

# Nietzsche e a interpretação cética de Platão

Rogério Lopes<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute duas teses sobre Platão presentes no conjunto de preleções sobre o filósofo ateniense que Nietzsche ofereceu na Universidade da Basileia nos anos 70. A primeira tese diz respeito ao aspecto doutrinário da filosofia de Platão: Nietzsche sustenta, apoiando-se em Aristóteles, que Platão foi inicialmente levado a uma forma de ceticismo metafisicamente motivado como consequência de sua adesão à interpretação cratiana de Heráclito. Embora a descoberta do método socrático de fixação de conceitos e sua contrapartida metafísica, a teoria das Ideias, tenha permitido a Platão superar esta forma de ceticismo metafisicamente motivado, Nietzsche irá argumentar que esta superação foi apenas provisória caso tenhamos que acatar a autenticidade do Parmênides, pois este diálogo mostra que os argumentos a favor e contra a teoria das Ideias levam à indecidibilidade. A segunda tese defendida por Nietzsche ao longo de suas preleções diz respeito à personalidade filosófica de Platão, que é identificada às figuras do legislador e do reformador político. A segunda tese prevalece sobre a primeira, pois segundo Nietzsche todos os compromissos filosóficos de Platão devem ser interpretados à luz de seu projeto de reforma política.

**Abstract:** This paper discusses two theses about Plato that Nietzsche defends in his lectures on the Athenian philosopher offered by him at the University of Basel during the 1870's. Nietzsche's first claim concerns Plato's philosophy: relying on Aristotle, Nietzsche holds that Plato was initially brought to a metaphysically motivated version of skepticism as a result of his affiliation to the Cratilian interpretation of Heraclitus. Although the Socratic method of defining and testing concepts as well as its metaphysical complement, the theory of Forms, has allowed Plato to overcome this kind of metaphysically motivated skepticism, Nietzsche argues that such an overcoming is only provisional if one needs to accept the authenticity of *Parmenides*, then the arguments displayed in this later dialogue lead to a skeptical conclusion regarding the theory of Forms. The second claim advanced by Nietzsche in his lectures concerns Plato's philosophical character, which is identified with the figures of the legislator and the political reformer. According to Nietzsche, all of Plato's philosophical commitments must ultimately be interpreted in the light of his political project, for here there is no place for skepticism anymore.

## I. Introdução

O objetivo deste artigo é examinar a presença de duas teses fortes sobre Platão nas diversas preleções sobre o filósofo ateniense que Nietzsche ofereceu na Universidade da Basileia ao longo da primeira metade dos anos 70. Estas teses resultam da aplicação ao conjunto dos testemunhos antigos sobre Platão de dois procedimentos filológicos heterogêneos; o primeiro recorre às ferramentas convencionais da historiografia e

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia/UFMG. E-mail: [rgalopes@yahoo.com](mailto:rgalopes@yahoo.com)

objetiva reconstruir os aspectos doutrinários de uma filosofia; o segundo é especulativo e visa à decifração do tipo psicológico a que uma determinada singularidade histórica pode ser filiada. A discrição no modo como Nietzsche opera com ambas as teses na obra publicada contrasta fortemente com o estardalhaço feito por ele em seu combate ao platonismo vulgar. A primeira tese diz respeito ao percurso filosófico de Platão: segundo Nietzsche, ele tem início na forma de um ceticismo metafisicamente motivado (dramatizado no *Teeteto*) e termina em um ceticismo de tipo dialético (exposto no *Parmênides*); a segunda tese diz respeito à personalidade de Platão: nele comanda o impulso fundamental do legislador e do reformador político. Aqui Nietzsche se opõe principalmente a Schopenhauer, que atribui a Platão um impulso predominantemente estético.

Ambas as teses ajudam a compor uma imagem de Platão e de sua filosofia que em seus traços principais diverge de forma surpreendente dos traços do moralista e do metafísico dogmático e dualista que, ao serem privilegiados pela recepção, ajudaram a cristalizar a imagem de Nietzsche como um filósofo unilateralmente antiplatônico. Como a segunda tese tem prioridade sobre a primeira, o projeto filosófico e dogmático de Platão se subordina, em última instância, às exigências de seu projeto de reforma política. Esta subordinação deve ser compreendida como a consequência de uma tese mais geral de Nietzsche, segundo a qual a tarefa fundamental da historiografia filosófica deveria consistir na reconstrução da persona filosófica de um grande autor. Segundo esta compreensão heterodoxa, os detalhes de uma doutrina filosófica (o conjunto de teses efetivamente defendidas por um filósofo) têm interesse apenas secundário, na medida em que fornecem pistas reveladoras e vias de acesso àquilo que segundo Nietzsche é o eternamente irrefutável, ou seja, a personalidade do filósofo. Mas em relação a isso, uma anedota pode ser tanto ou mais reveladora do que todo um conjunto de postulados teóricos.

Desnecessário dizer que o intuito aqui não é o de defender a tese de que a interpretação de Nietzsche como um filósofo antiplatônico tenha sido um constructo arbitrário da recepção. Esta interpretação se tornou hegemônica, em primeiro lugar, por ser uma interpretação verdadeira sob certos aspectos: ela captura a letra, mas não inteiramente o espírito, de alguns enunciados deliberadamente polêmicos de Nietzsche, que têm como alvo exclusivo o platonismo da tradição; além disso, não há como negar que ela traduz de forma fidedigna certos momentos de exasperação filosófica de Nietzsche, em que o fascínio por Platão cede lugar ao sentimento de uma incontornável oposição e rivalidade<sup>2</sup>. O que se pretende combater aqui é tão somente o seu caráter

<sup>2</sup> A formulação canônica desta oposição exasperada encontra-se no último pronunciamento de Nietzsche sobre Platão na obra publicada. Refiro-me à seção 2 do capítulo X, intitulado “O que devo aos antigos”, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Nesta seção Nietzsche desqualifica Platão como artista e apresenta uma síntese dos predicados que irão compor a imagem estereotipada fixada pela recepção nietzscheana. Cito apenas um trecho da passagem: “Por fim, minha desconfiança de Platão vai fundo: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão antecipadamente cristão – ele já dispõe do conceito de ‘bem’ como conceito supremo –, que eu recorreria, para o fenômeno Platão, à dura expressão ‘embuste superior’ ou, se preferirem, idealismo, antes que a qualquer outra palavra. Pagou-se caro pelo fato de esse ateniense haver frequentado a escola dos egípcios (– ou dos judeus no Egito?...). Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada ‘ideal’, que possibilitou às naturezas nobres da Antiguidade compreenderem mal a si mesmas e tomarem a *ponte* que conduziu à ‘cruz?...’ (KSA 6 p. 157). Um fragmento póstumo de 1885 dá a medida exata do abismo que separa esta imagem de Platão apresentada no *Crepúsculo* daquela cultivada na maior parte dos anos 80: “Sempre *ironice*: é um sentimento delicioso ver um autêntico pensador. Mas é ainda mais agradável descobrir que tudo isso é fachada, e que ele no fundo quer alguma outra coisa e que ele a quer de forma muito ousada. Creio que o encanto de Sócrates foi o seguinte: ele tinha uma alma, e atrás desta uma outra, e atrás desta outra ainda uma terceira. Na primeira Xenofonte se pôs a dormir, sobre a segunda Platão e

unilateral. Ao ser apresentada sem nenhuma qualificação, como muitas vezes tem ocorrido, esta interpretação se torna pouco interessante e enganosa. Pouco interessante porque aqueles que a defendem atribuem a Nietzsche uma interpretação estereotipada de Platão sem se darem conta de que ela é parte de uma estratégia deliberada de simplificação com fins polêmicos; enganosa porque, ao induzir à crença de que esta é a única imagem de Platão presente na obra de Nietzsche, ela torna o leitor insensível às inúmeras ambiguidades que permeiam esta confrontação e incapaz de atentar para a sua complexidade.

De todo modo, esta interpretação se tornou hegemônica não apenas por ser parcialmente verdadeira, mas também em função de escolhas epistemicamente questionáveis, tais como: (a) a desconsideração de parte da produção nietzscheana. A atenção a algumas ocorrências nos póstumos (particularmente nos póstumos da primeira metade da década de 80) exige que esta interpretação seja no mínimo nuançada<sup>3</sup>; o mesmo pode ser dito em relação às notas para os cursos sobre os diálogos de Platão oferecidos por Nietzsche na Universidade da Basileia, nas quais os traços do metafísico dogmático e do moralista estão em segundo plano, ofuscados pela ênfase na ambição política de Platão e no caráter aporético de seus diálogos tardios. Como espero mostrar neste artigo, a inclusão das preleções no corpus textual nos obriga a problematizar a interpretação estereotipada de Platão como um metafísico dogmático e dualista; (b) a maior parte das remissões de Nietzsche a Platão na obra publicada se caracteriza por uma calculada ambiguidade, para a qual parte da recepção tem se mostrado pouco atenta<sup>4</sup>; (c) a ênfase excessiva numa perspectiva continuísta e de conjunto na recepção de Platão por Nietzsche, que combinadas ajudaram a fortalecer a tese de que seu projeto filosófico teria sido desde sempre o de uma inversão do platonismo (como forma de superação da metafísica)<sup>5</sup>; (d) a tendência a ignorar a distinção, crucial em Nietzsche, entre a figura de Platão e o sentido original de sua intervenção filosófica por um lado, e o platonismo como um traço determinante da cultura ocidental, por outro.

Estes diferentes fatores contribuíram em alguma medida para a cristalização da imagem de Nietzsche como filósofo antiplatônico; mas como foi dito acima, esta interpretação teve sua trajetória rumo à hegemonia consideravelmente facilitada pelo fato de ter sido patrocinada pelo próprio autor, que em uma nota póstuma confessa para si mesmo que uma de suas estratégias de enfrentamento do platonismo teria consistido em fazer de Platão uma caricatura<sup>6</sup>. Esta caricatura acabou por encobrir a imagem mais

---

sobre a terceira Platão mais uma vez, mas Platão com a segunda alma que lhe era própria. Platão mesmo foi um homem com muitas cavernas de fundo e fachadas” (KSA 11, p. 440). Qualquer leitor familiarizado com *Para Além de Bem e Mal* reconhece neste retrato dos dois filósofos atenienses o modelo do filósofo como eremita, a partir do qual Nietzsche procurou desenvolver uma nova forma de comunicação filosófica, compondo um texto com distintas camadas de legibilidade. Nietzsche meditou longamente sobre esta nova estratégia de comunicação filosófica nos anos que precederam a composição de *Para Além de Bem e Mal*. Seus resultados visavam a reatualizar a distinção entre esotérico e exotérico.

<sup>3</sup> Entre outras ocorrências que exigiriam uma revisão da interpretação hegemônica, menciono KSA 11, p. 440; KSA 11, p. 446; KSA 11, p. 486-487; KSA 12, p. 521;

<sup>4</sup> Intérpretes particularmente sensíveis a estas ambiguidades e que merecem menção pela exemplaridade de seus estudos são: BREMER, D. (1979); STRAUSS, L. (1983); LAMPERT, L. (1993), (2001) e (2004); GHEDINI, F. (2011); MÜLLER, E. (2012: artigo que integra este dossiê).

<sup>5</sup> GHEDINI, F. (1999) e (2011) demonstrou, no meu entendimento de forma conclusiva, a impossibilidade de um tratamento continuísta da questão. O potencial da filosofia platônica é avaliado de forma distinta nas diversas fases da filosofia de Nietzsche. Esta variação depende em parte das distintas tarefas que Nietzsche se propõe ao longo de seu itinerário filosófico, e em parte das fontes e dos interlocutores que ele tem em mente a cada momento.

<sup>6</sup> “Toda sociedade tem a tendência de rebaixar seus adversários à caricatura e deixá-los morrer como que por inanição, – pelo menos em sua *imaginação*. Nosso “*criminoso*” é um exemplo de tal caricatura. Em meio ao ordenamento de valores da aristocracia romana o judeu foi reduzido à caricatura. Entre os artistas

nuançada e complexa de Platão que Nietzsche simultaneamente se esforçou por compor ao longo de sua obra. Segundo esta imagem caricata fixada por Nietzsche e endossada por parte da recepção nietzscheana, Platão teria sido um cristão *avant la lettre*, um metafísico dogmático e dualista, um moralista e um negador da vida e dos sentidos, que ao se deixar corromper por Sócrates acelerou o processo de decadência da cultura grega e comprometeu o destino da cultura ocidental como um todo.

O objetivo deste artigo é, portanto, o de mostrar que o exame da imagem de Platão e de sua filosofia resultante da consideração do conjunto de preleções oferecidas por Nietzsche na década de 70 na Universidade da Basileia pode nos ajudar a compreender a tese aparentemente paradoxal de que o antiplatonismo de Nietzsche não faz dele necessariamente um filósofo antiplatônico. Seu primeiro programa filosófico, por exemplo, marcado pelo intervencionismo no debate público e pelo desejo de promover uma reforma da cultura, tem uma inegável inspiração platônica. O jovem Nietzsche é um antissocrático que recusa o platonismo metafísico, mas que se inspira abertamente no platonismo político, tanto em seu ímpeto reformista quanto em sua concepção rigidamente hierarquizada dos indivíduos e das atividades humanas. O contato com o conteúdo destas preleções permite ao leitor uma transição mais suave para a atmosfera do início da década de 80, quando o fascínio de Nietzsche pela figura de Platão se torna tão intenso que ele é levado a se interrogar (sempre nos póstumos) se o filósofo ateniense não teria sido um dos únicos expoentes de seu ideal do filósofo legislador<sup>7</sup>. Não seria nenhum exagero afirmar que nos anos que precedem a redação de *Para além de Bem e Mal*, e também nesta obra, Platão é para Nietzsche uma fonte de contínua inspiração em seu combate ao platonismo vulgar da tradição ocidental. Nesta obra de maturidade, o combate de Nietzsche ao platonismo atinge o seu ponto máximo; mas é justamente neste momento que seu compromisso com o que podemos designar como platonismo político é mais intenso<sup>8</sup>. O combate ao dogmatismo metafísico e moral identificado com o platonismo da tradição (seu núcleo exotérico) é conduzido em nome do platonismo político, que Nietzsche considera o núcleo do esoterismo platônico<sup>9</sup>.

## I. O desenlace cético das disputas pré-platônicas em torno do devir

No último parágrafo do texto introdutório de suas *Preleções sobre os Filósofos Pré-platônicos*, Nietzsche afirma que a filosofia grega surge do espanto diante daquilo que nos é mais familiar e imediatamente acessível na experiência, ou seja, o devir. A

---

“o burguês e o pequeno burguês honrado” torna-se caricatura; entre devotos o ateu; entre aristocratas o homem do povo. Entre imoralistas o moralista: em minha obra, por exemplo, Platão torna-se uma caricatura” (KSA 11, p. 521, 1887 10[112]).

<sup>7</sup> Platão é a imagem tutelar na reflexão de Nietzsche sobre as condições de eficácia política da filosofia, que se confunde nos anos 80 com o tema do filósofo como legislador. Nietzsche identifica em Platão o mesmo ímpeto reformista tão característico de sua personalidade filosófica. Ele se interroga sobre as causas do fracasso de seu antecessor e em que medida esse fracasso exemplar não coloca em xeque as ambições reformistas da filosofia. Este tema aparece nos seguintes fragmentos póstumos: KSA, 11, p. 160 verão/outono de 1884, 26 [48]; KSA 11, p. 486-487 abril/junho de 1885 34[195]; KSA 11, p. 611-612 junho/julho de 1885 38[13]; KSA 13, p. 25-26 novembro de 1887/março de 1888 11[54]. Embora não pretenda tratar deste tema neste artigo, remeto à discussão feita em LOPES, R. (2008, cap. 3, seção 1).

<sup>8</sup> Concordo com GHEDINI, F. (2011, p. 17) que após a publicação de *Para a Genealogia da Moral* (1887) Nietzsche reavalia mais uma vez sua atitude geral em relação a Platão. Defendi em LOPES (2008) que o compromisso de Nietzsche com o platonismo político parece se esgotar neste período. As implicações desta mudança ainda não me são claras e tampouco tenho conhecimento de uma discussão sobre o tema na literatura secundária.

<sup>9</sup> Cf. LAMPERT, L. (2001); LOPES, R. (2008) e GHEDINI, F. (2011) para uma discussão sobre o platonismo político de Nietzsche.

perplexidade diante do devir é a origem mais remota do problema do ceticismo<sup>10</sup>, que é o que deve cativar nosso interesse no referido parágrafo:

O intelecto tornado livre [do jugo da vontade RL] contempla as coisas: agora, pela primeira vez, o *corriqueiro* aparece a ele como algo *digno de consideração, como um problema*. Esta é a verdadeira característica distintiva do impulso filosófico: a admiração frente ao que se encontra diante de todos. O fenômeno mais corriqueiro é o devir: com ele tem início a filosofia jônica. O problema retorna de forma infinitamente intensificada entre os eleatas: pois eles constataam que nosso intelecto não compreende de modo algum o devir e disso concluem um mundo metafísico. Todas as filosofias posteriores combatem o eleatismo: a luta culmina no ceticismo<sup>11</sup>.

A passagem acima poderia ser lida como um resumo do percurso percorrido por Nietzsche em suas *preleções*, não fosse por um pequeno detalhe: o estudo sobre os filósofos pré-platônicos não apresenta o desdobramento cético das disputas geradas pelas teses eleatas. As *Preleções* se encerram com uma exposição sobre Sócrates, que tanto do ponto de vista doutrinário quanto da personalidade é o último representante de uma galeria de tipos puros e originais de filósofos. Platão é, sob ambos os aspectos, o primeiro tipo híbrido na história da filosofia (cf. KGW II/4, p. 214). Mas seria um equívoco atribuir a Sócrates o tipo de ceticismo que Nietzsche afirma ter resultado das lutas travadas contra as teses eleatas. A razão mais forte para tanto é que Sócrates não teria sequer tomado conhecimento dos debates eruditos de sua época. Na reconstrução nietzscheana, Sócrates é profundamente ignorante de tudo o que o precedeu na história da filosofia grega, e essa é uma das causas que explicam sua excêntrica originalidade<sup>12</sup>. Com Sócrates surge uma nova imagem do sábio, mas esta imagem não se identifica com a imagem de um sábio cético. Ela é antes a imagem daquele que triunfa sobre os instintos ao triunfar sobre o medo da morte. Embora reconheça em Sócrates a figura do investigador infatigável, o que faria dele o protótipo do sábio cético, Nietzsche opta por projetar no mestre de Platão os traços do sábio estoico, caracterizando-o como aquele que por meio da dialética triunfa sobre o medo da morte. Aqui, como em outras passagens, Nietzsche pretende decifrar a personalidade filosófica de Sócrates conferindo maior peso ao momento de sua morte do que ao modo como ele efetivamente viveu. Nas *Preleções* ele recorre ao testemunho de Xenofonte (Mem. IV 8, 4) para sustentar a sua tese predileta de que Sócrates teria induzido o tribunal de Atenas a proferir contra ele a pena capital<sup>13</sup>. Ao exibir publicamente seu triunfo sobre o medo da morte, Sócrates provou na prática que no conhecimento reside uma medicina universal, impondo à posteridade a crença em seu valor incondicional<sup>14</sup>. Esta é possivelmente uma das razões que autorizam Nietzsche a associar Sócrates ao triunfo do dogmatismo: ele foi o primeiro grego a afirmar o valor incondicional do conhecimento, preparando assim o

<sup>10</sup> Esta tese não é inteiramente distante daquela defendida por Sexto Empírico sobre o itinerário do cético. No §12 de suas *Hipóteses Pirrônicas* o cético é descrito como alguém que se entrega à pesquisa filosófica para superar as anomalias dos fenômenos. Ao ser exposto à pluralidade das teorias filosóficas, ele constata que os argumentos que as sustentam são equipolentes e suspende o assentimento. O ceticismo pressupõe, portanto, a constatação de que há uma anomalia nos fenômenos, a tentativa de contornar esta anomalia mediante a teorização, a exposição a uma pluralidade de teorias, a constatação de que são equipolentes, a suspensão do assentimento em decorrência da indecidibilidade e o estado de ataraxia que se segue inadvertidamente à suspensão. Todos estes ingredientes estão presentes na narrativa nietzscheana, exceto o último evento, o mais crucial para o pirrônico: o fato da ataraxia, que torna a mente imune às patologias filosóficas e a reconcilia com as aparências.

<sup>11</sup> Cf. KGW II/4, pp. 215-216.

<sup>12</sup> Cf. KGW II/4, pp. 352-353.

<sup>13</sup> Cf. KGW II/4, p. 359.

<sup>14</sup> Cf. KGW II/4, p. 358.

caminho para a hipertrofia dos impulsos cognitivos no ocidente, diagnosticada nos textos do jovem Nietzsche<sup>15</sup>.

Devemos, portanto, excluir Sócrates enquanto um candidato viável para ocupar o posto do filósofo no qual as disputas doutrinárias culminam no ceticismo ou produzem algo como uma disposição cética. Protágoras, que seria um candidato natural a ocupar o posto de precursor do ceticismo, está ausente do texto das *Preleções*. A se considerar as diversas notas filológicas de 1867/68, a escolha deveria recair sobre Democrático, que é apontado como precursor tanto do epicurismo quanto do pirronismo. Mas o Demócrito das *Preleções* está longe de ser a figura complexa que Nietzsche começa a esboçar em seus últimos anos de formação. Como já foi destacado por outros intérpretes, o interesse de Nietzsche por Demócrito foi despertado por sua leitura da *História do Materialismo*, de Friedrich Albert Lange<sup>16</sup>, cuja primeira edição, de 1865, foi lida pelo jovem estudante de filologia com grande entusiasmo imediatamente após a sua publicação. A

<sup>15</sup> As diversas imagens que Nietzsche propôs de Sócrates ao longo de sua obra têm em comum a ambiguidade. O Sócrates das *Preleções* não constitui uma exceção a esta regra geral. Aqui a ambivalência não atinge somente a avaliação do tipo socrático, mas a própria caracterização de Sócrates. Ele é apresentado inicialmente como um dos três tipos mais puros e originais de filósofos produzidos na Grécia. Isto significa que nele ganha corpo uma das três figuras do filósofo enquanto sábio. As outras duas são encarnadas por Pitágoras e Heráclito. Pitágoras define a primeira imagem do sábio na figura do reformador religioso; Heráclito fixa a segunda figura do sábio como o descobridor solitário e orgulhoso da verdade; finalmente, Sócrates representa a figura do sábio como o que investiga sempre e em toda parte. Todos os outros filósofos, enquanto representantes de uma forma de vida, devem ser considerados tipos menos puros e originais, a começar por Platão (cf. KGW II/4, p. 265). Estes três são absolutamente originais por terem fixado para a tradição filosófica os três únicos estilos de vida contemplativa. Mesmo não se atendo inteiramente a esta caracterização do sábio socrático, é preciso convir que a forma de vida representada pelo cético está contemplada na figura de Sócrates, e somente nela. O sábio como aquele que não concebe uma vida fora da investigação é uma descoberta socrática. Na primeira *Extemporânea* Nietzsche recorre justamente ao critério da busca incessante para diferenciar o homem que se engaja genuinamente na cultura do mero filisteu. Este último se caracteriza justamente pelo ódio a todos aqueles que se entregam heroicamente a esta busca pelas formas autênticas da cultura sem nunca pretenderem ter achado o que procuravam. Aqui, como em tantos outros momentos, Nietzsche associa um traço típico do cético a uma forma de vida heroica, deixando de lado qualquer referência à ataraxia (Cf. KSA I: p. 167). Resta então perguntar por que a posição de Sócrates não é descrita em termos de um ceticismo heroico. Na seção das *Preleções* dedicada a Sócrates nós nos deparamos com a usual má vontade de Nietzsche: Sócrates é descrito como um plebeu, sem nenhuma cultura científica e hostil a todas as formas mais genuínas da moral e da arte gregas. Como em outros momentos de seu confronto com Sócrates, a interpretação do significado de sua morte já parece desempenhar aqui um papel crucial: Sócrates forçou o tribunal de Atenas a condená-lo. Em seu discurso de defesa ele fala para a posteridade. Seu intuito é provar na prática a verdade de seu preceito: que só o conhecimento é virtude, que o sábio não tem nada a temer. Conduzido por este raciocínio Nietzsche encerra suas *Preleções* e a seção sobre Sócrates com uma descrição do sábio socrático que o descaracteriza totalmente, sobrepondo a ele traços estranhos, que comprometem sua originalidade e pureza. O sábio socrático é aquele que supera os instintos; o saber sobre o bem anula o medo da morte; a superação do medo da morte como signo da vitória sobre os instintos com os instrumentos da dialética; abre-se o caminho para uma reforma dos costumes pela via do conhecimento (cf. KGW II/4, pp. 352-360). Em certo momento das *Preleções*, Nietzsche descreve o sábio estoico como um tipo ideal de sábio, um ser com características semelhantes aos deuses, que teria sido forjado de uma mescla do sábio heraclitiano e do sábio socrático (cf. KGW II/4, p. 265). A descrição do sábio socrático que Nietzsche oferece no final de suas *Preleções* parece projetar este tipo híbrido na figura do Sócrates moribundo. Esta manobra pode ser interpretada como uma estratégia de Nietzsche para evitar uma identificação excessiva ou indesejada com o tipo socrático do sábio. Nietzsche confessa este temor para si mesmo em uma pequena nota redigida no verão de 1875: “Dito a título de confissão, Sócrates me é tão próximo que estou quase sempre a combatê-lo” (KSA, VIII: p. 97).

<sup>16</sup> A exposição mais abrangente e satisfatória do conjunto das notas e projetos filológicos redigidos por Nietzsche em seus últimos anos de formação, atenta ao impacto da leitura da *História do Materialismo* de Lange, encontra-se em PORTER, J. (2000). Parte substancial do que tenho a dizer sobre o tema é devedora de insights que se encontram no livro de Porter.

influência que esta obra exerceu sobre Nietzsche dificilmente pode ser superestimada<sup>17</sup>. A *História do Materialismo* fornece a Nietzsche não apenas um volume enorme de informações históricas sobre doutrinas e controvérsias filosóficas e científicas, mas principalmente um modelo de historiografia orientada pelas necessidades do presente. A obra foi concebida por Lange como uma narrativa de longa duração cujo objetivo era explorar as raízes mais remotas da polêmica em torno do materialismo, desencadeada na década de 50 do século XIX na Alemanha. Segundo a perspectiva de Lange, o ritmo das controvérsias da filosofia e da ciência no ocidente teria sido determinado pela tensão entre duas tendências principais: a materialista e a idealista. Lange pretende promover uma espécie de conciliação entre ambas a partir de uma tese relativamente simples, segundo a qual caberia à tendência materialista a satisfação de nossos impulsos cognitivos mediante o cultivo de virtudes epistêmicas, enquanto a tendência idealista, que dá livre curso aos excessos da imaginação e ao entusiasmo das paixões, seria responsável pela satisfação de nossos impulsos extracognitivos (morais, estéticos, religiosos). Neste contexto, Lange se mostra particularmente simpático à tendência materialista na Antiguidade e antecipa o movimento de revisão e reabilitação dos filósofos pré-socráticos que mais tarde será fortemente associado a Nietzsche. Mas ao mesmo tempo ele não deixa de reconhecer legitimidade à tendência idealista de origem socrático-platônica ao considerá-la a única capaz de mobilizar as energias da alma humana necessárias ao engajamento nas atividades da cultura, entre as quais se inclui a própria atividade científica. Na medida em que vê nos filósofos pré-socráticos, em especial nos materialistas, os autênticos representantes e promotores da atitude científica, em contraposição à tradição idealista, com seu excesso de imaginação conceitual, Lange retoma uma vertente minoritária da historiografia filosófica, cujo principal expoente foi o filósofo inglês Francis Bacon. Mas ao reconhecer os méritos motivacionais da tradição idealista, ele corrige a perspectiva baconiana em um ponto essencial: apesar de suas limitações epistêmicas, a tendência idealista iniciada por Platão se legitima historicamente em função de sua força edificante. Este ponto me parece determinante na recepção que Nietzsche fará de Platão.

Lange atribui a Demócrito a formulação mais elegante e concisa da visão de natureza de maior influência na ciência moderna. Lange insiste também na necessidade de uma reavaliação imparcial da ética de Epicuro que, segundo ele, alcançou um ponto de vista infinitamente superior ao do hedonismo vulgar a que a tradição cristã tentou insistentemente reduzi-la. Apesar disso, Lange formulou importantes objeções ao materialismo enquanto posição teórica, tendo sido ele mesmo um simpatizante da posição idealista em epistemologia, por considerá-la confirmada pelos resultados empíricos da fisiologia da percepção, e em filosofia prática, por considerar o materialismo uma visão de mundo excessivamente árida e incapaz de satisfazer nossos impulsos estéticos e morais. A tentativa do jovem Nietzsche de reconstruir a figura de Demócrito pretende responder a algumas das insuficiências apontadas por Lange. Ainda sob o efeito da leitura da *História do Materialismo*, Nietzsche começa a tomar notas para um estudo monográfico sobre Demócrito. Nestas notas esparsas de 1867/68, é possível discernir as seguintes intenções do jovem filólogo: 1) contestar a interpretação dogmática do atomismo de Demócrito oferecida por Lange aproximando-o de uma posição fenomenista<sup>18</sup>; 2) contestar a tese de Lange de que o materialismo (como o protótipo de uma metafísica de cunho naturalista) jamais poderia fazer frente ao potencial edificante do idealismo prático por ser incapaz, em função de sua excessiva sobriedade e aridez, de satisfazer nossos impulsos extracognitivos (estéticos, morais,

<sup>17</sup> Cf. SALAQUARDA, J. (1978); STACK, G. (1983); LOPES, R. (2008: Cap. I, Seção 1).

<sup>18</sup> Cf. BAW III, p. 327; p. 328; p. 332.

religiosos). Esta contestação da tese langeana envolvia a tentativa de identificar o atomismo de Demócrito a uma visão poética da realidade<sup>19</sup>, estranha ao dogmatismo e cuja ontologia seria um subproduto do imperativo ético do contentamento com o mundo. Nietzsche pretendia recorrer a argumentos filológicos, baseados no exame crítico das fontes, para corroborar a tese de um primado da ética no pensamento de Demócrito<sup>20</sup>. Apoiando-se em duas passagens de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, § 135 e *Adv. Math.* VIII, §327), Nietzsche atribui a Demócrito a ancestralidade do pirronismo na teoria do conhecimento<sup>21</sup> e da doutrina pirrônico-epicurista da ataraxia em ética (cf.

<sup>19</sup> Cf. BAW III, p. 332: “Estamos acostumados a tratar com certo desprezo os democritianos de nossos dias, e temos razão nisso. Pois são pessoas que nada aprenderam e cujas almas são [esta é a imagem que Lange oferece dos materialistas alemães que desencadearam na década de 50 o debate em torno do materialismo que está na origem de seu estudo histórico: Büchner, Vogt e Moleschott RL]. No entanto, há no atomismo tomado por si mesmo uma grande poesia. Uma chuva perpétua de diversos corpúsculos em queda multifacetada e que, ao caírem, se enredam formando um vórtice”.

<sup>20</sup> Cf. BAW III, p. 335: “‘Contenta-te com o mundo existente’ é o cânone moral produzido pelo materialismo“. Lange identifica este imperativo de contentamento com a finitude e com a imanência ao materialismo alemão do século XIX nas versões defendidas por Feuerbach e Czolbe. Nietzsche retoma esta tese e a aplica ao materialismo antigo. Esta posição é elogiada por Lange como a única via consequente para uma defesa do materialismo, mas ele não a vê representada no atomismo grego. Talvez seja possível defender um primado do interesse prático no atomismo antigo conferindo certo destaque ao papel desempenhado pela motivação terapêutica na elaboração da doutrina, como ocorre em Epicuro e Lucrécio (e que Lange reconhece plenamente), pois o conhecimento da natureza tem o efeito de apaziguar os afetos e produzir o estado de ataraxia. Nietzsche dá o devido destaque a esta dimensão, cf. BAW III, p. 334: “Todos os materialistas acreditam que o homem é infeliz porque ele não conhece a natureza. É deste modo que tem início o sistema da natureza... livrar-se da crença nos deuses, i. é, de uma metafísica, é o que Lucrécio louva em Epicuro com palavras entusiasmadas”. Mas seria um equívoco confundir esta motivação terapêutica com a tese do materialismo ético de Feuerbach-Czolbe, que identifica na metafísica idealista uma fuga diante da realidade deste mundo, quase que uma traição da realidade e da humanidade. Esta tese não tem a princípio nenhuma implicação terapêutica. Trata-se de um preceito tipicamente moderno, formulado na linguagem do imperativo. O mais provável é que Nietzsche tenha procurado assimilar ambas as teses. De todo modo, Nietzsche parece ter acreditado que ele daria um grande passo para tornar sua tese plausível caso fosse capaz de comprovar, com os recursos da crítica filológica, a confiabilidade das fontes antigas que atribuem escritos de natureza ética a Demócrito. Esta é a contrapartida filológica de seu empreendimento. Cf. BAW IV, p. 64: “Os escritos éticos mostram, portanto, que a dimensão ética constitui o cerne de sua filosofia“. Neste mesmo volume, pp. 90-91. Em uma lista de teses a serem defendidas na p. 90 deste mesmo volume, o terceiro tópico refere-se justamente a Pirro como um discípulo de Demócrito na filosofia prática: “Pirro e Epicuro se apoiam na ética de Demócrito”. A mesma relação de dependência é atribuída à doutrina aristotélica (p. 91).

<sup>21</sup> Cf. BAW III, p. 328: “Os sentidos, segundo Epicuro, ensinam integralmente a verdade cf. p. ex. <Cic.> *de fin.* I. 19. Esta não era a opinião de Demócrito. Epicuro transita do atomismo para o realismo. Segundo Demócrito, não conhecemos a verdade de modo algum. Sexto Emp. *Adv. math.* L. VII. § 135...”; assim como BAW V, p. 207: “Demócrito considera a demonstração impossível. Sext. Empir.: *Math.* VIII 327”. Demócrito é citado como um precursor ilustre do ceticismo em outras fontes da antiguidade com as quais Nietzsche tinha familiaridade, p. ex., em Cícero, *Acad.* II, §73 e em DL, IX, 72. Nietzsche parece privilegiar o testemunho de Sexto por se tratar de passagens em que há um argumento forte a favor da afinidade entre ceticismo e atomismo. Para Sexto a posição de Demócrito segue sendo de resto uma posição dogmática, como ele esclarece em *HP* I, § 213- §214, e não há nenhuma boa razão para duvidar que Nietzsche estivesse ciente disso. Restam duas opções: ou Nietzsche discorda da avaliação de Sexto, ou ele pretende associar Demócrito a uma outra versão do ceticismo. A segunda hipótese me parece mais provável: nas notas póstumas Nietzsche parece sugerir uma linhagem genealógica que contaria com os seguintes membros: Heráclito, Protágoras, Demócrito, Pirro e Epicuro. Nietzsche contestará mais tarde a legitimidade do esquema tradicional de filiações na descrição da sequência dos filósofos pré-platônicos, pois ele parte da intuição de que se tratam de tipos absolutamente únicos. Esta intuição ainda não está clara para Nietzsche nas notas de 67-68. Mas mesmo no estudo posterior sobre estes filósofos Nietzsche reconhecerá a existência de certos laços de parentesco entre alguns deles. Um outro fato novo na compreensão de Nietzsche do ceticismo antigo é o peso concedido ao testemunho de Platão em diálogos como *Crátilo* e *Teeteto*. Eles têm um peso decisivo na proposição de um vínculo histórico e conceitual entre heraclitismo e ceticismo.

BAW III, p. 332)<sup>22</sup>. Nietzsche procura igualmente contestar uma suposta rivalidade entre Demócrito e Heráclito (cf. BAW III, p. 333). Estas teses são apresentadas na forma de notas descontextualizadas, o que impede que o intérprete possa prever com segurança os seus possíveis desdobramentos argumentativos. As notas revelam, entretanto, o interesse de Nietzsche no resgate da figura de Demócrito<sup>23</sup>. Elas também nos revelam algo da estratégia que Nietzsche tinha em mente para efetuar este resgate. A intenção era a de estabelecer, senão uma filiação, pelo menos uma afinidade entre o atomismo de Demócrito e todas as tendências não idealistas da filosofia antiga: o heraclitismo, o epicurismo e o pirronismo (tendências que poderiam ser identificadas grosso modo com uma atitude naturalista e de recusa da transcendência como opção filosófica). A proximidade entre ceticismo e atomismo se sustentava em uma interpretação algo anacrônica que atribuía a Demócrito uma concepção poética e fenomenista da hipótese atomista; ceticismo e epicurismo compartilhavam do mesmo intuito prático de neutralizar o espanto frente aos fenômenos naturais e produzir a ataraxia; a proximidade entre ceticismo e heraclitismo é a menos explorada nas notas filológicas do final da década de 60.

O vínculo entre ceticismo e heraclitismo, que constitui um dos capítulos mais enigmáticos da história do ceticismo antigo, não chega a receber um tratamento explícito, mas aparece como pano de fundo tanto nas *Preleções sobre os Filósofos Pré-platônicos* quanto na *Introdução ao Estudo dos Diálogos Platônicos*. Mas em nenhum destes textos Nietzsche recorre à figura de Demócrito para o estabelecimento deste suposto vínculo histórico. A intenção original de responder às objeções de Lange ao atomismo antigo não deixou nenhum vestígio no texto das *Preleções*. O estudo mais atento do desenvolvimento da filosofia pré-platônica criou em Nietzsche a convicção de que o atomismo antigo havia surgido de uma relação conceitualmente parasitária com a ontologia de Parmênides, pertencendo, portanto, a uma mesma tradição de metafísicas substancialistas. Nietzsche limita o vínculo entre a filosofia de Heráclito e o atomismo à adoção da tese mobilista, uma característica que segundo ele teria sido comum a todos

<sup>22</sup> Esta associação não passa despercebida a BETT (2000: p. 66, notas 22 a 25). O autor considera a primeira tese mais problemática, na medida em que estudos contemporâneos tendem a ver em Pirro antes um metafísico do que um epistemólogo. Esta restrição seria justa se não estivesse fundada em um mal-entendido. Quando Nietzsche associa Demócrito à figura de Pirro, ele o faz apenas do ponto de vista da doutrina ética. Quando remete à teoria do conhecimento, Nietzsche não se refere nominalmente a Pirro, mas recorre ao termo “pirronismo”. Este é justamente o caso da passagem referida por Bett em sua nota 22, p. 66 (BAW III, p. 332: “Em Demócrito se encontram os princípios do Pirronismo e do Epicurismo; o primeiro em função de suas proposições relativas ao conhecimento, o segundo a partir de suas intuições éticas”). Esta passagem não faz referência explícita a Pirro, mas mesmo que haja uma grande probabilidade de que Nietzsche o tenha em mira, nada é dito sobre a motivação que o teria levado a adotar as teses epistemológicas de Demócrito, com o que não está descartada a possibilidade de interpretar sua adesão ao ceticismo como um corolário de decisões no âmbito ou da ontologia ou da ética. Corrobora esta tese a aproximação sugerida por Nietzsche entre Heráclito e Demócrito na página imediatamente subsequente (BAW III, p. 333), que não é comentada por Bett. Marcel CONCHE (1994, p. 152), que pode ser visto como o intérprete que mais contribuiu para dissociar a imagem de Pirro de um ceticismo motivado por questões epistemológicas, parece ter intuído corretamente a posição de Nietzsche ao incluí-lo, ao lado de filósofos como Montaigne, Pascal e Hegel, na lista dos precursores de sua própria interpretação. Conche, que seguramente desconhecia estas notas, afirma que estes filósofos foram capazes de chegar a esta compreensão alternativa do pirronismo, ou seja, contrária à versão posterior oficial derivada de Sexto Empírico, por serem “esprits profonds et dont l’instinct philosophique fut particulièrement sûr” (p. 151).

<sup>23</sup> Cf. BAW III, pp. 345-350. Nietzsche pretendia originalmente denunciar um complô histórico contra a obra e a figura de Demócrito. Neste momento ele chega a tomar a sério a anedota segundo a qual Platão teria tido a intenção de queimar o conjunto de sua obra (pp. 345-347). Em algumas poucas linhas Nietzsche esboça a imagem de Demócrito como o primeiro tipo verdadeiramente científico, que viu na ciência a possibilidade de uma vida feliz, liberta de todas as inquietações (348-350).

os filósofos posteriores a Parmênides. Este vínculo não implica qualquer consequência epistemológica, pois o impacto da tese mobilista é neutralizado em seus efeitos epistêmicos negativos pela aceitação da tese central da ontologia de Parmênides de que o ser, enquanto ser, é idêntico a si mesmo. A recusa do monismo é vista como um desvio até certo ponto irrelevante frente à aceitação do conceito central dos Eleatas<sup>24</sup>. Este, ao ser assimilado ao conceito de átomo, permitiu a elaboração do modelo mais bem-sucedido de descrição dos fenômenos naturais na antiguidade. Nesta versão da história, o atomismo é a tradução da concepção nuclear de Parmênides em uma hipótese cientificamente rentável. Isso nos leva à conclusão de que as Ideias platônicas e os átomos de Demócrito são versões pluralistas do ser de Parmênides. O devir não pode mais ser pensado, exceto como algo que afeta apenas externamente estas essências, ou seja, a forma, a disposição, a distribuição, posição e composição de substâncias em si mesmas imutáveis, imperecíveis e idênticas para toda a eternidade. Como é possível que algo afete apenas externamente uma substância? Nietzsche considera que apenas através de uma sutil distorção lógica foi possível aos sistemas pluralistas recusarem o imobilismo de Parmênides. Nenhuma substância, pensada nos moldes do conceito parmenidiano de ser, pode agir sobre outra substância sem violar o princípio de identidade da ontologia eleata. No caso da concepção mecanicista, a sutileza consistiu em pressupor uma propriedade comum às diversas substâncias: a propriedade da extensão. Corpos extensos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, logo deve haver entre eles choques contínuos que explicam o movimento e a diversidade de configurações do mundo fenomênico<sup>25</sup>. Ao adotar o conceito parmenidiano do Ser o materialismo assumiu para si um ônus conceitual que está na origem das diversas aporias apontadas por Lange em sua *História do Materialismo*.

No §15 de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (Cf. KSA, I, p. 856) Nietzsche confessa, para surpresa daqueles familiarizados com a exposição das *Preleções*, que de um ponto de vista estritamente conceitual a ontologia monista, imobilista e finitista de Parmênides é superior às versões pluralistas e mobilistas rivais que a sucedem. Esta superioridade consiste no fato de Parmênides poder contornar os paradoxos decorrentes da noção de divisibilidade infinita do tempo e do espaço. O cenário de infinita divisibilidade torna todos os conceitos fisicalistas contraditórios e elimina a possibilidade de se operar com uma medida de grandeza fixa que não seja absolutamente arbitrária. Este tipo de dificuldade implicado pelas ontologias pluralistas e mobilistas posteriores a Parmênides foi explorado exaustivamente pelos argumentos dialéticos de Zenão. No texto das *Preleções* Nietzsche dedica uma seção ao exame das provas dialéticas de Zenão e argumenta que estas provas indiretas do eleatismo nos parecem convincentes porque extraem sua força da representação dogmática de tempo e espaço. A tese kantiana de que espaço e tempo são formas a priori de nossas representações seria suficiente para anular o caráter constringente das provas indiretas de Zenão a favor da ontologia dos eleatas. Nietzsche conclui que toda absolutização das formas de nossa representação, ao tomá-las por verdades eternas, conduz a contradições da razão consigo mesma (cf. KGW II/4, pp. 300-301). Quando nos deslocamos para o §15 de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (p. 856-858), somos surpreendidos pelo seguinte argumento de Nietzsche: caso fosse confrontado com um argumento *ad hominem* a favor da realidade do movimento, que lhe objetasse que ele estaria obrigado a aceitá-la uma vez que nossas representações são reais e estão sujeitas à sucessão

<sup>24</sup> Cf. KGW II/4: “Os pontos de partida de Demócrito e Leucipo são as proposições dos Eleatas” (p. 331); “Parmênides é particularmente influente e exerce um domínio sobre todas as representações fundamentais” (p. 334).

<sup>25</sup> Cf. KSA I, p. 855.

temporal, Parmênides poderia replicar recorrendo à tese kantiana da idealidade transcendental do tempo. Parmênides poderia, assim como Kant, afirmar que a sucessão temporal é apenas a condição transcendental de possibilidade para que eu, através da forma a priori do sentido interno, me torne consciente das representações; ou seja, o argumento *ad hominem* não prova a realidade objetiva do tempo, pois há que se diferenciar entre o pensamento puro, atemporal, e a consciência do pensamento, sujeita às ilusões do devir. É neste contexto que Nietzsche retoma o argumento de Spir contra Kant a favor da realidade objetiva da sucessão das representações e, portanto, do tempo. Esta é de fato a grande diferença entre as duas exposições sobre os filósofos pré-platônicos. No escrito póstumo Nietzsche opta claramente pela correção de uma tese nuclear da estética transcendental de Kant proposta por A. Spir: ou atribuímos realidade objetiva ao tempo ou permanecemos na esfera de influência da ontologia de Parmênides. Do mesmo modo que A. Spir, Nietzsche acredita que esta revisão não afeta necessariamente o espaço. Este é descrito por Spir como o resultado necessário da aplicação das leis a priori da representação sobre os dados da sensação, e por Nietzsche (fiel ao vocabulário de Lange) como um resultado de nossa organização psicofísica.

Embora Nietzsche afirme na introdução de suas *Preleções* que o ceticismo é um desdobramento das diversas tentativas de responder ao desafio dos filósofos eleatas, este é um capítulo da história da filosofia antiga que não está presente nem no texto das *Preleções* nem tampouco na versão conhecida como *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Ora, se é verdade que Nietzsche associa a doutrina do devir a Heráclito e vê no ceticismo um corolário da tese do fluxo universal, não seria óbvio buscar o ceticismo na exposição de Nietzsche sobre o filósofo de Éfeso? A resposta é negativa, pois não há em Heráclito uma reflexão explícita sobre as consequências epistêmicas de suas teses “metafísicas”. O Heráclito de Nietzsche encarna, pelo contrário, a imagem do sábio como o detentor solitário da verdade (cf. KGW II/4, pp. 265-266). Por que Nietzsche omite de sua narrativa o capítulo referente ao desdobramento cético das disputas eleatas em torno do devir? A resposta é simples: este desdobramento cético não pertence à história dos filósofos pré-platônicos da época trágica dos gregos. O capítulo cético da história da filosofia antiga escrito por Nietzsche tem em Platão seu principal protagonista. Esta é a tese que procuro expor na sequência deste artigo.

## II. A interpretação cética de Platão nos cursos da Basileia

A discussão em torno de um suposto vínculo histórico e conceitual entre heraclitismo e ceticismo – que na Antiguidade foi levantada pela tese do pirrônico Enesidemo de que o pirronismo seria uma via para o heraclitismo<sup>26</sup>, e duramente criticada e rejeitada por Sexto Empírico (HP I §20) – é uma discussão que recebe de Nietzsche um tratamento bastante distinto nas notas filológicas do final dos anos 60 e nos cursos oferecidos na Basileia na primeira metade dos anos 70. Após sua decepção com o atomismo antigo, Nietzsche revê sua hipótese de que haveria uma clara oposição

<sup>26</sup> Victor Brochard afirma, em *Les sceptiques grecs*, que o heraclitismo de Enesidemo constitui o maior enigma do ceticismo antigo. Brochard investiga o ceticismo antigo a partir da definição pirrônica e fenomenista de Sexto Empírico. Ao adotar esta perspectiva, ele interdita a priori qualquer possibilidade de alargar a noção de ceticismo, de modo a incorporar um tipo de ceticismo metafisicamente motivado, como parece ter sido o de Pirro e, de forma menos clara, de Enesidemo. Para uma defesa deste ceticismo metafisicamente motivado em ambos os filósofos, cf. o estudo pioneiro de CONCHE, M. (1994; primeira edição de 1974). BETT, R. (2000) contesta esta tese e a limita ao ceticismo de Pirro. Para uma leitura alternativa, que vê no heraclitismo de Enesidemo uma apropriação estratégica com vistas a combater o estoicismo, cf. PÉREZ-JEAN, B (2005). Um balanço desta discussão encontra-se em LOPES, R. (2008, Cap. II, Seção 2.1).

entre a tradição idealista e as demais escolas filosóficas da Grécia antiga, assim como o corolário desta tese, ou seja, de que haveria, senão uma continuidade, pelo menos uma afinidade entre heraclitismo, atomismo, epicurismo e pirronismo. O resultado desta reavaliação é a tese surpreendente de que Platão é o primeiro filósofo cético da antiguidade.

A tese segundo a qual o devir impossibilita não apenas o conhecimento empírico, mas é igualmente incompatível com o conhecimento conceitual aparece em diversos momentos da exposição de Nietzsche sobre Heráclito e Parmênides, tanto nas *Preleções sobre os Filósofos Pré-platônicos* quanto no escrito intitulado *Os Filósofos na Época Trágica dos Gregos*. Nietzsche parece ter formado sua convicção de que a verdade do devir implica na falsidade de toda categorização do real a partir de diferentes fontes e de forma gradual: Heráclito, Parmênides, Platão, Montaigne, Pascal, Afrikan Spir, o naturalista estoniano de origem alemã Karl Ernst von Baer, o físico jesuíta Roger Bosovich são algumas delas. Mas a assimilação promovida por Platão no *Teeteto* entre a tese relativista de Protágoras e a tese do fluxo universal teve certamente um peso decisivo na percepção do problema por Nietzsche. A imagem que ele constrói tanto do percurso quanto da filosofia de Platão é determinada em grande medida por esta doutrina. Assim, não apenas Platão oferece a Nietzsche o modelo de uma interpretação cética de Heráclito como ele mesmo é lido à luz de sua primeira filiação a Crátilo.

Aqui é preciso chamar a atenção para alguns traços gerais da interpretação de Platão que encontramos no jovem Nietzsche. Afora o recurso aos estudos platônicos de sua época, e à imagem de Platão fixada pelos grandes autores frequentados por Nietzsche, como Montaigne, Emerson, Schopenhauer e Lange, dois textos têm um peso decisivo em sua leitura: o testemunho da *Metafísica* de Aristóteles para a compreensão do percurso de formação do filósofo e a Carta VII para o desafio de desvendar sua enigmática personalidade. Outro texto que cumpre papel importante é o *Memorabilia* de Xenofonte, ao qual Nietzsche recorre eventualmente para dirimir dúvidas em relação ao Sócrates histórico. Platão não é considerado uma fonte fidedigna para a questão, pois ele é visto como uma natureza absolutamente indiferente à facticidade histórica (cf. KGW II/4, pp. 48-49).

Orientando-se pelo testemunho de Aristóteles, Nietzsche defende a tese de que a familiaridade de Platão com a doutrina de Heráclito antecede seu contato com Sócrates. Mas o heraclitismo a que Platão se converte corresponde a uma versão radicalizada da tese do fluxo universal do mundo sensível, tal como Crátilo a teria ensinado. Sua consequência imediata é o ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento. Como se trata de um dogmatismo negativo, que nega a possibilidade da verdade, seria mais apropriado descrever esta posição em termos de niilismo epistemológico. Mas Nietzsche, que estava bem informado desta diferença conceitual fundamental, insiste em que se trata de uma consequência cética, da qual Platão só escapa ao tomar contato com o método socrático da definição conceitual, que surge para ele como uma revelação: há um tipo de conhecimento relacionado aos conceitos morais que não está sujeito ao fluxo universal. Mas estes conceitos não podem ser aplicados ao mundo sensível. Portanto, permanece o problema de determinar o correlato ontológico dos mesmos:

Antes mesmo de travar conhecimento com Sócrates ele [Platão RL] já devia estar familiarizado com a filosofia de Heráclito (*Aristot. Metaph. I, 6*). [...] A convicção de que o sensível está submetido à mudança incessante lhe veio do heraclitiano Crátilo: ele manteve-se sempre firme nesta convicção. Deste modo, ao tomar conhecimento, através de Sócrates, da existência de conceitos que uma vez corretamente formados seriam necessariamente imutáveis, Platão não acreditou ser forçoso referi-los ao sensível: era necessário haver outras entidades que constituíssem os objetos do conhecimento conceitual (KGW II/4, p. 43).

O heraclitismo de Platão é interpretado como uma leitura de Heráclito a partir da recepção de Crátilo. Nietzsche está plenamente consciente de que esta interpretação não traduz fielmente a filosofia de Heráclito, ainda que ele tenda a concordar com seus resultados gerais<sup>27</sup>. Nietzsche diria que, embora falsa enquanto uma exegese da filosofia de Heráclito, a doutrina de Crátilo extrai as consequências logicamente necessárias da tese mobilista: nenhuma conceituação é capaz de satisfazer as exigências de nossa concepção intuitiva de verdade, que implica necessariamente uma forma de correspondência entre a representação e o real; toda categoria linguística e conceitual visa a fixar, a deter o fluxo do devir. A tese do devir acarreta o ceticismo epistemológico, se adotamos uma visão normativa forte dos conceitos epistêmicos (esta é a posição platônica e da tradição transcendental, mas parece ser também a posição que Nietzsche adota para si); se recusamos esta visão normativa forte, então a tese do devir pode ser compatível com uma reforma pragmática dos conceitos epistêmicos. Esta é a direção adotada por Protágoras. Caso não estejamos dispostos a moderar nossas exigências no que concerne à normatividade epistêmica, então a única alternativa para escapar do ceticismo epistemológico consistirá na postulação de um mundo de entidades ideais às quais os nossos conceitos correspondam. Esta será a solução adotada por Platão a partir da descoberta do mundo das Ideias. Mas ela também se mostrará aporética, no final das contas.

Nietzsche retoma o tema do heraclitismo de Platão no capítulo II de suas lições introdutórias aos diálogos de Platão e o desenvolve mais pormenorizadamente, insistindo nas diferenças entre o Heráclito histórico e o heraclitismo de Platão. No §3, p. 150, Nietzsche atribui a Platão uma versão extremada da tese heraclitiana do devir: enquanto Heráclito se limita a afirmar que coisa alguma escapa ao declínio periódico do mundo e que coisa alguma permanece indefinidamente, Platão segue a interpretação dos heraclitianos e afirma que coisa alguma é isso ou aquilo, mas tudo vem a ser incessantemente. Onde estaria a diferença? Heráclito atribui realidade àquilo que tem uma existência apenas provisória, que está condenado a desaparecer do mesmo modo como veio a ser, ou seja, o mundo do devir. Platão e os heraclitianos negam qualquer densidade ontológica àquilo a que não podemos atribuir os predicados da eternidade e da imobilidade: os indivíduos que fazem parte do mundo sensível. Entre Heráclito e a recepção platônica parece se imiscuir a sombra do eleatismo. Nietzsche segue a tese metafísica de Heráclito ao identificar a realidade efetiva com o devir, mas acata simultaneamente a consequência epistêmica extraída por Crátilo e Platão, que negam que uma apreensão conceitual do devir seja possível.

No §4 Nietzsche nos fornece um relato das duas alternativas conceituais com as quais, segundo ele, se confrontaram os primeiros discípulos de Heráclito: o sensualismo de Protágoras e o ceticismo radical de Crátilo. Eu cito a passagem, que embora longa, é bastante instrutiva para o ponto em questão:

§4. “tudo flui, logo nenhum conhecimento (ἐπιστήμη) orientado para o ser é possível no domínio das coisas sensíveis”: isto é uma conclusão heraclitiana? Não, ela tampouco provém

<sup>27</sup> Na segunda *Extemporânea* Nietzsche diz explicitamente que a perspectiva do devir é confirmada pelas nossas melhores teorias científicas, mas ele se recusa a admitir que a ciência possa ter a última palavra no que diz respeito às metas da cultura. Por isso ele considera necessário contrapor ao efeito corrosivo do pensamento do devir as potências eternizantes da arte e da religião (KSA, vol. I: p. 250, p. 319 e p. 330). A partir de *Humano, demasiado Humano* Nietzsche propõe outra relação com o pensamento do devir: criar cenários experimentais para testar a capacidade da cultura de incorporar tal pensamento. O eterno retorno e a vontade de poder são tentativas experimentais que caminham nesta direção. Aproximação é o termo correto para designar o intuito de Nietzsche, pois no limite trata-se de um pensamento que não permite incorporação.

do heraclitiano Protágoras, mas é [platônica] cratiliana. Protágoras era antes da opinião que havia uma *ἔπιστήμη* e que esta seria a mesma coisa que *αἴσθησις* e *δόξα*, estando esta fundamentada naquela (ou seja, *ἔπιστήμη* = *δόξα* = *αἴσθησις*). Ele considera que há apenas um tipo de conhecimento, mas há conhecimento, só que nenhum que seja universalmente válido. Heráclito não é certamente o pai daquela doutrina do desprezo dos sentidos: ele foi pelo contrário o primeiro a fundar a *μάθησις* na *ὄψις* e *ἀκοή*, ou seja, a reflexão com base na experiência (crença incondicional na *γῶσις*): contra seu mundo como um mundo da *δόξα* polemizou Parmênides. Os discípulos de H. ativeram-se ao seguinte princípio: “se há propriamente conhecimento, então ele vem dos sentidos, pois um conhecimento não-sensível não existe em parte alguma.” Deste modo puderam surgir duas orientações. Os primeiros não confiavam mais nos sentidos e perderam a base para todo o saber: os melancólicos como Crátilo desesperaram inteiramente, e não ousavam mais do que apontar com o dedo. Os outros (Protágoras) se deixaram abalar menos, limitando-se a reconhecer que a partir da *αἴσθησις* não há como obter um conhecimento universalmente válido: entretanto, como somente os sentidos podem ser fonte de conhecimento, não resta nenhuma alternativa a não ser assumir um conhecimento individual. Eles negavam que alguém pudesse saber algo das percepções e representações de um terceiro: de modo que um não podia apontar contradições no outro. Conhecimentos individuais não se prestam à refutação. – Platão parte, portanto, de um ceticismo desesperado em relação a todo conhecimento, não apenas em relação ao conhecimento das coisas sensíveis, mas ao conhecimento em geral (antes de travar conhecimento com Sócrates): ele não acredita mais na possibilidade do conhecimento, pois ele partilha do princípio de Crátilo: “há conhecimento, mas apenas através dos sentidos”. Nós precisamos supor como primeiro efeito do filósofo sobre Platão um desespero melancólico. Com isso toda a vida moral estava aniquilada, não havia nenhum prumo, todos os conceitos estão em fluxo, o indivíduo não tem nenhum amparo e desconhece qualquer medida, qualquer limite. Neste caso restava ainda a saída de Protágoras: o culto do indivíduo, o homem medida de si mesmo. Esta saída Platão não encontrou. Esta aflição nós precisamos representá-la para nós mesmos como uma aflição de natureza antes de tudo moral. Menosprezo da realidade efetiva. (KGW II/4, p. 150-152).

Pela passagem acima podemos concluir que Nietzsche interpreta a doutrina do homem-medida de Protágoras em um sentido absolutamente relacionista. Não se trata de uma interpretação relativista ou subjetivista, mas radicalmente individualista no sentido metafísico do termo. Existem apenas eventos singulares e cada experiência cognitiva é uma experiência radicalmente privada, não porque haja um véu das ideias ou coisa parecida, mas porque cada experiência é um evento absolutamente único, que resulta do encontro entre um objeto que carece de consistência ontológica no sentido substancialista e os órgãos sensoriais que carecem igualmente de uma disposição fixa. O caráter único deste evento não pode ser restituído pela linguagem nem compartilhado com o auxílio de outro recurso. Nenhuma linguagem é capaz de apreender o real enquanto evento irreduzivelmente singular e único. A experiência cognitiva, como um evento absolutamente singular e privado, não pode ser nem refutada nem justificada racionalmente; no limite, deveríamos dizer que não há erro.

Em todo caso, a posição de Protágoras se diferencia do ceticismo total de Crátilo e Platão porque ela reconhece na experiência sensível um contato com o mundo tal como ele é, ou seja, como um fluxo incessante de sensações. A impossibilidade de fundamentar racionalmente o conhecimento empírico, ou seja, a confissão de que através da sensação não temos acesso a um mundo de substâncias ontologicamente compartilhável que fundasse um conhecimento universalmente válido não é sentida como algo particularmente terrível por Protágoras. A razão disso é que ele não opera com um conceito normativamente carregado de cognição, que pressuponha a definição canônica segundo a qual conhecimento é crença verdadeira *justificada racionalmente* e, nesta medida, universalmente compartilhável. Esta definição, que é tomada como a concepção intuitiva de conhecimento, recebeu sua primeira formulação justamente no *Teeteto* de Platão. Protágoras segue outra direção. Para contornar as consequências

práticas e contraintuitivas do heraclitismo, Protágoras recusa as exigências postas pela concepção normativamente densa da cognição e considera que o indivíduo pode afirmar a si mesmo e, com a ajuda de convenções e ficções, criar para si e para a comunidade um universo relativamente estável no interior do devir. Mas este segundo passo só é possível graças ao discurso persuasivo. Na parte de suas lições dedicada ao comentário de cada um dos diálogos Nietzsche traz à baila a discussão da antiga tradição que afirma que o Livro I da *República* teria sido composto originalmente como um diálogo independente e inspirado nas antilogias de Protágoras. Nietzsche endossa esta tese e comenta que Protágoras teria transferido para o domínio lógico a doutrina fisicalista heraclitiana da coexistência dos contrários: assim, ambos os membros de uma antinomia estariam igualmente justificados (Cf. KGW II/4, p. 66-67). Do mesmo modo que a harmonia no universo físico resulta da luta dos contrários, também no espaço da vida pública o consenso resulta da confrontação dos pontos de vista. Não é necessário abandonar inteiramente o campo da normatividade; basta moderar suas ambições.

Esta solução é rejeitada por Platão, que parte de um conceito parmenidiano de Ser e exige da experiência cognitiva que ela seja capaz de satisfazer as condições postas por este conceito: imutabilidade, eternidade, infalibilidade. Sócrates fornece a Platão um método para chegar a um tipo de conhecimento que satisfaz tais condições: o método dialético. Através deste método seria possível ascender ao saber conceitual. Mas Sócrates não foi capaz de encontrar o objeto a que tal saber tem necessariamente que se referir. A descoberta das Ideias, feita junto aos pitagóricos, forneceu a Platão o correlato metafísico do saber conceitual cuja necessidade era ignorada por Sócrates. Dos pitagóricos Platão extraiu sua teoria das Ideias, sua cosmologia, sua teoria da alma e da reminiscência. Por último, mas não menos importante, Platão extraiu da figura do sábio pitagórico o modelo do filósofo como reformador político.

O ceticismo platônico, tal como Nietzsche o caracteriza, não deve ser confundido com a famosa confissão socrática de ignorância, nem tem nela sua gênese. Nietzsche aponta pelo menos três caminhos que poderiam conduzir ao ceticismo ao discutir a tese, aceita por alguns helenistas seus contemporâneos, de que *Fédon*, 96-102a descreveria com alguma fidelidade o percurso de formação de Platão. Nietzsche é contrário à tese, mas isso não deve nos interessar no momento. Segundo Nietzsche, Platão dramatiza na figura de Sócrates um caminho rumo ao ceticismo que nem ele nem Sócrates teriam percorrido. Platão dá a entender que a confissão socrática da própria ignorância teria resultado de um primeiro ceticismo, em relação ao estudo da natureza, o que Nietzsche não pode admitir, já que ele nega que o Sócrates histórico tenha tido algum interesse pelas teorias físicas ou sequer procurado se informar sobre as mesmas<sup>28</sup>. Por outro lado, o ceticismo platônico tampouco se encaixa nesta descrição, pois ele é de natureza puramente especulativa e epistemológica (cf. Cf. KGW II/4, p. 169). Eis as três vias para o ceticismo anteriores ao pirronismo que resultam do exame da passagem do *Fédon* por Nietzsche: 1) a via socrática, que faz parte de sua estratégia irônica para corrigir as crenças morais de seus interlocutores, mas que também se reflete em sua consciência do caráter inacabado da investigação da verdade destas crenças morais; 2) a via heraclitiana, que lançou o jovem Platão no niilismo ontológico, epistêmico e moral. Embora Platão silencie sobre ela no *Fédon*, esta foi, segundo Nietzsche, a via que ele efetivamente percorreu; 3) a via científica, resultante da impossibilidade de resolver o conflito entre as diversas filosofias da natureza concorrentes. Esta é a via propriamente erudita, que representa um antecedente do argumento pirrônico da equipolência entre as doutrinas. Mas ela deve ser considerada uma via secundária, que aparece em Platão

<sup>28</sup> Cf. p. ex. KGW II/4, p. 353: “Sócrates é plebeu, ele é inculto e jamais compensou a falta de instrução da juventude pelo autodidatismo”.

mais como um recurso dramático do que como o testemunho de uma experiência biográfica, sua ou de Sócrates.

A via que conduz para além do ceticismo é uma única, aquela oferecida pelo método dialético de Sócrates e descrita por Platão como a segunda navegação (δεύτερος πλους). Assim, o trecho do *Fédon* descreve somente pela metade o itinerário rumo à teoria das Ideias, na medida em que se atém à descoberta do método socrático de formação e fixação dos conceitos. Trata-se de uma narrativa enviesada, que combina traços socráticos com alguns elementos da experiência pessoal de Platão sem se ater à ordem cronológica dos eventos (cf. KGW II/4, p. 170). Isso conta toda a história do modo como Nietzsche entende a relação entre Platão e o ceticismo? Não, isso é apenas parte da história. O restante pode ser resumido em duas teses:

1) a teoria platônica das Ideias tem origem no temperamento moral de Platão, e o caminho que conduz a elas é o método dialético. Nietzsche contesta veementemente o núcleo da leitura schopenhaueriana de Platão: a tese de que a teoria das Ideias estaria ligada à natureza contemplativa e estética do platonismo<sup>29</sup>; esta leitura a contrapelo de Schopenhauer permite a Nietzsche identificar corretamente a dimensão normativa da doutrina platônica das virtudes<sup>30</sup> e explica porque Nietzsche pode finalmente reduzir toda a filosofia de Platão a uma forma de ceticismo e manter, ao longo de toda a sua obra, a acusação de que Platão é o protótipo do filósofo dogmático. Enquanto reformador político e moral Platão jamais duvida. Ele não tem nenhuma dúvida do valor de seu Ideal. Sua teoria das Ideias fornece apenas um suporte ontológico para a

<sup>29</sup> A refutação da tese schopenhaueriana de uma gênese contemplativa e estética da teoria platônica das Ideias e a defesa da tese alternativa de uma gênese a partir dos conceitos normativos tal como estes foram descobertos por Sócrates ocupam os §§12 a 16 da *Introdução ao Estudo dos Diálogos Platônicos* (KGW II/4, pp. 156-163). Nietzsche apresenta quatro argumentos contra a tese de Schopenhauer: o percurso de formação de Platão, tal como este é descrito por Aristóteles (Crátilo, Sócrates, pitagóricos); a prática da dialética como o caminho para a contemplação das Ideias; o menosprezo de Platão pela arte, que ele compreende de forma inteiramente inestética; seu apreço pela matemática (cf. KGW II/4, pp. 158-162).

<sup>30</sup> A doutrina platônica das virtudes é exposta nos §§23 a 25; nos §§26 a 31 Nietzsche discute um pouco mais detalhadamente cada uma das quatro virtudes cardeais e no §32 a concepção platônica da eudaimonia. Platão é visto como uma natureza essencialmente moral em luta contra as duas principais tendências de sua época: a visão tradicionalista, incapaz de fundamentar sua concepção de virtude, e a visão dos sofistas, que articula de forma coerente justamente o elemento consequencialista implicitamente contido na tradição e que Platão deseja refutar: por isso Platão atribui à sofística uma visão unificada sobre as virtudes, que consiste em assimilar o bom (αγαθόν) ao agradável (ήδύ). Em relação à doutrina platônica, que identifica a virtude de algo com seu fim, e seu fim com sua natureza ou essência, na qual devem coincidir tanto o prazer, quanto o útil, o bom e o belo, a principal pergunta que se coloca é: está na natureza de algo corresponder à sua finalidade? Ou trata-se antes de uma tarefa que deve ser realizada? Caso a primeira resposta seja a correta, então isso implicaria na impossibilidade de haver uma contradição entre o que uma coisa é e sua finalidade, ou seja, na impossibilidade da κακία da alma. Como este estado da alma é o mais frequente e se deve à ignorância em que esta se encontra de seu verdadeiro bem, Nietzsche defende a tese de que o conceito de virtude em Platão não é descritivo, e sim normativo: ele representa um Ideal da alma, uma tarefa a ser realizada: “Caso a ἀρετή pertença à essência da alma, então a κακία da alma se torna impossível. Portanto, o que se tem em mente é algo distinto: é a tarefa de cada coisa corresponder à sua finalidade. Isto é, Platão não deduz a perfeição da alma do caráter da espécie (daquilo que faz de toda alma uma alma), mas do caráter ideal; a ideia da alma é ao mesmo tempo a verdadeira essência, é o real. Ser conforme esta realidade significa a ἀρετή de algo. O fato de que apenas a Ideia tem essência e ser autêntico está, portanto, na base da doutrina das Ideias. Todos os demais predicados: verdadeiro, bom, belo, útil são extraídos do ser autêntico” (KGW II/4, p. 174). Platão, segundo a leitura de Nietzsche e traduzido na terminologia do debate contemporâneo, não comete uma falácia naturalista em sua doutrina das virtudes. Trata-se de uma doutrina acerca do que deve ser, e não acerca do que é. Mas ao reivindicar um lastro ontológico para a normatividade em um mundo suprassensível, Platão certamente comete uma falácia de outro tipo, uma falácia que poderia ser rotulada de falácia supranaturalista: é esta estratégia utilizada por Platão para conferir objetividade à sua doutrina das virtudes que irrita sobremaneira Nietzsche.

normatividade que ele atribui aos conceitos socráticos: uma muleta de inspiração pitagórica. Esta intuição do jovem Nietzsche será confirmada alguns anos mais tarde através da tese de Gustav Teichmüller do caráter exotérico da doutrina platônica da imortalidade da alma.

2) Em termos gerais, Nietzsche atribui a Platão um ceticismo total (dogmatismo negativo ou niilismo epistemológico) em relação à possibilidade de um conhecimento do mundo empírico, o que não é objeto de maior controvérsia, e acena para um ceticismo moderado (suspensão do juízo) no último Platão em relação à possibilidade de um conhecimento do mundo das Ideias.

2.1) O ceticismo de Platão em relação ao conhecimento do mundo empírico: a partir de sua análise da cosmologia do *Timeu*, Nietzsche conclui que Platão descarta inteiramente a possibilidade de um conhecimento do mundo empírico e de seus processos. Esta recusa platônica da possibilidade de um conhecimento seguro do mundo empírico não é surpreendente, tendo em vista que ele jamais abandonou a tese do fluxo universal do mundo sensível. Sua fidelidade à interpretação cratiana de Heráclito explica, portanto, seu ceticismo em relação à possibilidade de um conhecimento empírico. Nem o mundo sensível tem densidade ontológica para qualificar-se como objeto de um saber, nem os sentidos são órgãos confiáveis, pois estão igualmente imersos no devir<sup>31</sup>;

2.2) O ceticismo de Platão em relação ao conhecimento do mundo inteligível: segundo Nietzsche esta tese se impõe necessariamente se aceitarmos a autenticidade do *Parmênides*. Isso nos obrigaria a concluir que Platão teria tomado consciência do caráter aporético de sua teoria das Ideias no final de seu percurso. Nietzsche parece suspender o juízo em relação à polêmica em torno da autenticidade do *Parmênides*. O argumento mais forte a favor da tese da inautenticidade é o silêncio de Aristóteles. Ele não poderia ignorar o conteúdo do diálogo, já que nele Platão antecipa suas próprias críticas à teoria das Ideias. Nietzsche reconhece a força do argumento, no qual se apoiou Friedrich Überweg para contestar a tese da autenticidade<sup>32</sup>. Mas Nietzsche pondera com razão que esta recusa implicaria em recusar a autenticidade do *Sofista* e também do *Político*. Mas no caso de estes diálogos serem autênticos, eles devem expressar a posição final de Platão. Querer preservar a autenticidade dos diálogos e contornar a aporia que disso decorre mediante uma revisão da cronologia de sua composição parece inaceitável aos olhos de Nietzsche<sup>33</sup>. Não é claro se ele sugere a suspensão do juízo sobre a questão; mas o fato é que ele argumenta na maioria das vezes supondo a autenticidade deste conjunto de diálogos da maturidade. Esta suposição é uma condição *sine qua non* para que ele possa atribuir ao Platão da maturidade uma posição cética em relação à teoria das Ideias.

Enquanto o ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento do mundo empírico corresponde mais precisamente a um niilismo epistêmico ou a uma variedade

<sup>31</sup> Cf. KGW II/4, p. 188: “Deixo aqui de lado a física de Platão, ou seja, a exposição mais detalhada de como a alma do mundo cria o mundo, e remeto ao *Timeu*. Como aqui não se trata de ser, mas tão somente do devir, não há neste domínio nenhum saber, mas somente πίστεις e εικόταες μύθοι: como diz Platão no Fédon 114D: ‘Nenhum homem sensato ousaria afirmar que isso se comporta exatamente deste modo’” (KGW II/4, pp. 68-74).

<sup>32</sup> Nietzsche reproduz os argumentos de F. Überweg nas pp. 24-25 e acompanha nas páginas seguintes a polêmica desencadeada pela tese da inautenticidade entre os helenistas seus contemporâneos. Não está totalmente claro neste contexto se Nietzsche considera os argumentos de Überweg conclusivos.

<sup>33</sup> Cf. os comentários de Nietzsche à posição defendida por alguns helenistas contemporâneos: “Quem considera o *Parmênides* uma obra inautêntica, precisa também descartar o *Sofista*, como faz Schaarschmidt. Totalmente infeliz a tese de Steinhart segundo a qual o *Parmênides* e o *Sofista* pertenceriam a uma fase anterior de transição e que Platão teria alcançado a sua verdadeira doutrina das Ideias no *Fedro*. Caso o *Sofista*, o *Parmênides* e o *Político* sejam diálogos platônicos, então eles pertencem ao último período de sua vida” (KGW II/4, p. 136).

de dogmatismo negativo, pois ele vai além da suspensão do juízo e nega que a expressão “conhecimento empírico” faça algum sentido, o ceticismo em relação à possibilidade de um conhecimento das Ideias, que segundo Nietzsche decorre necessariamente da aceitação da autenticidade do *Parmênides*, deve ser descrito como um ceticismo no sentido técnico do termo, pois ele implica tão somente a suspensão do juízo sobre a teoria: “O *Parmênides* representa a dissolução da doutrina das Ideias no ceticismo”<sup>34</sup>. Nietzsche oferece a seguinte recapitulação do diálogo: a investigação tem como tema a μέθεξις e é conduzida através dos seguintes passos: 1) questão: a Ideia encontra-se em parte ou inteiramente nos objetos individuais? 2) recurso ao argumento do τρίτος άνθρωπος contra a possibilidade de uma existência objetiva das Ideias; 3) Sócrates tenta se livrar da objeção através da tese da subjetividade da Ideia, como uma entidade existente na alma (νόημα); 4) a solução é recusada. A Ideia é antes o objeto de νόημα, ou seja, o νοούμενον. Sócrates elucida agora a existência objetiva das Ideias através da tese de que a μέθεξις consiste na imitação (εἰκασθῆναι); 5) uma vez mais o recurso ao argumento do τρίτος άνθρωπος, para mostrar que a μέθεξις não é compatível com a ὁμοιότης; 6) a grande ἀπορία consiste em que com isso é anulado qualquer relação teórica entre elas. Segundo Nietzsche, teríamos o seguinte resultado: o conhecimento das Ideias torna-se duvidoso, mas a não admissão das Ideias tampouco pode ser um resultado satisfatório. Recusar as Ideias seria o mesmo que abolir a dialética. Sócrates teria admitido a hipótese das Ideias sem ter se exercitado suficientemente nesta arte<sup>35</sup>. A admissão das Ideias produz inúmeras dificuldades, mas a sua não admissão leva a resultados ainda piores para a filosofia (cf. KGW II/4, p. 125).

Mas isso não é tudo o que o jovem professor de filologia tem a dizer a respeito de Platão. A tese que confere unidade à compreensão nietzscheana de Platão tem como objeto a sua personalidade, e não tanto os impasses de sua doutrina. O processo de decifração da identidade típica de Platão começa com sua filiação à figura do sábio exemplificada por Pitágoras. Ao tomar conhecimento desta figura lendária, Platão teria sido capaz de identificar o impulso dominante de sua personalidade e de submeter este impulso a um programa político coerente. Nietzsche propõe que toda a obra e a personalidade de Platão devem ser lidas à luz deste anseio para o mando na forma da atividade legisladora. Apenas com este intuito ele funda a academia e se entrega à atividade literária, que é em parte a atividade de um agitador político em luta contra seu tempo<sup>36</sup>. Este é um traço tirânico de sua personalidade, que o afasta de Sócrates e o aproxima do fanatismo:

<sup>34</sup> Cf. KGW II/4, p. 127: “Der Parmenides stelle die Auflösung der Ideenlehre in Skepticismus dar“. É sintomático que Nietzsche tenha usado aqui o termo *Skepticismus* ao invés de *Skepsis*. O termo *Skepticismus* é bem menos frequente em Nietzsche e parece referir-se explicitamente ao ceticismo epistemológico implicando suspensão do juízo: impossibilidade de se decidir com base em argumentos entre duas proposições excludentes; indica claramente um estado de equipolência dos argumentos pro e contra, p. ex. a admissão das Ideias. O termo *Skepsis* por sua vez é bem mais recorrente em Nietzsche, e embora seja usado em muitos contextos como sinônimo do termo anterior, ele serve também para descrever a disposição cética, que não recebe, contudo, uma caracterização única e uniforme, mas varia em função tanto do contexto visado por Nietzsche quanto dos diversos momentos de sua atividade filosófica: atitude de absoluta desconfiança em relação à tradição (como no caso das virtudes epistêmicas do filólogo), disposição de prosseguir indefinidamente na pesquisa da verdade, jamais se contentando com a ilusão de que em algum momento estaremos na posse definitiva de uma verdade absoluta (disposição zetética que caracteriza o período intermediário); atitude heroica de se sacrificar pela busca da verdade e compromisso com a honestidade intelectual, que implica no sacrifício das ilusões reconfortantes; uma forma de ascese no âmbito da vida intelectual.

<sup>35</sup> Cf. KGW II/4, p. 125.

<sup>36</sup> “O núcleo do querer platônico deve ser visto em sua *missão legisladora*: ele inclui a si mesmo entre os Sótons, Licurgos, etc. Tudo o que ele faz, ele o faz em vista disso: caso contrário, a vida se lhe tornaria

O homem platônico se diferencia bastante do homem socrático [segue uma citação dos *Memorabilia* III, 9 de Xenofonte, na qual Sócrates recomenda o cumprimento das obrigações cívicas. RL] [...] Sócrates foi um bom, Platão um mau cidadão, como Niebuhr ousou dizer. Isto é, Platão travou um combate de vida e morte contra todas as instâncias políticas existentes, tendo sido um revolucionário do tipo mais radical. A exigência de formar conceitos apropriados sobre todas as coisas parece uma exigência inofensiva; mas o filósofo que acredita tê-los encontrado trata todos os demais seres humanos como loucos e imorais, e todas as suas instituições como extravagâncias e obstáculos ao verdadeiro pensamento. O homem dos conceitos apropriados quer arbitrar e governar: a convicção de possuir a verdade torna fanático. Uma tal filosofia teve como ponto de partida o menosprezo da realidade efetiva e dos homens: ela exhibe muito rapidamente uma veia tirânica. Na Apologia de Sócrates Platão parece ter acolhido a ideia decisiva: [o filósofo] como médico dos homens, como um moscardo em suas nucas. Ele eleva o ideal e concebe a seguinte ideia: o saber deve governar: o sábio, que é o mais próximo aos deuses, deve ser o legislador e o fundador do estado. Os meios de que ele se utiliza são: contato com os pitagóricos, tentativas práticas em Siracusa, fundação da Academia, ativismo literário e luta incansável contra sua própria época. (Cf. KGW II/4, p. 155).

É difícil determinar com precisão quando Nietzsche compôs este trecho, pois ele ofereceu cursos sobre os diálogos, sobre a vida e a personalidade de Platão ao longo de toda a primeira metade da década de 70. É natural supor que ele tenha corrigido inúmeras vezes suas notas, enriquecendo-as com novas informações e adaptando-as às suas novas concepções filosóficas. Precisamos aguardar a publicação do aparato crítico referente a este material, na expectativa de que os editores, tendo acesso aos manuscritos, possam oferecer ao leitor informações que permitam uma datação mais criteriosa das notas. Enquanto isso, temos que nos contentar com suposições. Assim, a contraposição entre o homem socrático (inspirado nos testemunhos de Xenofonte) e o homem platônico, com nítida vantagem para o primeiro, nos leva a crer que o trecho acima foi composto na segunda metade da década de 70, em um momento em que Nietzsche já havia se distanciado de seu primeiro programa filosófico, marcado pelo intervencionismo no debate público e pelo desejo de promover uma reforma da cultura. Este primeiro programa é nitidamente platônico. O jovem Nietzsche é um antissocrático que recusa o platonismo metafísico, mas que se inspira abertamente no platonismo político, tanto em seu ímpeto reformista quanto em sua concepção rigidamente hierarquizada dos indivíduos e das atividades humanas. Platão é uma das fontes de inspiração para a nova imagem da antiguidade pretendida por Nietzsche, uma imagem incomensurável com a recepção clássica e humanista, que buscou uma síntese entre paganismo e cristianismo e que moldou parte substantiva da identidade cultural alemã do período classicista. Em seu ímpeto de reformar a imagem da antiguidade clássica, eliminando todas as concessões humanistas, Nietzsche não se sente inibido sequer frente ao fenômeno da escravidão. Ele denuncia a inversão da suposta finalidade natural do estado, que seria a produção do gênio, e ataca simultaneamente as ideologias burguesa e socialista, identificando ambas à busca do conforto e à atitude conformista, à qual ele

---

detestável. Seu modo de vida revela como ele quis se tornar o modelo a ser imitado: ele precisou viver de modo a se tornar sempre mais apto ao seu ideal. Suas ações mais importantes devem ser compreendidas a partir deste ponto central. Suas amizades e suas relações têm unicamente isso como pano de fundo. Ele nunca se resignou neste ponto: prova disso são as Leis e aquela Carta [Carta VII, RL]. Uma dor tremenda sempre o acompanha: nunca alcançar algo semelhante. Na Academia ele espalha as sementes para o futuro. Ele escreve exclusivamente com tal intenção. Pressuposto para semelhante missão é a *crença incondicional em si*. Isso se revela, por exemplo, no fato de que ele só idealiza Sócrates na medida em que o torna igual a si mesmo. Ele toma sua tendência como a única esperança de todo e qualquer estado, o que o torna extremamente refratário a todas as demais pretensões, espec. se estas eram espiritualmente brilhantes. Por esta razão os antigos o chamam de *philótimos* e nos narram suas desavenças com todas as sumidades de seu tempo” (KGW II/4, p.54-55).

opõe a moral heroica dos indivíduos de exceção, cuja atividade em prol da cultura confere um sentido metafísico à existência e uma legitimação ao estado e às instituições sociais mais perversas, como a escravidão (mesmo que em sua forma moderna dissimulada do trabalho industrial)<sup>37</sup>.

A identificação da personalidade filosófica de Platão com a figura do reformador político nos coloca diante de um procedimento pouco ortodoxo do ponto de vista filológico, mas que é recorrentemente adotado por Nietzsche. Aqui vemos o jovem filólogo colocar em ação o seu segundo procedimento de reconstrução histórica, cuja orientação básica consiste em subordinar os aspectos doutrinários de uma filosofia ao papel que eles possam eventualmente desempenhar na tentativa de decifração do tipo psicológico de uma determinada personalidade filosófica<sup>38</sup>. Para tanto todas as informações legadas pela tradição, e em especial as anedotas, podem ser válidas. Para alcançar tal objetivo o historiador deve, entretanto, adotar uma tipificação psicológica que o auxilie a organizar a dispersão do material empírico e conferir unidade aos diversos registros desconstruídos sobre a personalidade que se pretende reconstruir. Esta tipificação é assumida por Nietzsche como uma ficção regulativa do trabalho historiográfico<sup>39</sup>. Mas como decidir qual tipo psicológico traduz melhor uma determinada personalidade histórica? Aqui o historiador não tem outra escolha senão se deixar guiar pelo material empírico tal como ele nos foi transmitido pela tradição e confiar em seu instinto ao optar por um dos inúmeros registros disponíveis. Nietzsche opta claramente pelo testemunho contido na Carta VII. Independente das disputas em torno da autenticidade deste documento, das quais o filólogo estava tecnicamente bem informado<sup>40</sup>, o historiador, o filósofo e o psicólogo em Nietzsche confiam no valor cognitivo contido neste tipo de registro. O que ele transmite não é a verdade sobre uma sucessão de eventos empíricos de valor biográfico, mas o retrato de uma personalidade tal com ela se impôs frente ao seu tempo e se fixou entre seus contemporâneos<sup>41</sup>.

### III. Considerações finais: o Platão cético de Nietzsche e o Platão cético dos antigos

Esta parece ser a última palavra do jovem Nietzsche sobre Platão: um autor extremamente aporético, cujo ponto de partida teria sido o niilismo epistêmico de Crátilo e cujo ponto de chegada teria sido o ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento das Ideias pela via da dialética. Duas notas póstumas da primeira metade

<sup>37</sup> O melhor registro desta agenda política encontra-se no escrito póstumo, que Nietzsche parece ter concebido originalmente como um complemento a *O Nascimento da Tragédia*, redigido no início de 1871 e que corresponde ao manuscrito Mp XII i c (cf. KSA 7, pp. 333-349). Para uma excelente caracterização do platonismo político do jovem Nietzsche, cf. OTTMANN, H. (1999). Ao caracterizar Platão como um fanático, Nietzsche parece projetar no filósofo grego os equívocos de seu primeiro programa filosófico. Ao refletir sobre sua primeira adesão a Wagner nos apontamentos póstumos de 1880-1881, Nietzsche a descreve em termos de uma devoção fanática.

<sup>38</sup> “Em investigações desta natureza nos concentramos ou na filosofia ou no filósofo; nós nos interessamos pelo último: apenas nos servimos do sistema. O homem é ainda mais notável que seus livros” (KGW II/4, p. 7); cf. Igualmente o prefácio ao escrito sobre os filósofos trágicos (KSA 1, pp. 801-803).

<sup>39</sup> “Para compreendermos adequadamente a vida precisamos ter uma imagem psicológica de conjunto como regulativo” (KGW II/4, p. 148).

<sup>40</sup> Para uma discussão acerca da questão da autenticidade das cartas, cf. KGW II/4, pp. 30-32.

<sup>41</sup> Cf. KGW II/4, pp. 8-9: “Adquirimos uma imagem mais precisa da característica principal de Platão por meio de alguns eventos que nos foram transmitidos (p. ex., as viagens políticas) do que por meio de seus escritos. Não devemos representá-lo como um sistemático in vita umbratica, mas como um agitador político, que quer retirar o mundo inteiro de seus eixos e que também por esta razão se torna escritor. A fundação da Academia é para ele algo muito mais importante: ele escreve para fortalecer seus companheiros da academia na luta”.

da década de 70 resumem o percurso de Platão e confirmam esta imagem do filósofo que encontramos em seus cursos. “Platão: inicialmente heraclitiano, conseqüentemente cético: tudo, também o pensamento, fluxo [...] O ponto de chegada de Platão: Ceticismo em Parmênides; refutação da doutrina das Ideias<sup>42</sup>”; alguns meses depois, outra nota retoma a mesma interpretação do *Parmênides*: “Parmênides. Prenúncio do ceticismo no âmbito da teoria: Platão essencialmente legislador e reformador, neste ponto jamais cético”<sup>43</sup>.

A *interpretatio sceptica* de Platão proposta por Nietzsche pode ter sido inspirada pela leitura de fontes antigas, uma literatura com a qual o filósofo estava bastante familiarizado. Em estudo relativamente recente sobre o tema, Julia Annas afirma que esta leitura foi recorrente na antiguidade e que ela de modo algum causava nos antigos o espanto que produz nos modernos. Esta era ainda a tese de Montaigne, que se recusava a acreditar na existência de um filósofo genuinamente dogmático. Esta possibilidade parecia a ele tão remota que ele atribuía a origem desta crença ao equívoco causado pela atitude dissimulada dos filósofos, que davam a entender que haviam formado convicção sobre alguma matéria filosófica relevante apenas para provocar seus oponentes. Se esta interpretação cética não é uma exclusividade de Nietzsche, por outro lado é difícil imaginar uma motivação que pudesse ser comum às duas estratégias de assimilação de Platão ao ceticismo (isto é, a antiga e a de Nietzsche). Na antiguidade a tradição de leitura cética de Platão é motivada pelo desejo dos membros da Nova Academia de vender a tese de uma continuidade no interior da tradição acadêmica<sup>44</sup>. Além disso, a estratégia de assimilação de Platão à tradição cética no interior do ceticismo acadêmico coloca ênfase no método socrático (interpretado como uma estratégia de argumentação exclusivamente *ad hominem* ou *ex concessis*) e na fidelidade de Platão ao mesmo, o que, como constatamos ao longo desta exposição, está na contramão do argumento de Nietzsche. Segundo o relato do filósofo, o método dialético herdado de Sócrates é visto por Platão como a via de saída de seu ceticismo, cujas raízes remontam à sua adesão ao heraclitismo de Crátilo. Nietzsche tampouco recorre explicitamente a estas fontes antigas para sustentar sua *interpretatio sceptica* de Platão.<sup>45</sup> O lugar de destaque conferido ao *Teeteto* poderia ser considerado um elemento comum entre a estratégia da Nova Academia de assimilação de Platão à tradição cética e a exegese proposta por

<sup>42</sup> Cf. KSA 7, p. 550: fragmento póstumo 23[27], datado do inverno de 1872/73.

<sup>43</sup> Cf. KSA 7, p. 704.

<sup>44</sup> Cf. Cicero, Ac. 46: “hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, si quidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur”.

<sup>45</sup> ANNAS (1990) propõe que a estratégia de assimilação de Platão ao ceticismo pela Nova Academia é dupla: existem argumentos que enfatizam a herança socrática em Arcesilau; e aqueles que identificam a totalidade da obra platônica com a posição cética, concentrando-se em certos traços dos diálogos intermediários e de maturidade (estes argumentos estão mais presentes na Academia tardia, em Fílon). Para elucidar o que poderia ter sido esta segunda estratégia de ler o conjunto da obra de Platão numa chave cética, J. Annas recorre ao texto de um comentador neoplatônico anônimo pertencente à escola de Olimpiodoro, no século VI d. C. Ao contrário do que acontece usualmente com esta literatura, que trata do ceticismo de forma rápida e muitas vezes sem grande compreensão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos, recorrendo à doutrina do fluxo presente na primeira parte do *Teeteto*, este comentador destaca com clareza cinco argumentos que segundo ele sustentariam a reivindicação de uma continuidade na Academia platônica: (1) a presença nos diálogos de Platão de expressões, especialmente de advérbios modais, que têm como objetivo atenuar as asserções e distanciar o protagonista das teses em disputa, expressando dúvida e hesitação; (2) a tentativa de estabelecer teses contrárias sobre o mesmo objeto evidenciando o compromisso de Platão com a acatalepsia; (3) O *Teeteto* refuta todas as definições de conhecimento; portanto, Platão não pode defender a apreensibilidade das coisas; (4) se Platão considera que o conhecimento é duplo, sensível e conceitual, e se ele proclama o fracasso de ambos no *Teeteto*, então ele defende a inapreensibilidade das coisas; (5) a confissão socrática de ignorância.

Nietzsche. Isso tornaria sua leitura de Platão tão seletiva quanto a dos neoadadêmicos. Mas diferentemente dos neoadadêmicos, que têm razões estratégicas para proceder de forma seletiva, já que eles encontram na teoria da percepção esboçada na primeira parte do *Teeteto* um repertório de argumentos que permite minar a pretensão estoica de individualizar representações catalépticas<sup>46</sup>, falta a Nietzsche esta motivação polêmica. Ele não sugere em momento algum que o *Teeteto* deva ser lido como um diálogo no qual Platão expressa uma posição cética. Para Nietzsche, o *Teeteto* tem antes o valor de uma dramatização do percurso de formação de Platão e nos permite vislumbrar o que teria sido sua filosofia se seu caminho não tivesse se cruzado com o de Sócrates e dos pitagóricos, e ele tivesse permanecido sob a esfera de influência exclusiva do heraclitismo de Crátilo. Como mostramos acima, é no *Parmênides* que Nietzsche pretende encontrar apoio para a sua tese de que a posição final de Platão no que se refere à possibilidade de um conhecimento das Ideias é uma posição cética. Assim, há que diferenciar no Platão cético de Nietzsche entre um ceticismo como ponto de partida (o ceticismo motivado metafisicamente pelo heraclitismo de Crátilo, e que deve ser descrito como um dogmatismo negativo do ponto de vista de um pirrônico ou cético fenomenista) e o ceticismo como ponto de chegada (ao expor as aporias da doutrina das Ideias, Platão estaria recomendando a suspensão do juízo em relação ao status epistêmico da teoria)<sup>47</sup>.

Esta imagem de Platão pode surpreender alguns leitores familiarizados com as diatribes do último Nietzsche. Estes leitores poderiam ser levados a acreditar que o filósofo maduro reviu inteiramente este constructo de juventude, citando como evidência a favor desta alegação o prefácio a *Para Além de Bem e Mal*. Neste célebre prefácio Nietzsche descreve Platão como o inventor da filosofia dogmática e apresenta sua famosa definição do cristianismo como platonismo para o povo. A questão é relativamente complexa, pois nesta obra somos confrontados simultaneamente com uma defesa sem precedentes do platonismo político, com um combate encarniado do platonismo vulgar (platonismo para o povo) e com inúmeras tentativas de decifrar a figura esfíngica de Platão, tentativas que são comunicadas de forma igualmente cifrada.

Procurei mostrar em outra ocasião que no período de composição de *Para além de Bem e Mal* Nietzsche se manteve fiel à imagem cética de Platão que ele procurou fixar em seus cursos introdutórios aos Diálogos<sup>48</sup>. Não há nenhuma razão para supormos que o filósofo maduro tenha revisto suas posições no tocante a Platão. Pelo contrário, há evidências textuais a favor da tese de que Nietzsche reforçou suas convicções a este respeito ao tomar contato com a leitura de Platão proposta por seu antigo colega da Universidade da Basileia, o filósofo e helenista Gustav Teichmüller (1832-1888). Esta leitura corroborou sua hipótese psicológica acerca da personalidade de Platão (sua aspiração fundamental ao mando e o impulso de reformador político), mas lhe ofereceu algo mais. Ela reintroduziu no horizonte de pensamento de Nietzsche a tese do esoterismo, tese com a qual o filósofo já havia se confrontado na exposição de Lange da história do materialismo. *Para além de Bem e Mal* é um livro no qual esta tese cumpre uma dupla função: como uma nova chave para a compreensão da história da filosofia e

<sup>46</sup> Para as razões estratégicas do recurso ao *Teeteto* pelos neoadadêmicos, cf. BONAZZI, (2003) e LÉVY, (1990).

<sup>47</sup> Para uma reconstrução do debate sobre o ceticismo de Platão na antiguidade tardia, cf. BONAZZI, M. (2003); dentre as inúmeras fontes discutidas por Bonazzi Nietzsche estava particularmente familiarizado com Plutarco, um dos autores antigos de sua predileção, e Olimpiodoro, que Nietzsche sugere para esclarecimentos sobre a biografia de Platão. Os volumes das obras completas de Plutarco estão conservados na biblioteca privada de Nietzsche, em Weimar. E também ANNAS, J. (1990: pp. 267-291). Para uma problematização da leitura de Annas, ver LÉVY, C. (1990: pp. 293-306).

<sup>48</sup> LOPES, R. (2008: Cap. III, Seção 1).

como uma estratégia de comunicação filosófica. O filósofo tomou de empréstimo ao amigo Franz Overbeck duas obras de Gustav Teichmüller, provavelmente na virada de 1882 para 1883: o conjunto de estudos de filosofia grega reunidos sob o título *Studien zur Geschichte der Begriffe* (1874) e o livro *Die wirkliche und die scheinbare Welt: neue Grundlegung der Metaphysik* (1882). O primeiro excerto da segunda obra data do início de 1883 (cf. KSA, vol. X: p. 292) e, ao que tudo indica, o empréstimo das duas obras foi praticamente simultâneo. Em relação ao primeiro livro, Nietzsche faz o seguinte comentário a Franz Overbeck em um cartão postal datado de outubro de 1883: “Caro e velho amigo, ao ler Teichmüller fiquei estarelecido de espanto com o fato de quão pouco eu conheço Platão e do **quanto** Zaratustra πλατωνίζει<sup>49</sup>”. Sob o efeito desta descoberta e de suas inúmeras implicações, Nietzsche procura elaborar uma nova maneira de pensar a vida contemplativa e seus diversos compromissos. Inspirando-se diretamente nesta imagem esotérica de Platão, em oposição direta à imagem do platonismo como antecipação do cristianismo, Nietzsche tentará articular ceticismo e reforma dos valores, responsabilidade pelo destino da cultura e compromisso com a honestidade intelectual. Encerro com a citação de uma passagem dos póstumos de 1885 que nos fornece uma pista sobre o tipo de inspiração que neste momento Nietzsche espera encontrar em Platão:

NB. O que finalmente começa a despontar para os filósofos: eles já não têm mais somente que aceitar os conceitos como dados, eles não têm mais somente que purificá-los e elucidá-los, mas têm antes de tudo que *fabricá-los, criá-los*, propô-los e torná-los persuasivos. Até o momento confiou-se inteiramente em seus conceitos, como em um *dote* assombroso trazido de um mundo miraculoso qualquer: mas eles eram antes de tudo heranças de nossos mais distantes antepassados, tanto dos mais imbecis quanto dos mais inteligentes. Esta *piiedade* em relação *àquilo que nos antecede* talvez faça parte do **elemento moral** no **conhecimento**. A primeira coisa que se faz necessária é o total ceticismo em relação a todos os conceitos tradicionais (tal como um filósofo *talvez* já o tenha alguma vez possuído— Platão: naturalmente que *ele ensinou o contrário* —) (KSA 11, pp. 486-487 abril/junho de 1885 34[195]).

#### IV. Referências bibliográficas

- ANNAS, Julia. Platon le sceptique. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 95, n. 02/1990, pp. 267-291.
- BETT, Richard. Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, 2000, pp. 62-86.
- BONAZZI, Mauro. *Academici e platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Milano: LED, 2003.
- BREMER, Dieter. Platonisches, Antiplatonisches: Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses. In *NS* 8 1979, pp. 39-103.
- BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. (NB) Paris: Seuil, 2002.
- CONCHE, Marcel. *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris: PUF, 1994.
- GHEDINI, Francesco. *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*. Napoli: Esi, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Interrogare la sfinge: Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*. Padova: Il Poligrafo, 2011.
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche and modern times: a study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press, 1993.

<sup>49</sup> Cartão postal enviado por Nietzsche de Gênova, e datado de 22 de outubro de 1883. KSB, vol. VI: p. 449. Para a importância da leitura de Teichmüller para as posições filosóficas de Nietzsche na década de 80, cf. LOPES, R. (2008: Cap. III Seção 1 e 2). GHEDINI, F. (2011) também considera que o livro a que Nietzsche se refere no cartão postal a Overbeck é o *Studien zur Geschichte der Begriffe*, e não o tratado de metafísica de Teichmüller. Para uma posição contrária, ver MÜLLER, E. (2005) e (2012).

- LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1865.
- LÉVY, Carlos. Platon, Arcésilas, Carnéade. Réponse à J. Annas. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 95, n. 02/1990, pp. 293-306.
- LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB: 08 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW: em andamento). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1963ff.
- \_\_\_\_\_. *Frühe Schriften* (= BAW: 05 vols.). Hrsg. von Hans Joachim Mette und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.
- MÜLLER, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin/New York: 2005.
- MÜLLER, Enrico. Entre Logos e Pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche. In: *ArteFilosofia* (artigo publicado neste número), 2012.
- OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.
- PÉREZ-JEAN, Brigitte. *Dogmatisme et Scepticisme: L'héraclitisme d'Énésidème*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- PLATON. *Werke in Acht Bänden* (Griechisch und Deutsch). Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Bearbeitet von H. Hofmann. Darmstadt: WBG, 1977/2011.
- PORTER, James. I. *Nietzsche and the philology of the future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- SALAQUARDA, Jorg. Nietzsche und Lange. In: *NS* 7, 1978: pp. 236-253.
- STACK, Georg. *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1983.
- STRAUSS, Leo. Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In: STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, pp. 174-191.