



A IMAGEM DE SÓCRATES NA OBRA DE NIETZSCHE¹

Celso Martins Azar Filho (UFRJ)

Resumo: O presente artigo oferece uma interpretação do significado das figurações socráticas no pensamento de F. Nietzsche. O objetivo é alcançar uma compreensão mais acurada do texto nietzschiano examinando o sentido que as imagens de Sócrates e do socratismo guardam no interior de sua filosofia.

Palavras-chave: Nietzsche – Sócrates – socratismo

Abstract: This paper aims at analyzing the meaning of the Socratic figures in F. Nietzsche's thinking. The objective is to present a more accurate understanding of the Nietzschean texts through the examination of Socratism and Socrates images.

As tentativas de examinar a figura de Sócrates no pensamento de Nietzsche, de entender sua interpretação, influência e significação na obra nietzschiana, já incluíram, na bibliografia que lhe é relativa, muitas e muitas páginas. O interesse do presente artigo, não sendo diverso, é, contudo, mais específico. Para enunciar sua intenção faz-se necessário um pequeno preâmbulo.

A representação de Sócrates como ponto de inflexão decisivo na história do pensamento ocidental constitui na filosofia contemporânea uma espécie de consenso: para tanto a

¹ O presente artigo é uma versão corrigida e ampliada do texto publicado em 1995 pela *Trama*, nº 5, p. 61-73. Naquela época minha pesquisa revelou-me uma face do Sócrates nietzschiano que me pareceu absolutamente inaudita: hoje sei que fui ingênuo em crer na originalidade de minha interpretação, mas não em acreditar em sua utilidade para muitos leitores de Nietzsche; e menos ainda por ter percebido aí uma das questões centrais de sua filosofia.

interpretação nietzschiana teve um peso decisivo; e como sua força emana do centro mesmo de gravidade da obra, pode servir como excelente meio de acesso às motivações mais fundamentais desta. Claro que compreendê-la em todos os seus desdobramentos não será possível no espaço aqui disponível. Não obstante, podem ser expostos alguns pontos importantes a partir de uma pesquisa sobre como o filósofo alemão avaliou a irrupção do pensamento socrático na Grécia Antiga.

Se, como foi dito, há um acordo a respeito do ponto de virada que representa o socratismo, discorda-se sobre seu sentido. Hoje, porém, à diferença do final do século XIX, a academia já parece menos avessa à idéia de Sócrates como um pensador da decadência. Sabemos que Nietzsche tinha seus motivos, e razões de maneira nenhuma descabidas, para vê-lo assim. E, se ainda há surpresa com relação a isto, é porque na maioria das vezes não se avalia a concepção nietzschiana como um todo, a partir de sua integridade genética e conjuntural. Observando, porém, a maneira como ao longo da obra se delineia a imagem de Sócrates, como os sentidos desta são esclarecidos pelo contexto temático, sua coerência e consequência se evidenciam.

No *Nascimento da tragédia* — ao qual seguramente podemos atribuir a posição de um projeto de vida² — a cisão radical entre trágico e socrático é clara e ecoará até os últimos fragmentos inéditos. Entretanto, também desde o início, uma ambigüidade no mínimo tão profunda quanto a oposição perpassará tal contraposição. Isto já é perceptível mesmo no escrito (preparatório deste primeiro livro) intitulado *Sócrates e a tragédia*, e tem origem nas diferenças, freqüentemente descuradas pelos intérpretes, entre o que Nietzsche chamou de socrático na cultura e a própria imagem de Sócrates em sua obra. Esta distância evidencia-se no último parágrafo desta conferência, onde o autor, após criticar o socratismo cultural de seu tempo, definindo-o como o desenvolvimento da pulsão aniquiladora do trágico, distingue-o da atitude do *mais sábio dos helenos*.

² Nietzsche parece retornar, na última fase de sua obra, ao *Nascimento da Tragédia*, não por uma simples volta atrás, mas como o amadurecimento de um projeto filosófico que atravessa sua existência. No interesse das idéias aqui expostas, dada a limitação do espaço, este artigo não se ocupará em explicitar os vínculos que unem a vida e a obra nietzschianas; não devemos esquecer, porém, que o próprio filósofo sempre fez questão de afirmar uma consonância e uma implicação recíproca entre os acontecimentos de uma e outra. Talvez por isso, com relação a Sócrates, a obra publicada — que, por razões óbvias, em toda interpretação sempre deve ter prevalência sobre os inéditos — com estes e com as cartas claramente concorde: pois ao que parece a resposta ao “problema de Sócrates” toca ao fundo mesmo das questões vitais mais importantes para Nietzsche.

Socrático, então, traduz basicamente um *influxo dissolvente da arte* mais antigo que Sócrates e cuja ação muito antes dele se faz notar³. Contra tal tendência posiciona-se Nietzsche. E, exatamente por isso⁴, veremos como sua postura com relação a Sócrates tornar-se-á ambivalente.

Mesmo no *Nascimento da tragédia*, texto conduzido através de oposições e contraposições que lhe conferem o aroma metafísico e hegeliano do qual se recriminará mais tarde seu criador, transparecem as ressalvas contra os antagonismos fechados, objetando, entre outras simplificações, a exclusão absoluta da arte na filosofia de Sócrates:

*Mas temos também de reconhecer já antes de Sócrates os efeitos de uma tendência anti-dionisíaca, a qual apenas ganhou nele uma inaudita e grandiosa expressão: não podemos recuar ante a questão acerca do que tal fenômeno como este de Sócrates significa; o qual não estamos em posição, tendo em vista os diálogos platônicos, de considerar como um poder somente negativo e dissolvente. E tão certamente quanto a primeira consequência do instinto socrático seja a decomposição da tragédia dionisíaca, assim também é certo sermos forçados, por uma experiência profundamente significativa da vida do próprio Sócrates, à questão de se entre o socratismo e a arte necessariamente só exista uma relação antinômica e se o nascimento de um “Sócrates artístico” seria algo de contraditório em si*⁵.

Como Nietzsche deixa entrever logo adiante, a influência de Sócrates pode, por assim dizer, bifurcar-se conforme se aplique e aja nas esferas mais altas do espírito e da cultura ou em seus extratos e regiões inferiores (15, penúltimo parágrafo): nas configurações mais elevadas abre-se a possibilidade de uma transformação do insaciável conhecimento otimista teórico, da superfetação lógica que sufoca o trágico, do despotismo cientificista que

³ Cf. *Sokrates und die Tragödie*, vol. 1, p. 545. Citarei, quando julgar conveniente, pela edição Colli e Montinari (a *Studienausgabe*) da obra de Nietzsche.

⁴ Embora não apenas: como notou Walter A. Kaufmann (“Nietzsche’s admiration for Socrates”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, nº 4, out. 1948, p. 474, 479) ainda que alguma distinção entre Sócrates e o socratismo deva ser feita para se compreender a interpretação nietzschiana, isto não explica tudo, além de no limite ser difícil sustentar tal diferença conceitual ou analiticamente. “(...) Nietzsche affirms as necessary and admires even what must be overcome. His admiration does not arrest his thinking, and his critique does not detract from his admiration” (Ibid. p. 482).

⁵ *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 14, penúltimo parágrafo. É importante observar como o parágrafo seguinte termina deixando aberta a possibilidade de que “(...) a arte seja mesmo um *correlativum* necessário e suplemento da ciência”. Arte e ciência unem-se, por exemplo, na filosofia (*Fragments Póstumos*, inverno 1872/73). Ora, quando escreve *Sócrates e a Tragédia*, Nietzsche parece ainda não estar especialmente tocado pela imagem – posteriormente decisiva em sua interpretação – de Sócrates compondo música na prisão; e, neste texto, arte e ciência se excluem (vol. 1, p. 544-545). A força da imagem de Sócrates adestrando-se na música — “experiência profundamente significativa” de sua vida — pode ser sentida no fato de Nietzsche atribuir a Shakespeare, “poeta do conhecimento trágico”, o cumprimento da promessa nela contida, estabelecendo uma ponte entre sua arte e a tragédia antiga. Somente ele e a música alemã (especialmente Beethoven) realizaram a “tarefa do futuro” simbolizada por Sócrates músico (*FP* final de 1870/primavera de 1871, 7 [130], [166]; 1871, 9 [147]).

enfraquece a sabedoria instintiva nas mãos da consciência presunçosa, inesperadamente, em uma necessidade trágica da arte. Tal é o sentido da imagem de Sócrates exercitando-se na música.

Os ataques socráticos à arte trágica e o racionalismo estético – cuja face mais decaída é o moralismo racionalista que grassa virulentamente na filosofia que lhe é posterior – não deixam de produzir também um efeito positivo sobre a própria arte. Como isso é possível? Esta é uma questão que Nietzsche se propõe neste primeiro livro e em certos fragmentos póstumos datados da época de sua composição⁶. E podemos contar seu enfrentamento entre as intenções mais fundamentais do *Nascimento da tragédia*. Pois, para Nietzsche, o futuro da cultura como um todo estava ligado às respostas que o tempo daria à necessidade artística delineada por tal problema⁷.

Com isso, tocamos uma duplicidade a qual não apenas ao Sócrates nietzschiano pertence, mas ao fundo da grande maioria das representações que daquele nos legou a história desde seus alunos⁸. E, como em Nietzsche, geralmente se verá na ironia a nota dissonante do caráter socrático (muito embora esta constitua seu tom próprio): em função da *alegria artística* particularmente expressa pela disposição irônica de Sócrates, seu lugar no pensamento do filósofo trágico será oscilante e a interpretação de sua filosofia, multifacetada. Voltaremos a isso. Aqui, cabe perguntar: em que se condensaria a tarefa, a que se inclinaria esta vocação artística do Sócrates nietzschiano? A resposta é inequívoca: a educação é a arte socrática por excelência⁹. A variação das opiniões de Nietzsche sobre o mestre de Platão parece ter raízes no intuito do primeiro de se apropriar das forças da educação filosófica socrática. O presente artigo tenta principalmente explicar o que isto significa.

* * *

⁶ *FP* inverno 1870-71/outono 1872, 8 [13], 8 [14], 8 [15]. Além destes fragmentos, merecem destaque o 8 [19] do mesmo período, no qual Sócrates é, em parte, identificado a Édipo e Prometeu, e o 6 [17] do verão de 1875, onde a retórica figura como a nova tragédia e o novo ditirambo socráticos.

⁷ Tal questão (segundo o fragmento 8 [14] do inverno de 1870-71/outono 1872) fora colocada já no cume de *Sócrates e a Tragédia*. E, talvez por suscitá-la, seja Sócrates um “despertador de necessidades” — *FP* primavera/outono 1873, 28 [6]. Ver também o fragmento 6 [12] do final de 1870.

⁸ Claro que toda apreciação da doutrina socrática descansa sobre conjeturas, uma vez que faltam os escritos do próprio. E a historicidade de qualquer literatura socrática – Platão inclusive – deve ser sempre posta entre parênteses (cf. meu “Sócrates e as leis: democracia e metafísica”. *Princípios*, v. 11, p. 29-63, 2004).

⁹ Sobre Sócrates e a educação consulte-se, por exemplo, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 15 (vol. 1, p. 101); *FP* final de 1870, 6 [6]; final de 1870/abril 1871, 7 [125]; primavera 1871/começo de 1872, 14 [25]; verão 1871/primavera 1872, 16 [17]; verão 1872/começo de 1873, 21 [5]; inverno 1872/73, 23 [22]; verão 1875, 6 [31]; abril/junho 1885, 34 [136], 34 [148]; primavera 1888, 14 [111].

Quem contempla a avidez universal de saber que se manifesta em todas as esferas do mundo civilizado depois de Sócrates, não o pode deixar de o ver como “(...) um ponto de inflexão e vértice da assim chamada história do mundo” (*Nascimento da tragédia*, 15, § 5º). O instinto de saber — através da convicção ilusória, porém hoje inabalável, de que o pensamento, pelo fio da causalidade, pode penetrar até os abismos mais profundos do ser — prepondera cada vez mais sobre os outros instintos. Aquela ilusão, personificada pela primeira vez em Sócrates, instaurando uma dominação rígida da pulsão do conhecimento, gera barbárie (*FP* verão 1872/começo 1873, 19 [21]; inverno 1872/73, 23 [14]).

O que Nietzsche combate é principalmente o *erro fundamental*¹⁰ do juízo moderno acerca de Sócrates: tomado como centro para o qual refluem todas as forças da filosofia grega, como ponto culminante a partir do qual deve ser lida e organizada toda a história da filosofia, como pioneiro cujo caminho deve ser por nós continuado, sua figura torna-se presa de certa tendência apequenadora e vítima de direcionamentos teóricos que, apesar de muitas vezes contrários ao seu espírito, reivindicam-no como sua base. Sócrates é antes de tudo um símbolo e Nietzsche ataca, sobretudo, sua forma moderna. Mas chama a atenção que nesta luta a filosofia socrática seja uma arma indispensável: “O ceticismo socrático é arma contra a cultura e a ciência em voga até agora”. O próprio Sócrates, Nietzsche bem o sabia, tentou combater a decadência. “Sócrates rompe com a ciência e a cultura em voga, ele quer retornar às antigas virtudes da cidadania e para o estado” (*FP* 1871, 9 [147]).

Para entender a conclusão aparentemente paradoxal de que Sócrates possa ter encarnado algo por ele mesmo combatido, devemos nos guardar de entender sua influência esquematicamente, como a causa a que se segue o efeito da dissolução da tragédia e a decadência, idéia para a qual uma leitura atenta do próprio *Nascimento da tragédia* poderia nos predispor.

Notemos como, em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1, penúltimo parágrafo), Nietzsche coloca Sócrates ombro a ombro com Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles e Demócrito, dizendo: “Todos esses homens são talhados de uma só pedra”. O que não impede o ateniense de — além de ser o último tipo puro de filósofo grego — representar também uma espécie de arriscada linha divisória de um tempo de crise e, como tal, estar contraposto a seus predecessores em outros textos, nos quais será

¹⁰ *FP* inverno 1872/73, 23 [35]. Cf. Também do mesmo período o 23 [8]: “Sócrates e o agora necessário ceticismo”.

novamente descrito como pedra, mas agora uma que se encontra no caminho do desenvolvimento grego¹¹.

Na segunda das *Considerações extemporâneas* (6) temos uma visão mais clara do que está em jogo: já Sócrates achava estar próximo da loucura quem se considerasse virtuoso sem o ser; mas esta pretensão, diz Nietzsche, é ainda mais perigosa que a loucura, pois através desta última talvez fosse possível tornar-se melhor. A presunção, ao contrário, empareda-nos em nossa injustiça. Se, contra esta, Sócrates lutou mais que qualquer outro, deu-lhe, paralelamente, instrumentos inigualáveis. E o fortalecimento hodierno da pretensão de conhecer os móveis e os motivos, as causas e os efeitos das ações, as razões da existência e os deveres do homem, faria com que ele vivesse bem menos entre nós (Ibid.; *FP* primavera/verão 1874, 34 [15]) isso devido ao fato de que o primeiro moralista, apesar de se ter limitado ao estudo da moral, por aí mesmo tenha criado os pontos de partida de toda ciência (por exemplo, a indução e a definição geral, segundo Aristóteles: *Metafísica*, 1078b, 9-32).

Em um fragmento de 1875, Nietzsche expôs o caráter múltiplo do socratismo: é ciência, enquanto temor da generalização ilógica, e por isso oposto à sabedoria, porém, por outro lado, também é sabedoria, por tomar a alma a sério. O problema está precisamente em como o socratismo a toma: exigindo uma conduta consciente e logicamente correta, desvaloriza o inconsciente; e este, segundo aquele que foi talvez o maior psicólogo de todos os tempos, é mais sábio do que o não-saber socrático. Porque, entre os perigos extremos e contíguos da presunção do conhecimento e da completa loucura, certo tipo de entusiasmo e delírio nas opiniões é essencial, tanto para a construção da cultura, como no agir em geral. E o racionalismo ingênuo, que faz da veracidade uma propriedade da lógica, prejudica, quer a ciência, quer a vida ética¹².

Nietzsche mantém sérias divergências com o *perscrutador dialético de almas*, entretanto, também possui com este grande afinidade. “Sócrates, apenas para confessá-lo, é-me tão

¹¹ Cf. *Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen*, II, § 1º; *Menschliches, allzumenschliches*, vol. 1, af. 261. É importante marcar que, em meio a todas as acusações nietzschianas ao socratismo como portador do germe da decadência, também se situará a queda após Sócrates: assim como em *A filosofia na época trágica dos gregos*, suas aulas em Basiléia contam Sócrates entre os filósofos “pré-platônicos” (cf. também *FP* inverno 1872/73, 23 [23]; primavera 1884, 25 [103]; etc.). Da mesma forma, se o declínio moral com este grego começa (por exemplo, primavera/verão 1883, 7 [44]), com ele, porém, a ética consciente dos gregos alcançou seu ponto mais alto: a teoria da amizade (que teve um papel fundamental na *paideia* grega); e, por isto, Nietzsche o cognomina “diretor / corifeu das musas” (*Musageten*). Cf. outono 1869, 1 [52].

¹² Para conferir as referências deste parágrafo, consultar os seguintes fragmentos: outono 1869, 1 [7], [27], [43]; verão 1875, 6 [4]; final de 1876/ verão 1877, 23 [17].

próximo que quase sempre tenho que lutar com ele”¹³. Em um primeiro momento, Nietzsche, mesmo o criticando duramente, estabelece também com ele certos acordos que se tornarão mais explícitos no correr do tempo. Destaque-se, por exemplo, que a famosa imagem nietzschiana do filósofo como médico da civilização, e outras igualmente caracterizadas pela observação fisiológica, possuem clara analogia com o uso socrático de metáforas e exemplos médicos. E é interessante que o plebeu Sócrates – segundo Nietzsche, quem dentre os filósofos pré-platônicos detinha em si o máximo da tendência democrática-demagógica – possa ter sido também quem, semelhante a este, comparou o povo a um rebanho.

* * *

Em *Humano, demasiado humano* lê-se uma primeira profunda crise filosófica e biográfica de Nietzsche: é o que ele dirá no *Ecce Homo*. Já se afirmou que aquele livro, o *Aurora* e *A gaia ciência* representariam um segundo período da obra nietzschiana, o qual começa por uma inversão radical de perspectiva. No entanto, as coisas não parecem tão simples — e antes de ver agora no seu autor um racionalista, desmistificador, iluminista, etc., deve-se levar em conta o que também está dito no *Ecce Homo*, nas últimas linhas da seção destinada ao *Humano, demasiado humano*, acerca do duplo olhar com que todo grande conhecimento vê o mundo. Esta advertência adquire especial significação no caso das alusões a Sócrates, cujo sentido neste livro é contrastante. De um lado, temos nele novamente um obstáculo ao desenvolvimento filosófico grego: sofrendo provavelmente de uma doença “demoníaca” do ouvido e preocupado somente com a autoconservação da espécie mascarada pelo ideal decadente e equivocado da felicidade individual (o que terminará por separar filosofia e ciência nas escolas socráticas), institui a razão — escoltada por uma liberdade cuja aplicação não sofre qualquer constrangimento de necessidade — como senhora e medida da ação (cf. afs. 7, 102, 126, 261 do 1º livro). De outro lado, mas em evidente relação com isto, os dois últimos aforismas deste primeiro livro referidos a Sócrates terão nele o “espírito livre” (433, 437). Não se poderia exagerar a importância desta metáfora no pensamento nietzschiano e, notadamente, nesta fase: basta lembrar o subtítulo do livro que a abre (“Um livro para espíritos livres”) ou seu prefácio de 1886.

¹³ *FP* verão 1875, 6 [3]. “Perscrutador dialético de almas”: *Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen*, II, 1º §. Pierre Hadot (*Eloge de Socrate*. Paris: Allia, 2007) mostra como Nietzsche identifica Apolo e Dioniso na figura de Sócrates (o que teria raízes em Platão ele mesmo), realizando através deste uma figuração de seu próprio projeto filosófico-vital.

Mas é em *O andarilho e sua sombra* (2º volume de *Humano, demasiado humano*) que encontramos algumas das mais positivas referências a Sócrates de toda a obra de Nietzsche; e, nestas, transparece a preocupação com o problema educativo. Aqui, o *professor apolíneo* Sócrates pode ser oposto aos padres, professores e a todo tipo de idealistas, por ter lutado contra as negligências do humano em favor do Homem, ou seja, contra uma educação para a transcendência e pela atenção para com o cotidiano¹⁴. Em outro ponto (af. 72), quem primeiramente acusara o ateniense de uma “monstruosa” falta de talento místico (*Nascimento da tragédia*, 13, § 5º), destaca agora sua face de missionário divino. E nesta disposição ressalta a alegria da ironia ática como auxiliar inerente à sua missão. Tal tarefa religiosa é assumida sem sagração ou unção institucional¹⁵ e põe o próprio Deus à prova, caminhando ao lado de Sócrates em sua obrigação de ser o moscardo que incita a bela égua Atenas. Esta imagem *anti-sacerdotal* e a proximidade do Deus expressam “(...) um dos mais distintos compromissos entre piedade e liberdade do espírito que já foram imaginados”. Se deste comprometimento já não temos necessidade, como afirma Nietzsche fechando o aforisma, nem por isso este deixa de ser valorizado. E, além da mudança de perspectiva com relação a Sócrates, deve-se marcar como a ironia nisto é decisiva: sua concepção é o pivô de um desenvolvimento particular cada vez mais evidente na avaliação do socrático. A ironia modera os conceitos fatais e arrogantes que resultariam daquele compromisso: ela abranda para comunicar e é característica da maiêutica. Desde o início o filósofo alemão fez sobressair a alegria da atitude irônica do grego; e o fará ainda uma vez mais neste livro, louvando nela a alegre seriedade e a sabedoria cheia de picardia que perfazem o melhor estado de alma do homem¹⁶.

* * *

Com *Aurora* chegamos a uma definição mais nítida daquilo que Nietzsche admira em Sócrates e do que o acusa. Não por acaso o livro tem o subtítulo “Pensamentos sobre os preconceitos morais”: topamos aqui com uma genealogia fisiológica do fenômeno moral

¹⁴ *Der Wanderer und sein Schatten*, af. 6. “Professor apolíneo”: *FP* inverno 1870-71/outono 1872, 8 [13].

¹⁵ Como sabe Nietzsche, Sócrates não se deixou iniciar nos Mistérios de Elêusis: *FP* setembro 1870/janeiro 1871, 5 [125]. A informação é do *Demonax* de Luciano (Diès, *Autour de Platon*. Paris: Belles-Lettres, 1972, p. 149).

¹⁶ Af. 86. Este texto belíssimo é bastante interessante porque, além de relacionar Sócrates a Montaigne (primeiro grande intérprete moderno do pensamento socrático) e a Horácio, Nietzsche o compara com o criador do cristianismo, relação que por si só exigiria, quando menos, outro artigo e é, por isso, aqui evitada.

elaborada desde a altiva *perspectiva de pássaro* que observa de cima os prejuízos do moralismo idealista.

O prefácio tardio do *Aurora* muito esclarece, não só a respeito do lugar deste livro na obra nietzschiana, mas, indiretamente, sobre o tratamento que aí recebe a filosofia socrática, preparando-nos para a compreensão da ambivalência de sua interpretação. Este livro, diz Nietzsche, coloca uma contradição e não receia fazê-lo: nele, o imoralista revela-se também um moralista. O que indica, segundo seu autor, a realização de um movimento de auto-suprassunção da moral¹⁷. Tal intuito parece poder, aliás, representar uma tendência geral nesta fase do pensamento nietzschiano, bem como constituir uma das intenções e funções fundamentais aí das imagens de Sócrates. O movimento contrário, em oposição ao qual se delinea a atitude de Nietzsche (e no qual o filósofo satirizado por Aristófanes não deixa de ter certa participação), é instituído pela *perspectiva de rã* do idealismo moralista vazio que, ao atrair para cima, rebaixa.

Neste momento, questões relacionadas a Sócrates que ocupam Nietzsche desde o início até o fim de sua obra atingem nitidez favorável à exposição.

Sócrates representa uma ruptura do desenvolvimento grego porque com ele o bem comum torna-se problemático. Ele é o precursor de um individualismo moral que busca a felicidade pessoal. O acirramento das contradições políticas gregas só contribuirá para que tal humor, em se alastrando, perverta-se cada vez mais. Na opinião de Nietzsche, o que mais distingue os filósofos pré-socráticos dos pós-socráticos é a filosofia de grandes homens de estado da era arcaica¹⁸. Sócrates está na passagem: ele tenta retornar formulando um ideal abstraído de um passado recentemente glorioso de Atenas. Para o missionário de Apolo, cuja existência sempre esteve ligada à vida de sua cidade, o domínio de si mesmo e a sobriedade não são apenas vantagens individuais e mero acesso ao bem-estar particular como acontecerá mais tarde; mas por ele começa a preocupação com a salvação da alma e a felicidade que a outros

¹⁷ Escolhi o termo cunhado por Paulo Menezes (*Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985) para traduzir “Aufhebung” porque auxilia a expressão de todas as nuances deste vocábulo neste prefácio de Nietzsche (onde há, inclusive, uma referência a Hegel): “aufheben” significa, etimologicamente, e isso é o que se quer assinalar, um superar que conserva, um suprimir elevando. Em síntese: não se trata, para Nietzsche, de simplesmente recusar a moral, bem como não se trata de recusar a razão pelo instinto (*Morgenröthe*, afs. 544-545). Pois depende também de um movimento da própria razão que esta se saiba instrumento bem como parte de algo cujas bases não se situam nela e cujos fins a ultrapassam: a “grande razão” não é alcançada pelo mero retorno direto à capacidade instintiva, mas no reconhecimento da unidade desta com a capacidade racional (uma vez que a razão ou o instinto “em si” são abstrações). De maneira semelhante, para ser um verdadeiro moralista, é preciso ser um tanto imoral: e esta é uma proposição reversível e com múltiplos sentidos. Cf. *Ibid.* prefácio, 4; *FP* verão 1878, 30 [185]; *Jenseits von Gut und Böse*, 228; *Götzen-Dämmerung*, “Aqueles que querem tornar a humanidade melhor”, 8.

¹⁸ *FP* verão 1875, 6 [14]. Sobre Sócrates e o aparecimento da moral individual ver, por exemplo: *Morgenröthe*, 9; *FP* verão 1872/começo de 1873, 19 [20], [27], [28]; verão 1875, 6 [13]; verão 1880, 4 [77].

fará esquecer o mundo e os homens (*FP* verão 1875, 6 [48]). O socratismo coloca a consciência no centro da ação e tudo passa a girar em torno de seu “estado de alma”. Assim, depois de Sócrates, o “conhece-te a ti mesmo” apolíneo foi mal compreendido¹⁹, e sua filosofia está bastante implicada nisto. Mas as condições históricas deste desvio de sentido o envolvem; ele, até certo ponto, eleva-se acima delas e, se também é arrastado pelo fluxo dos acontecimentos, não recusa — como Nietzsche não recusará — a responsabilidade moral que é fruto de toda época de transição.

O socratismo é “antitrágico” especialmente porque pensa saber como se efetua a ação humana: trata-se de uma ilusão antiga (*Aurora*, af. 116). Sócrates e Platão foram grandes céticos e admiráveis inovadores nesta matéria; deixaram-se levar, porém, pelo nefasto preconceito de que *o justo entendimento deve ser seguido da ação justa*, princípio cotidianamente refutado pela realidade. Pois, o saber confiante e a fé não dão por si mesmos nem a força, nem a habilidade para a ação (*Ibid.*, af. 22). O mecanismo sutil e múltiplo da passagem entre a representação e o ato não pode ser compreendido de maneira abstrata ou descrito definitivamente, e nada substitui o hábito e o exercício da destreza em seus movimentos. A educação nietzschiana prescreve um contínuo adestrar-se nas obras. Mas não reside nesta visão pedagógica – na verdade, comum a ambos – a grande diferença com relação à filosofia socrática. O que se recusa é certo racionalismo que acredita poder o conhecimento sem mais transformar a natureza, a essência²⁰ – pois há aqui uma inversão de princípio, ou uma confusão entre causas e efeitos, paralela a uma concepção abstrata da razão e do conhecimento, cuja denúncia é uma das pedras de toque do pensamento nietzschiano.

O fenômeno moral não tem origem transcendente, mas animal: os instintos de autoconservação são a base das virtudes socráticas (*Aurora*, af. 26; *FP* outono 1880, 6 [292]). Destas tinham os gregos necessidade e, para elas, pouco talento (*Aurora*, afs. 165, 199). Daí a sublimação da crença de que a ação justa siga sem percalços a justa representação pela “mentira isenta de má consciência” acerca da harmonia entre virtude e felicidade, a qual, sob

¹⁹ *FP* verão 1875, 6 [14]. O próprio Sócrates, todavia, parece ter entendido o significado original da advertência délfica, que recomenda reconhecer a limitação da condição e da sabedoria humanas perante o Deus (cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 23 a-b).

²⁰ Carta a P. Deussen de fevereiro de 1870: “Das Leben hat mit der Philosophie ganz und gar nichts zu thun: aber man wird wahrscheinlich die Philosophie wählen und lieben, die uns unsre Natur am meisten erklärt. Eine Umwandlung des Wesens durch Erkenntniss ist der gemeine I r r t h u m des Rationalismus, mit Sokrates an der Spitze” (*Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, Colli e Montinari eds., vol. 3, carta 61, p. 100). Veja-se assim que seria arriscado distinguir na figura de Sócrates entre o “homem teórico” e o prático, pois até mesmo as relações entre teoria e prática, entre vida e filosofia, não são nada simples (e outros fragmentos aqui citados tornariam tal distinção impossível). Além disso, para todos seus intérpretes, Sócrates é antes de tudo sua morte: nela ele vive, mostrando que são os atos que confirmam o pensamento. Em suma, há algo, certamente, de nocivo no racionalismo socrático, mas se isto tem a ver com Sócrates ele mesmo ou com seus seguidores e a tradição, é difícil dizer com precisão.

outros parâmetros, fascinou também a cristandade, firmando as virtudes socráticas no centro da pulsão do rebanho e do estado (Ibid, af. 456; *FP* outono 1881, 12 [163]).

A idealização socrática da moral oculta as verdadeiras raízes dos valores morais. Contudo, aquela nota irônica e o ceticismo com relação a todo conhecimento moral são traços evidentes e profundos no caráter de Sócrates e tão ou mais significativos que seu idealismo dialético²¹: a consciência disto continua a intensificar-se nos próximos escritos de Nietzsche.

Em *A gaia ciência*, o autor já nota que o sábio Sócrates sabia calar-se (af. 36). E que mesmo podendo ser reprovado por certa tagarelice prejudicial à boa consciência da estupidez, foi também grande no silêncio (afs. 328, 340). “Admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo que fez, disse — e não disse” (af. 340). Neste aforisma Sócrates é considerado pessimista; esta mudança há muito vem amadurecendo na obra nietzschiana. Provavelmente, a reflexão acerca da ironia faz Nietzsche suspeitar da parcialidade de uma representação do maior dos sofistas como apenas superficial e antiartisticamente otimista: a profundidade de Sócrates concentra-se, que se repita, em sua disposição irônica, expressão daquela alegria artística já nele pressentida, cuja obra é a educação da juventude ateniense²². Este pessimismo socrático já fora denunciado na primeira parte do prefácio do *Nascimento da tragédia*: a misteriosa ironia do parteiro da virtude é um expediente astucioso para lidar com a verdade. Pode-se dizer que, a partir de *A gaia ciência* até mais ou menos 1886, esta face oculta de Sócrates estará em maior evidência. Que ele seja pessimista denota uma brecha em seu caráter científicista e levanta a possibilidade de já ter sido sua a descoberta de que nós não agimos moralmente em consequência de um raciocínio lógico²³; por outro lado, se isto é verdade, torna-se ele culpado, para Nietzsche, de certa hipocrisia e falsidade que se revelarão, mormente, em sua morte (*A gaia ciência*, 340; *O crepúsculo dos deuses*: “O problema de Sócrates”; *FP* primavera de 1884, 25 [297]; etc). Pois, se Sócrates sabia disto, por que se deixou matar? Ora, primeiro, porque, filho da decadência, saudosos de um antigo ideal não mais possível, sofreu com a vida e, cansado pela idade e talvez pela desilusão, queria a morte;

²¹ “O ceticismo de Sócrates quanto a todo conhecimento acerca da moral é sempre ainda o maior acontecimento” (*FP* final 1880, 7 [222]).

²² A maiêutica é a arte de mostrar indiretamente a verdade para que vejamos por nós mesmos. A ironia, por ser uma das maneiras mais eficazes de lidar com ilusões arraigadas, constitui importante procedimento maiêutico: ela faz falar mesmo o silêncio, apontando a realidade para além do discurso.

²³ *FP* primavera 1884, 25 [443]; verão/outono 1884, 26 [285], 26 [355], [357]; abril/junho 1885, 34 [148]. Entre a relatividade de todo conhecimento proclamada pelos sofistas e as advertências socráticas contra o perigo de se imaginar saber o que não se sabe, é difícil negar certa convergência. Nietzsche, pelo menos uma vez (*FP* outono 1869, 1 [44]), diz que Sócrates pertence aos sofistas (muito embora tenha também multiplicado os desacordos entre a sofística e o mestre de Platão).

mas também porque, sobretudo, fez de sua vida a obra-prima da educação que procurava inculcar²⁴.

A coragem sempre foi a virtude socrática mais admirada por Nietzsche. É graças a ela que a razão e o saber socráticos libertam do medo da morte. No entanto, a coragem de Sócrates pode ocultar um sentimento de vingança e ressentimento com relação à vida, resultado final de um ludibriar-se a si mesmo no que toca ao alcance da razão e do pensamento conceitual. Por isso, em um aforisma do *Aurora* (456), a lealdade é valorizada como uma virtude, não-socrática e não-cristã, a ser acalentada. E talvez a maior distância entre uma filosofia trágica e a astúcia socrática seja marcada pela lealdade: porquanto algo que não cessa em Nietzsche é sua percepção das dissonâncias tragicamente inerentes à condição humana; exprimir a tensão por estas gerada, e afirmá-la, foi sempre para ele um ponto de honra.

A lealdade é crucial no projeto educativo nietzschiano de educar pela tragédia; com ela tem continuação o intento socrático de elevar e arrastar no caminho da virtude (*A gaia ciência*, af. 381). E ser leal para com Sócrates é compreender sua atitude e saber que se o grego, por vezes, comporta-se como um astucioso plebeu é porque, em certo momento, foi necessário retalhar e dissecar o aristocrata pela ironia. Agora, ao contrário, quando a própria Europa é irônica julgando saber o que Sócrates não sabia, quando sob a vontade de igualdade esconde-se o ódio a toda grandeza e nem sequer se é saudável o bastante para ter necessidade do idealismo platônico, outros meios são necessários (*Aurora*, 162; *Para além de bem e mal*, 202, 212; *A gaia ciência*, 372).

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche, diferenciando sua situação da de Sócrates, deixa entrever mais uma vez os traços semelhantes em seus espíritos. Por exemplo, quando escreve sobre o homem das culturas tardias, das épocas em dissolução, portador de escalas de valor e instintos contraditórios e permanentemente em guerra, e que pode em última instância reagir de duas formas: a mais comum é a fuga para uma esperança de reconciliação terminal com a unidade perdida em uma felicidade anestésica e anestética do repouso e da saciedade.

— *Mas se a contradição e a guerra atuam numa tal natureza como mais um atrativo e estímulo da vida — e se, por outro lado, ela herdou e criou, além dos seus instintos poderosos e inconciliáveis, uma autêntica maestria e sutileza na arte de fazer guerra a si própria, ou seja, a arte de se dominar e de se enganar a si próprio: então surgem aqueles fantásticos seres mágicos, incompreensíveis e*

²⁴ Sócrates morre tentando fazer seus juízes perceberem que estão diante de um julgamento possivelmente histórico; e isto só poderia ser feito indireta e ironicamente. “Os mestres falam de cima a seus ouvintes”: *FP* outubro/dezembro 1876, 19(12).

*inimagináveis, aqueles homens enigmáticos e predestinados à vitória e à sedução (...)*²⁵.

Ora, é como se (visto o que até aqui foi dito) Sócrates tomasse parte em ambas as formas descritas por Nietzsche e estas naquele se completassem.

O preceptor de Alcibíades será uma figura no mínimo bifronte na interpretação nietzschiana até o *Crepúsculo dos deuses*: a partir daí cresce o “não”. Poder-se-ia mesmo dizer que o projeto da transvaloração não admite nenhum socratismo. No entanto, quando se trata de uma educação do gosto – pois esta é a via pela qual razão e instinto se encontram –, o afirmar e o negar, o aprimoramento da qualidade da experiência e a purificação dos sentidos e do intelecto, devem caminhar juntos²⁶. Por isso, é com o martelo nas mãos, quando Nietzsche mais se afasta de Sócrates, que, paradoxalmente, mais ao filho de escultor se assemelha²⁷. Este livro, diz o autor no prefácio, é uma declaração de guerra, e de uma nova guerra onde o que se combate são os meios morais com os quais até hoje foram combatidos e enfraquecidos os instintos. Vejamos como no *Problema de Sócrates* são descritas as condições da decadência grega: o remédio socrático contra ela — a razão sublimada pela equação razão = virtude = felicidade — não é uma escolha, mas a última saída. No entanto, esta pretensa salvação, como toda moral de aperfeiçoamento, ou todo esforço racional para domesticar os instintos, é apenas outra manifestação da decadência. “Ver-se obrigado a combater os

²⁵ *Jenseits von Gut und Böse*, 200. O aforisma termina dando exemplo do tipo mais elevado de homem — entre eles Alcibíades — que, em outro lugar (*FP* abril/junho 1885, 34 [148]), aparecerão ao lado de Sócrates.

²⁶ A lista de coincidência de opostos seria longa: a busca da verdade e certo ceticismo, elevação e retorno à Terra, vida e pensamento, Apolo e Dioniso, tragédia e comédia, ciência e arte, etc. Parece que a chave para se dirimir as contradições com relação a esta formação do gosto – que se afigura (carta 779, a H. Köselitz em dezembro de 1886, vol. 7, p. 289), tanto uma batalha, quanto uma espécie de acordo, entre Sócrates e Aristófanes, lembrando o final do *Banquete* de Platão – está em que o socratismo, resultado da decadência, é também em parte o que a precipita, além de contra esta ser o último recurso – ainda que inútil.

²⁷ Mesmo no “Problema de Sócrates” (*Götzen-Dämmerung*), texto onde o grego é violentamente atacado, permanece, no fim, uma dúvida. Tal hesitação é gerada talvez pela imagem de Sócrates músico surgindo por detrás desta irresolução ou porque o filósofo trágico quisesse manter consigo aquilo que é mais característico em Sócrates: seu intento de educar. Pois não é com outro intuito que Zaratustra empunha o martelo:

Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a pedra.

Ah, dorme na pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens! Ai de mim, que ela deva dormir na pedra mais dura e mais feia!

Agora, enfurece-se cruelmente meu martelo contra sua prisão. Despede a pedra um pó de estilhaços; que me importa?

Quero concluir a estátua: porque uma sombra veio a mim — a mais silenciosa e leve de todas as coisas veio a mim!

A beleza do super-homem veio a mim como uma sombra. Ah, meus irmãos! Que me importam ainda — os deuses!

instintos é a fórmula da decadência, enquanto que na vida ascendente felicidade e instinto são idênticos”.

Os instintos modernos contradizem-se, estorvam-se e se destroem entre si: abandonar-se a eles não é solução e estar entregue a eles é uma fatalidade a mais para nós (*Crepúsculo dos deuses*, 8, 41). Filosofar com o martelo é a última saída de Nietzsche contra o avultar dos preconceitos nocivos do que ele chamou de socratismo — efeito e causa da degeneração moderna. Porém, se a grande razão busca antes de qualquer outra coisa alcançar a segurança do instinto, nem por isso dispensa uma educação para a moral que a tanto disponha o homem (*FP primavera 1888*, 14 [111]): e esta idéia deve muito a Sócrates.

* * *