

Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche

Enrico Müller¹

Resumo: Este artigo procura mostrar em que medida o pensamento de Nietzsche evolui ao se ocupar polemicamente com a filosofia grega clássica. Em sua obra de maturidade, Nietzsche caracteriza sua prática filosófica como a “transformação do dionisíaco em um pathos filosófico” (Ecce Homo, “O Nascimento da Tragédia”). O termo pathos é tomado aqui como um contraconceito estratégico voltado contra a metafísica europeia, que se apresenta como uma filosofia do logos desde sua fundação platônica. Em sua confrontação permanente com Platão, Nietzsche por um lado critica e desconstrói determinados conceitos e a orientação transcendente de seu precursor, mas por outro lado ele o repete como um “transvalorador de todos os valores” e como um artista filosófico. Assim, em suas ambições críticas, Nietzsche descobre cada vez mais o indivíduo para além da filosofia do logos: Sócrates para além do socratismo e Platão para além do platonismo. Ao demonstrar a relação tensa entre Nietzsche e Platão enquanto escritores, gostaria de argumentar que mesmo o projeto de uma filosofia antimetafísica permanece ligado ao modelo da dialética socrático-platônica.

Abstract: The article demonstrates in certain points how Nietzsche’s thinking developed in his polemic occupation with the classical Greek philosophy. At the end of his work Nietzsche characterizes his own philosophical praxis as the “transformation of the Dionysiac into a philosophical pathos” (Ecce Homo, “Birth of Tragedy”). Pathos is taken here as a strategic counter-concept against European Metaphysics, presenting itself as philosophy of logos since its Platonic foundation. In his lifelong altercation with Plato Nietzsche is on the one hand criticizing and deconstructing specific concepts and the transcendent orientation of his forerunner; on the other hand he is repeating him as “reevaluator of all values” and philosophical artist. So, in his critical ambitions Nietzsche discovers more and more the individual beyond the arguments of logos-philosophy: Socrates beyond Socratism and Plato beyond Platonism. Demonstrating the tense relationship between Nietzsche and Plato as writers, I would like to argue that even Nietzsche’s anti-metaphysical project of philosophy remains bound to the models of Socratic-Platonic dialectics.

1. Introdução e perspectiva geral

O final do século V e o século IV a. C podem ser descritos como uma época de desbravamento do mundo através do Logos. Nela é gestado e desenvolvido um conceito de filosofia e de ciência que se manterá ao longo de toda a história espiritual do ocidente e que ainda determina em grande medida o pensamento atual. Enquanto um falar governado pela razão, o Logos entra em cena no contexto de surgimento da disciplina filosófica, que teve

¹Pesquisador junto à Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald. E-mail: enricodietrich@gmx.de. Tradução: Rogério Lopes (Professor Departamento de Filosofia/UFMG). Revisão: William Mattioli (Doutorando em Filosofia pela UFMG).

início entre Sócrates, Platão e Aristóteles, como aquela autoridade que interroga a multiplicidade e instabilidade dos fenômenos do mundo da vida em busca da unidade que lhes é subjacente. Platão faz com que seu personagem Sócrates, no livro Sétimo da *República*, caracterize de forma enfática esta nova orientação do pensamento como o ingresso em uma nova vida: a “conversão (Umwendung) (*metastrofe*) do devir para a verdade e o ser” pela via do pensamento é, enquanto “libertação (*lysis*) das cadeias”, ao mesmo tempo uma “conversão das sombras em direção às formas e à luz e uma ascensão das regiões subterrâneas em direção ao sol”.²

Enquanto crítica da metafísica, a filosofia de Nietzsche tem aqui o seu ponto de partida. Ela se voltou desde o início contra o aspecto centralizador da razão, ou seja, contra o seu caráter normativo, tanto universal quanto instrumental. A própria razão seria, segundo uma formulação incisiva do *Crepúsculo dos Ídolos*, nada mais que um preconceito fundamental dos filósofos³. Tendo em vista as circunstâncias da Modernidade, segundo Nietzsche um autêntico filósofo e “espírito livre” teria que se emancipar até mesmo da razão. Enquanto um distanciar-se da razão, semelhante filosofar se compreende como Pathos ou, segundo o modo como o Nietzsche tardio conceitualiza seu próprio pensar, como a “tradução do dionisíaco em um pathos filosófico” (*Ecce Homo/O Nascimento da Tragédia*).

Mas é igualmente verdade que, enquanto pensamento conceitual, o filosofar dos modernos e, por conseguinte, também o de Nietzsche, permanece em princípio no interior de um espaço demarcado e amplamente mensurado pelos gregos. Até mesmo os contraconceitos propostos por Nietzsche contra a filosofia europeia do Logos permanecem dependentes dela e a ela remetem. A gênese dos conceitos ou a invenção da razão, se assim quisermos, permanece o produto impar de uma experiência à qual já não temos mais acesso. As distinções filosóficas fundamentais dos gregos foram resoluções. Enquanto resoluções, elas poderiam ter sido tomadas deste modo ou de um modo diverso. Os gregos tinham ainda uma opção – nós já não a temos mais. É desta consciência de que não podemos repetir o gesto inaugural de um primeiro acesso teórico que se alimenta tanto a admiração de Nietzsche quanto sua agressividade em relação à filosofia grega. Sua convivência crítica com a filosofia do Logos assume a forma de uma confrontação permanente com os protagonistas desta filosofia. Sua relação com Sócrates e Platão, que oscila entre o fascínio e a demarcação de limites, Nietzsche a expressou desde cedo à luz de suas próprias ambições filosóficas. Em uma célebre anotação de 1870/71, Nietzsche caracteriza o seu próprio pensamento pela via da negação em termos de um “platonismo invertido” (*umgedrehter Platonismus*)⁴. E em uma confissão igualmente célebre do ano de 1875 podemos ler o seguinte:

“Dito a título de confissão, Sócrates me é tão próximo que quase sempre me vejo em luta com ele”.⁵

As duas citações do Nietzsche ainda jovem se mostraram inteiramente proféticas – elas devem fornecer o mote para o nosso tema. Ao toma-las como ponto de partida, se torna imediatamente claro que a relação de Nietzsche para com Sócrates/Platão em momento algum

² Platão: República VII, 525c.

³ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, I: A “Razão” na Filosofia. Para o conceito de razão em Nietzsche e para a sua confrontação com a filosofia da consciência tradicional, cf. Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin /New York 1988, assim como Enrico Müller: *Verbete “Razão”*, In: Christian Niemeyer (Hg): *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009.

⁴ A formulação dos póstumos de juventude é bastante conhecida. O contexto é o seguinte: “Minha filosofia, *platonismo invertido*: quanto mais longe do ser verdadeiro tanto mais puro, mais belo, melhor. A vida na aparência como meta” (FP 1870-71, KSA 7, 7[156], p. 199).

⁵ FP Verão 1875, KSA 8, 6[3], p. 97.

de sua obra pode ser tratada, criticada ou avaliada como um posicionamento conclusivo. Justamente os ataques mais violentos de Nietzsche se explicam frequentemente pelo grau de sua proximidade ao objeto: quanto maior esta proximidade, tanto mais nitidamente ele pode e precisa se distinguir dele de forma sentenciosa. Nesta luta pela distinção em face das semelhanças gritantes, Nietzsche, ao que tudo indica, repete Sócrates e Platão – contudo, ele o faz na qualidade de um filósofo sujeito às circunstâncias da Modernidade. A “transvaloração dos valores” proposta por Nietzsche, portanto, toma necessariamente como ponto de partida aqueles valores que foram estabelecidos pelos transvaloradores anteriores.

Portanto, no que diz respeito às declarações de Nietzsche acerca de Sócrates e Platão, declarações que são na maior parte das vezes polêmicas e frequentemente agressivas, é recomendável que se diferencie entre duas perspectivas: uma macroperspectiva, de crítica à metafísica, e uma microperspectiva genealógica. Com os conceitos de “Platonismo” e “Socratismo”, Nietzsche está sempre criticando um determinado sistema de diferenciações básicas e de conceitos fundamentais de natureza metafísica. A crítica às pessoas de Sócrates e Platão ocorre, por sua vez, na forma de uma reconstrução provocativa das condições culturais e individuais a partir das quais os seus pensamentos irradiaram. Somente a mudança da macroperspectiva metafísica para a microperspectiva genealógica permite que o caráter historicamente explosivo, a força individual e a relevância filosófica das realizações de Sócrates e Platão enquanto pensadores venham novamente para o primeiro plano. Não é na qualidade de doutrinadores de determinadas posições teóricas e, portanto, de dogmáticos metafísicos, mas antes enquanto indivíduos filosoficamente decisivos que Sócrates e Platão se converterão em indivíduos que transvaloram valores; e, deste modo, em um verdadeiro problema para Nietzsche.

A não diferenciação entre Platonismo e Metafísica que encontramos em Nietzsche é quase sempre formulada como uma afronta a Platão.⁶ Entretanto, a figura de uma inversão do platonismo tem pelo menos um duplo caráter: o de uma inversão da posição de Platão⁷ ou então o de um retorno a ele no sentido de um abandono da interpretação dogmatizante de Platão⁸. A natureza problemática da ligação entre Platão e o Platonismo já é em si mesma o resultado de uma história específica da recepção: pouco tempo depois da morte de Platão a geração que o sucedeu na Academia, assim como Aristóteles, que designava os diálogos platônicos de “discursos socráticos” (*Sokratikoi logoi*)⁹ e os filósofos das escolas helenísticas

⁶ Maurer, Reinhardt Klemens, *Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik*. In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). p. 104-126, interpreta a crítica de Nietzsche ao platonismo exclusivamente do ponto de vista da crítica da ideologia. Isso o força a reduzir a abordagem tanto da filosofia de Platão quanto da de Nietzsche à antinomia entre uma doutrina das ideias de caráter ontológico-epistemológico e uma epistemologia radicalmente perspectivística. O “platonismo invertido” de Nietzsche fracassaria justamente na medida em que ele seria tão somente um experimento conduzido ao extremo pela via da negação, em relação ao qual Mauer levanta a seguinte questão: “se a pretensão de futuro da filosofia prática de Nietzsche, a exigência de novas valorizações, pode se acomodar ao total relativismo e ceticismo de sua filosofia teórica” (p. 123). – Bremer, Dieter: *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses*. In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). p. 39-103, argumenta de forma mais fiel às fontes, tornando visível o caráter ambivalente das referências de Nietzsche a Platão. A investigação mais abrangente sobre o tema até o momento encontra-se em Ghedini, Francesco: *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso* (1864-1879). Napoli 1999. Porém, em função de sua limitação cronológica, ele não pode reconstruir a imagem que Nietzsche propõe de Platão a partir de sua filosofia mais acabada.

⁷ Também Tejera, Victorino: *Nietzsche and Greek Thought*. Dordrecht, 1987, interpreta a crítica de Nietzsche a Platão em geral como uma crítica ao platonismo: “So, if the reader, who takes Plato’s works in their wittily allusive and creative brilliance, will substitute “Platonism” in every place that Nietzsche complainingly writes “Plato”, he or she will be able to take the extended point as validatable cultural criticism. The philosophical aspect of this criticism is, for Nietzsche, the distorting effect of the doctrines of idealism upon the thought and practice in the west” (p. 89).

⁸ A favor desta tese argumentou recentemente: Annamaria Lossi, *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*. Würzburg 2006.

⁹ Aristóteles: *De Arte Poetica* 47b.

extraíram dos diálogos trechos de discursos com suposto potencial para se converter em teoria, compilaram tais trechos e os erigiram sem mais à categoria de doutrinas platônicas (*dogmata*), e enquanto tal eles foram transmitidos, ensinados e aprendidos. Somente nesta forma condensada o autor se converteu finalmente em um objeto de ensinamento disponível e canônico. Assim, já no início de sua recepção, o filósofo Platão parece desaparecer por trás do platonismo de suas posições.

Desde as Preleções na Basileia até o final, Nietzsche concebeu a obra de Platão antes de tudo como o primeiro grande produto de síntese e amálgama do tão disperso universo de concepções filosóficas gregas. Em contraposição aos filósofos “pré-platônicos”, Platão aparece em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* como “o primeiro caráter híbrido monumental” (KSA 1, p. 810). A ambiciosa tarefa, personificada em Platão, de relacionar as concepções pitagórica, parmenidiana e heraclitiana é duplamente enfatizada neste escrito. Na forma de um distanciamento dos pensadores anteriores, Platão conduz ao silêncio a pluralidade de vozes filosóficas da Grécia arcaica: a “polifonia” dos primeiros filósofos se transforma na monotonia do Logos socrático-platônico. Por outro lado, pode-se perceber mesmo nas obras tardias que Nietzsche se impressiona com o fato de que Platão tenha tido êxito em condensar a “polifonia” pré-socrática em um cosmos de uma linguagem filosófica fechada em si mesma, assim como o impressiona o modo como Platão o fez.

O que é decisivo, contudo, é o fato de que Platão tenha tido na Europa tanto uma repercussão como filósofo quanto como artista. Ele sempre atuou simultaneamente como artista e filósofo, sem que a interação entre a forma estética e o conteúdo proposicional tenha sido expressamente tematizada. Mas foi no ato desta mediação dialógica que pela primeira vez se estabeleceu o repertório de conceitos sem o qual a filosofia europeia se torna impensável. A filosofia platônica da razão, concebida dialogicamente, é na mesma medida uma encenação dramatúrgica.

Nietzsche percebeu esta estrutura paradoxal da obra platônica com inteira precisão apenas em sua obra tardia. A seguir pretendemos demonstrar em três etapas de que modo o “platonismo invertido” de Nietzsche conservou ao longo de toda a sua obra traços inconfundivelmente platônicos. Em um primeiro momento mostraremos como Nietzsche reconstrói e torna patológico o cultivo socrático do conceito de razão enquanto realização individual da transvaloração. Em um segundo momento, procuramos visualizar o modo como a interpretação nietzscheana da forma do diálogo platônico se altera e como ele adquire familiaridade com Platão enquanto artista filosófico para além do platonismo. Finalmente, estabeleceremos uma relação entre os personagens de Zaratustra e Sócrates tendo em vista o modo como são empregados por Platão e Nietzsche.

2. O ponto de partida de Nietzsche: a transvaloração socrática

Enquanto Hegel definiu a filosofia entre outras coisas como o tempo apreendido no pensamento e, por conseguinte, na forma do conceito, Nietzsche preferiu ilustrar a prática da filosofia através do conceito de “Extemporaneidade”. Com isso, o que é posto em primeiro plano não é o aspecto da “racionalidade do efetivamente existente”, mas antes o caráter questionável e problemático de todo o existente e de tudo o que veio a ser. Tendo em vista tais pressupostos, encontramos com frequência na obra de Nietzsche o filósofo tematizado como médico e descrito conforme as práticas do diagnóstico, da sintomatologia e, no melhor dos casos, também da cura. Ainda em relação a este ponto, são os pensadores anteriores a Sócrates que segundo Nietzsche representaram e viveram de forma paradigmática este papel. Uma consequência desta abordagem terapêutica é que aquele que interpreta o seu tempo com

vistas a uma cura futura irá primeiramente concebê-lo como um tempo doentio e o patologizará da forma mais abrangente possível. A sensibilidade para o que é patológico em cada caso se alimenta por sua vez do próprio sofrimento com o seu tempo. Este é o contexto subversivo no qual Nietzsche enreda o filósofo e, por conseguinte, a si mesmo: o mais aguçado diagnosticador é sempre simultaneamente expressão exemplar da crise que está sendo diagnosticada.

É neste exato contexto que Nietzsche inseriu Sócrates em quase todas as suas tentativas de aproximação, destacando deste modo seu papel proeminente no interior da história da filosofia. “O Caso Sócrates” do *Crepúsculo dos Ídolos* é, nesta longa sequência de aproximações, a derradeira tentativa de Nietzsche de se assenhorar de Sócrates recorrendo a meios socráticos. Sócrates quis, enquanto um médico filósofo, cuidar dos atenienses – mas para Nietzsche o caso Sócrates foi desde o início, ou seja, desde *O Nascimento da Tragédia*, um caso médico, e assim permaneceu até o fim. Os diagnósticos, contudo, se alteram e se diferenciam na medida em que também Nietzsche, o médico, passa por transformações. Nietzsche se orienta neste processo pelos traços excêntricos e excessivos da personalidade socrática, que ele desdobra de forma consequente em termos de uma patologia – deve-se observar, entretanto, que isso já havia sido parcialmente feito por Platão em seus diálogos. Nietzsche interpreta em termos patho-genealógicos aquilo que Platão com frequência apenas exhibe, sem comentar, como sendo o fascínio enigmático da *atopia* (o que não se deixa classificar). Fixemos, pois, previamente aquilo que Platão já nos permite ver acerca dos aspectos contraditórios da personalidade socrática no interior de sua obra de arte dialógica: Sócrates é feio e almeja a beleza interior. Ele é ostensivamente apolítico e, contudo, pratica metapolítica conceitual. Sócrates é o homem dos apetites, aquele que enquanto indivíduo se compreende a partir da posição intermediária e oscilante do eros, mas que ao mesmo tempo pratica o autocontrole. Ele é um consumidor daquilo que lhe oferecem, e é ao mesmo tempo aquele que leva a vida de forma exígua e modesta. Um debatedor inquieto, frequentemente invasivo, capaz, contudo, de mergulhar horas a fio em si mesmo e, durante este tempo, permanecer numa imobilidade paralítica. O poeta que se perde no mito e o lógico que se engendra na dialética. Aquele que enquanto praticante da maiêutica gera o saber e enquanto praticante do *elenchus* e da erística destrói as evidências das pretensões de saber. Aquele que através do Logos funda a comunidade e através da ironia transgride tabus e dissolve novamente a comunidade. Sócrates é subversivo – na qualidade de um marginal entre os *Kalokagathoi*, os “bons e belos” de Atenas, toda a sua existência irônica encarna a “expressão da revolta” (*Crepúsculo dos Ídolos*, “O Problema de Sócrates”, 7, 70).¹⁰

Enquanto um indivíduo excêntrico, Sócrates obteve êxito em sua tentativa de “ser levado a sério”; em outras palavras, ele obteve êxito no “transvalorar”. Movido por sua própria sensualidade e consciente de sua excentricidade, Sócrates viu de forma mais nítida do que outros as contradições ideológicas de seu meio. Ele vê seu próprio caso apenas como o “caso extremo” de uma “miséria geral” cada vez mais perceptível: o verdadeiro problema consistia no fato de que “ninguém mais era senhor de si mesmo” (*Crepúsculo dos Ídolos*, I: O Problema de Sócrates, 9, KSA 6, p. 71). A imagem de Sócrates no *Crepúsculo dos Ídolos* é construída a partir de uma perspectiva histórica dramática:

“A velha Atenas estava no fim. [...] Em toda parte os instintos se encontravam em anarquia; em toda parte se estava cinco passos além do excesso: o monstrum in animo era o perigo geral” (O Problema de Sócrates, 9, p. 71).

¹⁰ Apresentações imparciais dos momentos subversivos de Sócrates continuam sendo raras. Devemos destacar aqui Böhme (1988), assim como o capítulo dedicado a Sócrates e Nietzsche em Nehamas (1985).

O cenário não é de modo algum exagerado. Lembremo-nos aqui apenas da relação entre a agressividade da política externa e a tensão da política interna na Atenas democrática. Ou da crescente brutalidade da estratégia militar no decorrer da Guerra do Peloponeso, tal como a descreve Tucídides em sua famosa Apologia de forma não menos dramática. Ou então do fato de que Sócrates, no último terço de sua vida vivenciou dois golpes oligárquicos, além de condições semelhantes às de uma guerra civil, antes de ser condenado à morte na sequência destes eventos. A partir disso se torna evidente o significado da forma de vida socrática: Sócrates “adivinhou” seu status exemplar:

“ele compreendeu que seu caso, sua idiossincrasia de caso já não era uma exceção” (ibidem).

Nos questionamentos incessantes nas praças públicas da cidade, Sócrates expõe igualmente a problemática de sua existência, ao mesmo tempo em que ofereceu aos atenienses a possibilidade de discutir, no meio socrático por assim dizer, as suas próprias contradições. O modo como Sócrates confrontou seus contemporâneos com problemas, é exemplar para aquilo que Nietzsche associou ao conceito filosófico de “transvaloração”: reformular questionamentos clássicos a partir de uma nova perspectiva, de modo a encontrar novas respostas para velhos problemas. O momento, sentido com estranhamento pelos atenienses, da notória pergunta socrática “O que é X”, consistia no fato de que nela pela primeira vez era levado a cabo de forma proposital uma abstração da concreção fenomenal do mundo da vida circundante e a tentativa de fornecer uma resposta a partir de uma essência preordenada objetivamente (*eidos, ousia*). Diante de condições de vida que haviam sido alteradas de forma drástica, o ponto de partida e de referência buscado no Logos possibilitou aquele distanciamento, que se impunha com urgência, em relação às virtudes supostamente internalizadas dos cidadãos gregos –; não é uma mera coincidência que a piedade, a coragem, a prudência e o caráter ensinável da virtude sejam também os temas centrais dos primeiros diálogos platônicos.

O Logos não se reduz no interior da conversação socrática a um médio para o distanciamento. Ele se converte simultaneamente em um meio de validação, que torna possível uma nova orientação. Nietzsche registrou de modo exato desta dimensão terapêutica. O Sócrates que comparece em sua obra tardia não pretende, com seu discurso objetificante que visa à universalidade, reivindicar universais, mas sim atuar como médico. Como um médico que se serve do Logos como de um antídoto e meio de cura ou, pelo menos, como um recurso neutralizador. Se até então ele havia sido o sismógrafo da corrupção e o diagnosticador de um ethos que sobreviveu paulatinamente, agora Nietzsche, dando um passo adiante, coloca em sua boca a seguinte e crucial reflexão terapêutica, que permite esclarecer a invenção da razão:

“Os impulsos querem se tornar tiranos; é preciso inventar um contratirano que seja mais forte” (O Problema de Sócrates 9, p. 71).

Em seu diagnóstico, Sócrates responsabilizou os “instintos” pela perigosa radicalização ocorrida em seu ambiente. Segundo Nietzsche, ao ser confrontado com semelhante situação, Sócrates estabelece com os meios da dialética a tirania da razão; ele a estabelece como um “contratirano” contra a tirania da sensualidade e dos impulsos inconscientes. A razão como o domínio próprio do sentido para além da sensualidade anuncia de agora em diante a possibilidade de um saber não determinado contextualmente que assume a verdade como fio condutor. Com esta invenção, Sócrates se torna segundo Nietzsche “transvalorador” de influência mais duradoura no pensamento europeu.

Na exigência socrática de uma justificação permanente e argumentativa (*logon didonai*), do domínio das paixões (*enkrateia*) e do cuidado terapêutico com a alma (*epimeleia psyches*) Nietzsche vê o ato inaugural de um discurso de dominação que conduz no decorrer da filosofia europeia à autolegitimação e à autopoção absoluta da razão. Na reinterpretação socrática do “Conhece a ti mesmo” délfico, o inconsciente é agora interpretado preferencialmente como algo ainda não tornado consciente. Em meio a esta exteriorização terapêutica do interior, a forma de vida filosófica originalmente almejada, o saber do não saber, converte-se gradualmente em ciência (episteme). Somente na supressão do desejo o ser racional se conhece como sendo em igual medida autônomo, moral e feliz. Com este gesto de exclusão instaura-se, segundo Nietzsche, o perigoso desconhecimento do inconsciente. Como se sabe, a dedicação lógica ao modo individual de condução da vida, que se inicia com Sócrates e que tem na eudaimonia o seu fio condutor, fará escola. E isso à revelia do fato de Platão ter feito com que seu Sócrates dissesse explicitamente na *Apologia* que ele jamais fora professor de alguém! Cada uma das escolas pós-socráticas, seja ela estoica, cínica, cética ou acadêmica, irá cultivar na sequência o seu próprio Sócrates. O panorama das filosofias de vida do período helenístico é, visto sob esta perspectiva, um panóptico das possibilidades existenciais reunidas em Sócrates.

“O fanatismo com que todo o pensamento grego se atira à racionalidade denuncia um estado de penúria [...]. O moralismo dos filósofos gregos desde Platão é patologicamente determinado; assim como sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão somente: é preciso imitar Sócrates e produzir permanentemente uma luminosidade diuturna contra a obscuridade dos desejos – a luminosidade da razão. É preciso ser prudente, claro, transparente a todo preço: qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente conduz a um rebaixamento...” (CI, O Problema de Sócrates, 10, KSA 6, p. 72).

Segundo Nietzsche, com a morte espetacular de Sócrates “o gosto grego” se altera definitivamente “a favor da dialética”. Com suas perguntas pela essência universal e com seu esforço em busca de definições, Sócrates deu à filosofia não apenas novos conceitos, como também o próprio conceito de conceito. A dialética, por sua vez, é antes de tudo aquele trabalho do conceito que Sócrates praticou durante toda a sua vida.

Através de seu martírio, de uma morte que não apenas segundo Nietzsche, mas também segundo Xenofonte, ele mesmo teria desejado, Sócrates como que se desindividualizou, justamente ele que talvez tenha sido o indivíduo mais idiossincrático da Antiguidade – e com isso ele fez com que *seu* filosofar se credenciasse como *a* filosofia. O *Nascimento da Tragédia* faz com que ele apareça como o primeiro “que pela mão daquele instinto da ciência soube não apenas viver, mas – o que é muito mais – morrer” (NT 15, KSA, 1, p. 99). É justamente aqui, ou seja, preeminentemente nas consequências, que Nietzsche enxerga o problema fundamental: o “socratismo” posto em marcha através de Sócrates. A veracidade existencial de Sócrates, o pensador do Logos, se converte na verdade do próprio Logos através do evento crucial de sua morte.¹¹

¹¹ Aquilo que Nietzsche com frequência apresenta na forma de uma acusação pessoal contra Sócrates é sistematicamente desconstruído por Derrida (1995, p. 69-190) com a ajuda do conceito de Pharmakon. Em nenhuma outra parte o Logos e o Pharmakon alóxico se encontram tão intimamente ligados e são expostos de forma tão direta em sua dependência recíproca do que na cena da morte do *Fédon*. Sócrates, que Derrida anteriormente havia revelado como um Pharmakeus por meio de constantes referências a passagens fundamentais dos diálogos platônicos, toma a cicuta com o propósito de finalmente se desintoxicar e ser absorvido na ordem pura e eidética do Logos: “por outro lado, e apesar de não ser imediatamente legível, a cicuta, esta mistura que no *Fédon* não recebe nenhum outro nome senão o de *Pharmakon*, é apresentada a Sócrates como um veneno que, entretanto, graças ao efeito do *Logos* socrático e da demonstração filosófica do *Fédon*, se converte em um meio para a libertação, em uma possibilidade de cura e em uma força catártica. A

Esta é a situação diante da qual o filósofo Nietzsche se vê colocado – o “Problema de Nietzsche”, se assim o quisermos – ela pode ser descrita como a inversão do ponto de partida socrático. O conceito de Logos inaugurado pela filosofia grega gerou uma cultura da razão que se tornou cada vez mais insensível às suas origens e transformações. Nietzsche se sente “tiranizado” pela razão institucionalizada da filosofia europeia na mesma medida em que Sócrates pelo déficit de razão de seu tempo. A pretensão de validade orientada pela objetividade e universalidade do pensamento moderno, que acede ao mundo pela via extramundana, se exime justamente daquela complexidade de relações vitais que o ateniense quis tornar visível pela primeira vez no médio do pensamento lógico. À razão orientada ontologicamente, ao “contratirano” socrático corresponde na obra de Nietzsche, de forma consequente, a contratirania da “fisiologia”, com o seu correspondente jogo linguístico do “dever”, da “vida”, do “poder”, do “instinto”, “impulso”, “estímulo”, “corpo”, etc.: aquelas hipóstases fisiológicas, portanto, que Sócrates subordinou à supremacia da razão.

3. Agrafia, anonimato, dialogismo: “O caráter oculto e a natureza esfíngica de Platão”.

Nietzsche, diferentemente do que afirmou Derrida¹², esteve desde o início ciente do paradoxo de que Platão, possivelmente o escritor mais influente do Ocidente, renunciou a escrever em seu próprio nome. Sócrates não escreveu porque ele não queria ser visto como um doutrinador. Platão, pelo contrário, tinha que escrever para preservar [a memória de] Sócrates enquanto filósofo. Mas mesmo ele tinha dúvidas em relação à escrita, a qual ele submeteu a uma crítica fundamental em momentos cruciais de sua obra¹³. O fato de Platão ter preferido [colocar em cena] certos personagens discutindo entre si [sobre determinados temas], em detrimento de uma forma de apresentação monográfica, aponta para um conceito de filosofia no qual a própria relação entre objetividade e individualidade está sempre em questão. O anonimato de um pensador frente aos seus escritos, uma regra que em todo o corpus platônico só é rompida em duas passagens¹⁴ – de forma talvez sintomática –, torna a ausência presente de Platão algo significativo também para o leitor.

Que uma interpretação da relação socrático-platônica para além das circunstâncias biográficas já implica sempre uma determinada tomada de posição em relação à própria obra platônica é algo evidente. Nietzsche sempre esteve às voltas com o problema da relação entre os dois filósofos, e por ocasião destas reflexões ele sempre explorou as opções mais insólitas.

cjcuta tem neste contexto um efeito *ontológico*: introduzir na contemplação do *eidos* e na imortalidade da alma. É neste sentido que Sócrates a toma” (p. 141).

¹² De forma surpreendente, Derrida, Jacques: *Die Postkarte von Sokrates bis Freud und jenseits. 1. Lieferung*. Berlin 1982 (Or.: Paris 1980), p. 28, afirma que em relação ao problema fundamental da atribuição envolvendo Sócrates e Platão Nietzsche “nada teria compreendido da catástrofe inicial”. Tendo em vista o profundo conhecimento que Derrida tinha de Nietzsche, é igualmente difícil explicar a seguinte asserção sobre ele: “Ele acreditou como todo mundo que Sócrates não escreveu, que ele veio de Platão, que escreveu mais ou menos sob suas ordens e que o deixou escrever inteiramente sozinho [...]”. Aqui Derrida generaliza um aspecto particular das várias reflexões de Nietzsche, para em seguida simular diversas opções que frequentemente já se encontram em Nietzsche. – Tejera, Victorino: *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht, 1987, p. 86, consta, certamente com razão: “Nietzsche, we see, has not clarified for himself the relations between dialogue-form and “dialectic”.” Deixando de lado a questão se é possível e se faz sequer sentido esclarecer esta relação, é preciso dizer que esta constatação vale apenas para a maior parte das asserções de Nietzsche. Por esta razão, em seguida daremos voz cada vez mais às exceções e forneceremos para elas uma interpretação.

¹³ Os estudos consagrados à crítica à escrita no *Fedro* são legião. Que esta crítica não implica uma “ontradição performativa” e tampouco aludem a uma orientação para um saber dos princípios que seria transmitido de forma oral e exclusiva é demonstrado de forma persuasiva por Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, p. 13-38.

¹⁴ Na *Apologia*, Platão faz com que seu Sócrates nomeie diante do Tribunal cidadãos e pessoas de prestígio que serviriam de contraexemplos à acusação de que ele representaria um risco para a juventude. Embora o próprio Platão estivesse presente, Sócrates cita em seu lugar justamente o irmão ausente, Adimanto, “cujo irmão é este Platão que aqui se encontra”. No *Fédon* (59b), por sua vez, Platão menciona a si mesmo apenas para observar que sua ausência do leito de morte se deve a motivo de doença.

Ao lançarmos um olhar sobre a gama inteira de seus posicionamentos frente aos dois atenienses, pode-se ver que justamente a sondagem de sua intrincada relação franqueou a Nietzsche uma margem de manobra sempre maior para um novo entendimento de suas filosofias. As diversas etapas desta sondagem reflexiva serão retraçadas no que se segue.

No programa estético do *Nascimento da Tragédia*, a constelação socrático-platônica ainda é objeto de uma elucidação a partir da perspectiva da arte. É sobretudo a atitude cética de Sócrates, estilizado como o primeiro “homem teórico”, em relação aos paradigmas estéticos de seu tempo, especialmente em relação à tragédia clássica até Eurípedes, que leva à conversão de Platão, o talentoso herdeiro dos poetas trágicos e dos políticos. Com o intuito de confrontar o pathos dos heróis da cena trágica com o Logos de Sócrates, o “herói dialético”, Nietzsche retoma uma antiga tradição, segundo a qual Platão, após o seu primeiro encontro com Sócrates, teria queimado suas tragédias e se convertido à filosofia¹⁵. Em um enfoque antes de tudo biográfico, a vida e o pensamento de Platão são interpretados a partir do domínio fático da existência socrática e, deste modo, tratados de forma quase marginal. Em *O Nascimento da Tragédia*, Platão ainda comparece sobretudo no papel de vítima, discípulo e depositário de Sócrates, o “indivíduo histórico-universal”¹⁶.

O que há de interessante nesta relação assimétrica são sobretudo suas implicações literárias. Também Nietzsche vê na renúncia socrática da escrita o impulso decisivo para a atividade de Platão – em um esboço de 1869 para o livro sobre a Tragédia, Nietzsche faz o seguinte apontamento: “Sócrates como o ‘Não-escritor’: ele não quer comunicar coisa alguma, apenas interrogar.”¹⁷ No livro, Nietzsche extrai desta definição uma singular consequência: Platão se viu por sua vez forçado à sua forma artística dialógica em razão justamente da ausência de escritos do mestre dialético. O fato de Platão, na visão do jovem Nietzsche, ter escrito seus diálogos “sob a pressão demoníaca de Sócrates” (NT 14, KSA 1, p. 94), altera uma vez mais a constelação paradoxal: o discípulo forçado à arte literária dialógica do mestre que se recusou à escrita se torna assim, simultaneamente, o produto estético deste: “Platão é uma obra de arte socrática”.¹⁸

A consideração da relação entre os dois pensadores, até aqui motivada predominantemente pelo aspecto biográfico, não permite a Nietzsche, neste momento de sua obra, apreender o diálogo como um médio para a escrita filosófica. Partindo-se da premissa de uma hostilidade à arte que seria inerente a ambos os pensadores, os diálogos de Platão são uma mera imitação para além da estética criativa. Enquanto “retrato literário” de um Sócrates “que eles [Nietzsche se refere nesta passagem aos cínicos RL] costumavam representar em vida”, Platão, com efeito, aponta por meio do diálogo para “o protótipo de uma nova forma de arte” (NT 14, KSA 1, p. 93f.). Para Nietzsche, porém, este protótipo é “o protótipo do romance” – na medida em que permanece um médio para a representação naturalista da existência de Sócrates, o diálogo tem tão somente o status de uma “ancilla” da “filosofia dialética” (ibidem): no diálogo “o pensamento filosófico sobrepuja a arte e a obriga a se agarrar estreitamente ao tronco da dialética” (ibidem).¹⁹

¹⁵ DL (Diógenes Laércio), *Vidas...*, III, 5.

¹⁶ Para os conceitos de arte e de ciência propostos por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, cf. Enrico Müller: „Aesthetische Lust“ und „dionysische Weisheit“. *Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie*. In: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), p. 134-153.

¹⁷ Fragmentos Póstumos 1869, KSA 7, 1[27], p. 17.

¹⁸ Fragmentos Póstumos 1870-71, KSA 7, 8[13], p. 224.

¹⁹ Tejera: *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht, p. 84, observa: “Nietzsche has not really gotten past Laertius’s assertion (III. 48, 55) that the dialogue is the form Plato chose to use for the “establishment of his own beliefs”.” Para *O Nascimento da Tragédia* esta é certamente uma observação válida.

Como é sabido, podemos encontrar nas primeiras obras aforismáticas de Nietzsche uma imagem claramente modificada e mais amigável de Sócrates.²⁰ Paralelamente a isso, também Platão passa por uma revalorização perceptível nas duas partes de *Humano, Demasiado Humano* e em *Aurora*. Entretanto, os aforismos em questão se aplicam, por sua vez, sobretudo ao Platão legislador e político de cunho filosófico²¹; aqui se paga um preço elevado por sua independência filosófica, que na maior parte das vezes se dá à custa de uma dogmatização dos diálogos platônicos, que se convertem em doutrinas platônicas. A nova sensibilidade de Nietzsche para com o indivíduo Sócrates enquanto filósofo ainda não se faz acompanhar de considerações independentes acerca da forma dialógica. A reserva naturalista de Nietzsche, segundo a qual o diálogo deve ser interpretado como um decalque da prática da conversação, parece vigorar até a metade dos anos oitenta.

Contra o pano de fundo de seu conceito de interpretação, em cujo centro encontra-se a hipótese de uma pluralidade de vontades de poder constituidoras de sentido, Nietzsche começa a refletir em sua obra de maturidade mais e mais acerca da liberdade interpretativa de Platão frente a seu protagonista. O foco na predominância socrática frente ao “discípulo”, compreendida a partir de um modelo genético-biográfico, é a partir deste momento ampliado para um tipo de consideração na qual a filosofia de Platão é lida como uma interpretação da existência socrática. Agora Platão finalmente surge como o oculto dramaturgo das encenações socráticas.

A esta mudança corresponde necessariamente em Nietzsche uma nova compreensão filosófica da forma do diálogo. No lugar da esquematização aristotélica dos diálogos em termos de “discursos socráticos”, que Nietzsche compartilhou durante muito tempo, aparece agora a consciência da força performativa e dêitica do diálogo. Nesta perspectiva recém-adquirida invertem-se, de forma consequente, também as relações interpessoais – a favor de Platão e em detrimento de seu “mestre”. Nietzsche coloca então à prova a ideia de que Sócrates poderia representar um tipo consequente, mas filosoficamente estéril. Um moralista que se orientou por uma vida filosófica, mas que apenas através das estilizações e dramatizações de Platão pode reivindicar o título de um pensador excepcional. Platão é compreendido agora como:

“o mais ousado de todos os intérpretes, alguém que tomou Sócrates apenas como se toma das ruas uma canção ou tema popular para variá-lo ao infinito e até à impossibilidade; ou seja, em todas as suas mascaras e multiplicidades” (ABM 5, 190, KSA 5, p. 111).

Por meio dos conceitos de “multiplicidades” e de “máscaras” Nietzsche situa Platão, na passagem acima, pela primeira vez no horizonte performativo de sua própria estilística filosófica. À luz da noção equivalente latina de *persona*, que deve sempre ser associada a eles, é justamente a forma plural destes conceitos que tem importância fundamental. Com ela é abolido o esquema de oposições entre o papel e a pessoa “autêntica”, o ser e a aparência, o significante e o significado. O indivíduo deveria ser compreendido, portanto, como a multiplicidade de *personae*, ou seja, como a passagem permanente de uma máscara a outra.

²⁰ Zuckert, Catherine: *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago 1996, não sem razão associa este resultado com a filosofia aforismática de Nietzsche, em oposição à sua obra anterior, que teria um caráter mais confessional: “In this middle period, Nietzsche [...] appears to be more scientific than Socrates, where as Plato appears more poetic than Nietzsche” (p. 18).

²¹ Lampert, Laurence, *Nietzsche and Plato*. In: Bishop, Paul (Hg.): *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester 2004, p. 205-219 desenvolve, por meio de uma interpretação de aforismos selecionados de ABM, uma imagem esotérica de Platão em Nietzsche, que vê no ateniense sobretudo um legislador em grande estilo. Particularmente original é a tese segundo a qual o platonismo já está estruturalmente estabelecido nos diálogos de Platão.

Uma vez que, nesse sentido, já não se pode interrogá-lo em busca de uma subjetividade fixável, o indivíduo impele à própria individualidade no confronto com ele.

Justamente aí poderia residir o sentido do caráter inclassificável de Sócrates no corpus platônico. Os próprios interlocutores já haviam acentuado repetidas vezes a Atopia – a falta de lugar e estranheza de Sócrates no interior da sociedade ateniense. Platão fez com que os discursos de seu protagonista emanassem justamente desta individualidade excêntrica, encenando-a de modo que ela se esquivasse a toda e qualquer apreensão definitiva. Em um fragmento póstumo de 1876, ou seja, da fase inicial, Nietzsche havia interpretado esta prática dramaturgica ainda em termos de limitação artística. Nos diálogos, Sócrates lhe parecia “sobrecarregado de qualidades que jamais poderiam conviver numa pessoa.” O protagonista era considerado por ele “como uma caricatura fluida”. Platão era visto como não sendo “suficientemente dramaturgo para manter fixa a imagem de Sócrates sequer em um mesmo Diálogo.”²² É evidente que neste momento Nietzsche ainda não havia apreendido inteiramente as intenções filosóficas de Platão, o artista dialógico.

A “caricatura fluida”, à qual Nietzsche neste momento de sua obra contrapõe a imagem simples do Sócrates de Xenofonte como a mais intimamente ligada à vida e, portanto, como a mais útil, se revela ao Nietzsche maduro apenas no momento em que ele mesmo coloca em prática formas novas e pessoais de comunicação filosófica. No lugar das sentenças que desmascaram, formuladas a partir da posição de um observador comparativamente neutro, o aforismo maduro de Nietzsche surge como um tipo de comunicação longamente refletida e com caráter seletivo; surge ao mesmo tempo a grande narrativa metafórico-mitológica do *Assim Falou Zaratustra*. A pretensão hermenêutica anterior de defender uma perspectiva bastante precisa e dispô-la para a interpretação cede lugar agora a um procedimento que envolve o leitor diretamente na reflexão, conduzindo-o para além de uma leitura meramente reconstrutiva –, forçando-o, deste modo, à mobilização de sua própria individualidade. As anotações de Nietzsche são concebidas como algo de caráter interindividual. Por sua vez, o lugar no qual o leitor adentra a comunicação não se encontra mais fixo. Este lugar é assinalado por gestos de indignação, de resistência, de irritação e de assentimento irrefletido, portanto, por gestos de intervenção pessoal involuntária, que já não estão automaticamente à disposição de um leitor que se empenha por “objetividade”.

Nietzsche percebe cada vez mais que a fluidez da representação platônica de Sócrates não equivale a uma dissolução do individual em partes discrepantes. Ele percebe de que modo Platão faz convergir de forma deliberada teoria e reflexão individual. Ele percebe ainda, pela primeira vez, as possíveis reservas do indivíduo Platão para além de seus diálogos. Por trás da atuação de Sócrates, o dialético versado em psicologia, incomparavelmente capaz de explicações, encontra-se Platão, o criador do diálogo, ausente e presente ao mesmo tempo. Enquanto Sócrates figura no corpus platônico, ao menos temporariamente, como grandeza interpretável, Platão permanece desconhecido até o fim, e só se deixa conhecer na distância que assume em relação ao acontecimento e ao protagonista do diálogo. Ao confessar, a respeito de sua relação com Schopenhauer e Wagner, que ele apenas teria se servido deles como que de signos e fórmulas para suas próprias vivências pessoais, o autor de *Ecce Homo* continua nos seguintes termos: “do mesmo modo Platão se serviu de Sócrates, como uma semiótica para Platão” (EH, Considerações Extemporâneas 3, KSA 6, p. 320f.). A perspectiva se modificou inteiramente – e com ela a apreciação.

O profundo apreço de Nietzsche pelos diálogos platônicos é ao mesmo tempo uma defesa das almas múltiplas e ocultas de Sócrates e Platão, talvez até mesmo a confissão de

²² FP 1876, KSA 8, 18[47], p. 327.

uma “afinidade de almas” filosófica.²³ Em um fragmento póstumo de 1885, ele faz a seguinte confissão em relação à sua leitura dos diálogos: que seria “um sentimento delicioso observar um autêntico pensador.” Somente com a capacidade, paulatinamente adquirida, de observar estes diálogos como um cenário teatral, Nietzsche começou a “descobrir que tudo isso é apenas fachada, e que ele [o Sócrates platônico] quer algo distinto, e que ele o quer de forma muito ousada”. O fragmento se encerra com as seguintes palavras:

“Eu creio que o encanto de Sócrates foi o seguinte: ele tinha uma alma, e atrás desta uma outra, e atrás desta outra ainda uma outra. Na primeira Xenofonte se pôs a dormir; sobre a segunda Platão e sobre a terceira Platão mais uma vez, mas Platão com a segunda alma que lhe era própria. Platão mesmo é um homem com muitas cavernas de fundo e fachadas.”²⁴

O quão ciente Nietzsche devia estar de que esta nova apreciação de Platão era ao mesmo tempo uma proximidade a Platão é comprovado por uma carta a Resa von Schirnhöfer na qual ele afirma o seguinte sobre si mesmo:

“todo eremita tem sua caverna, a saber, em si mesmo; e muitas vezes por trás desta caverna ainda uma outra e mais uma terceira – eu quis dizer que é difícil conhecer um eremita.”²⁵

A “compreensão” nietzscheana de Platão parece se esgotar em larga medida na polêmica contra o platonismo ortodoxo, pois ele já acreditava conhecer Platão como filósofo antes que ele tivesse aprendido a conhecê-lo e a reconhecê-lo como artista filosófico: também para Nietzsche foi difícil “aprender a conhecer” Platão.

3. “Zaratustra platonizei”: Logos e Pathos em Sócrates e Zaratustra

Tarde, mas não em demasia, Nietzsche foi capaz de reconhecer a validade dos diálogos de Platão como mérito da escrita filosófica e não apenas como um gênero literário voltado à imitação. Ele percebe que Platão, enquanto escritor de filosofia, sempre faz ambas as coisas simultaneamente: por um lado, ele “define” um problema, ou seja, o determina conceitualmente; por outro, porém, ele torna visível, em seu caráter constitutivo e mediante a figuração dialógica, o tema assim delimitado; ele “o apresenta”.²⁶

Mediante esta interpretação, Platão se encontra na vizinhança imediata da estrutura performativa de *Assim Falou Zaratustra*. Ao compor a obra, Nietzsche não procurou nem tampouco pressentiu esta vizinhança. *Assim Falou Zaratustra* ainda é considerada a obra mais questionável e duvidosa de Nietzsche, justamente porque ela conferiu a seu autor a etiqueta do filósofo-poeta, uma etiqueta de fachada, mas nem por isso inteiramente infundada. Uma etiqueta que com frequência se aplicou e ainda se aplica a Platão em função do mesmo tipo de embaraço – o que não é mera casualidade. O quanto Nietzsche sentiu esta proximidade em relação a Platão, o dramaturgo filósofo, se mostra em uma confissão feita em uma carta a

²³ Para Rosen, *Nietzsches „Platonismus“*, 1987, p. 13, é „uma questão difícil [saber] se a relação entre o Sócrates sóbrio e a hermenêutica erótica da loucura divina é análoga à relação entre o Nietzsche sóbrio e decadente e suas profecias [...]“. A partir desta consideração, parece a Rosen “mais correto estabelecer uma analogia entre Nietzsche e Platão do que entre Nietzsche e Sócrates”. Ele estabelece estas analogias nos âmbitos de uma produção da aparência dirigida contra o mundo caótico e de uma interpretação erótica do mundo – governada pelo desejo – e dirigida contra a ontologia. Contudo, a analogia entre a ideia platônica e o conceito nietzscheano de perspectiva é antes apontada do que desenvolvida.

²⁴ Fragmento Póstumo 1885, KSA 11, 34[66] 11, p. 440. O fragmento é quase que a completa contracaricatura à apreciação de 1876, KSA 8, 18[47].

²⁵ Nietzsche a Resa von Schirnhöfer, 30 de março 1884, KSB 6, Nr. 500, p. 492.

²⁶ Fragmento Póstumo 1884, KSA 11, 26[358], p. 244.

Franz Overbeck. Sob a impressão imediata da leitura de Gustav Teichmüller²⁷, Nietzsche confessa a seu amigo: “estou cada vez mais estarecido de espanto diante do fato de quão pouco eu conheço Platão e do **quanto** meu Zaratustra platonizei.”²⁸

De fato, *Zaratustra* e os diálogos platônicos se deixam comparar pelo menos sob quatro aspectos: 1) Enquanto texto, eles se estruturam parcialmente na forma de narrativa e parcialmente como restituição de discursos. Como encenações, eles interpretam um evento filosófico de sentido também inicialmente como um evento de ação e, com isso, fornecem uma contextualização vital para o evento; 2) As sequências de discursos e eventos do diálogo e da narrativa são organizadas em torno dos protagonistas Sócrates e Zaratustra, caracterizados de forma carismática; 3) tanto Nietzsche quanto Platão estão presentes no carisma de seus protagonistas de forma peculiar, mas sem que esta presença possa ser conceitualizada. Eles apontam para além de seus protagonistas; 4) Os discursos figurados de Zaratustra e os mitos socrático-platônicos transformam a progressão discursiva da fala filosófica em dizer poético.

Caso se queira interpretar os quatro momentos aludidos acima como o travestimento de temas filosóficos em uma figura literária, distinguindo entre o “conteúdo” filosófico e a “forma” literária, então seria possível considerar o aspecto literário-poético como um simples subproduto retórico de um querer-significar autenticamente objetivo, sendo, por conseguinte, algo negligenciável. Como se sabe, já em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* Nietzsche problematizou a distinção entre forma e conteúdo no que concerne às expressões linguísticas e salientou o caráter retórico de toda designação linguística a partir de uma origem estético-intuitiva. O caráter referencial das práticas discursivas, analisado sob esta perspectiva, vale como capacidade de esquematização que aos poucos coloca à disposição possibilidades de identificação mediante um sistema harmônico de convenções. Portanto, o Logos, enquanto discurso racional, se constitui primariamente, portanto, mediante a exclusão e a marginalização de gestos retóricos originais. É somente a partir da perspectiva da formação filosófica de conceitos que se atribui à retórica um status impróprio e derivado.²⁹

Esta identificação parcial merece ser avaliada. Nietzsche diagnosticou uma platonização de seu personagem. Os paralelos que se tornaram vividamente visíveis a ele se limitam ao personagem de Zaratustra e às possibilidades de sua representação na obra. As semelhanças estruturais na representação são aqui igualmente notáveis: 1) Zaratustra e Sócrates aparecem como sábios, sem contudo se esgotarem em suas doutrinas – o que seriam propriamente suas doutrinas é algo que permanece obscuro em ambos os casos³⁰; 2) suas intervenções têm um efeito que tende à polarização – ambos encontram uma adesão apaixonada, mas esbarram igualmente em recusa ou ignorância; 3) o espectro de suas possibilidades expressivas varia do pathos apocalíptico à polêmica agressiva, de sequências elucidativas a momentos de lirismo. As parábolas de Zaratustra e os mitos de Sócrates esgotam intencionalmente as possibilidades metafóricas da linguagem; 4) Zaratustra e Sócrates fracassam enquanto mestres e fascinam enquanto viventes. Ambos os personagens são concebidos inteiramente a partir de sua

²⁷ Teichmüller, Gustav: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Breslau 1882. Cf. a este respeito Nohl, Hans, *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt*. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149 (1913). p. 106-115.

²⁸ Nietzsche a Overbeck, 22.10.1883, KSB 6, Nr. 469, p. 449.

²⁹ Cf. a este respeito Gasser, Peter: *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. Bern, Berlin, Frankfurt a. M. 1992 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur). Cf. especialmente o capítulo X: „Rhetorik und Philosophie“). p. 203-218.

³⁰ O modo como a encenação do personagem Zaratustra torna as suas doutrinas paradoxais é algo mostrado por Simon, Josef, *Ein Text wie Nietzsches <Zarathustra>*, assim como Stegmaier, Werner, *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches <Also sprach Zarathustra>*. In: Gerhardt, Volker: *Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000 (Klassiker Auslegen 14). p. 225-256 e p. 191-224.

singularidade, ou seja, do caráter único de suas tarefas: a autossuperação que cria e transvalora valores e o autoconhecimento que cultiva a alma e que se justifica; 5) Este caráter único de ambos é propositalmente patho-logizado e, deste modo, ressaltado uma vez mais: como já foi aludido, Sócrates está sujeito ao seu daimon, é erotomaníaco e é descrito em estados de imobilidade paralítica durante horas, até mesmo noites a fio sob condições as mais extremas. Zaratustra luta com seus pensamentos como quem luta contra a demência; seus pensamentos o fazem padecer corporalmente. Ele é capaz de dormir dias a fio, ficar sem comer e beber, e conversar com os animais; 6) ambos se sentem compelidos por suas tarefas a se aproximarem dos homens, dos quais necessitam em sua busca por algo comum e que ao mesmo tempo usam no percurso de sua tarefa predefinida; 7) conseqüentemente, Zaratustra e Sócrates terminam numa solidão que eles mesmos configuraram e traçaram previamente. O segundo, cuja morte como ato ontológico designa ao mesmo tempo o ingresso na autêntica vida noética, encerra seu percurso na solidão da morte; o primeiro na solidão do “grande meio-dia”.³¹

Na encenação de duas personalidades exaltadas, Platão e Nietzsche individualizaram a própria vida e interpretaram a filosofia como transfiguração de projetos de vida exemplares. Ambos se abstiveram propositalmente de fazer com que seus dramas filosóficos girassem em torno de sua própria existência. Com isso o conceito de individualidade guarda distância em relação ao conceito de subjetividade. Zaratustra e Sócrates não podem, enquanto indivíduos, gestar nenhum mundo, pois eles já estão desde sempre no mundo e precisam se comportar em relação a ele fabulando e pensando, agindo e padecendo. Nietzsche desejou expressamente que não o confundissem com Zaratustra; Platão tampouco pode ou deseja, enquanto pensador, ser identificado com o Sócrates de seus diálogos.

Diante do que foi exposto, o credo filosófico que se manifesta na formulação do jovem Nietzsche de um “platonismo invertido” adquire tardiamente um sentido mais preciso. Na mera contraposição de ser versus aparência, idealidade versus realidade, ontologia versus fisiologia, seu pensamento não adquire contornos suficientemente nítidos frente ao “caráter oculto e à natureza esfíngica de Platão” (ABM II 28, KSA 5, p. 47). Platão permanece oculto na medida em que seus conceitos, distinções, hierarquizações e definições são encenados a partir das condições particulares da individualidade, comunicabilidade e contextualização, adquirindo sua relevância filosófica no diálogo unicamente através deste procedimento de encenação. As semânticas que alicerçam os diálogos devem sempre ser interrogadas a partir da dupla perspectiva da constituição de sentido e do caráter constituído do sentido – elas são simultaneamente e desde sempre construção e desconstrução.

O antiplatonismo de Nietzsche encontra o seu lugar mais apropriado onde as oposições constituídas nos diálogos começam a se emancipar mais e mais frente ao mundo da vida de onde elas emergiram. O que se critica neste processo não é a racionalidade, mas a absolutização da razão e a “vontade de verdade” dela resultante. Precisamente esta vontade incondicional emerge em Platão. A diferenciação lógica interna de numerosos diálogos se concretiza com base em uma desvalorização sistemática de seus suplementos. Opinião, experiência, paixão, sensualidade e desejo são rebaixados ao status de um derivado

³¹ Os Póstumos mostram que também Nietzsche ponderou sobre a morte de seu personagem a partir das mais diversas circunstâncias. O fato de que Zaratustra não morra durante a narrativa pode ter sua explicação naquele nexos entre martírio e verdade que Nietzsche explorou genealogicamente nos casos de Sócrates e Cristo. A morte de Sócrates foi interpretada por Nietzsche como uma desindividualização premeditada de seu pensamento, conforme mostramos, enquanto a existência simbólica de Cristo, que prescindiu de qualquer valoração, somente pôde ser falsamente interpretada como doutrina após e em consequência da morte na cruz como sacrifício. A morte do personagem Zaratustra, que mal pode ser superado em termos de pathos, teria uma vez mais forçado uma interpretação doutrinal da obra.

epistemológico, que enquanto tal, porém, é imprescindível para esclarecer a pureza das práticas lógicas pela via da negação.

Se se concede a Nietzsche que ele entendeu a filosofia de Platão a partir da tensão relacional entre Pathos e Logos, o afeto antiplatônico que persiste em sua obra torna-se tanto mais compreensível.³² Mais uma vez é a proximidade que o força a exagerar certos traços do pensador que lhe é aparentado. O pensamento de Nietzsche também gira em torno da relação fundante entre Logos e Pathos – com a diferença, entretanto, de que ele se move na direção contrária. Por meio da “genealogia”, da “psicologia”, da “fisiologia”, do “imoralismo” e do “perspectivismo”, ele expressou de forma radical o modo como o pensamento é condicionado pela moral, pela cultura, pela linguagem, pelo corpo e pela individualidade. Neste processo, a reflexão não é sacrificada em nome de um pathos “irracional”, mas interpretada como uma nova modalidade de compreensão. Uma compreensão que permite um acesso àqueles contextos que escapam a uma apropriação reflexiva pela via do Logos. Muita coisa depõe a favor da tese de que Nietzsche, neste sentido, pretendeu ser uma alternativa para a metafísica europeia e, nesta medida, um “filósofo do futuro”.

De posse deste resultado retornemos ao início: segundo Nietzsche, a “luta contra Platão” teria “produzido na Europa uma magnífica tensão do espírito” – uma tensão “como jamais houve na terra” (*Para Além de Bem e Mal*, Prefácio, KSA 5, p. 13). Se este é o caso, então não pode mais haver para a filosofia nenhuma possibilidade de retorno a Platão – mas tampouco é possível a ela desvencilhar-se dele. Nietzsche talvez seja o exemplo mais eloquente disso.

Referências bibliográficas:

- BÖHME, Gernot. *Der Typ Sokrates*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1988.
- BREMER, Dieter. Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses. In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). p. 39-103.
- DERRIDA, Jacques. *Die Postkarte von Sokrates bis Freud und jenseits. 1. Lieferung*. Berlin: Verlag Brinkmann & Bose, 1982 (Or.: Paris 1980).
- DERRIDA, Jacques. Platons Pharmazie. In: *Dissemination*. Wien: Passagen-Verlag, 1995.
- GASSER, Peter.: *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. Bern, Berlin, Frankfurt a. M. 1992 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur).
- GHEDINI, Francesco. : *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*. Napoli: ESI, 1999.
- LAMPERT, Laurence. Nietzsche and Plato. In: BISHOP, P. (Hg.): *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester/NY: Camden House, 2004, p. 205-219.
- LOSSI, Annamaria. *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*. Würzburg: Königshausen. & Neumann, 2006.
- MAURER, Reinhardt Klemens. Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik. In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). p. 104-126.
- Müller, Enrico. „Aesthetische Lust“ und „dionysische Weisheit“. Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie. In: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), p. 134-153.

³² Thomas, Douglas: *Reading Nietzsche Rhetorically*. New York 1999, entende o pensamento de Nietzsche nesta perspectiva como uma contribuição à “deconstruction of Platonic philosophy” (p. 1f).

- Müller, Enrico. Verbete “Razão”. In: NIEMEYER, C. (Hg): *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt: WBG, 2009.
- NEHAMAS, Alexander. *Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- 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.
- NOHL, Heinz. Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149 (1913). p. 106-115.
- PLATON. *Werke in Acht Bänden* (Griechisch und Deutsch). Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Bearbeitet von H. Hofmann. Darmstadt: WBG, 1977/2011.
- SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
- SIMON, Josef. Ein Text wie Nietzsches <Zarathustra>. In: GERHARDT, Volker. *Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000 (Klassiker Auslegen 14). p. 225-256
- STEGMAIER, Werner. Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches <Also sprach Zarathustra>. In: GERHARDT, Volker *Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000 (Klassiker Auslegen 14), p. 191-224.
- ROSEN, Stanley. Nietzsches „Platonismus“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 12(1987), p. 1-15.
- TEICHMÜLLER, Gustav. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Breslau: Koebner, 1882.
- TEJERA, Victorino. *Nietzsche and Greek Thought*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- THOMAS, Douglas. *Reading Nietzsche Rhetorically*. New York: Guilford Press, 1999.
- WIELAND, Wolfgang. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- ZUCKERT, Catherine. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: Chicago University Press, 1996.