gerando sobre ele? A segunda hipótese, ao nosso ver, nos parece mais afável se prestarmos atenção em dois pontos: 1) Platão não distingue, em seus diálogos, as ideias de autoria de seu mestre das suas, dando parecer que ambos teriam o mesmo pensavam igual, porém, 2) se analisarmos seus escritos, como o fez Nietzsche, conseguimos claramente apontar a diferença entre o que é socrático e o que é platônico, havendo, assim, uma certa diferença, até mesmo em relação ao conteúdo, entre o pensamento do mestre e o pensamento do discípulo.

Platão antes mesmo de conhecer Sócrates já era um grande escritor e como qualquer nobre ateniense tinha sua carreira já pautada na vida política. Seu primeiro contato com Sócrates foi aos vinte anos de idade, quando Platão frequentou o círculo de Sócrates, sempre visando sua formação na carreira política. Platão não buscou Sócrates para aprender filosofia, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política. Platão cada vez mais se encantava com seu mestre e, quando tudo estava preparado para assumir uma carreira política, recuou quando a democracia restaurada em Atenas condenou Sócrates à morte⁴⁵.

A morte de Sócrates ocasiona um grande desgosto em Platão quanto aos métodos da política de Atenas, marcando profundamente a sua vida, como uma espécie de acidente trágico que deixa grandes sequelas, e que, fez do futuro político um educador idealista que volta seu olhar para a vida na *pólis*.

⁴⁴ Não podemos esquecer que essa adoração a Sócrates se deu devido a intenção dos pensadores medievais em conciliar filosofia e teologia, assim, como fizeram em relação a filosofia de Platão.

⁴⁵ Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In. Coleção Os Pensadores, 1972.

Influenciado pelo ensinamento de Sócrates, em seu projeto filosófico, Platão queria substituir Homero como educador grego, e instaurar o método socrático na educação da sociedade ateniense: surge então uma nova concepção de *herói* na história da Grécia Antiga.⁴⁶ Equanto a ideia de herói dos poemas homéricos apresenta uma característica (*areté*) polissemica, a nova ideia de herói que surge é de um herói, abatido, seguido do ideal socrático. Nietzsche percebe essa oposição entre Homero e Platão do ponto de vista de uma reavaliação de todos os valores:

Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*. A vassalagem de um artista ao ideal ascético é, portanto, a mais clara *corrupção* do artista que pode haver, e infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais corruptível do que um artista. (GM/GM, III, § 25).

Platão, marcado pela política ateniense que levou seu mestre a morte e, idealizando o método socrático, arquitetou seu pensamento dentro do paradigma do ressentimento⁴⁷. Segundo Rabelo (2011, p. 88) “Nietzsche resume a distância entre a afirmação artística da vida, concretizada nos poemas de Homero, à execração do artista empreendida pelo filósofo criador do ‘grande erro’, Platão”. Homero é para Nietzsche um grande exemplo do artista como afirmador da existência em todos seus aspectos, dos mais prazerosos aos mais terríveis, como a crueldade: “Antes de tudo, é preciso aceitar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso”⁴⁸. Afinal, diz Nietzsche,

[...] o essencial na arte permanece sua completude existencial, que faz nascer a perfeição e a plenitude. A arte é essencialmente dizer sim, abençoar, divinizar a existência... (NF/FP, 14 [47]).

Contra esse “dizer sim”, esse “divinizar a existência”, Nietzsche opõe também Sócrates, pois, segundo ele:

[...] o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que ele dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e detestabilidade do existente. (GT/NT, § 13).

Para Nietzsche, mesmo o homem de conhecimento atua como um artista e

⁴⁶ Cf. JAEGER, 1994.

⁴⁷ Para Nietzsche, ressentimento está associado a ideia de sentimento e instinto de vingança (*Ranche*). A vingança permite a manutenção do equilíbrio interno de um sistema de forças. Sobre isso ver: GM/GM, I, § 10-11.

⁴⁸ Cf. MARTON, 1999, p. 6.

transfigurador da crueldade, pois,

[...] tornar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade. (JGB/BM, § 229).

Ilusão é para Nietzsche algo natural, inerente à vida humana. Desta forma, como afirma Rabelo (2011, p. 95), exige-se que a realidade seja afirmada sem oposições metafísicas mendaciosas e somente a arte é capaz disso: afirmar a totalidade. Nesse sentido, afirma Kofman (1994, p. 195): “a arte é um culto de superfícies, e educa o homem a querer brincadeira e ilusão, não ‘realidade’ ou ‘verdade’.

1.4 SÓCRATES E A SOBREVALORIZAÇÃO DA RAZÃO

Assim como Nietzsche, Platão individualizou a própria vida e interpretou a filosofia como transfiguração de projetos de vida exemplares. Acatou na figura do seu mestre, como grande exemplo e, por isso, quem continuou a política ateniense Platão marcado pelo caráter da moral socrática. No prólogo de *Além do Bem e do Mal*, vamos encontrar em síntese a crítica de Nietzsche quanto a influência do socratismo:

De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antiguidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? (JGB/BM, *Prólogo*).

Ao mesmo tempo em que levanta a pergunta, Nietzsche, também a responde, esclarecendo, assim, o que teria acontecido com Platão: um belo nobre aristocrata corrompido por aquele que era desprovido de nobreza e beleza. O próprio Nietzsche se pergunta em o *Crepúsculo dos ídolos*: “Era Sócrates realmente um grego?”⁴⁹.

Com bastante frequência, a feiúra é expressão de um desenvolvimento cruzado, *inibido* pelo cruzamento. Em outro caso aparece como evolução *descendente*. Os antropólogos entre os criminalistas dizem que o criminoso típico é feio: *monstrum in fronte, monstrum in animo* [monstro na face, monstro na alma]. Mas o criminoso é um *décadent*. Era Sócrates um criminoso típico? – Ao menos isso não seria contrariado pelo famoso juízo fisionômico que pareceu chocante aos amigos de Sócrates. Ao passar por Atenas, um estrangeiro que entendia de rostos disse a Sócrates, na cara deste, que ele era um *monstrum* – que abrigava todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates respondeu apenas: “O senhor me conhece!”. (GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 3).

Sócrates teria, assim, corrompido acima de tudo e de todos, o belo nobre Platão. Se

⁴⁹ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 3.

antes de conhecer Sócrates, Platão era um aristocrata, agora, havia nele algo que não pertencia a sua classe: havia em seu pensamento algo de plebeu, em outras palavras, havia a influência do “tipo” Sócrates de pensar: mesmo mantendo o Belo no estilo da escrita dos seus *Diálogos*, ele ainda mantém-se o “feio” quando resgata, por exemplo, a herança socrática via vingança: a vingança almejada por Sócrates contra os valores ateniense. Exatamente, porque ele — Sócrates — precisa ser criativo para reinventar formulas de avaliação. É preciso sempre inocular para ser criativo, assim como, é preciso a doença como hiato da saúde para motivar a criação. Pois, como que Sócrates vai aproximar seus interesses em uma sociedade que cultua a beleza como um de seus ideais? Ele inverte! Sócrates precisava fazer uma “transvaloração”, usando o termo nietzschiano, em favor dos seus elementos contrários ao ideal grego: o contexto social e psicológico o limitava a um tipo “antigrego”, um verdadeiro *monstrum*. É nesse sentido que acontece uma inversão de valores na Grécia antiga que dá origem a uma desesperada e ilusória “fórmula filosófica”: “Razão = Virtude = Felicidade”⁵⁰. Essa *décadent* fórmula socrático-platonica que supervaloriza a razão e a lógica, e cria a necessidade de valores absolutos e eternos e os identificam com a felicidade, é para Nietzsche a petrificação do pensamento europeu durante a Idade Média e no início da modernidade, e parece, desde então, fazer do “combate a Platão” a tarefa mesma de sua filosofia.

O estatuto que a “razão” e a “lógica” ganham “tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”⁵¹; é pura decadência e de inspiração socrática:

Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima. (GD/CI, “*O problema de Sócrates*”, § 4.).

Sócrates sobrevalorizava a “razão” e a “lógica” sobretudo por sua origem, que o levava a descartar os instintos e as paixões, diferente de Platão, que além de conhecedor dos instintos, conhecia efetivamente as paixões, o que lhe confere a superioridade de ser um idealista por excesso de sensualismo: “Platão vai mais longe”⁵².

Segundo Nietzsche, a partir de Platão, o moralismo dos filósofos fez instaurar na história da filosofia uma única convicção: “é preciso imitar Sócrates e sobrevalorizar a razão em relação aos instintos, pois, toda concessão a eles, ao inconsciente, leva para baixo...”⁵³. Com isso, “se busca evitar o momento derradeiro da queda pelo combate contra os impulsos,

⁵⁰ GD/CI, “*O problema de Sócrates*”, § 10.

⁵¹ GD/CI, “*O problema de Sócrates*”, § 4.

⁵² *Idem*, “*Incursões de um extemporâneo*”, § 23.

⁵³ *Idem*, “*O problema de Sócrates*”, § 10.

contra a vida entendida como vontade de potência”⁵⁴.

Atingir a verdade pressupõe, então, o desprezo pelo corpo e pelo vir-a-ser. A vida se torna aquilo que Nietzsche combate: o instinto de autoconservação. Nietzsche recusa a ideia de um instinto de autoconservação que nada mais é que um modelo pelo qual se preserva a vida pelo maior tempo possível como instinto humano fundamental.⁵⁵ Assim sendo, firmada a fórmula socrático-platonica, a felicidade exigiria de nós “apenas” um grande esforço e abdicção dos prazeres corpóreos. Somente se tornando um “desprezador do corpo”⁵⁶ o homem poderia caminhar em direção à *Alétheia* (ἀλήθεια) ou a “Verdade”.

É dentro deste contexto, em meio aos ensinamentos de Sócrates, que Platão elabora a sua famosa “teoria das Ideias” — duas realidades (sensível e inteligível, o mundo do corpo e o mundo da alma), diametralmente opostas, do qual somos todos cópias imperfeitas — dentre “outros conceitos metafísicos que são responsáveis pela manutenção da nunca correspondida crença de que podemos conhecer o mundo de modo verdadeiro”⁵⁷, o que fez a ética posterior dar um salto para o além desse mundo: agora, a busca da verdade requer que alcancemos o mundo inteligível, o “além”, a Ideia. Aqui está o alvo das severas críticas do autor de *Zarathustra*: o caráter moral socrático que faz Platão criador de um “além-mundo”, dando origem ao dualismo corpo e alma.

Pois bem, o que é a alma segundo Platão-socrático?

É a única que pode nos colocar a par dos dois mundos, o inteligível e o sensível. Se a alma é uma espécie de elo, é também algo de principal em nós para que possamos nos levar acima do que os sentidos nos oferecem. Isso se dá por meio da capacidade de recordação, e recordar é conhecer, o que está presente na teoria da reminiscência do filósofo grego. (SOUSA, 2013, p. 50).

E, o que é o corpo para a alma?

Afirma Platão que o corpo é “suporte” da alma para as sensações, e que nessa união ela é acrescida de um *pathos* que não lhe é próprio. Essa afecção se apresenta à alma como uma forma de conhecimento sensorial só possível porque o corpo existe. Isso que dizer que o homem como ser duplo não poderia, sem seu corpo, ser afetado por nada exterior, isto é, outros corpos, e, sem a alma, nada saberia sobre possíveis afecções e não teria sensações. (ANDRADE, 1993, p. 74).

No *Fédon*, é claro a certeza de Sócrates da existência de um “além”, na passagem quando, após se despedir de Críton, e minutos antes de tomar a famosa cicuta, ele pergunta se

⁵⁴ Cf. FREZZATTI JR, 2010, p. 26.

⁵⁵ O instinto de autoconservação é um instinto onde “o vivente quer dar vazão à sua força – ele ‘quer’ e ‘tem de’ (ambos os termos valem o mesmo para mim!): a conservação é apenas uma consequência”. (NF/FP, 26 [277] do verão-outono de 1884, KSA 11.222).

⁵⁶ Cf. ZA/ZA, “Dos desprezadores do corpo”.

⁵⁷ *Idem*.

“é ou não permitido fazer uma libação às divindades”⁵⁸. Era costume nos grandes banquetes gregos, antes de tomarem a primeira taça, derramarem no chão algumas gotas, em homenagem aos deuses, e ao mesmo tempo, recitavam uma oração.

Então, finaliza Sócrates dizendo:

[...] pelo menos há de ser permitido, e é mesmo um dever, dirigir aos deuses uma oração pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para além. É esta minha prece; assim seja!

_ E em seguida, sem sobressaltos, sem relutar nem dar mostras de desagrado, bebeu até o fundo. (PLATÃO, 1972, §117c).

Com o reducionismo da filosofia de Platão, o corpo não passa de um suporte para a alma, ou seja, uma verdadeira prisão. A prisão como nós sabemos muito bem não é um lugar bom e apreciável. É um lugar desprezível, impossibilitado de liberdade e de agir a seu bem entender. É sujo, trás doenças. Essa compreensão sustentou a ideia do desprezo pelo mundo dos sentidos. Mais tarde, o cristianismo, como platonismo vulgar, fez dessa compreensão a sua arma de massacre ao estabelecer que para atingir a verdade pressupõe o desprezo pelo corpo e pelo vir-a-ser.

Sabemos que após a morte de Sócrates, Platão se torna o responsável pela divisão corpo e alma⁵⁹, isto é, na ideia de que alma e corpo são radicalmente diferentes, com a supremacia da alma.

No final do livro VI, Platão faz uma analogia do sol, afirmando a existência do Bom e do Belo em si, e que a cada coisa das que são entendidas como múltiplas correspondem uma ideia particular. As ideias só podem ser pensadas, e não vistas. A faculdade da visão, diferente dos demais sentidos, carece de outro elemento para completar seu trabalho, a luz. O sol é a divindade da qual depende a luz. Há, no entanto, uma espécie de relação entre a vista e essa divindade. Assim, com relação ao sol, diz Platão:

[...] este sol é que denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento. (*A Rep.* § 308 c).

Nessa analogia há duas formas de ver: uma coisa é ver as os objetos iluminados pela luz do sol, outra bem diferente é quando a vista se volta para os objetos iluminados apenas

⁵⁸ Cf. *Fédon*, p. 131, § 117b.

⁵⁹ Na modernidade esse tema é retomado com as noções de *sujeito* e *objeto* apresentado por René Descartes. Esta concepção vai servir de base para toda especulação filosófica, bem como toda atividade científica que, na época, estava em ascensão.

pelo clarão dos objetos noturnos. Segundo Viegas (2014, p. 147), “nestas condições perdem a acuidade e tornam-se quase cegos e, por conseguinte, limitados em sua capacidade de ver as coisas com nitidez.” E, assim, continua Platão:

Considera agora a alma sob igual perspectiva: quando se fixa nalgum objeto iluminado pela verdade e pelo ser, imediatamente o percebe e o reconhece, e se revela inteligente; quando, porém, se volta para o que é mesclado de trevas, para o que se forma e desaparece, passa apenas a conjecturar e fica turva, mudando a toda hora de opinião, como se perdesse por completo a inteligência. (*A Rep.*, § 308 d).

O que Platão quer dizer é que, o modo como as coisas são consideradas dependerá da origem da luz que as iluminam, que poderá vir do mundo sensível, do mundo do devir ou, do mundo das realidades inteligíveis. Lembrando que Platão vai dizer em seguida que “a ideia do bem é a fonte do conhecimento e da verdade”⁶⁰, portanto, o que garante a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento é a forma do bem.

A ideia de que existe em cada um de nós uma alma imortal, até em então, era para os atenienses do século IV a.C., algo que soava um tanto estranho e esquisito⁶¹ - além de ser uma ideia desfavorável à personalidade do homem grego afirmador da vida. Ao final, esse gesto afirmador perdeu seu sentido, visto que, agora, o “equilíbrio” da humanidade está posto em um sentido que valoriza a vida em nome de um “além”.

O grande desgosto de Platão quanto aos métodos da política de Atenas, marcou — e “adoeceu” — profundamente o filósofo grego, o que tornou Platão um grande idealizador da perspectiva socrática, porém, aos poucos, essa característica marcante da herança do pensamento socrático vai desaparecendo aos poucos dos textos, como podemos observar nos diálogos *Parmênides* e o *Sofista*. É como se Platão fosse se libetando de Sócrates a medida em que novas indagações vão surgindo do interior de suas viagens a Siracusa.

O Platão dos primeiros diálogos, é um Platão visivelmente marcado pela sua teoria do mundo das ideias na qual o mundo verdadeiro do filósofo é o universo inteligível das puras abstrações. Segundo Giacóia Junior, “é sobre essa base que Platão firma uma ponte entre o especulativo e o moral.”⁶² Aqui se origina o desprezo platônico pelo mundo sensível e pelos sentidos em relação ao mundo inteligível. Ao mundo sensível opõe a realidade mais próxima,

que pesa como uma fardo sobre o pensamento: corpo, carne, sangue, paixão, volúpia, ódio: dedicar plenamente sua vida ao espírito, ao culto da dialética [...]. (GIACÓIA JR, In: SOUZA, M. A. 2013, p. 12).

⁶⁰ Cf. *A República*, VI, § 308 e.

⁶¹ Ver: VERNANT, 2001, p. 174.

⁶² In. SOUZA, M. A. Prefácio, 2013, p. 11.

Agora,

livrar-se tanto quanto possível do sentidos torna-se a tarefa ética. Os sentidos como perturbadores da paz do homem ético, como perturbadores da paz do pensador. Se é possível desembaraçar-se deles, então pode bem ser possível o verdadeiro conhecimento. [...]. (KGB, v. 4, p. 153)⁶³.

Os sentidos desviam o homem do conhecimento, fazendo-o viver num mundo totalmente irrisório, em aparência e escuridão. E nesse mundo de aparência, existe apenas grandezas puramente aparentes. O que Nietzsche vai identificar como sendo a enfermidade de Platão corresponde à ética socrático-platônico-cristã do “em-si”.

O método socrático é um exemplo daquilo que Nietzsche associou ao conceito de “transvaloração”: reformular questionamentos clássicos a partir de uma nova perspectiva, de modo a encontrar novas respostas para velhos problemas. Só que Sócrates encontra a saída na metafísica. Sócrates era um plebeu, velho e feio, contrario a todos os valores presentes no ideal de beleza grego. Nesse sentido, Sócrates era um “falso” grego. Fazendo um paralelo ao que Nietzsche observou sobre a cultura: o forte preserva o tipo, mas é o fraco quem cria⁶⁴,

Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima. Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. [...] Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se “fundamenta”, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. — Sócrates foi o palhaço que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? (GD/CI, § 5).

Por que Sócrates encanta? Porque ele descobriu uma nova forma de competição (*ágon*⁶⁵) que fascina. Ele percebeu uma crise em Atenas e acreditou que “o mundo inteiro dele

⁶³ Cf. Nietzsche, F. Nietzsche, F. Einführung in das Studium der platonischen Dialoge (Introdução ao Estudo dos Diálogos Platônicos). In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGB), ed. G. Colli e M. Montinari, Berlin; New York: de Gruyter; Abteilung 2 (segunda seção), Volume 4.

⁶⁴ Cf. MA I/HH I, § 224.

⁶⁵ A agonística preconiza a constante superação de forças entre os homens, tendo como meta o desenvolvimento de obras que possibilitem a afirmação da excelência humana e a superação de uma visão de mundo pessimista, decadente, em prol da glória, um dos grandes temas da filosofia de Nietzsche: a criação de valores afirmativos da vida através da interação de forças que garantem a vitória contra a inércia e a fraqueza dos instintos vitais. (BITTENCOURT, 2010). Segundo Vaz (2000, p. 33) através da relação dialética, Sócrates nega a universalidade abstrata do *éthos* como normas e costumes e encontra a possibilidade de se realizar como indivíduo ético na universalidade concreta do *éthos* comohábito ou virtude, *gathón*. De acordo com a teoria de Vaz, teria sido em busca de uma excelência, de um agir éticogathón. De acordo com a teoria de Vaz, portanto, teria sido em busca de uma excelência, de um agir ético superior, que Sócrates teria transgredido o *éthos*.

necessitava”⁶⁶. Pondo-se no papel de um médico, examinou e diagnosticou o problema: “os instintos querem fazer o papel de tirano”⁶⁷, então, é preciso criar um contratirano mais forte. Por consequência, “ele fascinou ainda mais intensamente, está claro, como resposta, como solução, como aparência de cura para esse caso.”⁶⁸ A racionalidade foi, então, a solução salvadora de Sócrates. Este, representa a separação entre o *mythos* e o *Logos*⁶⁹ e com ele vai surgindo toda uma tradição de pensadores que irão formular suas teorias e pensamentos com base na racionalidade e que mais tarde servirão de embasamento teórico para as gerações futuras.

Desta forma, o início da filosofia na Grécia é também o início de uma nova forma de valorização do homem, que busca iluminar a sua verdadeira forma, a fim de nos “assegurar do seu autentico sentido e do seu valor originário”⁷⁰.

A educação era especialmente voltada para uma formação do homem na sociedade, pois “o homem que proposto nas obras dos grandes gregos é o homem político”⁷¹, o nobre que busca, por excelência, alcançar a nobreza da alma. Toda a educação grega era primeiramente orientada para o “ser do homem”, que se encontrava “essencialmente vinculado às características do homem como ser político”⁷². A educação entendida como formação do homem, a *paidéia*, foi desde seu início bem definida em cada cidade-Estado da Grécia Antiga.⁷³ Toda “*cracia*” (radical grego, derivado de “*kratia*”) é fundada em alguma forma de exercício do poder: seja o poder físico, seja o poder da razão. Os gregos são um povo de dominadores e um povo de uma sociedade vertical: os excelentes é que devem governar, mandar...

A nossa cultura hoje não consegue entender esse caráter belicoso, guerreiro, que os gregos desenvolveram. Para nós, ser um aristocrata é ser rico, dono de muitos bens, etc. O

⁶⁶ Cf. GD/CI, § 9.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ Na mesma época de Sócrates, existiam os sofistas (mestres de retórica e oratória) que rejeitavam a tradição mítica ao considerar que os princípios morais resultam de convenções humanas. Embora na mesma linha de oposição aos fundamentos religiosos, Sócrates se contrapõe aos sofistas acreditando que aqueles princípios não se originam nas convenções, mas na natureza humana, ou seja, é natural do homem guiado pela razão.

⁷⁰ Cf. JAEGER, 1994, p. 9.

⁷¹ *Idem, ibid.*, p. 16.

⁷² *Idem, ibid.*, p. 17.

⁷³ Desde a realeza micênica já podemos encontrar entre seus traços característicos, o aspecto belicoso na formação da aristocracia guerreira. Em sua obra, Jean-Pierre Vernant procura fazer uma reconstrução da história grega, a fim de entender o que era o homem grego antigo e como ele se transformou e se constituiu, em seus modos de pensar, sua forma de comandar e governar, por meio das mudanças que se produziram na vida social e política da Grécia Antiga. Vernant (2004, p. 35) afirma que havia na Grécia pré-homérica, uma organização palaciana toda fundada em técnicas de controle e métodos administrativos que representava um notório instrumento de poder.

aristocrata grego se caracteriza por essa busca de autoaperfeiçoamento, ou seja, pelo aperfeiçoamento do comando, da capacidade de comandar e por assumir para si as tarefas mais difíceis. No sentido bélico da *Ilíada*, o aristocrata é aquele que luta contra os melhores nas primeiras linhas. Nesse sentido, as pessoas de hoje não compreendem, pois, como foi dito, em pleno século XXI, comprar o melhor carro do ano é o status de uma sociedade estruturada no consumo. Infelizmente, podemos constatar que houve um grande retrocesso na forma de ver e pensar o homem e o mundo. O homem da pós-modernidade se rebaixou na mediocridade e, nesse sentido, a crítica a figura de Sócrates, como um doente, é também uma crítica a esse homem, pois, segundo Nietzsche,

O “indivíduo” [...] que representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica degeneração e adoecimento (– as já são, em termos gerais, consequências do declínio, *não* suas causas), ele tem pouco valor [...]. Ele é apenas seu parasita... (GD/CI, § 33).

Esse homem de que Nietzsche está falando é um “ser atraído por motivos ‘desinteressados’”⁷⁴ e por isso, ele é “a fórmula da *décadence*”⁷⁵. Suas virtudes, como afirma Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*, são determinadas por suas fraquezas, e, não é por mero acaso que vão escolher a democracia como forma de regime político para viverem. A igualdade bajulada é essencialmente própria do declínio.

Os gregos foram responsáveis pela formação de uma cultura fundada pela aristocracia — da qual, segundo Nietzsche, Platão faz parte —, uma cultura elevada que lançou os principais alicerces da civilização ocidental, difundidos em diferentes áreas da cultura contemporânea: artes, ciência, filosofia, política, linguagem. Tornando-se, assim, uma referência onipresente na cultura ocidental.

Nada é mais absurdo do que atribuir aos Gregos uma cultura autóctone; pelo contrário, eles assimilaram inteiramente a cultura viva de outros povos. E se foram tão longe, é precisamente porque souberam, para lançá-la mais longe, arremessar a lança onde um outro povo a tinha deixado. São admiráveis na arte de aprender dando frutos; e, como eles, deveríamos aprender como nossos vizinhos colocando o saber adquirido a serviço da vida, como apoio, e não para o conhecimento erudito de onde nos lançaríamos para ir sempre mais alto do que o vizinho. (EP, 1975, p. 214).

Como pode se perceber, Nietzsche tem uma grande admiração pelos gregos; principalmente pela capacidade que eles tinham de criar e transformar o conhecimento: uma ambivalência banhada pela vida. Este é um fator esquecido na modernidade; está perdeu o seu

⁷⁴ Cf. GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 35.

⁷⁵ *Idem*.

caráter criativo associado a uma cultura a serviço da vida.

A atmosfera grega “exprime o produto exemplar da assimilação crescente das influências estrangeiras e de sua inesgotável capacidade de reinvenção”⁷⁶. Trata-se de uma atmosfera de afirmação da vida “e de uma determinação de ir mais longe”⁷⁷. Todo o esplendor grego é efeito deste gosto aristocrático guerreiro que os gregos desenvolveram. Segundo Nietzsche, em *Além do bem e do mal* (§ 257, p. 169), “toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática”. Nobreza e aristocracia estão ligadas — e assim será sempre — a uma cultura elevada, uma cultura que “acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido”.

A aristocracia guerreira desempenha um papel essencial, devido à sua supremacia militar. O ideal de nobreza só pode ser mostrado em combate. A *aristeía* (heroísmo) dos guerreiros representa a distinção mais alta e o conteúdo da própria existência. (TABOSA, 2011, p. 161).

Segundo Jaeger (1994, p. 24), “a nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação”. Pertencer à nobreza, ser um aristocrata na Grécia Antiga, significava antes de tudo, mais que pertencer a uma classe privilegiada, era estar entre “os melhores”, entre os sábios e virtuosos. Nobreza e *areté* eram inseparáveis. E o conceito de virtude é muito forte e presente nesta época, porém, o conceito de *areté* não comporta o sentido que damos a ele hoje como virtude. A ideia de *areté* dos antigos gregos — *ἀρετή* — significava, sobretudo, uma força, uma capacidade. A simples — e má — tradução de *areté* por virtude acabou por significar, como afirma Tabosa (2011, p. 161) respeito e prestígio; estando longe do seu sentido originário. “O vigor e a saúde são a *areté* do corpo. A sagacidade e percepção são a *areté* do espírito. Não é possível conciliar estas concepções com o sentido usual de virtude.”⁷⁸. Em seu sentido original, o termo designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição.⁷⁹ *Areté*, ainda segundo Jaeger, é o atributo próprio da nobreza.⁸⁰ Em Homero, *areté* é:

[...] conceito constitutivo do ideal ético da aristocracia. O orgulho da nobreza, fundamentado numa longa sucessão de ilustres progenitores, é acompanhado pelo conhecimento de que esta proeminência só pode preservar-se por intermédio das

⁷⁶ Cf. ARÊAS, 2006, p. 99.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Cf. TABOSA, 2011, p. 161.

⁷⁹ Cf. JAEGER, 1994, p. 25.

⁸⁰ *Idem, ibid.*, p. 26.

virtudes pelas quais foi conquistada. (*Idem*).

Toda a história da formação do homem grego tem sua constituição no conceito de *areté*. A “virtude” representava a “expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro.”⁸¹ Já no período clássico, com as alterações dos valores causado pela filosofia socrático-platônica, o conceito de *areté*, mesmo ainda presente na cultura dos gregos, é tomado em um sentido mais amplo: não é mais usado para designar a excelência humana, mas também toda a propriedade de seres humanos e não humanos. Com a filosofia socrático-platônica há uma transformação não só no campo político — vinculado aos fatores morais e intelectuais — como também no campo religioso — o espírito humano cresceu em força e concebeu novas crenças.

1.5 A DISTINÇÃO ENTRE SÓCRATES E PLATÃO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

A relação de Nietzsche com os gregos pode ser considerada um tanto que antagônica: se de um lado ele os considera como exemplo de cultura trágica e afirmadora da vida (período Arcaico), por outro, foi na Grécia clássica que se iniciou o movimento de *decadência* que se estendeu até os nossos dias. Como já foi mostrado, Nietzsche identifica em Platão — no seu modo aristocrático de pensar — algo que não é dele, e sim influência do socratismo. Se cria, a partir de então, um paradoxo entre Nietzsche e Platão: ao mesmo tempo em que estão próximos, também, estão distantes. Giacóia (1997, p. 24) já havia identificado ambiguidades na oposição de Nietzsche a Platão: há “certas figuras do pensamento presente em Nietzsche que correspondem, de modo surpreendente, a outras tantas figuras do pensamento de Platão”. Nietzsche assume algumas posições de Platão em seu próprio terreno. Em muito de seus escritos, Nietzsche demonstra um grande respeito pelo filósofo grego⁸², porém, essa admiração não está isenta de críticas. Como escreve Sousa (2013, p. 58) “o filósofo de Röcken se envolveu ao máximo com o estilo e o pensamento de Platão”, contudo, ele sente bem mais simpatia pelos pensadores pré-platônicos, que afirmavam a vida, do que por Platão,

⁸¹ Cf. JAEGER, 1994, p. 25.

⁸² Como exemplo podemos as anotações dos cursos que Nietzsche realizou sobre Platão na Universidade da Basileia, entre 1871 a 1876 – publicados pela primeira vez em 1913, em Leipzig. O título original desses cursos é: *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge (Introdução aos estudos dos Diálogos platônicos)*. Na edição francesa é: *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*. Nesses cursos o que interessou a Nietzsche foi a personalidade de Platão e sua filosofia que testemunharam sua vida na Grécia Antiga. Sem Platão não poderíamos entender o que foi o esplendor cultural da Grécia Antiga. Segundo Nietzsche: “Platão é o guia da juventude em filosofia, ele manifesta uma natureza precisamente acentuada.” In: *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*.

justamente porque

Existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas na sua filosofia; quase se poderia dizer, apesar de Platão: trata-se do socratismo, para o qual ele realmente era nobre demais. (JGB/BM, § 190).

Como afirma Nietzsche, existe algo em Platão que não é de Platão: o socratismo. Essa forma de pensar encontra-se na filosofia de Platão, mas não pertence a ele. É uma maneira de raciocinar — o modo socrático — que, usando as palavras de Nietzsche, “cheira a plebe”⁸³:

“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”. (JGB/BM, § 190).

O raciocínio de Nietzsche baseia-se na distinção de dois tipos: o tipo “vil” (escravo, plebe) e o tipo “nobre” (senhores, aristocratas). Desta forma Sócrates teria as características do tipo “vil”, e Platão, as do “nobre”. Como identificar o tipo “vil” em Sócrates? Sócrates é a grande contradição da história da filosofia: aquele que se mostrou a Atenas como um médico, um salvador, acabou sendo ele mesmo uma doença; mas não qualquer doença, e sim uma doença transmissível, capaz de corromper não só um grande pensador como também toda uma civilização, e ainda deixou seus rastros estendido nas futuras gerações como expressão da *décadence*⁸⁴. Sócrates ao diagnosticar a sociedade grega, ao mesmo tempo em que joga com seu sensualismo, faz sempre com um tom de cansaço da vida quando o assunto é a própria vida: dizia que viver é o mesmo que estar doente. Nesse sentido, Sócrates difere de Platão, pois, ele [Sócrates]:

Por sua origem, ele pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era plebe. Sabe-se, pode-se ainda ver, como ele era feio. Mas a feiura, em si uma objeção, para os gregos é quase uma refutação. Era Sócrates realmente um grego? (GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 3).

Nietzsche acusa Sócrates de abafar os instintos humanos em prol da razão. Com sua postura, Sócrates teria matado a tragédia grega e abriu caminho para mais tarde o cristianismo fundar sua moral dominante. A partir daí Nietzsche não confunde Sócrates e Platão em um único pensamento. Segundo Nietzsche,

⁸³ Cf. JGB/BM, § 190.

⁸⁴ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 1.

Platão fez todo o possível para introduzir algo nobre e refinado ao interpretar a palavra do mestre, introduzindo sobretudo a si mesmo. (JGB/BM, § 192).

Certa vez, um estrangeiro ao passar por Atenas olhou para o rosto de Sócrates e disse “na cara deste, que ele era um *monstrum* — que abrigava todos os vícios e apetites ruins”⁸⁵. Sócrates apenas respondeu: “O senhor me conhece!”⁸⁶.

Sócrates é o fundador da ética em Atenas. Segundo a ética socrática, o conhecimento do bem levava à prática do bem, pois para ele a sabedoria é a virtude e a virtude identifica-se com a sabedoria. Se uma pessoa faz algo errado é por ignorância, pois não é admissível que, conhecendo o bem e o mal, escolha o mal e não o bem. É com Sócrates que o pensamento filosófico se sistematiza, rompendo assim com a autoridade do mito e abrindo espaço para a supremacia da razão na Filosofia. E por último a moral que para Sócrates esta identifica-se com o conhecimento, pois para ele a sabedoria é virtude e a virtude identifica-se com a sabedoria.

A época de Sócrates e Platão foi um período em que Atenas vivia uma crise de ordem moral, uma crise de valores, e vivia também uma crise de saber: “Atenas caminhava para o fim.”⁸⁷ O abandono do dionisíaco em prol da racionalidade e da intelectualidade culminou nessa perda da afirmação da vida, que é própria do espírito de Dionísio. Perdeu-se essa forte ligação que o homem tinha com a natureza, com os instintos, com suas forças vitais. Ninguém mais era capaz de moderação e ser senhor de si, por isso, Nietzsche fala de *decadência*, ou seja, os atenienses (incluindo o próprio Sócrates), não tinham mais condições de conter-se por conta da anarquia dos instintos. Daí se entende o remédio socrático da racionalidade a todo custo: “ou perecer ou ser absurdamente racionais”. “A racionalidade foi então percebida como salvadora”⁸⁸.

Então chega o velho Sócrates e deixa de lado a pergunta que deu origem à Filosofia “o que é” relativo ao mundo e à natureza, e redireciona “o que é” às questões relativas ao ser humano e suas ações. Na praça pública da cidade, Sócrates expõe aos atenienses as problemáticas e os oferece a possibilidade de discutir, por assim dizer, suas próprias contradições.

Enquanto um falar governado pela razão, o *Logos* se converte como meio de validação, tonando possível uma nova orientação capaz de rebater as “tiraniás” dos impulsos:

⁸⁵ *Idem, ibid.*, § 3.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 9.

⁸⁸ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 10.

“se os impulsos querem se tornar tiranos; é preciso inventar um contratirano que seja mais forte”.⁸⁹ Sócrates responsabilizou os instintos por tudo de perigoso que acontecia em seu ambiente. Segundo ele os instintos querem dominar os homens, ninguém mais é senhor de si. Era preciso dominar os instintos antes que eles nos dominem e, para isso Sócrates apresentava a racionalidade como salvadora: à cura para o problema de Atenas está no *Logos*. Por fim, com a invenção do “Conhece a ti mesmo” e a exigência socrática do domínio das paixões e do cuidado terapêutico com a alma, a filosofia socrática inaugurou o discurso da autoposição da razão. E todo moralismo a partir de Platão é levado a pensar como Sócrates e

[...] instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*... (GD/CI, § 10).

A partir de Sócrates o racionalismo se tornou a base da filosofia que prioriza a razão como o caminho para se alcançar a verdade. Sócrates é o filósofo que busca a verdade absoluta. Com isso, a razão adquire um caráter de supremacia na filosofia, e começa a combater os impulsos, e ir contra a vida, pois, atingir a verdade pressupõe o desprezo pelo corpo e pelo vir-a-ser. Aquele que se dizia “ser um médico” era, antes, um doente, que queria morrer: “‘Sócrates não é um médico’, disse para si em voz baixa, ‘apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...’”⁹⁰.

Quanto ao tipo “nobre” presente em Platão,

[...] residia o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo aristocrático de pensar [...]. Nessa vitória sobre o mundo e nessa interpretação de mundo à maneira de Platão havia uma espécie de *gozo* distinto do que nos oferecem os físicos de hoje. (JGB/BM, § 14).

Ao falar da Física de sua época, que está totalmente fundamentada apenas nos sentidos, na matéria e no movimento, Nietzsche acusa esta de um gosto plebeu: acreditar somente naquilo que os olhos veem e as mãos tocam. Nesse sentido o pensamento platônico é superior ao pensamento científico do século XIX. Nietzsche também inclui os fisiologistas e os darwinistas, partidários da teoria da conservação de energia. De qualquer forma, Nietzsche não considera Platão um extremo decadente. Segundo Frezzatti Jr (2010, p. 64) Platão é inferior à filosofia nietzschiana, mas superior ao pensamento dominante do século XIX. A isso, diz Nietzsche:

[...] o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar –

⁸⁹ *Idem, ibid.*, §9.

⁹⁰ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 12.

entre homens, talvez, que desfrutavam de sentidos até mais fortes e imperiosos do que os de nossos contemporâneos, mas que sabiam ver um triunfo mais elevado em permanecer mestres desses sentidos: e isto mediante pálidas, cinzentas, frias redes de conceitos, que jogavam sobre o variegado torvelinho dos sentidos – a turba dos sentidos, como disse Platão. Nessa interpretação e superação do mundo à maneira de Platão havia uma espécie de *gozo* distinto daquele que nos oferecem os físicos de hoje [...] (JGB/BM, § 14).

Diante disso, o foco do ataque de Nietzsche a Platão é por causa deste se desvincular dos instintos gregos por influência do socratismo, presente no seu pensamento na noção de sobrevalorização da racionalidade e na moral plebeia proveniente da fórmula “Razão = Virtude = Felicidade”⁹¹, que, segundo Nietzsche é: “a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”⁹².

1.5.1 Platão x *Platonismo*: o problema da recepção da filosofia platônica

A complexidade da filosofia de Platão acabou dando abertura para o reducionismo do seu pensamento em uma filosofia dos dois mundos: o mundo sensível e o mundo inteligível. Porém, o reducionismo provoca a adulteração do pensamento. Provoca uma injustiça ao pensamento do autor. E como provocou! A filosofia platônica foi reduzida ao dualismo. Contudo, o dualismo somente não basta para explicar Platão.

Na *Divina Comédia*, mais precisamente no Canto IV, Dante elabora uma alegoria aos ensinamentos morais ministrados por uma série de símbolos, ou seja, signos materiais que tem significação espiritual. Dante coloca no limbo os grandes da Antiguidade: além de Homero, Horácio, Ovídio, entre outros, estão lá, Sócrates, Platão e Aristóteles. Você tem o inferno, o purgatório e o paraíso, então, porque os grandes da Antiguidade estariam no limbo?

O limbo é o local aonde vão às almas que não escolheram o cristianismo, mas escolheram a virtude. Eles não vão nem para o paraíso e nem para o inferno, porque não conheceram o cristianismo. Na mitologia clássica, o limbo não fica no inferno, mas suspenso entre o céu e o mundo dos mortos. Dante não diz como se chega ao limbo porque o poeta desmaia no anteparadiso e quando acorda já está no limbo.

Isso significa que, de certo ponto de vista, Dante queria dizer: “esses sábios da Antiguidade eram quase cristãos”. Justamente aí está o que Nietzsche contesta: o socratismo é o *platonismo* do povo. Existe uma plebeização do *platonismo* na história. Quando Nietzsche

⁹¹ Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 10.

⁹² Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 4.

diz que a sua filosofia é a inversão do *platonismo*, ele não está dizendo que é a inversão do Platão: é a inversão do *platonismo*. Em outras palavras, o Platão do *platonismo* já não é mais o Platão. É preciso entender o que aconteceu com o *platonismo* subsequente. A visão platônica de mundo não é a mesma do *platonismo*, que surgiu do processo de interpretação e reinterpretação que o pensamento de Platão vai sofrer no decorrer do tempo. A filosofia platônica vai ser objeto de várias apropriações no decorrer da história. E, muito da consideração de Nietzsche sobre o ponto de vista interno do *corpus* platônico, é que ela é injusta. Nietzsche se concentra em fazer uma crítica ao *platonismo*, que é a recepção do Platão que chega até ele — e, que é, também, a mesma ideia que chega até nós: não mais percebemos Platão como um aristocrata, não o reconhecemos mais como um grego. Platão se tornou uma espécie de “santo” da política: aquele que pensa na objetividade, no bem comum, na justiça, etc. Isso não é grego! Esse Platão — da universalidade — não tem mais nada em comum com a nobreza aristocrática dos gregos antigos, que eram um povo de dominadores e um povo de uma sociedade dos melhores, dos primeiros — dos excelentes — daqueles que acima de tudo querem viver. Os gregos são um povo afirmador da vida, dos instintos, dos impulsos, etc. Aquilo que Sócrates — e depois o cristianismo — vão negar em favor do paraíso no “além”. Isso vai totalmente em hostilidade, por exemplo, a cena, na *Ilíada*, quando Ulisses desse ao Hades e encontra com a imagem de Aquiles — forte e belo — e, pergunta a este se ele não gostaria de reinar no mundo dos mortos. Aquiles responde que preferia ser um pobre, um escravo qualquer do que estar morto.⁹³ Ou seja, acima de tudo, Aquiles queria estar vivo — ele valoriza a vida. Esse modo de ver e pensar a própria existência é plenamente diferente do discurso religioso que surgiu a partir do cristianismo, que busca abandonar o mundo e fugir para o paraíso, negando o mundo da matéria e o próprio egoísmo do mundo. Nietzsche elogiava os gregos por que estes sabiam muito bem que o mundo é isto: arte, cultura, tecnologia, mas também, guerras, conflitos, injustiça, mortes e atraso.

Após a morte de Platão, a sua filosofia vai sofrer graves alterações a medida em que o pensamento cristão vai adequando está a sua visão de mundo. Após a morte de Jesus Cristo, uma geração depois já havia se constituído toda uma síntese religiosa e intelectual da nova fé. Mesmo querendo distância das especulações filosóficas, a cristandade, em pouco tempo, descobriu que a filosofia grega não era algo a ser definitivamente negado, ela era a matriz divinamente preparada para a explicação racional da fé cristã.⁹⁴ E a filosofia platônica foi a

⁹³ Odisséia, XI,478-491.

⁹⁴ Cf. TARNAS, 2008, p. 120.

chave que a cristandade procurava para isto: a existencia de uma realidade transcendental de perfeição eterna; o “cuidado com a alma”; a advertência para controlar-se paixões e apetites a serviço do Bem e da verdade; a crença na morte como transição para uma vida melhor. Foram essas a base capaz de proporcionar uma compreensão metafísica, com base em princípios filosóficos, articulada nos mais profundos mistérios cristão. Se detalharmos melhor a noção de filosofia, que vigorava no mundo grego, começamos, então, a entender como foi possível essa união:

Poderíamos observar, primeiramente, que a grande superioridade do cristianismo não está em ser um simples conhecimento abstrato da verdade, mas um método eficaz de salvação. Esse ponto pode parecer, hoje, sem nenhuma relação direta com a noção de filosofia, porque nós a confundimos mais ou menos com a de ciência; mas para o Platão do *Fédon*, assim como para o Aristóteles da *Ética a Nicômaco*, embora essencialmente ciência, a filosofia não era apenas isso, ela ainda era uma vida [...]. (GILSON, 2006, p. 35).

Absorvido pelo pensamento cristão, via Plotino e posteriormente Agostinho, aos poucos, foi sendo estabelecido a intimidade entre o platonismo e a cristandade. Platão é tomado no mundo medieval como um verdadeiro santo, uma espécie de “cristão antes de Cristo”, pois foi o primeiro comunicador do *Logos* divino. Assim, o platonismo que se formou após Platão é um platonismo distante de Platão⁹⁵. Temos aqui um verdadeiro Platão aos moldes cristão e não mais o grego Platão.

Não se trata, porém, de reconstruir a imagem dos gregos e aplicar a nossa época. Nietzsche não está trazendo uma proposta em contraposição ao cristianismo, pois, caso assim fosse, ficaria sempre o cristianismo em oposição do Nietzsche. Segundo o filósofo alemão o espírito livre é que luta contra a moral e, digamos assim, assimila essa luta e a transforma numa reação criativa contra esta mesma. O que Nietzsche está falando, desde *O nascimento da tragédia*, é que é preciso olhar para os gregos e até mesmo para o assustador mundo Olímpio dos deuses: nesse mundo titânico, obscuro, onde o pai devora os filhos para manter o comando, o filho castra o pai para alcançar o poder... Quer dizer, essa ideia do comando, do poder, da hierarquia, que nós não conseguimos entender dos gregos.⁹⁶

⁹⁵ O termo “platonismo” surge dentro dos diálogos platônicos, em específico com o Sócrates platônico, responsável, como afirma Giacóia Jr (1997, p. 31) 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. De acordo com Giacóia Jr, com Sócrates se corporifica um otimismo especulativo firmado no princípio da lógica e da dialética, ou seja, se criou uma crença em uma razão capaz de penetrar os abismos mais profundo do Ser.

⁹⁶ Por isso que Nietzsche elogia a nobreza dos franceses do século XVII, que possibilita a eles ler Homero novamente, e, que os franceses do século XVIII não possuem mais.

O cristianismo, que é o *platonismo* vulgar, nos conduziu para onde? Para o “além”, nada mais. Até mesmo, em última análise, Schopenhauer encontra a saída no racionalismo metafísico e no cristianismo.

Qual o principal motivo para tanto Nietzsche falar dos gregos em suas obras? Os gregos estão lá como uma reserva “comentativa”, para dizer: os gregos existiram. Os documentos expressam a realidade dessa cultura, de uma cultura diferente, não cristã — porque esse é o problema central. Todos esses “ismos” — em particular o *platonismo* — representam uma espécie de apropriação daquilo que seu autor diz. Digo em particular o *platonismo* porque este vai sofrer alterações lastimáveis na história, onde no final aquilo que chamamos de *platonismo* não é Platão.

O termo *platonismo* ainda é mal entendido entre a tradição que, em sua maioria das vezes associa estritamente a figura de Platão. A falta de rigor histórico acaba reduzindo o pensamento de Platão a metafísica-moral e associando a Platão elementos cristãos, e que, certamente, são elementos estranhos às ideias originais de Platão. E durante esse longos anos de história, vários vínculos têm sido estabelecidos, seja profundos ou superficiais, com o *platonismo*, o principal exemplo, é o já tantas vezes citado, a teologia (seja ela cristã, judaica, ou islâmica). Em sua maioria das formas, o *platonismo* aparece agregado à características místicas, gnósticas, esotéricas, etc. O *platonismo* causou uma alteração na imagem de Platão, permeando “alienações” e combinações que fogem ao estilo elevado da cultura grega.

1.5.2 *Platonismo e cristianismo*

O termo cristianismo vem da palavra Cristo, que vem do hebraico, *mashia* (“ungido”), e significa em latim, Messias, pessoa con-sagrada. É uma religião monoteísta, concentrada nos ensinamentos de Jesus Cristo, que seria o filho de Deus e Salvador. Segundo o cristianismo a vida humana é eterna, à exemplo de Cristo que ressuscitou após sua morte. A vida terrena não passaria de uma passagem para a outra vida. Um ponto crucial para entender a crítica de Nietzsche ao cristianismo é a moral cristã. De acordo com Marton,

Denomina-se Cristianismo a religião da compaixão. A compaixão está em oposição às emoções tônicas, que elevam a energia do sentimento vital: tem efeito depressivo, perde-se força, quando se compadece. Com a compaixão aumenta e multiplica-se ainda o desgaste de força, que já em si o padecimento traz à vida. O padecer mesmo se torna, com a paixão, contagioso; em certas circunstâncias, com ela, pode ser alcançado um total de desgaste de vida e de energia vital, que fica em uma proporção absurda com o quantum da causa (o caso da morte do Nazareno). Esse é o primeiro ponto de vista; mas há ainda um mais importante. Suposto que se meça a compaixão, segundo o valor das reações que costuma produzir, seu caráter perigoso

para a vida aparece em uma luz ainda muito mais clara. A compaixão, em toda extensão, cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da seleção. Conserva o que está maduro para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que mantém firme na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático. Ousou-se denominar a compaixão uma virtude (em toda moral nobre ela vale como fraqueza); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o chão e origem de todas as virtudes — só que, sem dúvida, e isso é preciso ter sempre em vista, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscrevia a negação da vida sobre seu escudo [...] (MARTON, 1993, p. 102-103).

O maior problema da modernidade ocidental não seria tanto de pertencer à tradição judaico-cristã, mas o fato de representar o seu melancólico final. Para Nietzsche, do cristianismo resultou a degradação da civilização, provocando um tipo doentio de homem. Ela é uma das grandes responsáveis pela conservação do homem em um grau inferior, operando contra o fomento do tipo superior. O peso da moral cristã moldou um tipo de homem que nega a força livre da vida, em favor da esperança lastimável por outro mundo, descrito na ideia bíblica de paraíso. O cristianismo mergulhou o homem em um excesso doentio,

[...] esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo: então, nesse sentimento de total abjeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si. Sobre este excesso doentio do sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo [...]. (MA I/HH I, § 114).

Sua mente, corrompida pelas invenções do cristianismo não é mais capaz de interpretar a vida e dotá-la de algum sentido, alguma direção. O homem vive o fado de ter que viver; a vida se tornou um fado! Sem um sentido para a vida, ela se tornou um sofrimento íntimo sob a perspectiva da culpa, punhada através da rígida tábua deveres: era necessário sacrificar os nossos elementos naturais, físicos e terrenos, para, assim, purificar-nos dos pecados e acender ao domínio do espiritual, e assim, atingir o paraíso prometido.

Em *O Anticristo*, Nietzsche mostra o quanto cristianismo corrompeu com a mente do homem e degradou o potencial humano,

Não se deve adornar e enfeitar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *superior* de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou o mal, o homem mau, a partir desses instintos — o homem forte como o que há de tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, vil e malgrado, ele fez um ideal a partir de tudo da *contradição* aos instintos de conservação da vida forte; ele corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes espiritualmente quando ensinou a sentir os valores supremos da espiritualidade como pecaminosos, enganadores, como *tentações*. (AC/AC, § 5).

Em retorno à questão da imortalidade da alma, lemos no *Fédon*:

[...] os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam a vida. (PLATÃO, *Fédon*, 72 a).

Tal raciocínio, apesar da ignorância de muitos “doutrinadores”, serviu de justificativa para muitas religiões, e, a que teve a mais forte e mais influência duradoura foi a teologia cristã. E, como entre outras coisas, o pensamento platônico — fundado na moral socrática — sempre enfatizou o lado espiritual do homem, os desejos mais nobres da alma humana, acabou “tocando” numa região

[...] em que a atmosfera luminosa do conhecimento de Deus era alcançada por abnegação, subjugação da carne e pelo cultivo da pureza intelectual, e a alma humana poderia elevar-se acima de sua natureza mais baixa” (EVANS, 1993, p. 25).

Assim, como afirma Bradatan (2009, p. 260) a filosofia de Platão estaria em condições de conceder amplo espaço para Cristo e dar a ele um papel filosófico único a desempenhar: ‘Cristo poderia ser visto como a razão suprema, a sabedoria de Deus.’ (Evans, 1993, p. 25).” Como observa bem Louth (1994, p. 52), é quase que impossível pensar a teologia cristã separadamente de sua forma “platônica”. Louth também comenta que “os teólogos cristã logo passaram a procurar no platonismo argumentos com os quais defender o cristianismo” (*Idem*). A apropriação do pensamento de Platão deu toda a base para a construção da teologia cristã e de muitas outras que vem surgindo até hoje, e, segundo afirma Bradatan,

O casamento entre o platonismo e o cristianismo causou uma clara impressão no desenvolvimento do pensamento europeu. Chamar Platão um “cristão antes de Cristo” é reconhecer uma verdade fundamental sobre o aspecto principal da mente europeia. O platonismo ajudou a fé cristã a adquirir sua identidade doutrinal, teológica, fundamentando-a numa antiga e venerada escola de pensamento filosófico, e conectando-a secretamente às tradições míticas da Grécia antiga, do Egito antigo, do Oriente Médio, e além. (BRADATAN, 2009, p. 161).

Se o *platonismo* dificultou o pensamento de Platão, o cristianismo, como *platonismo* vulgar, acabou por desfigurar não só o pensamento como a imagem do filósofo grego, transformando tudo em uma moral dogmática, pois, os valores não são colocados em questão, e sem o exercício do pensamento crítico, torna difícil o questionamento.

1.6 A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO DUALISMO METAFÍSICO

A leitura nietzschiana dos *Diálogos* de Platão é, sem dúvida alguma, revolucionária. Se a tradição pós-Platão e cristã fez de Platão um moralista, e santificou Sócrates como o sacerdote supremo de uma verdade quase revelada – inclusive comparado-o ao próprio Cristo –, ao contrário, Nietzsche retomou os *Diálogos* e, como ele mesmo evidenciou, os escritos ou a moral de um autor involuntariamente expressam a sua própria confissão pessoal, “seria uma espécie de memórias involuntárias e enadvertidas”⁹⁷, por essa mesma razão perguntou de maneira permanente, “quem fala?”, “quem fala afinal nos Diálogos de Platão?”.

Com isso, Nietzsche desconstrói a doutrina moral e, insere a leitura dos diálogos para a captação dos desejos e das pulsões dos personagens. Essa leitura busca, assim, desvelar as verdadeiras forças que agiriam sob as máscaras da procura da verdade, da moral, da justiça. Todos estes temas da leitura nietzschiana dos *Diálogos*, desde *O Nascimento da Tragédia*, estão espalhados nas obras de Nietzsche e são os fundamentos da sua crítica à metafísica naqual, aparece, também, como produto da racionalidade, devida a razão ter se tornado uma faculdade capaz de “Milagres”, como por exemplo, sua suposta capacidade de provar a existência do “além”, do paraíso, e de Deus (ou absoluto). É um processo não isolado, que foi se cristalizando paralelamente a um conjunto de crenças e se transformando em uma ficção de critério da realidade. Com o tempo o homem foi criando a necessidade de estipular permanência, unidade, identidade, e, com a ajuda e da “promessa da felicidade” (que todas as formas de *platonismo* trazem), isso foi se cristalizando pela linguagem, tornando-se um preconceito hipostasiado na razão.

É voltando contra essa ilusão da “promessa da felicidade” e negação dos próprios instintos que Nietzsche retoma a questão dos gregos, em especial a discussão da tragédia grega: a realidade é uma explosão de formas desordenadas, um desprender-se exuberante de beleza, poder, ódio, alegria e dor. Como crítica à cultura, Nietzsche descreve a caracterização do tipo patológico do homem (aquele que nega a vida), e como destaca Wotling,

[...] sua incapacidade para encarar o sofrimento, que é uma dimensão fundamental da vida. Nesse sentido, é possível dizer que a vida nega a si mesma. Todavia como o terceiro tratado da *Genealogia da moral* mostra muito bem, não se pode tratar de uma negação absoluta: essa recusa da vida permanece uma expressão particular da vontade de potencia, um modo particular do trabalho de interpretação que impede precisamente a extinção completa da vida; a recusa da vida não é, portanto, a aniquilação brutal e toda vida, ma a interpretação por meio da qual a vida fraca, a vida doente, se conserva. (WOTLING, 2013, p. 183)

⁹⁷ Cf. JGB/BM, § 6.

O sofrimento face ao caráter problemático da vida e a busca de um narcótico estão, igualmente, na origem da valorização da racionalidade e, quanto a esta, como afirma Eduardo Brandão⁹⁸, não se trata de recusar a razão, mas de reavaliá-la. A razão deixa de ser essa instância que, um tanto secretamente, se alojou num sujeito transcendental ou se desenrolou de modo misterioso na história à busca de sua realização, e se torna um instrumento que funcionou ao longo do tempo para lograr certos resultados.

1.6.1 “Dos transmundanos”: a crítica à filosofia metafísica enquanto decadência

A crítica de Nietzsche ao dualismo metafísico-moral está presente em toda parte do *Zaratustra*. No aforismo 3, intitulado “Dos transmundanos”, Nietzsche já apresenta a forma posterior do *platonismo* de herança cristã. Nesse aforismo, tentando entender os homens, Zaratustra tenta ver o mundo pra além do homem, como fazem os transmundanos; aqueles que projetam o sentido da vida para além mundo. O mundo, então lhe parecia como uma “obra de um deus sofredor e atormentado”⁹⁹; eternamente imperfeito, assim como a sua imagem e semelhança. Um deus que não conseguindo olhar para seu sofrimento, preferiu desviar o olhar, e assim “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou”¹⁰⁰.

Zaratustra então diz que até mesmo os deuses aos quais se deveria dedicar a vida em nome da salvação são criações humanas: “Oh, irmãos, esse deus, que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses!”¹⁰¹. Isso é na verdade, um fantasma que ronda a mente dos transmundanos: “Sofrimento e impotência — foi o que criaram todos os transmundanos”¹⁰². Esse deus é somente um valor criado pelos homens da Terra e na Terra; homens que sofriam e não tinham explicação para seu sofrer. Então, decidiram criar um deus para justificar o seu sofrimento. Mas quem criou este deus ainda foram os homens, com seus corpos doentes, que insistiam em alcançar “aquele mundo”.

Mas “aquele mundo” está bem escondido dos homens, aquele desumanado mundo inumano, que é um celestial Nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem. (ZA/ZA, “Dos transmundanos”).

⁹⁸ Nietzsche em seu labirinto. In: Revista Mente, Cérebro e Filosofia. V. 4. p. 28-45.

⁹⁹ Cf. ZA/ZA, “Dos transmundanos”.

¹⁰⁰ Cf. Gn 1,2.

¹⁰¹ Cf. ZA/ZA, “Dos transmundanos”.

¹⁰² *Idem*.

Os transmudanos criaram um deus que nega a vida e o corpo, a Terra e o homem. Zaratustra diz a eles que o homem deve buscar valorizar seu próprio corpo, criando assim o sentido da Terra. “Não mais enfiar a cabeça na areia, das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na Terra!”¹⁰³.

Os transmudanos denigrem este mundo em nome de outro além, vivem esperando a redenção que virá depois da morte. Insistem em viver uma vida de representação e a ditar regras morais de caráter metafísico. Ao sobrevalorizarem a razão, que aponta para o “além” a verdade, o homem acaba estancar o processo de decadência. No prefácio de *Além do bem e do mal*, como aponta Frezzatti (2010, p. 63), “Nietzsche acusa a filosofia de ser dogmática e de ter erguido seu edifício teórico sobre superstições”. No entanto, para o filósofo de Röcken, sempre deve haver uma superação, por isso, Zaratustra é o seu personagem que representa o filósofo do futuro, que veio para superar os valores metafísicos fundamentados pela linguagem através dos tempos. A superação dos valores de Zaratustra é antagonista ao bem e à verdade eternos e absolutos de Sócrates.

Nos seguintes capítulos iremos analisar a proximidade de Nietzsche com Platão. Iremos partir de alguns aforismos específicos do *Zaratustra* e algumas passagens importantes da *República* que tratam do tema da crítica ao igualitarismo e da crítica à democracia.

¹⁰³ *Idem.*

2 NIETZSCHE E PLATÃO: DA CRÍTICA AO IGUALITARISMO AO CONCEITO DE JUSTIÇA

No primeiro capítulo se viu com concisão a crítica nietzschiana ao dualismo metafísico-moral, que tem como referência a figura de Platão. Em contraste com a rejeição contínua que Nietzsche investe no seu *Assim falou Zaratustra* em relação ao Platão moral, e de todo modo no platonismo da tradição, parece significativo à proximidade com o Platão político, detectável em algumas posturas de Zaratustra. Contudo, os efeitos de uma visão comum, unilateral e classificatória, a mesma que caracteriza Nietzsche como um pensador “antiplatônico”, gerou a Zaratustra um aspecto “apolítico”, alegado no fato de que não há explícito na filosofia nietzschiana nenhuma proposta política concreta, apesar da sua forte polêmica contra o Estado moderno. Mas disso – não haver uma teoria política acabada – até concluir que suas reflexões sobre a política seriam apenas uma faceta da sua crítica a moral, por exemplo, e que, Platão seria seu principal adversário, há um abismo que muitos leitores têm alegremente transposto. Com efeito, seria muita ingenuidade não pensar que os acontecimentos políticos que o cercam não repercutiram em suas obras, e, como bem coloca Constantinidès (2013, p. 110) “se Nietzsche mostra muito crítico a respeito do platonismo, ele não tem igual rigor em relação ao *homem* Platão”.

Deixando de lado sua rejeição dos conceitos socráticos-platônicos, Nietzsche demonstra profunda admiração sobre a dimensão política da filosofia platônica e, é aí que por trás de grandes diferenças existem constantes proximidades, e que estas podem ser identificadas no próprio esforço de Nietzsche por assumir certas intenções de Platão em seu próprio terreno, como sugere alguns conceitos e críticas presentes em *Assim falou Zaratustra* que correspondem, de modo surpreendente, com aquelas dos textos do Platão político.

Nesse capítulo deteremos na análise da crítica ao igualitarismo e do conceito de justiça presentes nos discursos de Zaratustra e que também remete à *República* de Platão, a fim de tentar relacionar alguns fios condutores que levam há uma proximidade entre os dois autores.

O tema do igualitarismo está presente tanto nas críticas de Nietzsche quanto nos diálogos de Platão. De modo bem geral, o igualitarismo é um princípio segundo o qual os indivíduos, inseridos em uma determinada comunidade política, devem ser tratados da mesma maneira. Na perspectiva liberal, tal como definido por Karl Popper¹⁰⁴, é a exigência de que

¹⁰⁴ Cf. *A sociedade aberta e seus inimigos*.

todos os cidadãos do Estado sejam tratados imparcialmente. O conceito de igualdade não está relacionado a uma ideia de igualdade natural entre os homens, ou seja, não quer dizer que todos tenham o mesmo poder ou que sejam pertencentes a uma mesma classe social, mas sim que esses indivíduos possuem uma dignidade igual.

Se Platão arquitetou sua cidade ideal sobre o valor supremo da “justiça”, Nietzsche, por sua vez, em decorrer, principalmente em razão do contexto à sua crítica à moral, explora o espírito igualitário por trás do ar de benevolência e caridade daqueles que pregam uma moral indubitável.

2.1 JUSTIÇA E *ARETÉ* EM PLATÃO

A justiça é um dos temas centrais da *República* de Platão. Nela, criam-se duas indagações, em que uma trata da definição do justo e da justiça e a outra questiona se devemos e por que devemos ser justos. Na *República*, põe-se declarado que a justiça é o componente fundamental da Cidade Ideal. Esta é a expressão da capacidade da cidade e é ela que assegura que o Estado¹⁰⁵ seja bom e deve ser exercida por cada cidadão, no exercício de suas funções e de acordo com suas capacidades. O problema é quando a Cidade Ideal é corrompida: a injustiça, que para Platão é o mal para o Estado, coincide em desobedecer ao princípio de obediência universal, segundo o qual,

[...] cada indivíduo não poderá exercer na cidade senão uma única ocupação, na qual, por natureza se encontre mais habilitado (*Rep.* 433 a).

Este seria, segundo Platão, a razão para qual nasce um Estado, isto é, um Estado nasce porque cada um de nós não é “autárquico”, ou seja, cada um de nós não se basta a si mesmo e, por isso, temos a necessidade dos serviços de muitos outros homens.

O pensamento político de Platão tem um paralelismo estrito com sua teoria da alma. Há uma correspondência ética rigorosa entre as partes da psique humana. Cada uma delas tem de estar regida de certo modo e tem de possuir uma virtude particular.

Platão vai apontar três classes fundamentais que a Cidade Ideal necessita e a receptiva virtude (*areté*) de cada uma delas: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes. Nessa classe predominaria a virtude da temperança, que consiste em uma espécie de “ordem” ou domínio dos prazeres e desejos. 2) a dos guardas. A virtude que deve prevalecer nessa

¹⁰⁵ O termo Estado aqui está sendo usado referente a concepção antiga e não no sentido que ele vai ganhar no período moderno.

classe é a da coragem, postos que devem sempre estar preparados para qualquer tipo de perigo. 3) a dos governantes. Por fim, está última, constituída por aqueles que devem amar a cidade mais do que os outros, e com isso cumprir com zelo sua própria missão, a virtude predominante é a da sabedoria¹⁰⁶.

Há que se notar que nessa comunidade ideal o papel das leis é praticamente nulo¹⁰⁷, pois a justiça – cada pessoa na sua classe social – seria a garantia do respeito entre os cidadãos. Em toda a concepção platônica da *pólis* nota-se uma profunda subordinação do indivíduo ao interesse da comunidade. A autoridade é exercida de modo enérgico, e a condição central para o progresso da vida política da cidade é que esta seja regida pela justiça.

Portanto, na *República* (Livro IV) fica claro que a Cidade Ideal, aos moldes de Platão, é aquela em que predomina a justiça, que nada mais é que a harmonia que se estabelece entre essas três virtudes (que correspondem as partes da psique humana). Deste modo, a cidade pode ser considerada um todo composto de três partes, que correspondem às psíquicas. A mistura destas provocaria a ruína da cidade, visto que, segundo o modo de pensar de Platão,

[...] quando algum artesão ou qualquer indivíduo criado pela natureza para ser comerciante, envaidecido pela riqueza ou o poderio, pelo número de suas relações ou por qualquer outra vantagem do mesmo gênero, insiste em entrar para a classe dos guerreiros ou dos guardas, para o que não revela capacidade alguma, e depois troquem as obrigações e os respectivos instrumentos de trabalho, ou se o mesmo indivíduo se abalanchasse a exercer todos esses ofícios ao mesmo tempo, estou convencido de que para ti, também, semelhante baralhamento e tamanha multiplicidade de profissões provocaria a ruína da cidade. (*Rep.* 434 a-b).

O conceito de justiça em Platão é muito diferente do qual estamos acostumados a ouvir nos dias de hoje, no qual, se entende a justiça como sinônimo de direitos e posses iguais para todos. A justiça em Platão está relacionada em cada indivíduo fazer aquilo que melhor lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações¹⁰⁸, sendo a mistura das três classes – como, por exemplo, quando um indivíduo é levado a exercer uma função para a qual não é habilidoso, por mero desejo de alguma vantagem a si próprio – o que ocasionaria a injustiça.

Desse modo, a justiça platônica é entendida como harmonia e ordem das classes em função da consecução de objetivos comunitários, que são condição para a felicidade da

¹⁰⁶ *Rep.* Livro IV, 433-434.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Idem.*

comunidade e de seus membros (*Rep.* 443 d-e). Assim, a justiça requer que o Estado construa sua legítima autoridade integrando os distintos grupos sociais em uma unidade sócio-política, e, além disso, para Platão, um Estado justo não pode existir sem que os cidadãos desenvolvam suas capacidades, talentos e interesses, sobretudo no que diz respeito à prática das virtudes e, conseqüentemente, da justiça.

Ao definir a justiça, como cada classe efetivando suas funções e virtudes próprias, sem prejudicar ou ludibriar a outra, a injustiça se torna a promotora da destruição da estrutura virtuosa da cidade. É nesse sentido que, a existência da justiça está vinculada à execução competente das três classes, em suas próprias tarefas (*Rep.* 434 c), de acordo com a sua *areté*, isto é, a excelência específica de cada um¹⁰⁹, sendo a injustiça a falta de harmonia e ordem das classes.

De acordo com Platão (*Rep.* 353 c), desempenhar mal certa função significa a posse de um defeito e, conseqüentemente, estabelecer a injustiça na cidade. O que garante que as especificidades não dissolvam a unidade é a concepção de que as pessoas não nascem iguais umas as outras, mas com naturezas diferentes, cada um executando sua tarefa segundo a natureza que lhe é próprio (*Rep.* 370 a-b). Nessa concepção a virtude ou a *areté* condiz com a excelência individual – não de caráter socrático – mas sim no sentido dos heróis homéricos e, como consta Freitas (2011), Platão teria também encontrado inspiração para seu conteúdo político na *Cosntituição de Esparta*, formulada pelo legendário legislador Licurgo no século IX a.C. As semelhanças entre as obras de Platão e o conjunto de leis espartanas é inevitável, apresentando muitas analogias entre a reforma militarista, estabelecida por Licurgo e o pensamento político de Platão. Segundo Freitas (2011, p. 22) na prática, Licurgo realizou o que Platão soube tão bem teorizar, visto que, algumas das regras instauradas para o bom funcionamento de cidade imaginária de Platão já vigoravam em Esparta.

2.2 A VIRTÚ LIVRE DE MORALINA

A compreensão de Nietzsche da virtude é complexa, pois, está além da sua rejeição dos conceitos socrático-platônicos, cristãos e kantianos; ele cunha um conceito de virtude que faz pensar detalhes à referência à virtude no sentido da Renascença (*virtú*), sem deixar as

¹⁰⁹ No conceito grego, *areté* (ἀρετή), está ligado à noção de cumprimento do propósito ou da função a que o indivíduo se destina, aquilo que é de fato sua excelência. No sentido grego, a virtude coincide com a realização da própria essência.

raízes da sua compreensão de virtude, que se encontram em sua imagem da Antiguidade grega (*areté*).

Apoiando-se em um dos grandes autores clássicos da teoria política, Nicolau Maquiavel, que define a *virtú* como a principal qualidade do *príncipe*, pressupondo coragem, habilidade e persistência, Nietzsche cunha uma compreensão acentuada na individualidade da virtude, como se fosse uma espécie de “talento” do indivíduo. É nesse sentido que ele, parece, retomar a analogia platônica da virtude como qualidade específica de um indivíduo, não no sentido à identificação socrática de “razão = virtude = felicidade”¹¹⁰, mas sim à compreensão grega de *areté* como excelência individual.

Em um fragmento póstumo de 1885 (34 [161]), Nietzsche ao falar da habilidade de um artesão, diz que ele realiza bem seu trabalho quando faz aquilo que melhor lhe compete, aquilo que lhe deixa orgulhoso de sua arte, e, aquele que, por outro motivo, prefere fazer algo que não é de sua competência, faz com sofrimento, visto que, não faz aquilo que é lhe é próprio. Em suas palavras,

O bom é saber como fazer alguma coisa e trabalhar com base nessa qualidade, nessa capacidade. (FP. 85, 34 [161]).

Nietzsche, assim como Platão, insiste que cada indivíduo deve desenvolver e fortalecer sua melhor qualidade, que será a sua grande virtude, pois, do contrário, segundo Platão, o indivíduo fortalece a injustiça e a ruína da Cidade Ideal, ou nas palavras de Nietzsche, o indivíduo que abusa das virtudes de outros seres contribui para o crescimento da injustiça, que é o mal para o Estado, pois sobrecarregaria as virtudes superiores. (FP, 1883, 14 [3]).

Nietzsche parece retomar, ao seu modo, a analogia platônica entre a alma e o Estado, à qual Platão constrói à imagem da organização hierárquico-ontológica da realidade. Na verdade, o que sugere Platão, é que se deve organizar a alma humana, pois, para ele, a alma é o verdadeiro homem, e, somente um homem que organiza a sua alma pode ser o governante da Cidade Ideal, impalpável do homem democrático, que é guiado por qualquer prazer (*Rep.* 561 b). Fortalecer sua virtude, a fim de tornar-se o que se é, eliminando instintos ruins, visto que não queremos ver um instinto que nós avaliamos inferior desempenhar o papel de senhor (FP, 1883, 14[2]). Nietzsche ressalva ainda que não há necessidade de negá-lo (instinto inferior), mas deve ser mantido-o em seu lugar subordinado, e nada mais! (*Idem*).

¹¹⁰ GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 4.

Posto isto, Nietzsche contrapõe o conceito cristão e kantiano de virtude, gerando uma compreensão positiva do termo, livre de conotação moral e, ajustada ao contexto de suas críticas a esta.

O conceito afirmativo de virtude desenvolvido por Nietzsche “pode ser por vezes compreendido com base na renúncia de cunhagens eudaimônicas, intelectualistas, moralistas ou universalistas” (NIEMEYER, 2014, p. 564). Ele procura escapar das armadilhas dogmáticas dos conceitos, formulando antes uma compreensão de virtude que estaria ligada a um tipo “peculiar de cada um”¹¹¹, que não se tem “em comum com ninguém”¹¹². Uma virtude que é acima de tudo terrena e livre de moralina, segundo a qual os indivíduos devem amá-la, não por ser uma lei de Deus ou uma obrigatoriedade, mas sim por ser um bem pra si mesmo: “este é meu bem, é o que amo”¹¹³, diz Zaratustra.

Mais à frente ele continua:

Não o quero como uma lei de Deus, não quero como estatuto e necessidade humanos: que não seja, para mim, um indicador de mundos supraterrâneos e paraísos. Uma virtude terrena é a que eu amo: nela há pouca prudência e, menos que tudo, a razão de todos. (ZA/ZQ. “Das paixões alegres e dolorosas”).

A virtude para Zaratustra é uma forma de paixão espiritualizada, não em sentido moral, mas em um sentido ético: é o impulso que move todo o ser em direção à grandeza. Virtude aqui entendida como aquilo que lhe é primordial, aquilo que se ama e se quer acima de tudo. A grandeza da sua própria existência:

Outrora tivesse paixões e as chamaste más. Mas agora tens apenas tuas virtudes: elas brotam de tuas paixões.
Puseste tua meta suprema no centro dessas paixões: então elas se tornaram tuas virtudes e alegrias.
[...]
No final, todas as tuas paixões se tornaram virtudes, e todos os teus demônios, anjos. (ZA/ZQ. “Das paixões alegres e dolorosas”).

O tempo em que se negavam as paixões foi um tempo moral. A própria compreensão de virtude provia de sentido moral, e por muitos e longos anos esta palavra foi usada na história da filosofia para se definir os valores morais aceitos e estabelecidos como bons. Agora, sabe-se que esses mesmo valores aprisionados em celas morais não eleva o homem,

¹¹¹ Cf. FW/GC, § 120.

¹¹² Cf. ZA/ZA, “Das paixões alegres e dolorosas”.

¹¹³ *Idem.*

apenas o controla, como um bom rebanho. Zaratustra não nega nem as virtudes, nem as paixões, ao contrário, diz que é da espiritualização das mesmas que nasce a grandeza.

Contudo, as paixões podem ser destrutivas e nocivas, são como cães e monstros, anjos e demônios. Prendê-las em celas morais é condenar o homem ao seu fracasso, ao seu estado mais fraco. “O homem é algo que tem que ser superado”¹¹⁴ e a “tua virtude”, escreve Nietzsche em *A Gaia Ciência*, “é a saúde da tua alma”¹¹⁵: o caminho da grandeza de um super-homem passa por esta transformação do animalesco em sublime, da paixão em virtude. Por isso, assim fala Zaratustra: “deves amar tuas virtudes”¹¹⁶, e cada um tem a sua própria virtude e é única. E, é também importante que o indivíduo saiba distinguir as suas virtudes em seu caminho e escolha tê-las em menor número possível, ou como recomenda Zaratustra, uma só, pois, as virtudes disputaram entre si o corpo ao qual pertencem,

Cada virtude tem ciúmes da outra, e terrível coisa é o ciúme. Também as virtudes podem perecer de ciúme.

Quem é cercado pelas chamas do ciúme acaba, tal como o escorpião, voltando contra si mesmo o ferrão envenenado. (ZA/ZQ. “Das paixões alegres e dolorosas” § 5).

E sua força sempre ficará comprometida, se comparada com o caso onde fossem apenas uma.

2.3 A CRÍTICA AO IGUALITARISMO

O igualitarismo desenvolvido a partir do final do século XVIII, com o fim das revoluções burguesas, o surgimento do pensamento iluminista (final do séc. XVII ao início do séc. XIX) e a Revolução Francesa (1789-99), acabou sendo comumente associado à ideia de “igualdade de todos”, o que deveria ser “igualdade para todos”. E com esse mal entendido fortaleceu a identidade de que “todos são iguais”.

É possível perceber nos escritos de Nietzsche e Platão, que ambos criticam essa ideia de “igualdade”. Se para Nietzsche os homens não são iguais, visto que há um grupo dos fortes por natureza, os senhores e, um outro, dos fracos, que são superiores em número, mas desprovidos de uma organização guerreira, para Platão, as pessoas não são iguais em si, visto que ninguém nasce igual ao outro:

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Cf. FW/GC, § 120

¹¹⁶ *Idem.*

[...] não somos iguais por natureza, e cada um desempenha um papel diferente do outro. (Rep. 370 b).

Se para Platão a injustiça acontece quando há uma revolta interior das partes da alma (*psique*), o que faz com que o indivíduo queira a desempenhar uma função que não é a sua habilidade, em Nietzsche nos deparamos com a noção de justiça ligada a ideia de hierarquia, mas não no sentido de uma hierarquia de poder, onde um comanda o outro, mas sim no sentido de “distribuição”. Ou seja, tanto um quanto o outro parecem concordar de que há uma “ordem natural” a ser levada em conta, isto é, a capacidade/habilidade ou a virtude de cada indivíduo. Segundo Nietzsche, injustiça consiste em seres inferiores ou fracos, por meio de uma tentativa indireta moralmente arquitetada sob a justificativa igualitária, isto é, tornar todos iguais, para assim estes possam ter procedência sobre os seres superiores, abusando, como parasitas, das virtudes de outros seres que são por natureza mais elevados (FP 1883, 14 [2]).

A partir daí os fracos olham para os fortes e apontam estes como sendo o motivo dos seus sofrimentos e, com isso fazem brotar em seus corações o sentimento da inveja perante os seres superiores. É o que caracteriza a moral de rebanho e o seu desejo por dominar os mais fortes por natureza, como uma espécie de vingança.

Zarathustra fala radicalmente daqueles que pregam a igualdade como sendo vingativos e rancorosos em relação àqueles que são fortes:

Vingança trazes na alma: onde mordes, cresce uma crosta negra; com vingança teu veneno faz a alma gira!
Então falo convosco por imagens, vós que fazeis rodar a alma, vós, pregadores da *igualdade*! Tarântulas sois para mim, e seres ocultamente vingativos! (ZA/ZA, “Das tarântulas”).

A esses seres revestidos de um pomposo ar de benevolência e caridade em nome dos sofredores e pobres, escondem por trás um espírito de vingança contra os fortes. Eles buscam de todo modo usufruir o lugar dos fortes, a fim de sacrificá-los, isto é a “justiça” para eles: “um mundo tomado pelos temporais da sua vingança”¹¹⁷.

“Vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” – assim juram os corações das tarântulas.
“E ‘vontade de igualdade’ – esse mesmo será doravante o nome para ‘virtude’; e contra tudo que tem poder levantaremos nosso grito!” (*Idem*).

¹¹⁷ Cf. ZA/ZA, “Das tarântulas”.

Aos fracos resta então gritar! Gritar em vós por “igualdade”, e com isso, seus desejos titânicos “se disfarçam em palavras de virtude!”¹¹⁸. A tarântula quer pregar uma moral em que todos ajam de forma similar. E, uma moral que pregue que todos ajam de forma igual, não visa outra coisa senão conter a força do forte, para que ele não aja, fazendo da impotência uma virtude.

Há uma massificação e uma idolatria da vontade de ser igual. Tal massificação seria oriunda da dominação do sistema burguês e cristão no mundo ocidental. Isso deixa que o estabelecido por uma elite (os que pregam a igualdade) como verdade acabasse se tornando verdade absoluta. Essa moral que levou ao rebanho é oriunda de outros conceitos, os de bem e mal, largamente citados nas obras *Genealogia da moral* e *Além do bem e do mal*. Ele destaca que tais pensamentos foram invertidos pela cultura do povo judeu daquele período. É uma invenção dos fracos, que inverteram o sentido de bom e virtuoso para favorecer o ascético, o que nega o corpo em favor da alma, e que, portanto nega a vida.

O rebanho repudia o diferente; para ele todos devem ser iguais. Isso é próprio do ressentimento: daquele que prefere olhar para fora em vez de olhar para si mesmo. Ele não é sincero e mente para si mesmo que é feliz. Nesse sentido, a moral de rebanho procura tratar como apropriado e bom, aquilo que é comum, vulgar e fraco no homem, mas que pode ser alcançado por qualquer um, simplesmente pelo princípio de igualdade entre os homens. Para Nietzsche esta é a moral do ressentimento do escravo para com seu senhor, uma mudança radical de visão, capaz de derrubar os pilares de valores antigos.

Em contraposto, o igualitarismo de Nietzsche consistia na defesa de uma condição social igualitária em relação — e só — a uma determinada elite: para ele, não deixou de existir um igualitarismo exclusivista entre os membros da aristocracia. O conceito de igualitarismo de Nietzsche era seletivo e apenas aplicável a uma determinada casta social, mas não deixou, por isso, de ser uma espécie de igualitarismo.

Pensar a crítica nietzschiana ao igualitarismo é como se criticar a democracia em nome da democracia, ou seja, mostrando o quanto ela não é suficientemente igualitária – no sentido de que os iguais são iguais –, justa e providente. De forma que não existe um governo do povo para o povo democraticamente. Para Nietzsche o que acontece é uma idiosincrasia democrática dirigida a tudo que domina e quer dominar¹¹⁹. O diagnóstico de Nietzsche é de que a democracia igualiza o desigual, enfraquece os fortes e ilude os fracos.

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ GM/GM, § 12.

2.4 A VALORIZAÇÃO DO CONCEITO DE TEMPERANÇA (*SOPHROSUNE*)

A compreensão do termo virtude e do próprio conceito de justiça em Nietzsche e Platão se cruzam, também, no desenvolvimento do conceito de temperança. A temperança entendida como um domínio sobre si mesmo, que também pode ser compreendida como uma forma de liberdade e respeito pelo seu corpo e pelo do outro.

Platão, como vimos, aponta a temperança como sendo a virtude da primeira classe, que é constituída de homens nos quais prevalece o aspecto “concupiscível” da alma, mas também aponta a temperança como “uma espécie de harmonia”¹²⁰, na qual a Cidade Ideal está fundada, pois, esta pressupõe uma harmonia entre as três virtudes ou as três classes, e, então, a justiça ideal se realiza.

[...] a temperança não é como a coragem e a sabedoria, que se encontram em partes diferentes da cidade e a deixam valente ou sábia, conforme o caso. Com a temperança não se dá isso; estende-se por toda a cidade e, segundo as leis da mais perfeita harmonia, promove acordo entre os cidadãos: os fracos, os fortes e os medianos, seja com relação à inteligência, se o quiseres, ou com a força, seja também quanto ao número e à riqueza ou com qualquer vantagem do mesmo gênero. Daí, estarmos plenamente justificados por termos dado o nome de temperança a essa concordância, a saber, a harmonia entre as pessoas superiores e as de natureza inferior, para decidir quem deve governar na cidade e nos indivíduos. (*Rep.* 432 a-b).

O fundamento da Cidade Ideal de Platão é a justiça, que é ao mesmo tempo uma virtude do cidadão, quanto uma virtude da cidade e, o bom ordenamento/harmonia é o que garante o bom funcionamento desta.

Em contraste com a sua crítica ao igualitarismo, em um fragmento póstumo, do verão de 1880, Nietzsche escreve: “Ser justo – nada! Tudo flui!”¹²¹. Aqui, o conceito de justiça não está ligado com a noção de equilíbrio, mas sim, de um crescimento do homem juntamente com suas qualidades. Em outra passagem de um fragmento póstumo de 1885¹²², Nietzsche elogia a simplicidade e o contentamento de quem sabe apreciar as suas capacidades e demonstra orgulhoso da sua própria arte, vivendo a vida satisfeito e feliz. O indivíduo que diz “sim” a vida é o indivíduo livre, ativo e criativo. A afirmação do valor da vida reflete na

¹²⁰ Cf. *Rep.* 331 e.

¹²¹ Gerech sein – nichts! Alles flüssig! (FP 1880, 4 [34]).

¹²² NB. Ein tüchtiger Handwerker oder Gelehrter nimmt sich gut aus, wenn er seinen Stolz bei seiner Kunst hat und genugsam damit und zufrieden auf das Leben blickt; und nichts hingegen ist jämmerlicher anzuschauen, als wenn ein Schuster oder Schulmeister, mit leidender Miene, zu verstehen giebt, er sei eigentlich für etwas Besseres geboren. Es giebt gar nichts Besseres als das Gute! und das ist: irgend eine Tüchtigkeit haben und aus ihr schaffen, virtù, im italiänischen Sinne des Renaissance. (eKGWB/FP 1885, 34 [161]).

postura de uma felicidade ativa em oposição aquele que diz “não” e passa a conviver com uma felicidade passiva, negadora e doentia. A modernidade política igualou o forte e o fraco sob uma mesma ideia de que todos são iguais perante a lei e, em virtude desta equalização, não há pessoas com tempo para pensar em coisas maiores e amplas sobre e para a humanidade.

O Estado Moderno, por sua vez, é apoderado pelos interesses de caráter plutocrático, no qual não se encontra qualquer interesse ou compromisso civilizatório. Ocorreu uma desvalorização da política tal qual os gregos a viam – como uma atividade nobre –, pois em virtude da identificação entre governantes e governados, o candidato deve ser cada vez mais popular. Portanto, o Estado perde seu atributo de instrumento civilizatório para ser um instrumento popular no qual os fracos almejam ser fortes algum dia. Esse tipo de homens, Nietzsche caricatura-o na figura do “último homem” – um ser cansado da vida, que vive sem riscos e só procura conforto e segurança, não quer saber de teorias, nem de conceitos, não tem ambições, não quer que o macem. De acordo com Nietzsche, é o mais desprezível dos homens. É uma criatura apática, que não tem paixões ou compromissos, que é incapaz de sonhar, que apenas ganha a sua vida e procura manter-se confortável. Os últimos homens afirmam ter descoberto a felicidade, mas pestanejam sempre que o afirmam.

Ele é o “último homem” porque se auto interpreta como o fim da história, como o telos até então oculto e ora manifestado do curso do mundo, como se toda a história universal não fosse senão o prelúdio e a gestação do advento da sua felicidade, enfim assegurada num pacífico reinado universal da razão, de onde se pode, por fim, fazer desaparecer toda desigualdade, injustiça e sofrimento. Fisiologicamente decadente, esse “último homem” é, sobretudo, impotente para sofrer e suportar o sofrimento, daí que a banalidade dos prazeres e confortos moderados constitua o seu supremo ideal de felicidade. (GIACÓIA JR, 1999, p. 147).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche usa esse termo para descrever a antítese do ensinamento do ser superior (imaginado por ele, como uma espécie de auto-superação), o *Übermensch*. A imagem do “último homem” é o ponto-chave da crítica nietzschiana da modernidade política, sendo também utilizado o termo mediocrização (*Mittelmässigkeit*) para caracterizar o mesmo. Segundo Giacóia (1999, p. 148) essa concepção do tipo-homem está embutida no igualitarismo uniformizante, como o qual fustiga a prudência mercantil dessa mínima felicidade dos pequenos prazeres iguais para todos. Dentro desse contexto das críticas nietzschianas a modernidade política há também outro perigo identificado por Nietzsche: a hegemonia das “ideias modernas” trás absconso o apagamento de todas as diferenças e a

dissolução de toda autoridade legítima, preparando involuntariamente o caminho para a barbárie e a tirania. O “último-homem” fez do seu mau sono uma virtude:

[...] a infelicidade, o ascetismo, o sofrimento e a mortificação erigidos em finalidade, o desprezo pelo corpo e por si; eles fundaram essa virtude sobre a consciência intranquila de quem tem um “mau sono”. (HÉBER-SUFFRIN, 1991, p. 101).

A todo tempo, pregam a “igualdade” e, por trás de seus gritos por “justiça”, escondem o ódio e a vingança¹²³. É o que Zarathustra caracteriza como sendo o mais secreto desejo titânico disfarçado em palavras de virtude.

Há um grande ódio e rancor no coração dos fracos em relação aos fortes, assim como “os cordeiros guardam rancor das grandes aves de rapina”¹²⁴. Negar essa diferença natural no plano das forças implica em incorrer na lógica própria da impotência que desejaria se persuadir – e também ao forte – que a fortaleza “não seja um querer-dominar, um querer-subjulgar, um querer-assenhorar-se, uma sede de inimigos e resistência e de triunfos”¹²⁵. Nem mesmo entre eles há sinceridade e confiança,

Eles se observam atentamente e não têm confiança uns nos outros. Inventivos nas pequenas astúcias, esperam por aqueles cujo saber tem os pés mancos – esperam como aranhas. (ZA/ZA, “Dos eruditos”).

Esse desejo de inversão das forças pelo rebanho trás escondido um pressuposto metafísico fundamental: o livre-arbítrio.

Graças a ele, toda diferença de força se neutraliza na medida comum da impotência, devidamente protegida e assegurada pela vigência de uma lei universal que determina e impõe a igualdade entre todos, de modo que passa a valer como cânone de justiça e moralidade que não é lícito a ninguém ter mais do que o outro. (GIACÓIA JR, 1997, p. 27).

Segundo Marton (2000, p. 147), é graças à doutrina do livre-arbítrio que fez nascer nos indivíduos coragem para crer que agem e pensam livremente quando obedecem às regras sociais e, portanto, encorajados a submeter-se a elas.

A vontade de igualdade é a vontade de ver todos os seres, superiores e inferiores em um mesmo patamar *quantum* de potência.

¹²³ Cf. ZA/ZA, “Das tarântulas”.

¹²⁴ Cf. GM/GM I, § 13.

¹²⁵ *Idem*.

Para conservar a própria existência, os indivíduos mais fracos procuraram associar-se. Vivendo gregariamente, esperavam enfrentar os que, mais fortes do que eles, pudessem vir a ameaçá-los. (MARTON, 2000, p. 148).

De acordo com Nietzsche, a igualdade é uma ideia astuta, anunciada por religiões e defendida por correntes políticas, que logo deixam de ser liberais tão logo são alcançadas:

[...] elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer – com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho. (GD/CI, “Incurções de um extemporâneo”, §38).

E então, Nietzsche constata o que é o liberalismo: “em outras palavras, animalização em rebanho”¹²⁶. Esse é o objetivo das grandes religiões e partidos políticos: preservar a possibilidade de escolher seria o mesmo que, como afirma Marton (2000, p. 148) “adotar uma atitude respeitosa e servil em relação ao dito bem comum”, que, em outras palavras, seria o mesmo que exigir de todos um único objetivo: a uniformização.

A isso, Nietzsche aposta no contrário, por trás desse “otimismo” a um bem comum, está os prejuízos de todos, que se somam num prejuízo global: a mediocrização do homem.

Essa mediocrização se encontra pré-estruturada como expressão política, democracia liberal, com seus disfarces nos direitos humanos e na prerrogativa de direitos iguais; “sua verdade causa há de ser buscada na absolutização dos valores morais consagrados pelas “ideias modernas”, sob o efeito da qual esses se tornam valores em si”¹²⁷.

Cabe destacar, ainda, que ao mesmo tempo em que Nietzsche é um antissocrático, que recusa o platonismo metafísico-moral, ele se inspira abertamente à sua crítica da democracia liberal, no Platão político – “tanto em seu ímpeto reformista quanto em sua concepção rigidamente hierarquizada dos indivíduos e das atividades humanas”¹²⁸ – “enquanto dissolutora de toda hierarquia e, com ela, de todo princípio de autoridade legitimada, assim como de sua tendência ao igualitarismo uniformizador”¹²⁹. É possível perceber essa proximidade com de Nietzsche com Platão, com efeito extraordinário, a crítica levantada por Platão à democracia, a partir do livro VIII da *República*. Segundo Platão,

[...] o pai se acostuma a parecer-se com o filho e começa a temer-se dele, e o filho toma o lugar do pai, sem o menos respeito ou receio de seus progenitores, para

¹²⁶ Cf. GD/CI IX, § 38.

¹²⁷ Cf. GIACÓIA JUNIOR, 1999, p. 149.

¹²⁸ Cf. LOPES, 2012, p. 20.

¹²⁹ Cf. GIACÓIA JUNIOR, 1999, p. 149.

provar que é livre; o meteco se iguala ao cidadão, e vice-versa, o mesmo acontecendo com os estrangeiros. (Rep. 562 e – 563 a).

Por conseguinte, o mesmo acontece quando,

[...] o professor tem medo dos alunos e passa a adúlá-lo; os alunos desprezam o professor, o mesmo se dando com relação aos preceptores. De modo geral, os moços procuram igualar-se aos velhos e competir com eles por atos ou por palavras, como os velhos, por sua vez, se esforçam por imitá-los nos gracejos e ditos espirituosos, a fim de não passarem por casmurros ou autoritários. (Rep. 563 a-b).

Em seguida, Platão correlaciona o desejo igualitário, que culmina com o excesso de liberdade sem freio, à ruína do Estado:

A mesma doença que atacou a oligarquia e lhe causou a ruína, aqui se manifesta num âmbito maior e com mais força, pela falta de freio, até reduzir a democracia à servidão, pois é um fato que o abuso seja do que for provoca reação correspondente, o que se verifica tanto nas estações, nas plantas e nos corpos, como no governo das cidades. (Rep. 563 e).

Com efeito, Nietzsche, em sua tentativa de reversão do platonismo, se posiciona como um Platão moderno, ao fazer a sua crítica da democracia burguesa, e não apenas em sua versão liberal, como também do socialismo e do anarquismo, que para ele, estão contidos nessas formas de governo o mesmo desejo titânico escondido na forma de democracia liberal.

É preciso que os indivíduos comuns aceitem a distribuição das virtudes e dos poderes que compete a cada classe, e se ajustem a tal ordem, e a virtude que garante essa conciliação é a temperança, que é, a ordenação e domínio dos prazeres e desejos, fazendo com que o cidadão se “torne senhor de si”¹³⁰. Em um fragmento póstumo, de 1883, Nietzsche queixa do homem moderno, que é guiado por qualquer prazer (FP 1883, 14 [3]). Mais uma vez, certas figuras do pensamento presentes em Nietzsche correspondem a outras tantas do pensamento de Platão: o “torna-te o que és” e a sua correspondência com à noção de cumprimento da função a que o indivíduo se destina. “Torna-te o que és” é o anúncio de Píndaro e Nietzsche de que em muitas vezes o que proclamamos a respeito de nós mesmos está muito longe do que somos, tanto para o bem quanto para o mal. Segundo Platão, o homem que não possui a virtude da temperança acaba por se entregar às solicitações dos prazeres, e com isto,

[...] ele passa a gastar dinheiro, esforço e tempo com os desejos imprescindíveis como com os desnecessários ou supérfluos. Se tiver sorte e não se afundar na

¹³⁰ Cf. *Rep.* 430 e.

embriaguez báquica, vindo a atenuar-se com a idade o tumulto das paixões, consentirá na volta de parte das virtudes exiladas, sem entregar-se de todo aos invasores. (*Rep.* 561 a).

Não é à toa que Platão, na *República*, liga o conceito de temperança a dois elementos: Em primeiro lugar a imagem de temperança como “um acorde e uma harmonia”¹³¹ e, em segundo lugar, a temperança como uma “espécie de ordenação”¹³². Essas duas noções contém em comum a ideia de conflito, tensão. Algo é harmônico quando as notas, a princípio desarmônicas e díspares, coincidem unitariamente em um todo, dando então o som harmônico e desaparecendo a disparidade. Portanto, a harmonia é justamente essa unidade que contém as dissonâncias entre si, como um homem que carrega dentro si suas paixões. Assim, empregar a imagem da harmonia implica já em pensar a temperança a partir de uma tensão. Por isso, é preciso que esse homem ordene e comande suas paixões, pôr hierarquia e ordenação nas dissonâncias (as paixões conflituosas em nós) “tornando-se senhor de si”. Como diz Nietzsche (FP 1883, 14 [2]), não se deve deixar que um instinto inferior comande um instinto superior, não havendo também necessidade de negá-lo, mas deve mantê-lo em seu lugar, e nada mais!. Isso é o que implica a temperança: um exercício de ordenação das paixões, a fim de torná-las harmônicas. Por fim, tudo isso culmina na expressão “ser senhor de se”. Esse é o papel do homem superior, elevado, capaz de ser “senhor de si”, ou ainda, de dominar as paixões pelo exercício harmônico das paixões em seu interior.

E sobre o desafio platônico do homem de se tornar “senhor de si” está fundado o desafio nietzschiano de pensar a justiça: transformar as próprias paixões em virtudes:

[...] se as virtudes, antes, nos dominavam, devemos passar a ser senhores de nossas virtudes, elas devem se tornar instrumentos dentre outros instrumentos para afirmação de outras possibilidades de vida. (MELO, 2004, p. 179).

2.5 A VIRTUDE E AS PAIXÕES EM NIETZSCHE E EM PLATÃO

Em *Assim falou Zaratustra*, quando Nietzsche fala de virtude, ele faz uso há um sentido ético do termo – virtude livre de moralina – oposto ao sentido usado até então foi usado com frequência na história da filosofia para se definir os valores morais aceitos e estabelecidos como bons – virtude moral. A virtude moderna que para o filósofo alemão seria

¹³¹ Cf. *Rep.* 430 e.

¹³² *Idem.*

uma espécie de paixão espiritualizada¹³³, isto é, a paixão transformada em virtude, leva o ser em direção à grandeza.¹³⁴ Em nenhum momento, tanto em Nietzsche quanto em Platão, pensar as paixões é sinônimo de negação – como afirma o platonismo e o cristianismo –, muitíssimo pelo contrário, trata-se antes de conquistar o domínio sobre elas, uma espécie de ordenação por hierarquia. É contra a toda espécie de platonismo e cristianismo, que o pensamento nietzschiano se faz como afirmativo da vida.

Outrora tiveste paixões e as chamaste más. Mas agora, tens apenas tuas virtudes: elas brotam de tuas paixões.
 Puseste tua meta suprema no centro dessas paixões: então elas se tornaram tuas virtudes e alegrias.
 [...]

 Outrora tinha cães selvagens em teu porão: mas enfim eles se transformaram em pássaros e graciosas cantoras.
 (ZA/ZA, “Das paixões alegres e dolorosas”).

As paixões podem ser destrutivas e nocivas, por isso se tem de transformá-las em virtudes, para que não sejam como “cães selvagens” ou mesmo como demônios. Mas a prisão em jaulas morais não, como em outro tempo foi feito, não eleva o homem, apenas o controla. Virtude aqui é entendida como aquilo que lhe é primordial, aquilo que se ama e que se quer acima de tudo. O tempo em que se negavam as paixões foi um tempo moral, agora, sabe-se que é da espiritualização das mesmas que nasce a grandeza.

Desta forma, assim como Platão, Nietzsche vai dizer que é a virtude que faz com que o indivíduo se “torne senhor de si”. Somente homens mais elevados são capazes de ser temperantes, comedidos ou moderados, na medida em que não precisam simplesmente negar as paixões, mas sim administrá-las e dispor delas da melhor maneira possível.

Ao falar da *sophrosyne* ou temperança, Platão mostra possuir uma relação muito específica com relação às paixões e que, em suma, não consiste em ascetismo da negação, mas sim uma reflexão capaz de administrar e ordenar as paixões, dispondo delas da melhor maneira possível, sem precisar negá-las. O sacerdote ascético, por exemplo, não seria temperante, pois não conseguiria ordenar as paixões justamente porque não as suporta, assim como Sócrates, que era incapaz de dominar de conter-se¹³⁵, não conseguia mais ser senhor de si, de modo que os impulsos se contradiziam sem harmonia e ordenação¹³⁶,

¹³³ ZA/ZA, “Das paixões alegres e dolorosas”.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Sobre este tema ver: PLATÃO. *Apologia de Sócrates*.

¹³⁶ É por causa disso que Sócrates remedia a racionalidade a qualquer custo. Ver GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 9.

[...] Ele enxergou algo *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiosincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele *necessitava* – de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. (GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 9).

Então, Sócrates trouxe a sua solução, como aparência de cura:

[...] A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de rigueur* (obrigatório), era seu *último* recurso. (*Idem*, § 10).

E assim foi, e ainda é até hoje, a uniformidade do pensamento movido segundo a herança socrática da exacerbação da racionalidade, que é, para Nietzsche, “apenas uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam”¹³⁷.

Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula da *décadence*. ‘Não buscar sua própria vantagem’ – isto é apenas a folha da parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: ‘Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem?... Desagregação dos instintos! (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 35).

Com a desagregação, a descrença do homem em si mesmo, que em outras palavras é o mesmo que a negação do si, e o louvor destes pelas convenções, algumas transformadas em leis, exatamente pela sua mediocrização, faz com que estes criem novas formulas de avaliação. Assim fez Sócrates ao criar a equação “Verdade = Bem = Felicidade”¹³⁸. A equação socrática provoca a decadência dos impulsos, e a exacerbação da racionalidade, buscando, como afirma Frezzatti (2010, p. 63) “evitar o momento derradeiro da queda pelo combate contra os impulsos, contra a vida entendida como crescimento de potência”. É nesse sentido que Sócrates é um “antigrego”, segundo Nietzsche, pois, ele criou um estilo que se opunha aquele da cultura grega elevada: o trágico! A tragédia grega afirma em todo momento a vontade que os gregos queriam de viver. Assim deve ser a cultura harmônica, no qual Nietzsche está se referindo em várias passagens da sua obra: a cultura harmônica está longe de ser uma “cultura do bem-estar”, da serenidade, da igualdade, etc. Não! Ela é uma cultura

¹³⁷ Cf. GD/CI II, § 11.

¹³⁸ Cf. GD/CI II, § 4.

com um pano de fundo titânico, mas é, ao mesmo tempo, embelezamento desse caráter titânico, que é o próprio caráter a fio da vida. Isso é uma cultura harmônica para Nietzsche. E quando ele olha para a história da filosofia, ele vê uma espécie de “castração pulsional”, ou seja, um processo de humanismo desnaturalizante na história guiado por uma moral dos fracos, que resulta de uma percepção, na qual Nietzsche se diz ser o primeiro a formular:

[...] *de que não existem absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidade. Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. (GD/CI, “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, § 1).

A moral dos fracos ou “moral da simpatia”¹³⁹, foi em outros tempos desprezada pelas culturas nobres. Segundo Nietzsche (GD/CI IX, 37), que avalia uma época conforme suas *forças positivas*, a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica de fatalidade,

[...] surge como a última *grande* época, e nós modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despreensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, máquinas –, como uma época *fraca*... Nossas virtudes são determinadas, *provocadas* por nossas fraquezas... A “igualdade”, um certo assemelamento real que acha expressão apenas na teoria de ‘direitos iguais’, é essencialmente própria do declínio: o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *phátos da distância* é característica de toda época forte. (GD/CI, IX, § 37).

Na passagem acima, Nietzsche, caracteriza o homem da sua época, ou seja, da modernidade, como um homem domesticado, fraco, e que “em decorrência a concepção mecanicista de mundo, que tem nas leis da natureza uma espécie de determinismo, a lei moral foi colocada para o homem como algo dado, anterior a ele, em relação à qual seu campo de possibilidade estaria reduzido a agir de acordo ou em desacordo com ela”¹⁴⁰. Trata-se da moral do “sujeito livre”, que tem por pressuposto o “querer livre” e a responsabilidade associada às intenções, da moral do “melhoramento do homem” (da sua domesticação), que se associa a conceitos como “culpa”, “castigo”, “pecado”. Um tipo de moral que coloca, numa oposição necessária à disposição/prazer, por um lado e o dever, por outro, e que produz um tipo de existência monótona, preenchida pela “atividade maquinal”, pelo “cumprimento maquinal do dever”, muito próprio ao “último homem”, que é apresentado por ela como a forma mais elevada de vida.

¹³⁹ Cf. GD/CI IX, 37.

¹⁴⁰ Cf. PASCHOAL, 2002, p. 63.

Nietzsche possui uma admiração pelas personalidades fortes, determinadas a tudo, aproximasse-se de Maquiavel: ambos manifestaram sua preferência pelos homens titânicos que povoaram a época renascentista. Zaratustra diz:

Eu amo os valentes: mas não basta ser espadachim – é preciso também saber a quem golpear! (ZA/ZA III, “De velhas e novas tábuas”).

Ao valorizar a “força humana” e o “aperfeiçoamento humano”, Nietzsche, diferentemente de Rousseau e Kant, percebe o cultivo da virtude como algo individual, no homem entendido como animal pulsional. O “aperfeiçoamento humano” não deve ser confundido com avanço científico e técnico, mas sim com a própria capacidade do indivíduo de afirmar a *si mesmo*, “o homem é algo que deve ser superado”¹⁴¹.

Enfim, vê-se que a crítica de Nietzsche, obsta os ideais do igualitarismo, tanto defendido pelo homem fraco, da mesma forma que repulsa as mudanças igualitárias dos gêneros. Verifica-se, assim, que todos os valores igualitários, utilitarista são refutados para a consecução de novas virtudes defendidos sob a égide de uma suposta superficialidade dos mesmos. Portanto, o filósofo deverá estar atento, para que as novas virtudes – “as nossas virtudes” –, não se percam por esses conceitos da moral moderna puritana, igualitarista, utilitarista e sob tudo, democrática.

Para tanto, a saída que Nietzsche encontra está em Platão, no dever moral do filósofo do futuro, na qual, segundo ele [Nietzsche],

[...] o filósofo, sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois do amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo (JGB/BM, p. 118).

Nesse sentido, os personagens Sócrates e Zaratustra, se *aproximam* como sendo exemplos de *más consciências*¹⁴² de seu tempo são aqueles que estão em oposição aos valores incontestáveis de seu tempo, que tem na sua filosofia não o objetivo de construir altares, mas destruir ídolos e ideais. Entretanto, Sócrates é decadente em relação ao Zaratustra, o

¹⁴¹ Cf. ZA/ZA, “De velhas e novas tábuas”.

¹⁴² “má consciência” no mesmo significado de *Além do bem e do mal*, diferente do significado utilizado na segunda dissertação da *Genealogia da moral*.

anunciador do *Übermensch* e mestre do eterno retorno. Daí o projeto de inversão do platonismo de Nietzsche. Sócrates está preso nas armadilhas da linguagem: pensa fundamentado em polos qualitativos opostos e absolutos. Zarathustra vive e experimenta as possibilidades produzidas pelo fluxo contínuo da mudança. Seu discurso supera a metafísica socrática, e pede novas experiências; ele não quer as mesmas de Sócrates nem as de Platão ou as dos sofistas e retóricos.

O filósofo do futuro deve dominar a si e criar seus próprios valores e impô-los como dominantes, deve ser um verdadeiro legislador, tornando-se sinônimo de querer e criar – é dar vazão à vontade de poder. Ele cria valores, recicla velhos valores, re-dispõe, re-ordena. Ao seu tempo eles serão superados por outro filósofo do futuro, de um futuro ainda mais distante. E assim por diante.

A figura de Platão é, portanto, profundamente equívoca: ele é mais “grego” do que pode sugerir sua moral... Observação que vale, sobretudo, para a sua política, que é, segundo Nietzsche, eminentemente representativa da “vontade helênica”:

O estado ideal de Platão é de uma sabedoria particular, pois é precisamente nisso que nos impressiona tanto que se revela a mais impetuosa violência natural da vontade helênica. É, em realidade, o modelo de um verdadeiro Estado de pensadores, com uma situação perfeitamente justa da mulher e do trabalho. Mas o erro não retém senão o conceito socrático do Estado de pensadores: o pensamento filosófico não pode construir, ele não pode senão destruir (Nachlass/FP 1870-71 7[17], KSA 7.140).

Assim, por trás dessa natureza moral que possuía Platão, havia um forte instinto político. Segundo Constantinidès,

[...] não é indiferente que a pouco conhecida reflexão nietzschiana sobre o Estado grego é concluída com um vibrante elogio ao Estado ideal da República, que representaria a forma mais bem sucedida, a mais perfeita do instinto político grego. (CONSTANTINIDÈS, 2013, p. 119).

O estudo do Estado grego está, segundo toda verossimilhança, na origem desta reflexão sobre a educação, que Nietzsche considera, como aponta Constantinidès (2013, p. 119), na mesma linha que o autor da *República*, como eminentemente política.

3 OBJEÇÕES À DEMOCRACIA: A DIFERENÇA COMO BASE DA EDUCAÇÃO ARISTOCRÁTICA

O último capítulo visa abordar algumas posições política do pensamento de Nietzsche em torno da sua crítica à democracia moderna e que corresponderiam, até certo ponto, a posições semelhantes com aquelas dos textos platônicos sobre a democracia ateniense.

É possível que Platão tenha sido quem primeiro se debruçou sobre o assunto da melhor forma de governar e efetuou uma análise rigorosa e profunda da *politéia* democracia, na qual podemos extrair o filão argumentativo presente no pensamento político de Nietzsche.

O filósofo alemão, comumente chamado de “antiplatônico”, se perfila aqui como um Platão moderno, ao fomentar sua crítica sobre os problemas morais de sua época e que, de certo modo, repercutem de forma especial sobre sua concepção do problema político. Para compreender todo o corpo da crítica a democracia presente em Nietzsche é necessário compreender sua análise da moral cristã, visto que, ele reconhece no movimento democrático uma herança cristã e, que em vista disso, “o avalia como expressão de uma moral alimentadora do animal de rebanho, e, portanto, do rebaixamento e amolecimento da humanidade”¹⁴³. Trata-se aqui de um movimento de “apequenamento da humanidade”¹⁴⁴ que se encontra tipificado no “último homem”. A democracia moderna é, para Nietzsche, expressão da fraqueza da Modernidade.

3.1 A DEMOCRACIA MODERNA E A HERANÇA CRISTÃ

O conteúdo político do pensamento nietzschiano está ligado diretamente ao questionamento dos valores morais que norteiam o desenvolvimento da cultura ocidental. Nas considerações de Nietzsche, ele compreendia a democracia como secularização dos valores cristãos. Ou seja, esses valores teriam sido transpostos para o campo político, reproduzindo sua lógica de pensamento nas instituições sociais e no sujeito, resultando na desvalorização da política como arena de conflito, ao modo grego. Desse modo, Nietzsche sustenta que:

[...] com a ajuda de uma religião que satisfaz e adula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão. (GM/GM, § 202).

¹⁴³ Cf. DELBÓ, 2013, p. 149.

¹⁴⁴ Cf. GIACÓIA JR, 1999, p. 149.

Esse efeito nivelador se encontra tipificado na figura do “último homem” como símbolo do igualitarismo uniformizante e do culto da piedade e da compaixão. A isto, Nietzsche fixou no termo mediocrização (*Mittelmässigkeit*), que transpõe o fenômeno dessa pequena felicidade dos pequenos prazeres iguais para todos. Essa experiência, Nietzsche a professa nas palavras de Zaratustra:

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” – assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.
(ZA/ZA, *Prólogo*, § 5).

Com essas palavras Nietzsche descreve no que está se caminhando a humanidade, aquilo que ela está se tornando quase que como um ideal: o *último homem*. Nesse ideal de empobrecimento, “felicidade” é algo quase que como uma “substância” que tem sua procura intensificada nos tempos modernos chegando até os dias de hoje, em sua versão pós-moderna, onde se torna um direcionador de boa parte das motivações humanas. O termo felicidade aqui utilizado é reservado ao grande veneno de fuga da vida intensificado na modernidade nos ideais do progresso e da razão ditados pelo homem. Assim, a aquisição da felicidade é massificante e deve seguir um itinerário de ações e ideias considerado ideal.

[...] Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu de vibrar!

Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós. Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não dará mais à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o *último homem*.” (ZA/ZA, *Prólogo*, § 5).

A multidão, após desprezar o *Übermensch*, clama pelo *último homem*. Este é o ideal da modernidade, é o atual sentido da Terra. É contra este estado de coisas que se dirige a crítica de Nietzsche: o apequenamento do homem. Este “último homem” é um homem pequeno, mesquinho, conformado, sem anseios de crescimento, sem desejos nem força. É o grande símbolo da modernidade, que se auto-intitula como a culminância do progresso histórico humano, crendo na onipotência de seu saber e agir. Entretanto, esse mesmo sentimento da crença no progresso acabou por gerar difuso sentimento de perda da dimensão do futuro. Com um desprezo carregado de irreverência, essa autoglorificação se intensificou no movimento de consolidação de uma sociedade mercantil, de massas, cujo ideário ético-

político se generalizaria na Europa a partir de uma identificação entre felicidade, segurança e bem-estar, assim como a partir da universalização de um certo tipo de experiência democrática, fundada na ideia de identidade entendida como igualdade uniforme e ausência de hierarquias legitimáveis. Essa identificação implicaria, propriamente, a consagração da doutrina do bem-estar social e do utilitarismo moderno como meta hegemônica de toda ética e política.

Bem junto ao orgulho do homem moderno se posta sua ironia sobre si mesmo, a consciência de que ele tem que viver numa disposição historizante e como que noturna, seu temor de, no futuro, não poder salvar, de modo algum, nada mais de suas esperanças e forças juvenis. Aqui e ali vai-se mais adiante em direção ao cinismo e se justifica o curso da história, sim do completo desenvolvimento universal inteiramente para manuseio do homem moderno, de conformidade com o cânon cínico: exatamente dessa maneira tinha que ocorrer, tal como agora se passa; o homem tinha que vir a ser como são agora os homens, e não de outra maneira; ninguém tem que se insurgir contra esse tinha que. No sentimento de satisfação de um tal cinismo se abriga aquele que não pode suportar a ironia; além disso, a este a última década oferece de presente uma de suas mais belas invenções, uma arredondada e opulenta frase para aquele cinismo: ela denomina seu modo moderno e totalmente leviano de viver "a completa entrega da personalidade ao processo universal". A personalidade e o processo universal! O processo universal e a personalidade da pulga. (KSA, vol. 1, p. 312).

Dessa forma, o “último homem” é um fim em si mesmo, enquanto que o homem afirmador da vida cria seus próprios valores, que não é condicionado pelos hábitos, totalmente oposto ao tipo decadente do “último homem”.

3.1.1 Religião e governo

Nietzsche nos antecipa o fato de haver uma filiação da democracia moderna ao movimento cristão em *Humano, demasiado humano I*. No aforismo 472, Nietzsche escreve:

Enquanto o Estado ou, mais precisamente, o governo, se souber investido da tutela de uma multidão menor de idade, e por causa dela considerar se a religião deve ser mantida ou eliminada, muito provavelmente se decidirá pela conservação da religião. Pois esta satisfaz o ânimo do indivíduo em tempos de perda, de privação, de terror, de desconfiança, ou seja, quando o governo se sente incapaz de diretamente fazer algo para atenuar o sofrimento psíquico da pessoa [...]. (MA I/HH I, § 472).

Como podemos analisar, Nietzsche já reporta sobre aquilo que vai gerar o grande problema dos Estados democráticos, que é a manutenção de valores cristãos:

O Estado, ao passar a ser compreendido e defendido como instrumento dos mais fracos, dos que precisam de proteção – e neste momento julgamos que Nietzsche reporta às tentativas de fundamentação do Estado em vista da proteção à vida humana –, passa a ser visto “apenas” como instrumento da vontade popular, não um ‘alto’ em comparação a um ‘baixo’, mas meramente uma função do único soberano, do povo. (DELBÓ, 2013, p. 151).

Nietzsche responsabiliza o Estado democrático a ter levado o próprio Estado à morte: “O desprezo, o declínio e a morte do Estado, a liberação da pessoa privada (guardo-me de dizer: o indivíduo), são consequências da noção democrática de Estado; nisso está sua missão”¹⁴⁵.

Isso tudo permanece até os dias atuais, na qual, ainda que não explicitamente, os governos reportem à religião como instrumento que os fortalecem e reforçam a ideia de um Estado tutelar.

Sem a ajuda dos sacerdotes, nenhum poder é capaz, ainda hoje, de tornar-se “legítimo”: como bem entendeu Napoleão. – Assim, tutelar absoluto e cuidadosa preservação da religião caminham necessariamente juntos. (MA I/HH I, § 472).

“Nietzsche reporta ao problema da noção de hierarquia ser totalmente contaminada pelas avaliações morais quando começa a prevalecer a concepção de governo ensinada nos *Estados democráticos*”¹⁴⁶.

Começa a surgir uma política restrita que só se preocupa com o presente e falta com o comprometimento ao cultivo e o fortalecimento do que se manifesta como potencialidades humanas. Nietzsche defende que somente aquele que se preocupa com o futuro do seu povo deve se verdadeiramente ocupar um governo.

Quando um homem não tem filhos, não tem pleno direito de intervir na discussão sobre as necessidades de um Estado. É preciso ter arriscado, juntamente com os outros, aquilo que mais se ama: apenas isso vincula fortemente ao Estado; é preciso ter em vista a felicidade de seus pósteros, e por isso, antes de tudo, ter pósteros, a fim de participar justa e naturalmente nas instituições e em suas mudanças. O desenvolvimento de uma moral superior depende de que a pessoa tenha filhos; isso desfaz o seu egoísmo, ou, mais corretamente: isso amplia o seu egoísmo no tempo, e faz perseguir seriamente objetivos que vão além da duração da vida individual. (MA I/HH I, § 455).

¹⁴⁵ Cf. MA I/HH I, § 472.

¹⁴⁶ Cf. DELBÓ, 2013, p. 151.

Nietzsche parece aqui incorporar Platão, ao descrever sobre a importância daquele eu se preocupa com o futuro do seu povo e o comprometimento da política com a organização da vida pública em função do cultivo das potencialidades humanas.

Em a *República* (Livro VII), Platão defende que somente o filósofo deve governar a Cidade ideal, pois, este, com sua sabedoria é o único capaz de ter conhecimento para saber distinguir o "bem do mal", o "justo do injusto", por isso, o filósofo é quem deveria governar: o rei deveria ser filósofo e/ou o filósofo rei. É o único capaz de pensar no bem dos cidadãos e no futuro da cidade.

Essas mesmas características encontramos em *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche descreve o “filósofo do futuro”:

[...] o filósofo, sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois do amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo. (JBG/BM, § 212).

O filósofo do futuro deve dominar a si e criar seus próprios valores e impô-los como dominantes, deve ser um verdadeiro legislador, tornando-se sinônimo de querer e criar – é dar vazão à vontade de poder. Ele cria valores, recicla velhos valores, re-dispõe, reordena. Ao seu tempo eles serão superados por outro filósofo do futuro, de um futuro ainda mais distante. E assim por diante.

3.2 CULTURA E POLÍTICA

Em seus escritos sobre política, tanto em Nietzsche quanto em Platão encontramos a necessidade de uma reforma na cultura – em Nietzsche – e na educação – em Platão. A educação do cidadão, para Platão, teria uma duração de 50 anos. Dos 3 aos 6 anos, os infantes seriam formados através de atividades lúdicas, em recantos particularmente elaborados para eles. A instrução em si, porém, só teria início aos 7 anos, seguindo a prescrição da Paideia grega, a qual permitia que o aluno tivesse uma formação clássica, principalmente no campo da Filosofia.

Platão crê que o ensino deveria ser atributo do Estado, não das entidades privadas. Um Estado que investe na educação dos seus cidadãos é um Estado que pensa no bem destes e, por isso, como afirma Delbó:

Para Nietzsche, houve entre os gregos uma vontade de arte em todas as suas criações, o que significa que não somente nas artes se expressou a vontade de beleza. O Estado, a religião, o mito, a ciência, a filosofia, a compreensão do mundo e do homem em todas as formas de expressão são decorrentes de uma vontade de arte, de criação, de inscrita, por sua vez na própria natureza. A estima de Nietzsche pelas dimensões artísticas, religiosas e política da cultura grega antiga deve-se, precisamente, a essa concepção de cultura em que tanto a religião como o Estado são expressões artísticas da vida do povo. (DELBÓ, 2007, p. 84-85).

Para Nietzsche a política é uma ferramenta para a produção tanto de uma cultura quanto de homens mais elevados, assim, a sua crítica da modernidade política é uma crítica à cultura.

Por este motivo, muitos comentadores afirmam que a obra de Nietzsche se caracteriza por uma crítica aguda dos valores constitutivos da cultura ocidental moderna, da qual somos herdeiros: o cristianismo, a política moderna, o valor de verdade, a lógica, a ciência, a metafísica e todas as ideias e práticas que, segundo ele, “acusam a vida” ao invés de promovê-la. (OLIVEIRA, 2008, p.65).

Assim, no contexto da cultura ocidental, a modernidade política emerge como “sintoma da vida que declina”¹⁴⁷:

Não há sentido em fabular acerca de um “outro mundo”, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. [...] Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de um Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*... (GD/CI, “A razão na filosofia”, § 6).

Por isso a necessidade de uma transvaloração de todos os valores: com isso, Nietzsche visa reverter o aspecto *décadent* da cultura ocidental, que seriam herança do cristianismo, como afirma Oliveira:

Do ponto de vista do problema da existência, as bases filosóficas e práticas que regem o Estado de direito — representação, cidadania, soberania, igualdade, direitos e deveres—se equiparam ao cristianismo com suas mistificações e promessas de um “outro mundo”, porque ambos substituem as possibilidades de cultivo e desenvolvimento do tipo-homem por “valores superiores”, que somente mascaram e falseiam as reais condições sob as quais se desenvolve a vida. (OLIVEIRA, 2008, p. 72).

¹⁴⁷ GD/CI, “A razão na filosofia”, § 6.

Nesse sentido, a *décadence* seria um processo de degeneração fisiológica decorrente da cristalização de modos de vida comprometidos com crenças de ordem religiosa espalhados no campo multiforme da cultura e da política moderna.

E o que fazer agora? A crítica de Nietzsche visa uma subversão desses valores: ao colocar em questão o valor dos valores dados a estes, ele pergunta pela origem dos valores: quando estes teriam sido criados? Até agora ninguém havia questionado a criação dos valores porque todos haviam pressuposto que eles sempre existiram. Todavia, uma vez questionados, revelam-se apenas criações humanas, por isso, seriam nada além de “humanos, demasiado, humanos”. Em algum momento na história, simplesmente foram criados.

O *Übermensch* consegue reavaliar os valores, desprezar os que o diminuem e criar outros que estejam comprometidos com a vida. Voltamos novamente a ideia do filósofo do futuro: este deve “preparar o espírito para a perspectiva trágica, dispor o estômago para os inconvenientes da vida, sem necessariamente adotar uma moral atenuante ou repressiva.”¹⁴⁸

3.3 POLÍTICA E NIILISMO

Para Nietzsche o grande perigo trazido pela modernidade política é o niilismo: o cansaço do homem consigo mesmo. A “política moderna” provinda da democracia liberal cria um amontoado de indivíduos que se unem a fim de se protegerem e, nisso, se colocam como vítimas da própria circunstância da vida, legitimando seu estado de vontade de proteção e, portanto, gerando um estilo de vida cômoda, em que seres debilitados têm como sua única opção a união dos mesmos em busca de conforto a todos. Essa é a sociedade moderna de rebanho, que somam suas forças para irem contra tudo que põe em risco a segurança. Essa vontade de proteção, provinda de um cansaço da vida, é o que Nietzsche repudia e o que o faz denunciar os interesses existentes na política moderna. De acordo com Delbó:

É por reconhecer que o envolvimento com a política na modernidade está amparado fundamentalmente na vontade de proteção da vida e na necessidade de fuga do sofrimento e, portanto, que a atividade política deve ser a busca de estratégias para o alcance de tais metas, que para Nietzsche ela se torna cada vez mais sustentáculo da estreita condição animal de rebanho. Como construto humano para domesticação, a moral alcança um nível perigoso no que diz respeito às possibilidades humanas de elaboração de si para além da organização social. (DELBÓ, 2013, p. 154-155).

¹⁴⁸ Cf. OLIVEIRA, 2008, p. 73.

Segundo Tongeren (2012, p. 115) o que faz os indivíduos suportarem o peso desta moralidade é o fato de que, em virtude da sua uniformidade, rouba do homem suas possibilidades, reconduzindo-o a um perfeito adestramento – sua força faz desenvolver apenas o animal de rebanho no homem.

Esse movimento de esvaziamento de sentido característico do niilismo ocidental e sua expressão na política moderna, Nietzsche vai chamar de *budismo da ação*: “compreendido como experiência histórica de esvaziamento de sentido e perda de vigência por parte dos supremos valores de nossa cultura, a vivência coletiva da indiferença niilista acarreta a precipitação do homem moderno – já despojado de sua singularidade pessoal [...]”¹⁴⁹

3.4 A GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE

Em *Humano, demasiado humano*, precisamente no aforismo 481, Nietzsche elabora um contradiscurso à modernidade político-moral e a todo seu cortejo de apequenamento do homem: a Grande Política. Nas palavras do filósofo,

[...] um povo que se dispõe a praticar a grande política e a garantir uma voz decisiva entre os Estados dos mais poderosos não experimenta suas maiores perdas onde geralmente as encontramos. É verdade que a partir desse momento ele sacrifica muito dos talentos mais eminentes no “altar da pátria” ou da ambição nacional, quando previamente, antes de serem devorados pela política, esses talentos tinham outras esferas de ação diante de si. (MA I/HH I, § 481).

Nesse aforismo, não estão presentes os conceitos fundamentais para a Grande Política, que virá a tona no período tardio, tais como vontade de poder e transvaloração, mas sim o retrato do verdadeiro tributo pago por um povo em uma guerra: a perda das individualidades mais talentosas. De acordo com Viesenteiner (2006, p.16-17) a Grande Política é “contraposição precisamente à perspectiva da ‘pequena política’ que caracteriza esta modernidade político-moral”. O que está em jogo no aforismo é se vale a pena ou não sacrificar em nome desta política, que em última instância resulta em guerras e na morte de grandes talentos. Nesse sentido, a democracia, símbolo da modernidade, é expressão de decadência e fraqueza, resultando no debilitamento político a que a sociedade de sua época se encontra submetida: é uma forma decadente de organização social e de autodiminuição do valor do homem. A tudo isso – a pequena política – é a contraposição à proposta da Grande Política.

¹⁴⁹ Cf. GIACÓIA JR, 2014, p. 150.

A Grande Política denuncia a mediocridade, surge como um programa nietzschiano para fundamentar uma nova ordenação do mundo, passando por uma revolução cultural. Sua meta seria o surgimento de uma aristocracia do futuro – homens fortes de espírito e vontade (*Übermenschen*) e, certamente composta por um tipo de legislador do futuro.

Pensar num tipo possível de legislador do futuro ou de senhor da Terra é pensá-lo não em vistas de um futuro longínquo que mais se caracteriza por um tipo utópico, mas como aquele que, pertencendo ao solo belicoso da Grande Política, acolhe em si o passado [...]. (VIESENTEINER, 2006, p.82).

Os “novos filósofos” – ou senhores da Terra – serão “espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’, para precursores e arautos.”¹⁵⁰

A indicação destes legisladores, por Nietzsche, representa uma nova administração global, um governo na Terra:

Trata-se, pois, de agir firmemente atado com seu tempo, afim de que está mesma época não escape ao homem e, através disso, acabe por cair num utopismo, com os horizontes se afastando e se tornando cada vez mais distantes. Se é necessário estar em contraposição (*Gegensatz*) entre presente e passado, por um outro lado, é igualmente necessário, por outro lado, estar em contraposição entre presente e futuro. (VIESENTEINER, 2006, p.84).

Como afirma Viesentainer (2006, p. 85) é bem provável que a figura de Zaratustra represente de maneira emblemática está contraposição inerente à Grande Política de oscilação entre passado e futuro. Assim, poderíamos pensar a Grande Política de Nietzsche, do período tardio, como uma forma de governo da Terra que desprende o indivíduo em relação a si próprio quando este está tomado por um sentimento de poder que o massifica.

3.5 “DA REDENÇÃO” E A VONTADE DE CRIAÇÃO DO FUTURO: ENTRE PASSADO E PRESENTE

Zaratustra nos relata que desde que está entre os homens o que vê são “aleijados às avessas”¹⁵¹. Zaratustra vê os homens não como homens inteiros e íntegros, mas como fragmentos de homens e pedaços descontínuos, membros avulsos de homens. Zaratustra está retratando o homem da modernidade política: fracos e sem vontade – o homem não é capaz de

¹⁵⁰ Cf. JGB/BM, § 203.

¹⁵¹ ZA/ZA, “Da redenção”.

querer algo com toda sua força até que a vontade torne-se soberana, não consegue fazer para si um objetivo de grandeza – mas também o homem do passado, pois a história mostra vários fragmentos de homens apenas.

E, quando o meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços e membros, e apavorantes acasos – mas não homens!
O agora e o outrora sobre a terra – há meus amigos! -, eis o mais insuportável para mim; e eu não saberia viver, se não fosse também um vidente daquilo que tem de vir. (ZA/ZA, “Da redenção”).

Zaratustra como um típico possível de legislador do futuro aponta seus ensinamentos para o futuro do homem. O homem fraco e impotente pode ser redimido em um homem inteiro. Assim, Zaratustra se coloca como aquele que aponta o sentido da Terra para além dos homens fragmentados e seus membros avulsos, contra o acaso puro e simples no qual sempre caminhou a humanidade. Zaratustra vê nestes mesmos fragmentos do presente, os fragmentos de um futuro possível.

Zaratustra já ensinou que o caminho para este futuro é a própria vontade do homem, que ele transforme sua vontade em algo extremamente forte e engrandecedor. A vontade liberta da moral e o homem livre é apto a criar suas grandes obras.

Ainda assim, Zaratustra entende que a própria vontade libertadora se encontra ainda em cativeiro, impossibilitando o homem de buscar seu crescimento. “Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causa de dor.”¹⁵² A vontade insatisfeita com o passado termina por odiar este passado e se tornar um espírito de vingança não somente contra o passado, mas contra toda a vida. Zaratustra busca a redenção desta loucura da vontade, que nada mais é do que sua prisão nas cadeias morais criadas pelos fracos por vingança aos fortes. A crítica aqui é contra a moral, mas principalmente contra a moral sacerdotal. Transformar a vida em culpa e a existência em castigo eterno, sempre em nome de uma vida para além desta própria, até que a vontade, por fim, negue a si mesma, uma vez que é impotente contra tudo o que passou.

Zaratustra busca a redenção e libertação em relação a esta doutrina da vingança. Contudo, a vontade não pode mudar o que passou. Então, é preciso afirmar todo o passado e tudo aquilo que já foi, é preciso transformar o “foi assim” em um “mas assim eu quis”. A afirmação incondicional da existência é o sim dionisíaco à vida, mesmo em tudo o que ela possa trazer de trágico, esta afirmação é uma afirmação da vontade criadora. Apenas a afirmação do passado como tendo sido querido é capaz de libertar uma vontade que queira se

¹⁵² Cf. ZA/ZA, “Da redenção”.

vingar daquilo que já aconteceu. Esta capacidade de afirmação trágica da vida diante do acaso passado é um dos pontos fundamentais do que virá a ser a sua doutrina do eterno retorno.

3.6 IGUALDADE E DEMOCRACIA

Nietzsche, assim como Platão, evoca a figura do “filósofo futuro”, que apresenta traços semelhantes ao “filósofo legislador”, na qual ambos são apresentados como uma espécie de líder político. Em ambos os autores, a figura do “filósofo legislador” ou “filósofo do futuro” vem para trazer mudanças que acarretaria em uma modificação política. No caso de Nietzsche, a Grande Política é um dos expedientes que ele nos oferece como saída para superar o niilismo e, é legitimada não por um contrato social ao modo rousseauiano, e sim pela noção de cultura calcada na vontade de poder.

No caso de Platão, a figura o “filósofo legislador” aparece para corrigir os problemas da democracia, que é, quando alguém se apropria de uma qualidade que não lhe compete.

Em Platão, o que temos que nos perguntar é qual elemento o levou a assumir uma postura negativa a democracia. Como um autêntico membro da nobreza ateniense, de família genuinamente aristocrática, Platão não nutria grandes simpatias pelos princípios que alicerçam o funcionamento do regime democrático¹⁵³. Ora, não é tão difícil entender isso. Talvez basta observarmos mais de perto a sua biografia que, como já dito, provindo da nobreza, é provável que

[...] o filósofo tenha sido exposto, desde a sua infância, aos sentimentos antidemocráticos relativamente difusos nela existentes, os quais contribuiram, de uma forma ou de outra, para a constituição de sua visão negativa e francamente pessimista acerca do valor do governo do *démos*. (OLIVEIRA, 2014, p. 30).

Oliveira (2014, p. 30) ainda menciona a linhagem de Platão que remonta por lado materno ao legislador Sólon e, pelo lado paterno, a Codros, o último rei de Atenas.

Contudo, houve ainda um fato que marcou decisivamente o pensamento de Platão: a morte de seu mestre, Sócrates. Esse fato gerou um grande desgosto em Platão com a política de Atenas e teve grandes consequências: fez do futuro político um educador! Um grande educador idealista que volta seu olhar para a vida na *pólis*. E, até mesmo Nietzsche admirava este idealismo platônico, mesmo não passando de uma “mentira platônica”, mas uma mentira prática que visava o desenvolvimento da sociedade ateniense através da educação.

¹⁵³ Cf. M. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*, pp. 17-19.

E, fazendo alusão a esta passagem, em seus escritos sobre a História, Nietzsche escreve:

Platão achava indispensável, para educar a primeira geração de cidadãos da sua nova sociedade (no Estado perfeito), recorrer a uma grande mentira necessária: as crianças deveriam ser levadas a crer que todas elas tinham já vivido, durante um certo tempo, como num sonho, debaixo da terra e que lá tinham sido formadas e moldadas pelo autor da natureza. É impossível insurgir-se contra este passado! É impossível opor-se às obras dos deuses! Assim o queria uma lei inviolável da natureza: quem nasce filósofo tem ouro no corpo, quem nasce guardião tem somente prata, quem nasce trabalhador tem somente ferro e bronze. Assim como não é possível misturar os metais, explica Platão, do mesmo modo não deve ser permitido transgredir e subverter a ordem das castas; a crença na *aeterna veritatis* desta ordem é o fundamento da nova educação e, portanto do novo estado. (UB/CI, § 10).

Platão acreditava na utilidade deste mito para educar as crianças no Estado perfeito segundo as necessidades do próprio Estado, sem que as crianças opusessem a tal educação. Ele chama atenção para a educação dos jovens que mais tarde seriam os guardiões da cidade. Assim, a “mentira platônica” tem uma grande utilidade prática que visa à criação de um novo Estado, o Estado perfeito.

A isso tudo, podemos compreender a contestação de Platão a democracia a soma desse desgosto com o governo local juntamente com uma radicalização dos referenciais teóricos que compõe a sua Cidade Ideal. É sob esta perspectiva, que Platão dirá que a democracia é a tirania da maioria sob a minoria, e que somente o “rei filósofo”, aquele que tem capacidade de discernir adequadamente pode ser o governante da cidade.

Platão pensa a práxis política a partir das exigências da racionalidade, ligando o exercício do poder à posse de uma virtude – *areté* –, e nisso está, ao seu ver, o problema da democracia, cujo funcionamento permite que a multidão se aproprie indevidamente do poder e da administração da cidade, sem nenhuma aptidão intelectual para tal. Com isto, a democracia, seria o regime que, para Platão, institucionalizaria o amadorismo e o diletantismo como práticas políticas cotidianas, instaurando um governo dos ineptos que põe em risco a ordem moral e institucional da *pólis*. Platão relata na *República* (558 c) que esta forma de governo – a democracia – aparentemente uma bela forma de governo é desordenada e variada, pois “confere certa igualdade tanto para o igual quanto para o desigual” (Idem).

Semelhante a visão de Platão, Nietzsche escreve em um *Fragmento Póstumo* de 1883 (17[8]), que por não haver uma virtude semelhante em todos os homens, há homens superiores e inferiores e, por essa razão, a crença em direitos iguais para todos – alicerce dos princípios democráticos – seria a injustiça mais gritante.

As palavras de Nietzsche recordam também a ideia platônica de hierarquia, sendo o próprio conceito de igualdade ligada a ideia de desigualdade. A igualdade estaria presente,

segundo Nietzsche, na educação de rebanho, o que nos faz compreender o porque está estaria na base dos princípios da democracia. A igualdade que justifica a democracia nivela o desenvolvimento humano por baixo, para o pior, de modo que se tem uma sociedade cada vez mais fraca. Nesse ponto, tanto o filósofo grego quanto o filósofo alemão apontam na educação aristocrática o desenvolvimento da autonomia do indivíduo. Dessa forma, como afirma Mendonça (2012, p. 332), “não se trata de pensar a diferença como oposta à igualdade, de forma estanque, mas a diferença existe na igualdade.” Assim, a crítica de Nietzsche à democracia se estrutura da mesma forma que sua crítica à igualdade, ponto central do problema da democracia apontado por Platão na *República*.

De modo hierárquico, a aristocracia de Platão é uma aristocracia do espírito cujo saber legitima o poder, porque só pode governar a cidade aquele que é justo por conhecer as implicações e mecanismos das ações justas, fornecidas, obviamente, pelo conhecimento filosófico. Na *República* (Livro I), Platão – diferente do que afirmava Trasímaco sobre a justiça, de que esta “não é outra coisa, e em toda parte, senão a conveniência do mais forte”¹⁵⁴ – afirmava a ideia de justiça como dar a cada um o que lhe é devido. Segundo Salgado:

Dar a cada um o que lhe pertence, o que lhe é adequado, explicita-se na estrutura do Estado Platônico, dividido em planos, segundo as aptidões de cada um de seus participantes, de modo semelhante ao que ocorre com a alma humana, na sua concepção. O que é devido a cada um, o que lhe pertence por natureza é o posto que às suas aptidões e a função que cada um, por força dessas mesmas aptidões, pode desempenhar no Estado (SALGADO, 1995, p. 27).

Platão concebe a justiça como uma preocupação política que repousa na ideia de igualdade perante uma hierarquia natural, na medida em que garante a cada um o que lhe é devido, segundo suas aptidões. Ao deixar de lado o que faz cada indivíduo ser diferente um do outro, tomando como princípio a igualdade à todos, Nietzsche afirma não existir veneno mais tóxico para o humano do que a igualdade. Inclusive, argumenta que “aos iguais, tratamento igual, aos desiguais, tratamento desigual, esta deveria ser a verdadeira divisa da justiça”¹⁵⁵. Nesse sentido, é como se a democracia atuasse sobre as massas com o objetivo de estabelecer a igualdade como parâmetro do nivelamento do desenvolvimento individual. E por isso mesmo, igualar significa nivelar, deixar igual algo que é diferente; então, o

¹⁵⁴ Cf. *República*, I, 338c. Trasímaco, prezando a capacidade de expressão e a vaidade sofista, afirma que “a justiça é a conveniência do mais forte” (338c), e usa o governo como exemplo, por ser este o setor mais forte de uma cidade, já que estabelece as leis de acordo com sua conveniência e detêm a força no Estado (338c, 339a). Seja no poder monárquico (estado governado por um rei ou monarca), democrático (poder que emana do povo e é em nome dele constituído) ou aristocrático e que (governo monopolizado pela nobreza), “é justo para os governos aquilo que lhes convêm” (338e), pois são eles que detêm a força, já que são eles quem determina as leis.

¹⁵⁵ Cf. NIETZSCHE, *Escritos sobre política*, 2007, p. 191.

pressuposto da igualdade é a diferença, e o desígnio da democracia, em última instância, é a sua superação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos compreender a relação Nietzsche/Platão sob um olhar não comum: o da aproximação, ou seja, tentamos ultrapassar o clichê “antiplatônico” que foi dado a Nietzsche, para assim perceber o quanto há de semelhança entre o filósofo alemão com o filósofo grego. São semelhanças que numa abordagem superficial permanecem insuspeitas.

Retomando a epígrafe do trabalho, em que nos deparamos com um fragmento no qual Nietzsche diz que “Platão vale mais que a sua filosofia!”¹⁵⁶, se nos debruçarmos sobre esta frase podemos chegar a conclusões totalmente diferente da interpretação comum de Nietzsche sobre Platão. Já de começo esta frase descaracteriza a visão comum que indica a filosofia de Nietzsche apenas como críticas ferozes. E se, a filosofia nietzschiana não é somente críticas à Platão, o que há de comum entre Nietzsche e Platão? Essa foi a questão que norteou toda nossa pesquisa. Logo, nosso objetivo se deu em tentar mostrar que para além dos antagonismos podemos encontrar proximidades gritantes entre eles. Também é importante não esquecer que logo no início do trabalho foi dito que para tal objetivo optamos pelo viés da filosofia política, ou seja, o que temos aqui é apenas alguns apontamentos que aproximam esses autores, ainda há outros viés possíveis de proximidades entre eles. Então, esse trabalho abre a ponte para essa nova aventura ousada, de buscar mais semelhanças platônicas em território nietzschiano.

Além do mais, a questão da temática política foi uma porta de entrada para essa discussão, porém, tivemos que esclarecer alguns pontos no que diz respeito ao pensamento político em Nietzsche – ponto esse que ainda causa certa repulsa em alguns leitores de Nietzsche. Ainda não é tão comum ouvir a expressão “pensamento político em Nietzsche”, mas esse tema vem aos poucos sendo trabalhado por aqueles que estudam o seu pensamento.

E, nosso primeiro grande desafio foi tentar mostrar o que caracteriza o *homem* Platão, admirado por Nietzsche, ou seja, “tentar caracterizar Platão sem Sócrates”¹⁵⁷. Remover a carga socrática incultada na filosofia platônica não é muito simples, exige muito cuidado e conhecimento de suas obras. Mas aos poucos, fomos mostrando que por trás de um socratismo há o verdadeiro platonismo – o platonismo político. É a essa dimensão política da filosofia platônica que Nietzsche encontra o verdadeiro Platão que está intrinsecamente ligado à sua natureza aristocrática.

¹⁵⁶ Cf. FP 1888 26[355], KSA 11.156-7.

¹⁵⁷ Cf. FP 1875 6[18], KSA 8.104-5.

E o mais importante disso tudo é perceber, como aponta Contantinidès (2013, p. 112) que a grande denúncia nietzschiana do “platonismo” aponta para a recuperação de Platão, ou seja, separar o que é “platonismo vulgar” da verdadeira filosofia de Platão. Essa apropriação do platonismo pelo Cristianismo criou uma falsificação da doutrina platônica.

Consequentemente, não é de se estranhar o esforço que Nietzsche faz para tentar resgatar o verdadeiro Platão, e nisso consiste o seu projeto de inverter o platonismo, que mais que uma crítica a metafísica platônica, Nietzsche busca retomar Platão, “aceder ao convite indisfarçado para segui-lo no seu próprio terreno.”¹⁵⁸

De acordo com GIACÓIA JR:

Ao contrário de sua própria convicção, Nietzsche, que como se sabe dedico a maior parte de seu tempo acurado e erudito esforço fisiológico à exegese dos escritos deixados por Platão, não teria sido o primeiro na história a detectar em Sócrates os sinais de uma problematização genuinamente platônica. (GIACÓIA JR, 1997, p. 30).

Diante disto, nosso primeiro capítulo tentou mostrar por um lado a crítica nietzschiana a metafísica platônica, que resultou na invenção do espírito puro e do bem em si – que mais tarde serviu de alicerce para a construção de toda metafísica por excelência –, e, por outro lado, a crítica a moral socrática de negação das paixões, herdada pela tradição como “platonismo”, e que Nietzsche vai caracterizar como sendo negação e desqualificação da vida. A invenção platônica do bem em si é justamente o viés por meio do qual Nietzsche vai, comumente, operar sua crítica à metafísica, no rigoroso sentido de uma filosofia dogmática que procede por oposição (bem-mal, aparência/coisa em si, verdade/falsidade).

O projeto de inversão do platonismo pode ser entendido como a superação do gesto metafísico de herança socrática e posteriormente difundido pelo Cristianismo. Tanto a herança socrática quanto o cristianismo, com um gesto frio, como o de um carrasco, deixam escapar o seu ar de vingança. Então, com essas palavras – radicalmente antiplatônicas – professa Zaratustra:

Não gosto de vossa fria justiça; e no olhar de vossos juízes eu vejo sempre o carrasco e seu ferro frio. (ZA/ZA, “Da picada da víbora”).

Eis o que é o projeto nietzschiano de reversão do platonismo: “não o retorno puro e simples ao ideal grego pré-socrático, nem a simples retomada da retórica e da sofística, contra Sócrates e Platão, mas a superação da perspectiva da vingança, do juízo e do carrasco.”¹⁵⁹

¹⁵⁸ Cf. GIACÓIA JR, 1997, p. 27.

¹⁵⁹ Cf. GIACÓIA JR, 1997, p. 35.

Compreendido, então, o que fomenta a radical crítica nietzschiana a Platão, apontado no dualismo metafísico-moral, nos restou evidenciar alguns aspectos que o aproxima de Platão, para isto, escolhemos dois pontos centrais da filosofia política platônica: a crítica ao igualitarismo e a crítica a democracia – temas centrais que Platão aborda na *República*. Ora, Nietzsche, como um filósofo do seu tempo, não poderia deixar de lado as questões interligadas a política. Radical adversário da democracia moderna, Nietzsche entendia que a filosofia deveria enfrentar o problema da existência que por sua vez enuncia nos planos da cultura, da ciência, da arte, da política, etc. Seria de fato muita ingenuidade pensar que a política de modo algum fez parte do pensamento nietzschiano. Muito ao contrário, fez gerar o conceito de Grande política, que articula denúncia do apequenamento do homem no entendimento moderno da política. E a inspiração da Grande política vem de Platão. De certo modo, ela comporta “uma dimensão legislativa e educativa e revela a mesma vontade de determinar por milênios o curso da civilização.”¹⁶⁰ Nietzsche é um antissocrático, mas não um antiplatônico e, recusa sim o platonismo, mas o platonismo da tradição. Nietzsche se inspira abertamente no Platão político que é identificado a figura do reformador político e a moral socrática seria um traço secundário de sua filosofia. Nesse sentido a figura de Platão é muito equívoca, cabendo ao seu leitor o cuidado com as armadilhas que seus escritos trazem: há um Platão político e um Platão moralista. Enquanto homem Político, Platão não difere nada dos helenos.

E, como ponto de maior afinidade entre Nietzsche e Platão, nos debruçemos na figura do “legislador do futuro” que tem como tarefa elevar o animal homem. E como ambos não acreditam na igualdade natural dos homens – “visto que os homens não são iguais. E tão pouco o devem tornar-se!”¹⁶¹ –, havendo uma hierarquização em toda grande civilização, caberia as classes inferiores manter o bem estar das classes superiores, enquanto engrenagem. Não é de se estranhar, então, que ambos criticaram os princípios que norteiam a democracia, em especial a ideia de igualdade que, na modernidade possibilitou aos homens fracos exercerem seu domínio sobre todos e, consequentemente, não podendo superar aqueles que por natureza são superiores, botaram em prática a sua moral de rebanho, levando a mediocrização do homem. O rebanho não perdoa o indiferente justamente porque este levanta suspeita sobre aquilo que o rebanho faz, pelo simples fato de mostrar que outra forma de vida é possível. O rebanho não quer somente que a sua forma de ver a vida seja a melhor, ele quer

¹⁶⁰ Cf. CONSTANTINIDÈS, 2013, p. 113.

¹⁶¹ Cf. ZA/ZA, “Das tarântulas”, § 7.

que seja a única possível. Somente desvalorizando a tudo que ele não consegue superar é que ele consegue se sentir mais seguro e acima do homem elevado. Platão, na *República* (491 e) explica que com uma educação viciosa mesmo as almas mais bem dotadas se tornam ruins. A educação corrompida leva a escravidão de uma civilização.

Sendo assim, cabe na figura do legislador do futuro o papel de educador: trata-se de garantir as melhores condições de vida que forge a elevação do animal homem – esse é o objetivo do projeto contido na *República* e proferido nas palavras de Zaratustra. E, nesse sentido, os “projetos políticos” de Platão e de Nietzsche acabam por ser muito próximos nos detalhes.

A força impiedosa da moral de rebanho manifesta-se de modo natural nas ideias defendidas dentro de um Estado, tais como, na vontade de proteção, de cuidado, de vida cômoda. Esses interesses, típicos de seres fracos, é o que norteia a base da política democrática. A democracia moderna, com seu filião cristão, reduz a política moderna a serviço da moral cristã.

Portanto, se Nietzsche aponta a transvaloração dos valores como resposta a elevação do homem, essa tarefa se mostra necessária também no âmbito da política. Nietzsche, desta forma, assume a postura de um verdadeiro Platão moderno, no qual, fazendo do filósofo um legislador do futuro, apropria-se da verdadeira herança do projeto político de Platão, denunciando a moral que o acompanha. É nesse sentido que se pode interpretar o conceito de *Übermensch* quanto a doutrina do eterno retorno como também fazendo parte do pensamento político de Nietzsche.

A tudo que foi dito, podemos considerar *Assim falou Zaratustra* (1883-85) o ápice do projeto trágico de Nietzsche, iniciado no *Nascimento da Tragédia* (1872), pois é a obra que contém não só o conteúdo, mas também a *forma* adequada da sua exposição, que se dá através de uma narrativa dramática. O personagem Zaratustra se vale em suas falas de metáforas e enigmas, e, para compreendê-las “devemos compreendê-lo [Zaratustra] pelas nuances entre os vários personagens da obra que apresentam semelhanças, mas profundas diferenças”¹⁶². Partindo das experiências de Zaratustra, em contraponto a miragem transcendental do projeto metafísico platônico, vai ficando cada vez mais notória, em uma leitura mais rigorosa, que a recusa de Nietzsche a Platão está ligada em torno da ética e da estética, prevalecendo o seu apreço ao Platão político.

¹⁶² MELO, 2004, p. 101.

Pra finalizar, podemos concluir que a filosofia de Nietzsche não é um pensamento unilateral, com o significado forte de uma “negação” do pensamento de Platão. Muito ao contrário, Platão tem muito a contribuir ao pensamento nietzschiano. Através da crítica aos pregadores da igualdade e da moral vingativa, a noção de justiça e os problemas da democracia moderna vão ganhando corpo no pensamento nietzschiano, influenciado pelo projeto político de Platão, bem expresso nas palavras de Zarathustra: “os homens não são iguais” (“die Menschen sind nicht gleich”)¹⁶³. Como se tentamos mostrar, por trás de acirradas críticas à Platão, encontramos proximidades fervorosa.

¹⁶³Also sprach Zarathustra, “Von den Taranteln”, p. 130.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução, notas e pós-fácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Além do Bem e do Mal**: prelúdios a uma filosofia do futuro. Tradução,

- notas e pósfacio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Genealogia da Moral**, uma polêmica. Tradução, notas e pósfacio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **O Nascimento da Tragédia**, ou, Helenismo e Pessimismo. Tradução, notas e pósfacio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Crepúsculo dos Ídolos**, ou, como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e pósfacio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Écrits posthumes 1870-1873: la philosophie à l'époque tragique des Grecs**. In: Ouvres philosophiques completes. Paris: Gallimard, 1975;
- _____. **Humano, demasiado humano I: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e pósfacio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e pósfacio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Introduction à l'étude des dialogues de Platon**. Paris: Édition de l'éclat, 2005.
- _____. **O Anticristo**. Trad. Tradução, notas e pósfacio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Sobre a Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral**. In MARÇAL, Jairo. Antologia de textos filosóficos. Curitiba: SEED-PR, 2009.
- _____. **A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Fragments finais**. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. **Escritos sobre política**. Trad. Noeli Correia de Mello Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. **1980: Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York/München, de Gruyter/DTV.
- _____. **II Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida**. In: NIETZSCHE, F. W. Escritos sobre história. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005. p. 67-178.

PLATÃO. **Diálogos (O Banquete, Fédon, Sofista, Político)**. Coleção Os Pensadores. Traduções de José Cavalcante de Souza (O Banquete), Jorge Paleika e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). São Paulo: Abril Cultural, 1972;

_____. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª. Ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Górgias**. Trad. Jaime Bruna. 2ª. Ed. São Paulo: DIFEL, 1986.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ANDRADE, Daniel Pereira. **Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução, comentários e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2009.

DELBÓ, Adriana. **O lugar da política no pensamento do jovem Nietzsche**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, V. 11, n. 2, p. 83-96, 2007.

ARÊAS, James. **Nietzsche e as singularidades pré-platônicas**. In: Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

BITTENCOURT, Renato Nunes. **Nietzsche intérprete da agonística grega**. Rio de Janeiro: Controvérsia, V. 6, nº 1, p. 01-15, 2010.

BRADATAN, Costica. **George Berkeley e a tradição platônica**. Princípios, Natal, v.16, n.26, jul./dez., p. 257-284, 2009.

CANFORA, Luciano. **O mundo de Atenas**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CHAVES, E. **No Limiar do Moderno: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin**. Belém: Paka-Tatu, 2003.

COLLI, G. **Distanz und Pathos**. Einleitungen zu Nietzsches Werken. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. **Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, n. 32, p. 109-148, 2013.

DELBÓ, Adriana. **O lugar da política no pensamento do jovem Nietzsche**. Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo, v. 11, n.2, p. 83-96. 2007.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FREITAS, Tatiana M. G. de. **A pólis ideal da República de Platão e a constituição de Esparta**. Rio de Janeiro: Principia, nº 23, 2011.

FREZZATTI JR, W. A. **Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, Jan./Jun. 2010.

_____. **A recepção de Nietzsche na França**. Cadernos Nietzsche, n. 30, p. 59-99, 2012.

_____. **“O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche**. Revista Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008.

GHEDINI, Francesco. **Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)**. Napoli: Esi, 1999.

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

GIACOIA JR, Oswaldo. **O Platão de Nietzsche e o Nietzsche de Platão**. In: Cadernos Nietzsche, n. 3, 1997.

_____. **Crítica da moral como política em Nietzsche**. Revista Humanas, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-167, set., 1999.

_____. **Algumas notas sobre “A Grande Política”**. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (Org.). Falando de Nietzsche. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 148.

GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira. São Paulo: E Realizações, 2014.

HOBBSBAWN, Eric J. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOMERO. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. **Iliada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANGUSSU, Imaculada... [et all]. **O cômico e o trágico**. Rio de Janeiro: 7Letras: 2008.

KOFMAN, S. **Wagner’s ascetic ideal according to Nietzsche**. Trad. David Blaker. In: SCHACHT, R., ed. Nietzsche, genealogy, morality. Essays on Nietzsche’s Genealogy of morals. Berkeley/London/Los Angeles: U. of California, 1994. p. 193-213.

LEFÈVRE, François. **História do mundo grego antigo**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

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

_____. **Nietzsche e a interpretação céptica de Platão**. Revista Artefilosofia,

Ouro Preto, n. 13, p. 18-40, dez., 2012.

LOUTH, Andrew. **Platonism and the Middle English Mystics**. In: *Platonism and the English Imagination*, ed. Anna Baldwin and Sarah Hutton, 52–64. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MACEDO, Iracema. **Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos**. São Paulo: Annablume, 2006.

MAYER, Arno J. **A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MECA, Diego Sánchez. **Vontade de potência e interpretação comopressupostos de todo processo organico**. In: *Nietzsche em chave hispânica*. Edição Sendas & Veredas. Scarlet Marton (org.). São Paulo: Edições Lyola, 2015.

MARTON, Scarlett. **A terceira margem da interpretação**. In: MÜLLER-LAUTNER, W.A *doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. **Décadence, um diagnóstico sem terapêutica**. Sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: discurso/GEN, n. 6, p. 3-9, 1999.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

MONTINARI, Manzzino. **Interpretações nazistas**. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismo e os antagonismo de sua filosofia**. Trad. Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. **Platão e a questão da democracia na República**. *Revista Estudos Filosóficos*, nº 12, Minas Gerais, 2014.

OTTMAN, H. **Nietzsche und die Politik**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.

PASCHOAL, A. E. **Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro**. *Cadernos Nietzsche*. Nº 12. São Paulo, 2002

PAPPAS, N. **Plato and the Republic**. Londres e Nova York: Routledge, 1995.

RABELO, Rodrigo Cumpre. Platão contra Homero: arte contra ascetismo a partir de Para a genealogia da moral. **Revista Trágica**. V. 4, n. 1, 2011.

ROSEN, S. **The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra**. Cambridge, University Press, New York-Cambridge 1995, II Ed. Yale University Press, New Haven-London, 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade na igualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

- SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Estudos. 168).
- SOUSA, Mauro Araujo de. **Alma em Nietzsche: a concepção de espírito par ao filósofo alemão**. São Paulo: Leya, 2013.
- TABOSA, Adriana Santos. **Os Conceitos de nobreza, riqueza e valor em Homero**. Hypnos, São Paulo, n. 26, p. 160-169, 1º semestre 2011.
- TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “para além de bem e mal”**. Curitiba: Champagnat, 2012.
- VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2**. São Paulo, Loyola, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. **As Origens do Pensamento Grego**. 14. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- _____. **Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica**. Trad. Haiganuch Sarian. SP: DIFEL/EDUSP, 1973.
- VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1983.
- VIEGAS, Janilson José Alves. **A Paidéia platônica: o projeto filosófico-político-educacional e a refundação da cidade: a educação como conversão e reviravolta da alma e da felicidade possível**. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo, 2014.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A Grande Política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____. **El origen de la doctrina de la divinidad del alma**. In: La teologia de los primeros filosofos griegos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.
- YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica**. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Forense, 2014.