

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

DOUGLAS MENEGHATTI

**CONSTRUÇÃO E SUPERAÇÃO DAS IMAGENS DE
SÓCRATES EM NIETZSCHE**

TOLEDO
2014

DOUGLAS MENEGHATTI

**CONSTRUÇÃO E SUPERAÇÃO DAS IMAGENS DE
SÓCRATES EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

TOLEDO
2014

Catalogação na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

M274c Meneghatti, Douglas
Construção e superação das imagens de Sócrates em Nietzsche /
Douglas Meneghatti. -- Toledo, PR : [s. n.], 2014.
117 f.

Orientador: Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900
- Crítica e interpretação 3. Sócrates, 470-399 a.C. – Crítica e
interpretação 4. Teatro grego (Tragédia) - História e crítica I.
Frezzatti Jr., Wilson Antonio, Orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

DOUGLAS MENEGHATTI

CONSTRUÇÃO E SUPERAÇÃO DAS IMAGENS DE SÓCRATES EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 27/06/2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. (Orientador)
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof^a. Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina

*Àquele que é causa e conservação
da vida...*

*À toda a humanidade que está em
constante superação de si mesma...*

*Àqueles que estiveram e
permanecem comigo nas mais
diversas circunstâncias da vida...*

*À toda pessoa que acredita no
poder de transformação do
conhecimento e se empenha para a
edificação da humanidade...*

AGRADECIMENTO

Agradeço a Deus.

Aos meus familiares, colegas e amigos, sem os quais, o conhecimento e a própria vida não teriam sentido algum.

A Wilson Antonio Frezzatti Jr., pela transmissão do conhecimento, exemplo de professor e pela dedicação ao longo da elaboração do meu trabalho.

Aos meus professores que me acompanharam e me acompanham ao longo de minha formação humana e acadêmica, em especial àqueles com quem tive o prazer de partilhar as aulas durante o curso de mestrado.

À CAPES pelo apoio financeiro recebido durante parte da realização da pesquisa.

À todas as pessoas que de uma forma ou de outra colaboraram, com gestos, conversas, alegrias, tristezas, enfim, àqueles que me possibilitaram uma experiência de alteridade, indispensável ao processo de formação acadêmica, em especial ao meu irmão, aos meus pais, à minha namorada, aos meus colegas de turma e aos meus alunos.

Todos esses ousados pássaros que voam para longe, para bem longe – é claro! Em algum lugar não poderão mais prosseguir e pousarão num mastro ou num recife – e ainda estarão agradecidos por essa mísera acomodação! Mas quem poderia concluir que à sua frente não há mais uma imensa via livre, que voaram tão longe quanto é possível voar?

Todos os nossos grandes mestres e precursores param, afinal, e não é com o gesto mais nobre e elegante que a fadiga se detém: assim também será comigo e com você! Mas que importa a mim e a você! Outros pássaros voarão mais longe!

Esta nossa ideia e crença porfia em voar com eles para o alto e para longe, sobe diretamente acima de nossa cabeça e de sua impotência, às alturas de onde olha na distância e vê bandos de pássaros bem mais poderosos do que somos, que ambicionarão as lonjuras que ambicionávamos, onde tudo é ainda mar, mar e mar! – E para onde queremos ir, então? Queremos ultrapassar o mar? Para onde nos arrasta essa poderosa avidez, que para nós vale mais que qualquer desejo? Por que esse voo perdido nessa direção, para o ponto onde até agora todos os sóis declinaram e se extinguiram? Dir-se-á talvez um dia que nós também, rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias – mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou então?

MENEGHATTI, Douglas. Construção e superação das imagens de Sócrates em Nietzsche. 2014. 117 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

Nietzsche e Sócrates são considerados pensadores “divisores de água” e, como antinomias de tempos pretensamente seguros e sóbrios, ambos souberam detectar as lacunas, ou melhor, o adoecimento histórico-cultural a que pertenciam, no qual viveram, cresceram e pelo qual fizeram de sua vida um contínuo exercício de filosofar. Essa proximidade entre ambos é dilacerada por projetos antagônicos que revelam, ao mesmo tempo, a mais dura antinomia e a mais branda proximidade entre os pensadores. As críticas tão agudas e ferrenhas que são desenhadas por Nietzsche contra Sócrates em obras como *O Nascimento da tragédia* e o *Crepúsculo dos ídolos*, nas quais surgem nefastas expressões como “demônio”, “moribundo” e “doente”, são amenizadas com pinturas intermediárias que compõem um cenário cordial, no qual emerge sutil complacênci à luminosa figura de Sócrates que desponta como “Espírito livre”, “grande irônico rico em mistérios” e como “Professor Apolíneo”. Sócrates perpassa toda a obra nietzschiana, em meio às mais chocantes críticas e a repentinos elogios. Uma análise das imagens socráticas à luz da filosofia nietzschiana permite navegar nos temas mais profundos abordados pelo filósofo alemão: a diversidade das personagens “Sócrates” revela a dinamicidade e a própria diversidade de Nietzsche, que apresenta uma filosofia em constante vir-a-ser (*Werden*), num processo, conjuntamente, belicoso e flexível, pelo qual a filosofia é construída enquanto efetividade (*Wirklichkeit*), numa busca contínua pela superação de si-mesmo (*Selbst*), que requer um amor incondicional à vida em sua fatalidade (*Verhängniss*). O conjunto do trabalho é uma apresentação das imagens de Sócrates no *corpus* nietzschiano, para mostrar os traços principais que compõem a complexa relação teórica entre os pensadores, bem como os elementos a partir dos quais é possível pensar uma superação do homem socrático enquanto protótipo do “homem teórico”. Nietzsche diagnostica nesse homem a gênese da decadência ocidental, que se desenvolveu sob a égide do brasão socrático do destemor à morte, graças ao saber, e ao procedimento dialético, que caracterizam a imagem do *Sócrates moribundo*, principal alvo dos ataques nietzschianos. Desse modo, primeiramente, através de um mapeamento das imagens de Sócrates nas obras e nos fragmentos póstumos do filósofo alemão, poder-se-á ter uma visão mais específica do pensamento nietzschiano, em seguida, levando em consideração a obra *Ecce homo*, na qual aparecem os pontos centrais dos seus escritos, buscar-se-ão os elementos que distanciam Nietzsche de Sócrates enquanto expressão máxima da decadência ocidental.

Palavras-chave: Decadência. Personagem conceitual. Sócrates moribundo.

MENEZHATTI, Douglas. Nietzsche's Construction and Overcoming of the Socrates images. 2014. 117 p. Dissertation (Master of Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

ABSTRACT

Nietzsche and Socrates are considered "watershed" thinkers and carried opposite ideas of allegedly secure and gloomy times, they both knew how to detect the gaps, or better, the historical and cultural illness that they belonged to, and which they lived, grew up and made of their lives a continuous exercise of philosophizing. This proximity of both philosophers is torn for antagonistic project that reveals, at once, the hardest opposition and the most nearness between both thinkers. The so acute and staunch criticism that are drawn by Nietzsche against Socrates in works such as *The birth or tragedy* and *Twilight of the idols*, in which appears malign expressions as "devil", "dying" and "illness"; are eased by intermediate paintings that make a friendly scenery, in which rises the shining figure of Socrates that comes as "free Spirit", "big rich irony in mystery" and as "Teacher Apollonian". Nietzsche brings Socrates in every work, sometimes with shocking criticism and sometimes by suddenly praises. Analyzing the Socrates images through the Nietzsche philosophy lights allow us to travel into the deepest subject that the Germany Philosopher dealt: the diversity of characters "Socrates" reveals the dynamic and even the Nietzsche diversity that shows a philosophy in contrast come-to-be (*Werden*), in a process that is flexible and bellicose at the same time, through the philosophy is built while effective (*Wirklichkeit*), in a continuous pursuit for overcoming oneself (*Selbst*), this requires an unconditional love for the life in its misfortune (*Verhängniss*). The whole work is a presentation of images of Socrates under Nietzsche views, in order to show the mainly traces that built the complex theoretical relationship between both thinkers, as well as the elements that give us the possibility of thinking in a overcoming of the man built by Socrates while "theoretical man" prototype. Nietzsche diagnostics in this human being the genesis of the decadence of the Western that develops itself under the eegis of the Socrates idea of fearlessness of death, thanks to the knowledge and to the dialectic procedure, that characterize the image of the *dying Socrates*, mainly aim of the Nietzsche attacks. Thus, first, through a mapping of the images of Socrates in his works and in the posthumous fragments of the German philosopher, will be possible to have a vision more specific of the Nietzschean thought. Then considering the work *Ecce Homo*, in which there are some central points of his works, it will seek for elements that distinguish Nietzsche and Socrates as an expression of the maximum western decadence.

Key words: Decadence. Conceptual character. Moribund Socrates.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pelos *Cadernos Nietzsche*: as siglas em alemão da edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências. Com a inclusão de uma sigla, por nós criada, referente à obra: *Introdução à tragédia de Sófocles*. Elas são as seguintes:

I. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1871

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1)) – 1878

MAII/HHII – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* (vol. 2)) – 1879

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischet Meinungen* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*) – 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*) – 1879

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880/81

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 86

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)* – 1883/85

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)* – 1885/86

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* - 1887

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* - 1888

II. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* - 1888

EH/EH – *Ecce homo* - 1888

DD/DD – *Dyonsos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* - 1888

III. Siglas dos escritos inéditos inacabados

ETS/TTS – Einleitung in die *Tragödie dês Sophocles* (*Introdução à tragédia de Sófocles*) – 1870

GDM/DM – *Das griechische Musikdrama* (*O drama musical grego*) – 1870

ST/ST – *Socrates und die Tragödie* (*Sócrates e a tragédia*) – 1870

DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung* (*A visão dionisíaca do mundo*) – 1870

GG/NP – *Die Geburt des tragischen Gedankens* (*O nascimento do pensamento trágico*) – 1870

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (*A filosofia na era trágica dos gregos*) – 1873

Forma de citação

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico sem negrito indica o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano indicará a parte do texto, em seguida, será citada a numeração, conforme a tradução portuguesa presente na bibliografia. Para as anotações póstumas, os algarismos arábicos seguidos da data indicarão o fragmento póstumo e a época em que foi redigido.

Quanto aos textos de Platão, se seguirá a organização clássica, indicando as colunas com algarismos arábicos e as seções com letras que vão de «a» a «e».

No que concerne às obras de outros filósofos citados, assim como de comentadores, utilizaremos a forma de citação autor-data.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A DISSOLUÇÃO DA TRAGÉDIA E O SURGIMENTO DO OTIMISMO TEÓRICO DE SÓCRATES NO MUNDO GREGO.....	22
1.1 A tragédia grega.....	25
1.2 Os poetas trágicos: Ésquilo, Sófocles e Eurípides.....	34
1.3 Sócrates e a dissolução da tragédia.....	39
1.3.1 Sócrates <i>musicante</i> versus Sócrates <i>moribundo</i>	42
1.4 A medicina socrática	50
2 OSCILAÇÕES E NUANÇAS DAS IMAGENS DE SÓCRATES	60
2.1 Sócrates: “moribundo” ou “espírito livre”?	61
2.2 Algumas oscilações das imagens socráticas	67
2.3 Sócrates e a construção da moral ocidental	77
3 SUPERAÇÃO DAS IMAGENS DE SÓCRATES	84
3. 1 A diversidade de imagens e a impossibilidade de uma imagem unificada	85
3.2 Superação do homem socrático em Nietzsche	87
3.3 O lema de Delfos <i>versus</i> o lema de Píndaro	94
3.3.1 O destino enquanto vir-a-ser: superação do homem teórico	101
CONCLUSÃO.....	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114
I Textos de Nietzsche	114
II Textos de comentadores	115
III Outros textos	116

INTRODUÇÃO

Muitos foram os comentários e posicionamentos construídos no decorrer da história acerca do personagem Sócrates (469-369 a. C.). Sem ter deixado um legado escrito, o sábio ateniense fora “eternizado” por seus discípulos que escreveram e transmitiram oralmente os ensinamentos do mestre. As primeiras imagens biográficas e filosóficas de Sócrates, aliás, uma característica marcante de sua filosofia é a relação entre o pensamento e a vida, foram transmitidas por comediógrafos e por seus discípulos mais próximos que o seguiam pelas ruas e praças de Atenas. Entre estes, merecem destaque os escritos de Platão, Xenofonte, Aristófanes e ainda os diálogos de Antístenes e de Ésquines de Esfeto¹. Embora os escritos divirjam entre si, Jaeger salienta a existência de uma preocupação comum presente nos relatos: “aquilo que sobretudo preocupava os discípulos era expor a personalidade imortal do mestre, cujo profundo influxo haviam sentido na sua própria pessoa” (JAEGER, 1994, p. 499).

A complexidade da “questão socrática”, ou seja, a problemática referente a quem foi o Sócrates histórico, se acentua na medida em que o ateniense vivera num período marcado pela forte presença dos diálogos e pela escassez de relatos escritos, ademais, as obras teatrais eram os principais meios de propagação cultural, o que justifica não se ter alusões do que Sócrates teria feito até a idade aproximada de cinquenta anos. Foi nesse contexto que Sócrates apareceu como personagem de composições burlescas, quando tinha por volta de 47 anos, nas comédias de Aristófanes, Amipsias e Eupolis. Dos autores citados, apenas as comédias de Aristófanes conservaram-se, o que o torna o único testemunho sobre Sócrates surgido antes de sua morte. Posteriormente, inúmeros testemunhos passam a evidenciar Sócrates como modelo de sabedoria e das virtudes humanas: Platão nos *Diálogos*, Xenofonte sobretudo nas *Memoráveis* e Ésquines em diversas obras que se perderam².

Um fator que justifica a disparidade entre a cômica imagem aristofanesca de Sócrates contraposta pela modelar imagem descrita por Platão e Xenofonte encontra-se na tese de que Aristófanes descrevera um Sócrates mais jovem, enquanto os outros um Sócrates maduro, voltado para a efetivação da tarefa missionária a que se sentia destinado. A partir disso, se desenham imagens antagônicas que vão desde o charlatanismo de um Sócrates sofista até a altivez de um Sócrates íntegro e coerente com a verdade. A complexidade do problema se

¹ Uma importante abordagem acerca da biografia de Sócrates é escrita no séc. III por Diógenes Laércio, na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (Cf. LAÉRCIO, 2008).

² Cf. PESSANHA, 1987, p. 26-44.

estende ao longo dos séculos levando Schleiermacher à conclusão de que não se pode confiar exclusivamente nem em Platão e nem em Xenofonte, mas buscar diplomática mente um ponto de cisão entre ambos³.

Na exposição de “*O problema socrático*”, Jaeger reconstrói as interpretações históricas acerca de Sócrates, ressaltando a impossibilidade de assimilar um Sócrates definitivo e comum entre os seus biógrafos e testemunhos. No que se refere ao testemunho de Aristóteles, há uma ligação entre a teoria das ideias de Platão com Sócrates, que teria sido o mentor da mesma; nessa perspectiva, Jaeger enfatiza duas coisas que são atribuídas ao Sócrates aristotélico: “a determinação dos conceitos universais e o método indutivo de investigação” (1994, p. 507). A partir da interpretação aristotélica vislumbra-se um Sócrates teórico, que será posteriormente “consagrado” como pai da metafísica ocidental e duramente criticado por Nietzsche pela inserção do homem teórico no mundo helênico.

Para Jaeger (1994), a interpretação de Aristóteles serviu como testemunho histórico ao longo de muitos séculos e somente a partir do século XIX, com os trabalhos de J. Burnet e de A. E. Taylor, Aristóteles deixou de ser o ponto de partida para as interpretações socráticas que voltam a oscilar entre os testemunhos de Platão e Xenofonte. Jaeger ainda sintetiza a posição de Heinrich Maier: “a peculiar grandeza de Sócrates não se pode medir pela pauta de um pensador teórico. É importante encará-lo como criador de uma atitude humana que define o apogeu de uma longa e laboriosa trajetória de libertação moral do Homem por si próprio” (1994, p. 509). Muitas são as interpretações e testemunhos acerca de Sócrates: filósofo para alguns, simples retórico para outros; teórico/criador de conceitos ou mero amante da vida e da moral, enfim, Sócrates é múltiplo assim como a vida é múltipla.

Para iniciar o debate acerca das imagens de Sócrates resgata-se aquilo que Jaeger chama de influência socrática sobre a posteridade cristã, que: “outorgou-lhe a coroa de mártir pré-cristão” (1994, p. 492) e, mais especificamente, para a sua ascensão na filosofia moderna após o declínio de Aristóteles como “príncipe da Escolástica” durante o longo período da Idade Média. Para Jaeger, após a Escolástica houve uma ligação entre a fé cristã oriunda da religião de Jesus e a confiança na razão humana e nas leis naturais advindas da cultura helênica. Assim, a filosofia socrática despontou como um meio passível de conciliar os ideais modernos com a doutrina cristã, até então teocêntrica e dogmática, o que resultou numa “teologia racional” ou “natural”⁴. Segundo Jaeger, Sócrates tornou-se uma figura

³ Cf. *Apud* JAEGER, 1994, p. 504-505.

⁴ Cf. JAEGER, 1994, p. 494-495.

indispensável para a ascensão do projeto Iluminista que se tornaria soberano na filosofia moderna:

Sócrates torna-se o guia de todo o Iluminismo e de toda a filosofia moderna; o apóstolo da liberdade moral, separado de todo o dogma e de toda a tradição, sem outro governo além daquele da sua própria pessoa e obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência; o evangelista da nova religião terrena e de um conceito da bem-aventurança atingível nesta vida mercê da força interior do homem e baseada, não na graça, mas na incessante tendência ao aperfeiçoamento do nosso próprio ser. Não se pode, porém, reduzir a estas fórmulas tudo o que Sócrates significou para os séculos que se seguiram ao fim da Idade Média. Todas as ideias éticas ou religiosas que apareciam, todos os movimentos espirituais que desabrochavam invocavam o seu nome (1994, p. 493-494).

Sócrates se tornou um símbolo positivo do Cristianismo moderno que, após a Reforma, rompeu com a forma canônica e dogmática vigente durante a Escolástica. Jaeger destaca a importância do filósofo ateniense na consolidação do Cristianismo moderno, como uma religião correspondente aos anseios de uma época “iluminada”, na qual a fé esteve harmonizada com as leis naturais, isto é, com a racionalidade humana. Foi assim que o poder indubitável do conhecimento como base constitutiva dos conceitos universais se tornou um modelo para a racionalidade religiosa que ascendeu durante o Iluminismo, isto é, o legado socrático foi fundamental para que a religião cristã reacendesse harmonizando a fé, também entendida como conhecimento, com as obras.

Os últimos rebentos do racionalismo socrático, segundo Jaeger, foram os sistemas teologizantes do Idealismo alemão⁵. Durante esse período foi perceptível a hegemonia da inteligibilidade sobre a sensibilidade, pois, para a perspectiva hegeliana, toda a realidade e toda a história são manifestações do Absoluto e têm caráter racional; nesse viés, o real e o racional passam a coincidir, cessando a oposição entre pensamento e coisa. O sistema idealista, através das fases triádicas da dialética, elevou a racionalidade ao seu ápice, num período de “autogoverno” da própria razão sobre si mesma.

Após a leitura da relevância exercida por Sócrates no mundo moderno, Jaeger volta-se para aquilo que chamou de “tendência anti-socrática de Nietzsche”, na medida em que os ataques nietzschianos contra o Cristianismo e o Idealismo têm como base uma hostilização de Sócrates, ou seja, da base do Cristianismo e do Idealismo moderno. A partir dessa perspectiva, Jaeger assim se expressa:

Foi nos nossos dias, a partir do momento em que Friedrich Nietzsche se desligou do Cristianismo e proclamou o advento do além-do-homem, que o sábio ateniense teve de pagar o ilimitado poder que desde o início da Idade Moderna exercera, como

⁵ Cf. 1994, p. 495.

protótipo da *anima naturaliter christiana*. À força de aparecer ao longo dos séculos vinculado a ele, Sócrates parecia tão indissoluvelmente unido àquele ideal cristão de vida dualista, desdobrada em corpo e alma, que não se podia imaginar como não sucumbiria com ele. Ao mesmo tempo, na tendência anti-socrática de Nietzsche renascia, sob nova forma, o velho ódio do humanismo erasmiano contra o humanismo conceptual dos escolásticos (1994, p. 495).

Enquanto, por seu turno, Erasmo de Roterdam voltou-se contra os escolásticos e apoiou o humanismo socrático na Reforma, Nietzsche encontrou em Sócrates o protótipo pelo qual o Cristianismo ascendeu desde os tempos mais remotos. De acordo com Jaeger, a crítica nietzschiana a Sócrates se deve essencialmente à sua hostilidade contra o Cristianismo: ao atacar e desmascarar a verdadeira identidade socrática, Nietzsche estaria combatendo as bases do Cristianismo e, com isso, do racionalismo moderno. Para tanto, a fim de enfrentar a tradição construída e solidificada a partir da racionalidade socrática, Nietzsche propõe uma volta ao Helenismo “pré-socrático”, período em que os impulsos dionisíaco e apolíneo se encontravam em harmonia⁶.

Nietzsche percebeu que a natureza protagonizada por Sócrates, que serviu de base para o surgimento de uma “teologia natural” durante o Iluminismo, é uma natureza doente, hostil à vida enquanto multiplicidade de impulsos que lutam entre si pelo aumento de potência. E mais, tal natureza protagonizada por Sócrates, ascendeu em detrimento da “verdadeira natureza” vigente entre os helenos anteriores a Sócrates. Enfim, Nietzsche inverte a perspectiva do fecundo reino socrático, que alcançou o seu auge no Idealismo alemão, apresentando a história do socratismo como história da decadência.

O ponto chave da leitura de Jaeger se deve à sua concepção da germinação histórica da influência socrática que perdurou até Nietzsche e à sua ousada convicção de que Sócrates ainda representa uma “ameaça ao homem moderno”:

Prescindindo do problema da solidez destes juízos apaixonados e rebeldes, a luta travada por Nietzsche é, depois de muito tempo, o primeiro indício de que a antiga força atlética de Sócrates permanece intacta e ameaça, mais que nenhuma outra, a segurança interior do além-do-homem moderno (1994, p. 497).

Não seria exagero afirmar que a “força atlética de Sócrates permanece intacta”? De onde vem o “poder” que arrasta Sócrates no decorrer dos séculos e que fez Nietzsche “combatê-lo” durante praticamente toda a sua fase produtiva? Estaria ainda o “homem socrático” enraizado no seio de nossa civilização? É possível construir uma nova imagem do homem moderno a partir da filosofia de Nietzsche? Jaeger incitou a discussão para diversos

⁶ Cf. JAEGER, 1994, 493-497.

problemas, no entanto, parece superficial apenas apontar laconicamente a leitura nietzschiana como “proclamação do advento do além-do-homem”; nesse viés, efetuar-se-á uma análise detalhada das imagens de Sócrates em Nietzsche, a fim de investigar quais foram os motivos que levaram Nietzsche a discorrer assiduamente sobre Sócrates, para então configurar uma possível superação do “homem socrático” a partir da perspectiva nietzschiana.

Em atenção às questões acima propostas, a problemática da dissertação gira em torno da construção das imagens de Sócrates nos escritos de Nietzsche. Tendo em vista, por um lado, a falta de conhecimentos seguros sobre Sócrates e, por outro, a variedade de referências acerca de Sócrates na obra nietzschiana, que, apesar de genericamente ser caracterizado pejorativamente, algumas vezes acaba aparecendo positivamente, inclusive sendo citado como “espírito livre”. Nesse aspecto, transparecem as seguintes questões: Quais são as imagens de Sócrates no viés da filosofia nietzschiana? Por que Nietzsche, em algumas obras, considera Sócrates como sintoma do declínio e da decadência, sendo que em outras passagens o menciona como “espírito livre” e “grande irônico rico em mistérios”?

É importante destacar que o objetivo não é estudar o Sócrates histórico a partir da leitura de seus discípulos, muito menos construir uma imagem fidedigna da vida e da filosofia de Sócrates historicamente. O que está em jogo é a construção nietzschiana de Sócrates, isto é, através de uma abordagem das imagens de Sócrates nas obras do filósofo alemão, poder-se-á ter uma visão mais específica do próprio pensamento nietzschiano. Para tanto, será levado em consideração o *corpus* da obra nietzschiana, buscando ao máximo perceber as variações e o que há de singular em cada obra. Com a problemática bem definida, de estudar as imagens de Sócrates e não o Sócrates mesmo, corre-se o risco de não ser fiel a algumas interpretações da filosofia socrática, risco cabível diante da proposta em questão. Na medida em que as imagens forem sendo apresentadas, algumas referências de Platão serão destacadas, na intenção de justificar algumas posições nietzschianas com o Sócrates platônico e, também, de encontrar as fontes partilhadas por Nietzsche.

Deve-se levar em consideração que, por vezes, Nietzsche se refere ao tipo socrático e não ao Sócrates histórico. No pensamento nietzschiano, o “tipo” (*Typus*) indica um conjunto de características que são sintomas de uma determinada condição impulsional, podendo ser um tipo decadente, como Sócrates ou Wagner (dos últimos textos de Nietzsche), ou um tipo elevado e potente, como Napoleão ou Michelangelo. No que se refere ao Sócrates histórico, buscar-se-á distinguir alguns elementos pertinentes à sua existência, tais como: a dialética, a ironia e a moral, além dos relatos sobre a sua morte. Já no que tange ao tipo Sócrates, serão levadas em consideração algumas imagens marcantes criadas por Nietzsche, como: o *Sócrates*

moribundo e o *Sócrates musicante*. Em síntese, através de uma minuciosa análise do “Sócrates de Nietzsche”, será possível uma melhor compreensão, tanto da construção teórica ocidental, como da filosofia nietzschiana. Justifica-se a elaboração deste trabalho como uma apresentação das imagens de Sócrates em Nietzsche, buscando demonstrar os elementos principais que desencadeiam a crítica nietzschiana contra a doença socrática, bem como os elementos pelos quais Nietzsche supera o pessimismo socrático.

Logo nas primeiras conferências e obras (1870)⁷, Nietzsche começa construir uma imagem de Sócrates como mentor da dissolução da tragédia e como responsável por uma inversão dos valores aristocráticos no mundo helênico. Em 1871, com a consolidação de *O Nascimento da tragédia*, é apresentada a incomensurabilidade entre o dionisíaco e o socrático, fator que assinalou a queda da tragédia grega enquanto manifestação artística e também como sabedoria trágica. Para o filósofo alemão, Sócrates via a arte trágica como uma negação da verdade, como algo que deveria ser evitado pelos filósofos; portanto, apresenta o “projeto socrático” como uma destruição da tragédia clássica, na qual os impulsos apolíneo e dionisíaco estavam unidos: esse projeto representa a afirmação da inteligibilidade em detrimento da arte enquanto expressão dos impulsos trágicos.

No *Crepúsculo dos ídolos* (1888), Nietzsche segue hostilizando Sócrates que, juntamente com Platão, é apresentado como sintoma de declínio e instrumento da dissolução grega, devido, principalmente, à inserção da dialética no espírito aristocrático dos helênicos: “o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. – Sócrates foi o palhaço que se *fez levar a sério*” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 5). Nietzsche critica a ascensão da dialética socrática entre os gregos, devido ao seu caráter degenerativo contra a vida e contra os instintos. Esse caráter estaria expresso nas últimas palavras de Sócrates, segundo a interpretação do filósofo alemão: “Viver - significa estar há muito doente: eu devo um galo a Asclépio, o salvador”.

O ponto primordial a ser analisado no primeiro capítulo da dissertação, perfaz o problema da inversão entre instinto e razão presente na obra *O nascimento da tragédia* e a questão da anarquia dos instintos como motriz da *décadence* no *Crepúsculo dos Ídolos*, principalmente, no que se refere à relação entre Sócrates e a doença dos impulsos. Para tanto, considerar-se-á a inserção da dialética e da lógica no mundo ocidental como fatores intimamente ligados à racionalidade socrática, que ascendeu em detrimento das paixões e dos instintos humanos. Assim, considerando Sócrates como sintoma de decadência na história da

⁷ A visão dionisíaca de mundo, *Introdução à tragédia de Sócrates, Sócrates e a tragédia, O drama musical grego e O nascimento do pensamento trágico*.

filosofia, devido ao seu caráter negativo contra a vida enquanto multiplicidade de impulsos, a crítica nietzschiana se estenderá a todos “os grandes sábios” que mostraram um caráter hostil à vida.

Curiosamente, o Sócrates duramente criticado em *O nascimento da tragédia* e no *Crepúsculo dos ídolos* aparece como “espírito livre” em *Humano, demasiado humano*, além de ser mencionado como *professor apolíneo* que não negligencia as coisas humanas e de ser lembrado positivamente por sua atitude irônica. Situação que nos leva a repensar a peculiaridade do tratamento nietzschiano para com Sócrates, bem como buscar alternativas de interpretação para a aparente controvérsia entre as posições. A saber, como conciliar o *Sócrates moribundo* e decadente com o *professor apolíneo* vinculado aos “espíritos livres”? Problema que nos encaminhará para uma posição metodológica que parte da própria interpretação do mundo enquanto um processo agonístico de vir-a-ser. A partir de tal problemática, o segundo capítulo da dissertação se encaminha para uma análise de algumas nuances no testemunho nietzschiano acerca de Sócrates, prioritariamente no período que se estende de 1876 a 1882.

O pensamento e a vida são dinâmicos, não existe sequer um instante de fixidez, tudo está envolto na multiplicidade do mundo que possui diversas configurações, isto é, impulsos que antagonizam pelo aumento de potência. Eis a mais tênue e, ao mesmo tempo, mais ferrenha provocação ao dogmatismo filosófico, para o qual o mundo se encontra dado e o pensamento não passa de uma reprodução estática da realidade. Para Nietzsche, o mundo é uma multiplicidade de forças que divergem entre si num processo agonístico de luta, pelo qual tudo o que existe é manifestação de hierarquia de impulsos que lutam entre si por mais potência, no processo de vir-a-ser. O próprio pensamento não passa de um conjunto de impulsos em processo de vir-a-ser, assim não é possível encontrar uma unidade indivisível no Sócrates de Platão, simplesmente porque não existe uma unidade indivisível, da mesma maneira que é insustentável ler Nietzsche a partir de um conjunto de premissas dadas *a priori*. As interpretações são sempre múltiplas e dinâmicas, pois as perspectivas são variáveis e não tendem a um *telos*. Nesse viés, nos deparamos com o perspectivismo nietzschiano como possibilidades múltiplas de interpretações e compactuamos com a máxima, segundo a qual, viver é interpretar e interpretar é avaliar. A partir de tais considerações, nos limitamos a investigar as imagens de Sócrates no pensamento nietzschiano, considerando a dinamicidade do pensamento que se encontra em constante transformação e superação:

Estudar as imagens do pensamento é estabelecer os prolegômenos do pensamento, voltar-se à teoria geral do pensamento, à sua forma e à sua função segundo o espaço mental por ele traçado. Trata-se, pois, de fazer uma *noologia* para saber quais são os princípios que regem um domínio, seja filosófico ou educacional ou político ou artístico ou científico...; estabelecer um sistema de coordenadas, de orientações: altura, profundidade, superfície, verticalidade, ascensão, horizontalidade (HEUSER, 2009, p. 92).

A partir de uma noologia é possível buscar as raízes da temática nietzschiana que se apresenta como passível de uma vasta interpretação, para tanto, no terceiro capítulo, partiremos da abordagem deleuziana, segundo a qual Nietzsche renuncia a inúmeros conceitos ao mesmo tempo que cria imensos e intensos conceitos⁸, estratégia operada a partir da criação das “personagens conceituais”⁹ que ganham vida e intensidade na grafia do filósofo: “as personagens conceituais, em Nietzsche e alhures, não são personificações alhures, não são personificações míticas, nem mesmo pessoas históricas, nem sequer heróis literários ou românicos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 87). As personagens conceituais versam sobre a vida do próprio escritor, vitalizam a sua dinâmica e constroem os seus mais variados pontos de vista, a rigor: “As personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 92).

Sócrates é diverso porque Nietzsche também o é, a abrangência e a singularidade de Nietzsche se revelam na sua multiplicidade; assim, estudar as imagens de Sócrates no decorrer de sua obra é navegar no universo da sua própria reflexão. Não existe um único Sócrates, haja vista que não existe um único Nietzsche, priorizar uma única imagem significa desconsiderar o pensamento em sua forma original, sempre dinâmica e variável.

Sem a pretensão de uma reconstrução histórica de Sócrates, que em alguns momentos se fará necessária, e com o objetivo de melhor elucidar a análise, realizar-se-á uma abordagem sobre os principais temas que ligam a filosofia socrática à argumentação nietzschiana, dentre eles: a rejeição por Sócrates da tragédia grega e a reconstrução nietzschiana da tragédia como elemento imprescindível à arte; a divergência entre o pessimismo socrático e a afirmação da vida enquanto vontade de potência em Nietzsche; a exacerbação da razão em Sócrates e a reafirmação dos instintos em Nietzsche; a construção da consciência como elemento epistêmico em Sócrates e a reformulação nietzschiana da consciência como mera parte integrante do organismo humano; os valores morais pautados sobre a inteligibilidade em

⁸ A maior parte dos conceitos que seriam renunciados ou abandonados pelo filósofo alemão são do período que se estende de 1870 à 1876, quando Nietzsche ainda era fortemente influenciado pela metafísica de Schopenhauer e pela arte de Wagner.

⁹ Conceito formulado por Deleuze e Guattari na obra “O que é filosofia? ”.

Sócrates e a transvaloração dos valores em Nietzsche, e a dialética enquanto instrumento da maiêutica socrática e como instrumento da dissolução dos impulsos vitais em Nietzsche.

Após a análise das imagens de Sócrates, abordagem que compreende os dois primeiros capítulos da dissertação, partiu-se-á para a superação dessas imagens pelo próprio Nietzsche. Isto é, para Nietzsche, Sócrates é o símbolo da decadência, o protótipo pelo qual toda a moral nasceu e se desenvolveu no decorrer da história, o “médico” que deu às gerações póstumas o “remédio” que a si mesmo matou, ou seja, a medicina socrática aplicada aos atenienses aprofundou ainda mais a doença, inclusive a do próprio Sócrates. Sendo Sócrates um “falso médico”, Nietzsche se apresenta como o novo “médico da cultura”, termo que aparece nos *fragmentos póstumos* escritos entre 1872 e 1875, fase em que aparecem os questionamentos sobre o primeiro período de sua obra, na qual é feita uma interpretação da cultura grega e uma comparação da mesma com a cultura moderna. Nessa ocasião, Nietzsche se apresenta como diagnosticador da cultura moderna. Em síntese, estão em jogo os instintos inferiores do homem moderno, uma vez que, a partir do socratismo, a cultura helênica entrou em decadência, solapando as forças básicas e altivas dos helenos.

Em suma, o trabalho consiste, primeiramente, num mapeamento das imagens de Sócrates no decorrer da obra nietzschiana, momento em que será analisado o conjunto das obras publicadas por Nietzsche, bem como conferências e aulas que tiveram publicação posterior. Quanto ao uso dos fragmentos póstumos, serão utilizados de modo complementar, sem a intenção de uma análise sistemática, para evitar repetições desnecessárias. Logo após, levando em consideração a obra *Ecce homo*, na qual aparecem os pontos centrais dos escritos nietzschanos, num estilo autobiográfico em que são expostas as suas próprias “vivências” (*Erlebnisse*), buscar-se-ão os elementos que distanciam Nietzsche de Sócrates enquanto expressão máxima da decadência ocidental. Enfim, o terceiro capítulo aborda a superação do tipo socrático a partir daquele que se define como o oposto de um *décadent*¹⁰, ou, em suas próprias palavras: “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo” (EH/EH “Prólogo” § 2).

A partir dessa perspectiva, a análise se voltará para uma possível relação entre a construção filosófica empreendida em *Ecce homo* e as críticas a Sócrates, pois, quando afirma ser o oposto de um decadente, Nietzsche possivelmente está se referindo a Sócrates, ou ao tipo socrático. Assim sendo, a contínua superação dos valores em Nietzsche, expressa na máxima: “Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo” (EH/EH “Por que

¹⁰ Cf. EH/EH “Por que sou tão sábio” § 2.

sou tão sábio” § 8) é inversa às essências imutáveis ou verdades eternas de Sócrates. O que gera a hipótese de que Sócrates seria o primeiro moralista¹¹ e Nietzsche o primeiro imoralista (Cf. EH/EH “Por que sou um destino” § 1). Enfim, Nietzsche se apresenta como o novo destino, pelo qual as gerações póstumas poderão superar a decadência: “somente a partir de mim há novamente esperanças” (EH/EH “Por que sou um destino” § 1). Através da análise da superação das imagens socráticas a partir de Nietzsche, será possível evidenciar as origens da decadência ocidental, bem como quais são as esperanças anunciadas por Nietzsche. Tarefa que permitirá vislumbrar o desfecho do projeto nietzschiano, que traz consigo as seguintes indagações: até onde vai a superação do homem socrático em Nietzsche? Quais perspectivas se abrem num horizonte pós-socrático? E, talvez, a mais pertinente: teria mesmo Nietzsche superado Sócrates? Ou o socratismo ainda continua atuando no próprio Nietzsche, ou num projeto da racionalidade contemporânea? Ou então?

¹¹ No § 32 de JGB/BM Nietzsche divide a história da humanidade em dois períodos, o primeiro como *pré-moral* e o segundo como *moral*. Deixando nas entrelinhas a evidência de que Sócrates é o marco pelo qual se inicia o período moral, ou seja, é o primeiro moralista.

1 A DISSOLUÇÃO DA TRAGÉDIA E O SURGIMENTO DO OTIMISMO TEÓRICO DE SÓCRATES NO MUNDO GREGO

Várias vezes, no curso de minha vida, fui visitado por um mesmo sonho; não era através da mesma visão que ele sempre se manifestava, mas o que me dizia era invariável: ‘Sócrates’, dizia-me ele, ‘deves esforçar-te para compor música! [...] haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que eu faço? (PLATÃO, 1972b, 60e).

Na obra *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche afirma que entre os filósofos pré-platônicos existia uma estrita necessidade entre o pensar e o caráter, apresenta-os como homens integrais “talhados a partir de uma única pedra”, os quais cresceram e ascenderam como filósofos ou eruditos antes mesmo do estabelecimento de tais profissões¹². Diante dessa originalidade, Nietzsche assegura que “a posteridade inteira nada mais inventou de essencial a acrescentar” (PHG/FT § 1). Tal admiração se estende especialmente aos séculos VII-V a.C., período caracterizado pelo florescimento da democracia, da filosofia e da arte trágica. Na época de Sócrates a Grécia passou por significativas mudanças filosóficas, artísticas e políticas. Para Nietzsche, tais mudanças encerram o florescimento de um tempo marcado pela criatividade e vitalidade dos antigos helenos, isto é, a partir da dialética e do racionalismo socrático, toda a genuína cultura grega entrou em decadência.

No período que segue o término da Guerra Franco-Prussiana, Nietzsche discorre sobre a arte trágica ascendente na cultura helênica no século VII a.C., a qual, após ciclos de alteração entre os impulsos antagônicos apolíneo e dionisíaco, chega ao seu auge com a união entre ambos na tragédia ática. Nietzsche acredita num renascimento da arte trágica na Alemanha, inspirado, sobretudo, pela influência filosófica de Schopenhauer e pela influência musical de Richard Wagner. A partir dessa perspectiva, convicto de que a arte é a atividade suprema (metafísica) da vida humana e que o efeito dissonante musical (dionisíaco) revela a incomensurabilidade entre a finitude humana e a infinitude divina, Nietzsche escreve *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*, porque acredita num renascimento da tragédia devido ao enfraquecimento do homem socrático: “Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca e no renascimento da tragédia. O tempo do homem socrático passou” (GT/NT § 20).

O nascimento da tragédia é um dos livros mais significativos do jovem Nietzsche, nele o autor apresenta a tragédia grega em seu esplendor e declínio. Esplendor alcançado com

¹² Cf. PHG/FT § 1.

a serenojovialidade¹³ conquistada pelos antigos helenos, e declínio com a inserção do mundo abstrato no pensamento. No § 1 do prefácio de 1886, Nietzsche apresenta o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico como os motivos pelos quais a tragédia definhou. Daí a necessidade de compreender a formação da tragédia grega e os ataques nietzschanos às questões acima citadas, a fim de elucidar a tragédia como grande estimulante e redentora da vida, bem como os motivos pelos quais a mesma entrou em decadência pelo eminente antagonismo entre o tragicidade dionisíaca e a científicidade socrática.

Nietzsche encontra em Sócrates o vértice pelo qual a tradição filosófica construiu seus fundamentos na história da filosofia. Com uma personalidade forte e uma percepção apurada, Sócrates detectou os principais problemas que circundavam a antiga civilização grega, empreendendo grandes mudanças nos padrões culturais e filosóficos de seu tempo. Tais mudanças podem ser sintetizadas pela inserção do otimismo teórico que aos poucos foi solapando a arte trágica, outrora indispensável à vitalidade helena. Ao longo de suas obras Nietzsche analisa, sob diversas perspectivas, o *modus operandi* e as diversas características (sintomas) de Sócrates e, consequentemente, do tipo socrático. Assim, diversas imagens vão ganhando vida, na medida em que o filósofo alemão opera uma estreita relação entre o racionalismo socrático e o desenvolvimento do homem teórico.

O único escrito em que Nietzsche dedica um capítulo exclusivo ao personagem platônico Sócrates é o *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Embora seja um capítulo relativamente breve, nele Nietzsche discorre sobre os principais temas da filosofia socrática, permitindo uma análise mais ampla do filósofo ateniense, para o qual, nessa ocasião, não são poupadadas ferrenhas críticas. No que se refere ao livro, foi escrito em 1888, mesmo ano em que escreveu *Ecce homo* e *O anticristo*, pouco antes do filósofo entrar em insanidade mental clínica. Esses textos fazem parte de um projeto abandonado sobre a *Vontade de potência* (*Wille zur Macht*) que cedeu lugar a um novo projeto não concluído sobre a *Transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*). No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche declara guerra contra os ídolos *eternos* que brilham sobre a moral e a religiosidade, com o objetivo de, enfim, dizer adeus às verdades construídas no decorrer do processo histórico. Para tanto, logo no prólogo, apresenta a “transvaloração de todos os

¹³ Nietzsche usa a palavra *Heiterkeit*. No que se refere a sua tradução como serenojovialidade, o tradutor J. Guinsburg, assim se justifica: “*Heiterkeit*: clareza, pureza, serenidade, jovialidade, alegria, hilaridade são as várias acepções em que a palavra é empregada em alemão. Quando se trata de *Griechische Heiterkeit*, a tradução mais frequente tem sido ‘serenidade grega’. Por isso optou-se por um acoplamento de dois sentidos principais, utilizando-se sempre, nesta transposição do texto de Nietzsche, a forma ‘serenojovial’, ‘serenojovialidade’” (1992, p. 145).

valores” como uma tarefa para a qual se sente destinado, uma vez que a verdade tão cara à tradição filosófica não passa de um sintoma de decadência. O livro segue num tom de belicosidade contra os valores vigentes, sendo assim descrito por Nietzsche em *Ecce homo*:

Esse escrito que não chega a cento e cinquenta páginas, fatal e alegre no tom, um demônio que ri – obra de tão poucos dias que hesito em dizer seu número, é a exceção entre os livros: nada existe de mais substancial, mais independente, mais demolidor – de mais malvado. Querendo-se rapidamente fazer uma ideia de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, comece-se por este livro. O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade... (EH/EH “Crepúsculo dos ídolos” § 1).

Dizendo “adeus à velha verdade”, Nietzsche critica os sistemas morais e filosóficos que constroem juízos de valor acerca da vida, como se a mesma pudesse ser enquadrada conceitualmente. Opondo-se a tais concepções, salienta que a vida não pode ser avaliada por viventes, pois, fazendo parte dela, não podem julgá-la; tais julgamentos são apenas sintomas de decadência – ilusão da realidade. Nessa tonalidade, o filósofo alemão acredita estar rompendo com a metafísica tradicional sustentada sobre fundamentos epistemológicos; assim sendo, ao mesmo tempo em que no *Crepúsculo dos Ídolos* anuncia o fim das velhas verdades demolidas pela “filosofia do martelo”, também vislumbra os caminhos para uma nova cultura, tarefa para a qual se sente responsável: “apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o alegre mensageiro...* Exatamente por isso sou também um destino” (EH/EH “Crepúsculo dos ídolos” § 2). Nesse sentido, a morbidez metafísica, alicerçada sobre a exacerbação da racionalidade socrática, rompe-se, abrindo perspectiva para a dinamicidade do vir-a-ser, enquanto movimento contínuo de autossuperação, tão caro à perspectiva nietzsiana.

Embora exista uma evidente ligação entre a análise de Sócrates efetuada no *Nascimento da tragédia* com a análise operada no *Crepúsculo dos ídolos*, é pertinente recordar que são momentos distintos do pensamento nietzsiano. O Sócrates duramente criticado pelo jovem Nietzsche no *Nascimento da tragédia* compreendia o projeto da metafísica do artista, com o qual Nietzsche esperava um renascimento do espírito trágico na Europa, ou seja, Nietzsche acreditava no fim do “tempo socrático” e, com isso, no renascimento da tragédia. Já no “Problema de Sócrates”, Nietzsche, não mais influenciado pela metafísica do artista de matiz schopenhaueriana, deixa de se referir a um renascimento da tragédia; o que está em jogo é uma eminentemente guerra contra os ídolos, ou, conforme elucidado

em *Ecce homo*, às velhas verdades¹⁴. Para tanto, convicto de que Sócrates é o modelo da condição fisiológica decadente dos grandes sábios, Nietzsche analisa aquilo que chamou de sintomas da decadência socrática¹⁵; propondo uma fisiologia da arte, baseada na noção de vontade de potência¹⁶.

Tais sintomas fazem parte da caricatural imagem do *Sócrates moribundo*, pois, no prefácio escrito em 1886, referente ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta os motivos pelos quais a tragédia definhou, a saber, “o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico” (GT/NT “Tentativa de autocrítica” § 1), fatores estritamente relacionados com a condição fisiológica da decadência socrática, aliás, o fator essencial que mantém o *Sócrates moribundo* vivo na crítica nietzschiana do *Crepúsculo dos ídolos* é justamente o modelo socrático de homem teórico que serviu de protótipo para os grandes sábios que foram surgindo na história da humanidade. A segurança teórica do *Sócrates moribundo* elevou Sócrates, através do uso do “bisturi” dialético, à condição de médico da cultura; momento singular pelo qual o antídoto às doenças serviu como difusor da morbidez vital, ou seja, a medicina socrática se tornou um meio de contaminação dos grandes sábios que receberam e passaram a receitar como “tratamento” a dialética, como remédio que conduz à decadência.

As principais imagens construídas por Nietzsche, para exemplificar a ascensão do racionalismo socrático no seio da civilização ocidental foi o *Sócrates moribundo*, seguido do *Sócrates musicante*. A fim de proceder a essa análise de modo contínuo, a leitura e a demarcação das obras nietzschianas, *O nascimento da tragédia* e *O crepúsculo dos ídolos* são indispensáveis e complementares. Por se tratarem de obras distintas cronologicamente na produção nietzschiana, faz-se necessária uma análise minuciosa, para não se confundir alguns conceitos abandonados e outros criados por Nietzsche no decorrer de sua extensa produção bibliográfica.

1.1 A tragédia grega

A princípio é pertinente analisar a tragédia grega, tendo em vista que as críticas nietzschianas a Sócrates presentes em *O nascimento da tragédia* se referem diretamente ao declínio da mesma. Encontramos nos esboços de Nietzsche para o curso na Universidade da

¹⁴ Cf. EH/EH “Crepúsculo dos ídolos” § 1.

¹⁵ Cf. GD/CI “O problema de Sócrates” § 2.

¹⁶ A fisiologia da arte deve ser compreendida como um processo orgânico do corpo, nos âmbitos físicos e psíquicos.

Basiléia, por ele intitulado de *Introdução à tragédia de Sófocles*, que a tragédia surge como culto ao deus Dionísio, como uma grande festa de liberdade e igualdade, na qual não existem separações entre classes sociais, a saber, que as classes servis e as nobres confundiam-se em meio às fantasias. Diante de tal liberdade, os participantes esqueciam os problemas e os pavores da existência, alcançando uma ordem totalmente transfigurada, pela qual a existência tornava-se aliva e desejável. O efeito da tragédia tinha o poder de romper com a individualidade, para firmar uma ligação entre os homens e, mais que isso, conforme consta no § 2 de *A visão dionisíaca de mundo*, reconciliava o homem e a natureza, que passavam a fazer parte de uma totalidade complementar, pela qual o homem deixava de ser artista para se tornar obra de arte.

Nascendo das celebrações dionisíacas, nas quais se agradecia pela safra da uva, a tragédia, aos poucos, vai expandindo-se até originar o teatro, como um meio de realizar as celebrações de agradecimento. Gradualmente, misturando canções, danças e pequenas encenações, surgiram os primeiros tragediógrafos e a inserção dos atores que dialogam com o coro na cena, merecendo destaque: Frínico e Téspis, que culminarão no aparecimento das brilhantes figuras de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, por intermédio dos quais a tragédia alcançou o auge na cultura helênica. No início a tragédia era composta somente pelo coro, ou seja, essencialmente musical, com o tempo, os atores foram sendo intercalados para dialogar com o coro na cena, tal evolução culminou na descentralização do coro como elemento central nas tragédias¹⁷. Em resumo, Téspis introduziu o primeiro ator que dialoga com o coro na cena (protagonista), Ésquilo o segundo ator (deuteragonista), Sófocles o terceiro ator (tritagonista) e Eurípides descentralizou o coro, priorizando o diálogo entre os atores.

Os ditirambos dionisíacos, isto é, o coro de cantores trágicos, se apresentavam por meio da entonação da poesia lírica, que originalmente era acompanhada por flauta e lira. Nessa perspectiva, no parágrafo primeiro da *Introdução à tragédia de Sófocles*, Nietzsche assegura que a tragédia grega floresceu com a poesia lírico-musical de Dionísio, enquanto excitação extática que, pelo esquecimento da individualidade, reconduzia o homem ao coração da natureza. A poesia lírica, enquanto expressão dos sentimentos dos ditirambos para com o público, possibilitou o momento marcante da união entre o impulso apolíneo e o dionisíaco, pelo qual a força devastadora do coro dionisíaco incita à produção das imagens apolíneas.

¹⁷ Segundo Aristóteles: “Ésquilo foi o primeiro que elevou de um a dois o número dos atores, diminuiu a importância do coro e fez do diálogo protagonista. Sófocles introduziu três atores e a cenografia” (1979, 1449a 15-19).

Para melhor compreender a união entre o apolíneo e o dionisíaco e a sua relação com a poesia lírica, é importante diferenciar os gêneros poéticos: épico e lírico. Primeiramente, Nietzsche descreve¹⁸ Homero como o grande expoente da poesia épica, marcada pela beleza das imagens apolíneas, que, para vencer os horrores da existência, faz das experiências oníricas um meio para torná-la jovial e agradável. Logo após, apresenta o belicoso e apaixonado servidor das musas, isto é, o poeta lírico, que têm como progenitor Arquíloco, que, aparentemente, representa o protótipo do artista subjetivo¹⁹, mas que, devido ao sentimento originário dionisíaco, isto é, ao “estado de ânimo musical” derivado do impulso dionisíaco, esvanece com a subjetividade empírica, para, enfim, descarregar-se sobre as imagens apolíneas. Diante de tal antinomia, Nietzsche assim expõe a figura do poeta lírico:

Ele [o poeta lírico] se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música, ainda que esta seja, de outro modo, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se lhe torna visível, como numa *imagem similiforme do sonho*, sob a influência apolínea do sonho. Aquele reflexo afigural e aconceitual da dor primordial na música, com sua redenção na aparência, gera agora um segundo espelhamento, como símilde ou exemplo isolado (GT/NT § 5).

A música²⁰ é o elemento central da tragédia grega e como tal é manifestação do Uno-primordial (*Ur-Eine*). A poesia lírica, como elemento decorrente da música, extrapola os limites da consciência subjetiva para cindir-se com a totalidade, a mesma só pode ser caracterizada pela desmesura musical dionisíaca; por fim, funde-se com o mundo do artista plástico apolíneo, que transforma a arte tonal dos sons em imagens, cuja multidão pode sentir e contemplar o espetáculo que se torna visível. Nessa perspectiva, os impulsos antagônicos: apolíneo e dionisíaco²¹ se conciliam, numa fusão dinâmica que caracterizou a cultura trágica.

¹⁸ Cf. GT/NT § 5.

¹⁹ Para Nietzsche, a arte subjetiva é sempre ruim, por conseguinte, seu objetivo é demonstrar como Arquíloco, que aparentemente é um poeta subjetivo, devido ao uso de sentimentos e paixões em suas composições, rompe com a individuação tornando a poesia lírica objetiva. Desse modo, a poesia lírica de Arquíloco revela que o sujeito não produz a arte por si mesmo, mas que é um meio para a manifestação da beleza primordial dionisíaca (Cf. GT/NT § 5). A relação entre a arte plástica apolínea e a arte lírica dionisíaca continuará sendo trabalhada nas páginas posteriores.

²⁰ A respeito do *Nascimento da tragédia pelo espírito da música*, Dias assim exemplifica: “Nietzsche afirma que a tragédia nasce da música, do canto entoado a Dioniso por um grupo de pessoas que, em cortejo, percorria a floresta habitada por seu Deus. Faziam-se passar por sátiros, figuras híbridas – homens com pés de capro e chifres. Com o rosto pintado com o sumo de diferentes plantas e a testa coberta de flores, erravam em êxtase, cantando, dançando e tocando a flauta rústica. A um só tempo ator e espectador, esse coro de sátiros via desenrolar, diante de si, um espetáculo, visível somente para os que participavam da excitação dionisíaca” (2005, p. 53).

²¹ O impulso dionisíaco é apresentado em oposição ao apolíneo. Apolo representa a medida e o autoconhecimento, salvaguardando a aparência e a individualidade, relaciona-se assim com o lado luminoso da existência. Dionísio, por sua vez, simboliza o desregramento e a perda de si, rompendo com os limites

Finalmente, o exagero e a fruição dionisíaca descarregam-se sobre o equilíbrio e a moderação apolínea, de modo que os estados da embriaguez e do sonho tornam-se complementares.

Para Nietzsche, o apolíneo e o dionisíaco são impulsos antagônicos que se complementam. A tragédia simboliza a união dos estados do sonho e da embriaguez²², num momento sublime e extasiante em que a arte seduz e justifica a existência que, encantada pela beleza artística, quer perpetuar-se. Pois, assegura Nietzsche: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (GT/NT § 5). A arte torna-se um elemento imprescindível para a filosofia do jovem Nietzsche, a própria vida passa a ser vista enquanto fenômeno estético, porque a arte é uma interpretação da vida, que não é mediada por conceitos, mas por intuições capazes de aliviar os temores e os horrores da existência. Afinal, somente por intermédio da arte rompe-se com o mundo das aparências e com os limites da existência, para refugiar-se na natureza enquanto vivência e experiência da totalidade.

A tragédia traz para a cena as forças inexoráveis e abscondidas do destino que configura a dor e a destruição dionisíaca, ao mesmo tempo em que, por intermédio da luminosidade e produção de formas apolínea, ocorre a resistência à barbárie destrutiva e informe do dionisíaco. As formas apolíneas oriundas da experiência onírica tornam a existência suportável frente aos poderes titânicos da natureza. Apolo, enquanto produtor das formas, convida para a vida. A construção de imagens exerce poder sobre a fantasia humana que encontra no sonho um meio agradável e artístico de ansiar pela vida. É nessa perspectiva que, segundo Nietzsche, Apolo opõe a cabeça da Medusa contra o elemento dionisíaco brutalmente grotesco²³, reinando prazerosamente através do mundo interior do sonho e da fantasia, como uma necessidade do indivíduo que deseja continuar sonhando.

Na épica homérica, os deuses olímpicos caracterizam a celebração poética das forças vitais, pois vencem o domínio da barbárie titânica, fazendo brilhar a beleza onírica das belas formas. De acordo com a mitologia grega, o Olimpo é o monte da luminosidade, criado por Apolo, divindade da luz que permite distinguir as formas, por isso, é o deus do princípio de individuação (*Principium individuationis*), ao qual está relacionada a máxima delfica: “conhece-te a ti mesmo”. As divindades olímpicas são uma criação onírica que exercem o papel de tornar a existência suportável frente aos poderes titânicos da natureza, marcada pela

individuais e destruindo toda a figura determinada, disso decorre sua vinculação para com o lado sombrio da existência.

²² Impulso (*Trieb*) compreendido como o impulsor da ação que é constante e mutável, estado (*Zustand*) como um conjunto de condições fisiológicas, conforme salienta Nietzsche nas primeiras páginas do *Nascimento da tragédia*.

²³ Cf. GT/NT § 2.

sabedoria de Sileno²⁴ que revela o tormento e o sofrimento da existência em sua incomensurabilidade com o Uno-Primordial, para o qual toda forma individual sente-se atraída.

Através da resplendente criação onírica dos deuses olímpicos, os gregos souberam enfrentar os temores e os horrores da existência que se revela em seus tormentos pela sabedoria de Sileno. A beleza das formas apolíneas deu à luz o monte Olimpo da calma e do gozo, pelo qual se inverteu a terrível máxima do sábio Sileno: “A pior coisa de todas é para ele morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (GT/NT § 3). A partir de então os helenos tornaram-se modelo para as gerações vindouras, devido à sua maneira peculiar de vida que transcende os sentimentos físico-psíquicos da dor e da alegria.

A tragédia é, assim, afirmação da finitude, num mundo ao mesmo tempo criativo e destrutivo, é a transformação artisticamente trabalhada da necessidade da dor para a confirmação da mais extasiante alegria, onde a arte é o reflexo de uma existência recriada através da oposição entre os impulsos que estão em permanente conflito. É um período singular no qual a dinamicidade do vir-a-ser faz-se presente entre os impulsos antagônicos que aparecem emparelhados, convivendo lado a lado na tragédia ática. Convém lembrar, contudo, que os impulsos apolíneo e dionisíaco são contrários, representando de um lado a medida e o autoconhecimento e, de outro, o desregramento e o autoesquecimento. No que se refere ao conflito entre os impulsos, Nietzsche expõe no *Nascimento da tragédia* quatro períodos referentes à arte grega, sendo visível a relação conflituosa entre as divindades opostas, bem como a união entre ambas na chamada tragédia ática.

No parágrafo quarto do *Nascimento da tragédia*, a história helênica é apresentada em meio à luta entre os impulsos dionisíaco e apolíneo, de forma que é possível perceber quatro fases de alternância entre os impulsos antagônicos. Primeiramente, é apresentado o estado titânico como expressão máxima da embriaguez e da destruição dionisíaca. Dele, por oposição, surge o mundo homérico, voltado para as imagens oníricas, que buscam na arte uma justificação para a existência que é vislumbrada com louvores nos escritos homéricos. No entanto, rompendo com os limites apolíneos, novamente o dionisíaco faz-se presente suspendendo as forças apolíneas que, voltam a manifestar-se com a arte dórica, apresentada como a última e mais poderosa resistência contra a força inexorável dionisíaca que, voltando a

²⁴ A sabedoria de Sileno é descrita por Nietzsche no *Nascimento da Tragédia*: após capturar o sábio Sileno na floresta, o rei Midas o obriga a responder qual dentre as coisas é a melhor e a mais preferível para o homem: “—Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém o melhor para ti é logo morrer” (GT/NT § 3).

ascender-se, sela uma aliança com Apolo, dando origem ao momento mais sublime e enaltecido da arte helênica, que é a tragédia ática²⁵.

Torna-se evidente o antagonismo presente entre os estados opostos; enquanto, por seu turno, o apolíneo é caracterizado pelo princípio de individuação, o dionisíaco, ao contrário, rompe com a individuação, remetendo ao Uno-Primordial. É importante destacar que o princípio de individuação está vinculado ao mundo sensorial, que apresenta as singularidades presentes na multiplicidade, é o mundo das aparências e, portanto, das ilusões. Já o Uno-primordial é o mundo compreendido em sua totalidade, está além da capacidade de representação empírica humana e, portanto, só pode ser contemplado por intermédio da revelação (*Offenbarung*). Da união entre a multiplicidade da aparência apolínea com a efetividade da coisa em si dionisíaca surge a libertação através da aparência assim descrita por Nietzsche:

Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-Primordial, sua libertação através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar (GT/NT § 4).

A verdadeira arte está além da individualidade, o artista deve transcender sua “subjetividade”, libertando-se do mundo das aparências, para alcançar a dissolução do princípio de individuação em prol de uma unidade entre o homem e o mundo. Uma vez liberto de sua vontade individual, rompendo com a multiplicidade apolínea, o artista torna-se um *medium* da vontade universal, celebrando a sua redenção na aparência. Para Nietzsche, a arte “individual”, enquanto expressão apolínea das formas puras e o mundo como um todo, não passa de ilusão. Daí decorre a sua exaltação à arte enquanto fenômeno vital, justamente por que o artista se torna um elo entre a multiplicidade dos fenômenos e a vontade universal. Assim, “graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-Primordial” (GT/NT § 1).

²⁵ Para Nietzsche, a arte dórica, por seu caráter desafiadoramente austero, representa a peculiaridade da força apolínea que opõe resistência contra o caráter titânico-barbaresco do dionisíaco (Cf. GT/NT § 4). Tal acontecimento é assim descrito por Azeredo: “A arte dórica é apresentada como última e mais forte resistência a Dioniso. Contudo, este invade o mundo dórico e sela uma aliança com Apolo. A partir desse pacto, que expõe a necessidade do elemento dionisíaco junto ao elemento apolíneo, tem origem a maior manifestação artística grega: a tragédia Ática” (2008, p. 280-281).

A arte transcende a vontade individual, porque o ato de criação humana que gera a produção artística não parte de um ato egoísta de reprodução e sim de uma manifestação do Uno-Primordial. O rompimento do “véu de Maia”, enquanto superação dos limites da subjetividade e da aparência, assinala a cisão do artista com o Uno-Primordial. A contraposição de sujeito e objeto deixa de existir e o artista se torna um com o mundo, devido à conciliação com a aparência apolínea. Resumidamente, enquanto a arte apolínea se apresenta como uma figuração da realidade empírica, ou seja, “aparência da aparência”, a arte dionisíaca é uma manifestação direta da vontade e, portanto, uma unificação com a coisa-em-si. Nesse viés, a tragédia novamente destaca-se como momento singular em que a arte dissonante dionisíaca é representada por intermédio da forma (figurante) apolínea²⁶, e a sabedoria trágica revela que para viver é preciso transfigurar o horror em beleza.

Considerando, como já fora evidenciado, que a vida justifica-se somente enquanto fenômeno estético, a tragédia expressa a incomensurabilidade entre a existência finita e a existência infinita, numa celebração de reconciliação entre a existência e o mundo, que torna a vida suportável, seja na mais sublime alegria, como no mais medonho sofrimento. Nietzsche exalta o coro trágico dos gregos por se sobrepor ao mundo da mera aparência, em que os sentimentos são forçados e encenados como reprodução de um ideal artístico, para transfigurar-se no palco como existência viva e não como imagem fictícia do real. O coro é o próprio dionisíaco enquanto essência da tragédia, do qual deriva a visão extasiada da multidão sobre o palco. Como exemplo, Nietzsche expõe a tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, em que: “O coro das Oceânides²⁷ acreditava ver efetivamente à sua frente o titã Prometeu e considera a si próprio tão real como o deus na cena” (GT/NT § 7). A beleza se revela na vivacidade da cena, que se configura através do sentimento real e extasiante dos artistas.

Diante da plateia eufórica, a tragédia afirma a vida prescindindo da existência de um mundo ideal após a morte, criado a partir da contemplação e da depuração do mundo sensível e sustentado por imperativos e reprovações, isto é, a tragédia simboliza a perfeição vital em sua efetividade, enquanto atividade dinâmica e criadora, sustentada por um sentimento de unidade para com a natureza e, portanto, não necessita do consolo metafísico dos ideais ascéticos oriundos da esperança de uma vida futura perfeita e harmoniosa. Contrariando Aristóteles, que via a arte como um processo de catarse, isto é, de purificação, Nietzsche,

²⁶ “devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo” (GT/NT § 8).

²⁷ As Oceânides, filhas de Oceano e da deusa Tétis, compunham o coro que dialoga em meio a lamentações com o protagonista Prometeu.

tendo em vista o fluxo do vir-a-ser, descreve seu efeito revitalizador, a tal ponto que os gregos iam à tragédia:

Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante a sua veemente descarga – assim o comprehendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir... (GD/CI “O que devo aos antigos” § 5).

O prazer artístico está na construção, assim como na destruição, as formas são múltiplas e não podem ser reduzidas a parcialidades. Tal prazer é transmitido pela ação dos artistas diante dos poderes titânicos da natureza, que, pela força do destino, se revela com toda impiedade e crueldade, por ora suprimindo as motivações e os desejos humanos. Diante de tais infortúnios, a tragédia tem o poder de sensibilizar o público com o drama dos personagens; a plateia não somente assiste, mas sente, se regozija e sofre com os intérpretes, enfim, funde-se com os atores num sentimento comum que extasia a todos; Nietzsche descreve como “um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza” (GT/NT § 7). O elemento imprescindível para que tal unidade ocorra é a música, devido à sua linguagem universal, capaz de comover a todos os espectadores²⁸, é reflexo direto do impulso dionisíaco, expressão da vida enquanto multiplicidade de forças, daí o seu antagonismo para com o mundo dos fenômenos, visto que a música não é representação da aparência, mas manifestação da própria existência em seu dinamismo.

As músicas ditirâmbicas entoadas pelos coreutas sátiros em homenagem ao deus Dionísio assinalaram o início da tragédia, tais músicas originaram o mito, enquanto apresentação artística dos poetas trágicos, com o fim de expressar uma existência que se sobrepõe à aparência. Enfim, a música é manifestação da vontade universal e o mito representação da música: “Através da tragédia o mito chega ao seu mais profundo conteúdo, à sua forma mais expressiva” (GT/NT § 10). Mais profundo conteúdo na medida em que contém em si uma união com a existência em suas múltiplas formas, tornando-a justificável enquanto fenômeno estético que se apresenta intuitivamente por via de uma sabedoria instintiva e inconsciente. Nietzsche ainda apresenta a tragédia como a responsável pela elevação do mito, que no período trágico alcançou o seu momento mais expressivo.

²⁸ Para Nietzsche, a música e o mito trágico (que deriva da música) são as formas mais sublimes de caracterizar um povo. A música é o elemento imprescindível da tragédia, haja vista que é capaz de libertar o homem da vontade individual, remetendo-o para o Uno-primordial, “somente a música, colocada junto ao mundo, pode dar uma noção do que se há de entender por justificação do mundo como fenômeno estético” (GT/NT § 24).

Fica evidenciado que a tragédia é o que melhor configura a dinamicidade do mundo; por seu intermédio, a arte tonal (música) funde-se com a arte figurativa, fator que resultou no apogeu da cultura grega. Com a tragédia houve o emparelhamento entre a obra de arte dionisíaca e a apolínea, numa união entre razão e instintos, em que o sofrimento resultante do efeito dionisíaco da incomensurabilidade entre a finitude humana e a infinitude divina tornou-se suportável, graças ao efeito da beleza das formas apolíneas. Nietzsche descreve como: “um miraculoso ato metafísico da vontade helênica” (GT/NT § 1), pelo qual o coro dionisíaco descarregou-se no mundo de imagens apolíneas. Com a tragédia os impulsos até então hostis entre si tornaram-se complementares, para Nietzsche, essa cisão caracterizou o apogeu da cultura helênica.

Enfim, mais do que uma simples encenação que envolve heróis, personagens e o coro, a tragédia mostrou-se como uma celebração da vida, que envolve, ao mesmo tempo, a vontade humana que deseja se impor e a vontade divina enquanto motor que acaba arrastando os desejos individuais. A tragédia não é apenas uma história que narra o drama e a superação de um herói, o elemento trágico traz à cena o inusitado e o incomprensível, fazendo com que o herói pereça, sofra castigos e punições a fim de se reconciliar com a plateia que também vive os acontecimentos. A dignidade do herói está na luta contra as forças cegas e inexoráveis do destino; mesmo diante da queda, o herói mostra sua fortaleza e deseja perpetuar sua vida, pois a fragilidade humana não o impede de lutar corajosamente contra as forças que o oprimem. Os antigos helenos não acreditavam na imortalidade da alma, por isso, zelavam e lutavam pela vida, a morte só se justificava quando a *polis* lhes concedia a imortalidade do seu ideal, isto é, do seu nome. Jaeger assim explica: “O homem político alcança a perfeição através da perenidade da sua memória na comunidade pela qual viveu ou morreu” (1994, p. 123).

Aos poucos, as celebrações dionisíacas se tornaram disputas públicas que envolviam os poetas trágicos, Nietzsche discorre sobre as características e a grandiosidade dos três maiores poetas trágicos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, no intuito de compreender os motivos pelos quais a tragédia entrou em colapso após breve período de esplendor no mundo helênico. As peculiaridades dos tragediógrafos em disputa eram, principalmente, a relação entre o coro, os atores e a plateia, e o papel dos deuses e da *pólis* no desfecho da trama. No final dos festivais, os ganhadores eram premiados e recebiam grande prestígio pela vitória.

1.2 Os poetas trágicos: Ésquilo, Sófocles e Eurípides

Na comédia as *Rãs* de Aristófanes, Dionísio, cansado das tragédias ruins, desce até o *Hades* para presenciar e eleger Ésquilo como o maior tragediógrafo numa disputa com Eurípedes. No livro XIII da *Poética*, Aristóteles reconhece Eurípedes como o mais trágico dentre os três grandes tragediógrafos. No livro X das *Institutio Oratia*, Quintiliano assegura que Ésquilo foi o primeiro a criar tragédias num estilo elevado, severo e grandiloquente, porém, na maior parte tosco e descadenciado, permitindo que os poetas posteriores apresentassem novamente suas peças a fim de dar uniformidade à trama. Enfim, os testemunhos oscilam e se multiplicam no decorrer da história, sendo relativamente unânime a constatação de que Sófocles é uma figura de transição entre Ésquilo e Eurípedes, pois, seguindo os passos de seu mestre Ésquilo ainda se movia na trilha dos instintos e, por outro lado, levando a força artística até o drama individual, abriu margens para a construção de um drama consciente e previsível, marca registrada de Eurípedes.

Para Nietzsche, a tríade de poetas foi responsável pela ascensão e o declínio da tragédia grega: ascensão, sobretudo, por intermédio das tragédias de Ésquilo e Sófocles, declínio por meio da descaracterização do impulso dionisíaco da música por Eurípedes. No § 9 da *Introdução à tragédia de Sófocles*, o filósofo alemão demonstra certa predileção por Sófocles ao afirmar que: “a visão trágica de mundo encontra-se apenas em Sófocles”²⁹. A fim de diferenciá-los, ressalta o instinto artístico presente nas tragédias de Ésquilo e a concordância entre o pensamento e o instinto em Sófocles, descrevendo a cisão operada por Eurípedes, ao ser destrutivo em relação ao instinto. Segue ainda descrevendo três pontos que comprovam a progressão da consciência no desenvolvimento da tragédia: 1º: da *tetralogia* ao *drama único*, 2º: o significado do coro e 3º: a relação entre o mundo dos deuses e dos homens. Em geral, o primeiro ponto acentua a gradual extinção da unidade trágica com a inserção da consciência artística, o segundo, a predominância dos atores sobre o coro ditirâmbico e o terceiro, a substituição de um mundo excepcionalmente teocêntrico, no qual os deuses destinam os acontecimentos da vida humana, por um mundo antropocêntrico, em que os homens são capazes de construir o seu próprio destino.

²⁹ Nessa fase, Nietzsche vê em Sófocles o auge das fábulas gregas, devido, fundamentalmente, à sua capacidade de criar uma unidade entre as cenas sem dissolver o impulso dionisíaco: “Sófocles caminha para além da trilha de Ésquilo: até então, era o instinto artístico da tragédia que a impulsionava; agora é o pensamento. Mas em Sófocles o pensamento no seu todo ainda está em concordância com o instinto; já em Eurípedes ele torna-se destrutivo em relação ao instinto” (ETS/ITS, p. 83). Posteriormente, sobretudo em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não hesitará em inverter sua posição, revelando um singular apreço pelas fábulas de Ésquilo.

A considerar que o mundo é um fluxo contínuo em constante devir, ou, vir-a-ser, Nietzsche não hesita em mudar de perspectiva sobre a grandiosidade do poeta Ésquilo, que será citado como o mais trágico dos tragediógrafos³⁰ numa conferência proferida no dia 1º de fevereiro de 1870, que serviria de base para a elaboração do *Nascimento da tragédia*:

Para falar abertamente, a florescência e o ponto alto do drama musical grego é Ésquilo em seu primeiro grande período, antes de ser influenciado por Sófocles: com Sófocles começa a progressiva decadência, até que finalmente Eurípides, com sua reação consciente contra a tragédia de Ésquilo, ocasiona o fim com velocidade tempestuosa (ST/ST, p. 92).

A posição acima descrita se deve à essencialidade do elemento musical nos primórdios da tragédia e a sua gradual substituição pela palavra – argumentação³¹. Na *Introdução à tragédia de Sófocles*, o professor de filologia clássica considerava Sófocles como o grande poeta trágico, porém, ao perceber que a corrupção teve seu ponto de partida no diálogo, ainda mais acentuado com a inserção de um terceiro ator por Sófocles, inverte sua perspectiva, dando a Ésquilo primazia sobre os outros tragediógrafos na obra *O nascimento da tragédia*.

No início a tragédia era somente coro – música –, Ésquilo conservou o coro como o elemento central, mas introduziu um ator que dialoga com o coro na cena (deuteragonista). Sófocles manteve a perspectiva esquiliana com relação à centralidade do coro e deu vida a um terceiro ator (tritagonista). Apesar da inserção dos atores nas tragédias, Ésquilo e Sófocles dispunham da mesma simbologia dos tragediógrafos antigos, para os quais o efeito musical era superior às vontades individuais. Eram assim guiados em direção ao prazer de vir-a-ser do artista, que os fazia experimentar, com respeito às divindades, um obscuro sentimento de dependência recíproca³². Durante a tragédia, os atores, conjuntamente com o coro, eram capazes de incorporar a sua pertença à natureza:

A tragédia sofociana-esquiliana empregava os mais engenhosos meios artísticos para pôr em mãos do espectador, nas primeiras cenas, em certa medida de um modo acidental, todos aqueles fios necessários ao entendimento: um traço em que se comprova essa nobre mestria que mascara o necessariamente formal e, ao mesmo tempo, o deixa aparecer como acidental (GT/NT § 12).

³⁰ Para Jaeger isso se deve ao fato de que: “A tragédia de Ésquilo é a ressurreição do homem heroico dentro do espírito da liberdade” (1994, p. 286).

³¹ Quanto à ação da palavra e da música sobre o espectador, Nietzsche assim sintetiza: “A palavra age primeiramente sobre o mundo dos conceitos e somente a partir daí sobre o sentimento; e de maneira bastante frequente ela não alcança absolutamente, pela distância do caminho, o seu alvo. A música, por outro lado, toca o coração imediatamente, como uma verdadeira linguagem universal, inteligível por toda parte” (GMD/DM, p.65-66).

³² Cf. GT/NT § 9.

Convém ressaltar que o objetivo desse estudo não é reviver a disputa histórica entre os poetas, menos ainda, transcorrer sobre a análise nietzschiana acerca deles, o que nos importa é a percepção de que Ésquilo e Sófocles mantiveram a intuição e a música como elementos vivos na tragédia, ao passo que, Eurípedes, rompendo com seus antecessores, inaugurou uma nova forma de compor suas tragédias³³.

Pode-se dizer que um elemento comum entre Ésquilo e Sófocles é o enaltecimento do dionisíaco enquanto impulso musical artístico, ambos se servem do poder artístico musical e mantêm um estado de tensão com a plateia, que vivenciava a tragédia com ansiedade e euforia, sem conhecimento do fio condutor que a regia. A partir de Sófocles, iniciou-se o declínio gradual da tragédia, pois o coro passou a fundir-se com os atores (inserção do tritagonista); disso decorre o enfraquecimento do coro; porém, Nietzsche atribui a Eurípedes a responsabilidade pela dissolução do coro e, com isso, do trágico no “mundo” grego, pois o coro deixou de ser o elemento central da tragédia cedendo espaço para os atores³⁴. Portanto, desconsiderando a totalidade e descrevendo atividades cotidianas, Eurípedes rompe com o

³³ Na interpretação de Brandão (1985, p. 17-20) se encontram alguns elementos importantes sobre os tragediógrafos; o mesmo descreve que nas peças esquilianas o destino (*Moira*) sobrepõe-se à liberdade, pois os personagens são determinados por fatalidades, como consequência, o sofrimento é um elemento imprescindível, contudo, tal sofrimento, longe de ser injustificável, é fruto da sabedoria: “a dor redime e concilia”. Tal leitura é decorrente do período histórico em que Ésquilo viveu – passagem da tirania para a democracia –; portanto, a centralidade do teatro estava na força da *pólis*, em que o coletivo sobrepõe-se ao individual. Quanto às peças sofocianas, Brandão (1985, p. 42-43) salienta que, ao contrário de Ésquilo, o herói é portador de vontade, isto é, age livremente a fim de que o destino se cumpra. A grande diferença é que em Ésquilo o teatro é essencialmente teocêntrico, ao passo que, em Sófocles, antropocêntrico. Resumidamente, para Brandão: “Sófocles é da época em que a crença na *pólis*, isto é, no coletivo, foi substituída pela fé no individual, no homem. É que o ‘logos’ nas mãos do grande Sócrates há de erguer-se como um farol para iluminar o indivíduo. Eis aí o motivo porque, se o teatro em Ésquilo é uma catástrofe inevitável, gerada pela ‘hybris’, pela *démésure*, nele só se podem julgar os *fatos*. No teatro de Sófocles, ao contrário, desde o momento em que se entronizou o ‘logos’, a razão, a vontade humana, só se podem julgar os atos. Por isso mesmo, em Ésquilo importa o fazer, em Sófocles o agir” (1985, p. 43). Ésquilo ascendeu em meio ao surgimento da *pólis* e Sófocles em meio à valorização do indivíduo que se fortalecia. Embora envoltos por contextos diferentes, ambos mantiveram o teatro ligado a representações religiosas (a construção do destino é tarefa divina). Recordando que, já em Sófocles, observa-se certo distanciamento da representação religiosa, “com os deuses agindo pela voz dos Oráculos e dos adivinhos e a *Moira* como causa segunda” (BRANDÃO, 1985, p. 57). Porém, o rompimento só ocorreu com Eurípedes, pois o elemento religioso ainda é característico dos teatros sofocianos. Tal ligação foi dissolvida drasticamente com Eurípedes, o qual, vivendo em meio ao nascimento da Filosofia e do pensamento socrático, relega para os deuses uma função menos importante, fazendo do indivíduo o protagonista consciente na construção do destino. Um exemplo claro de autonomia humana frente aos desígnios divinos encontra-se na peça eurípidiana *Medéia*, na qual ela (Medéia), deliberadamente, abandona o pai e mata o irmão para casar-se com Jasão; é uma obra que revela as proporções da vingança feminina advinda dos medos e dos infortúnios sociais. Por seu intermédio, segundo Nietzsche (GT/NT § 12), percebe-se a transição do elemento mítico para o filosófico, ou seja, as introvisões apolíneas e os êxtases dionisíacos, cedem lugar a novos meios de excitação, baseados no pensamento consciente e na construção argumentativa.

³⁴ Tal alusão está claramente presente no § 14 do *Nascimento da Tragédia*: “Já em Sófocles aparece tal embaraço com respeito ao coro – um importante sinal de que com ele começa a esmigalhar-se o corpo dionisíaco da tragédia. Ele já não se atreve a confiar ao coro a porção principal do efeito, porém, restringe de tal modo o seu domínio que o coro aparece agora quase coordenado com os atores, como se tivesse sido alçado da orquestra para o interior da cena”. Inicia-se, assim, o aniquilamento do coro, processo que se consolidará rapidamente em Eurípedes, em Agatão e na Comédia Nova.

Uno-Primordial, consequentemente, o discurso racional (conceito) se sobrepõe à música (intuição) e o apolíneo passa a predominar sobre o dionisíaco³⁵.

Enquanto, por seu turno, Ésquilo e Sófocles mantiveram a intuição ligada à tragédia³⁶, através do simbolismo religioso-mitológico, Eurípedes, por não compreender seus predecessores julgou-os como inoportunos, ou obscuros em seus elementos artísticos, daí a inserção da consciência na arte, através do uso de um confronto organizado de ideias presentes na cena do *Agon*³⁷. Tal fator culminou na redução de tudo aquilo que é desconhecido, intuitivo, imediato, instintivo, a um nexo de relações causais que asseguram a existência de um mundo ordenado e racional, sustentado pela dialética do saber que encaminha o homem, por intermédio da interioridade consciente, ao otimismo teórico, que tem como base a equação socrática: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”³⁸.

A dissolução do elemento musical artístico teve origem na inserção euripidiana do diálogo nas peças, o qual, pela formação de conceitos, eliminou a tensão presente nas tragédias sofociana-esquilianas. No fragmento póstumo 7 [131] do final de 1870 / abril de 1871, Nietzsche deixa claro que Eurípedes buscou na palavra, isto é, na poesia, o efeito do ditirambo dionisíaco próprio da música. A partir de então, com uma programação previamente definida, surge o *deus ex machina*, personagem divina que aparece na cena para resolver todos os conflitos; trata-se da ilusão científica, sustentada por Sócrates, de que o saber pode corrigir o mundo³⁹. Essa divindade é empregada a serviço de um egoísmo superior que acredita na correção do mundo pelo saber e numa vida guiada pela ciência, enquanto conhecimento seguro e justificado⁴⁰.

³⁵ Após a dissolução dos impulsos fundamentais, apolíneo e dionisíaco, operada por Eurípedes sob influência de Sócrates, os instrumentos do conhecimento passam a ser imagens ilusórias, pois o mundo da aparência apresenta-se como mundo da arte, do devir, da pluralidade, em oposição ao mundo do Uno-Primordial, ao qual se identifica a dor e a contradição (Cf. fragmento póstumo 7 [174] do final de 1870 / abril de 1871).

³⁶ A afirmação tem como base a seguinte passagem: “Na tragédia de Ésquilo e Sófocles tudo era erigido em geral com muita arte para que nas primeiras cenas fossem dadas ao espectador, como que por acaso, todas as pistas necessárias à compreensão; também nesse traço mostrava-se aquela nobre maestria artística, que por assim dizer mascara o necessário, o formal” (ST/ST, p. 79).

³⁷ Na dramaturgia grega clássica, o *Agon* ou *Ágon* se refere à convenção formal, de acordo com a qual o combate verbal das personagens deve ser organizado de forma a fornecer a base para a ação. Daí *proto agonistes*, protagonista, ou o primeiro a falar; *deutero agonistes*, o segundo a falar; *tríto agonistes*, o terceiro a falar, e assim sucessivamente.

³⁸ Tal equação socrática é citada por Nietzsche no §12 do *Nascimento da tragédia*, podendo ser remetida às seguintes palavras de Sócrates citadas na obra *Fédon* de Platão: “estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. [...] tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si” (1972b, 100d).

³⁹ Cf. fragmento póstumo 8 [13] do inverno de 1870-1871-outono de 1872.

⁴⁰ Cf. GT/NT § 17, p. 108.

Eurípedes foi o primeiro autor dramático a seguir uma estética consciente. No fragmento póstumo 1 [106] do outono de 1869, Nietzsche o define como poeta do racionalismo ingênuo, que busca o elemento intencional e consciente como ferrenho inimigo de tudo o que há de inconsciente. Não obstante, Nietzsche descreve a mitologia de Eurípedes como proteção idealista de um racionalismo ético que opera o isolamento do indivíduo. Desse modo, a tragédia que originariamente afirma e suporta as dores e os sofrimentos oriundos do destino, capaz de trazer o alívio diante da aflição revelada pela sabedoria de Sileno, vai aos poucos se redefinindo pelo isolamento do indivíduo que, cada vez mais, se afasta do sentimento de totalidade que antes o fazia transbordar diante da entrega ao Uno-Primordial, pelo efeito da arte trágica.

A tragédia grega, depois de ter atingido a sua perfeição através da união entre as forças dionisíacas e apolíneas, entra em decadência aos poucos, devido à ascensão do racionalismo socrático que supriu a arte trágica, em prol da afirmação da inteligibilidade. Tal ascensão ocorreu, conforme Nietzsche⁴¹, em consequência de um conflito insolúvel que se deu pela busca de razões e sentido na tragédia, o que assinala uma ferrenha ruptura com o êxtase da embriaguez dionisíaca. Tal busca está sintetizada no fragmento póstumo 7 [124] do final de 1870 / abril de 1871, no qual Nietzsche destaca que os poetas da nova comédia⁴² veneravam Eurípedes como gênio por que ele trouxe os espectadores para a cena, inserindo os homens comuns no palco, através de representações da vida cotidiana. O mérito de Eurípedes foi justamente a introdução da arte consciente e racionalizada que passou a ser reflexo do entendimento; para tanto, o próprio Eurípedes inseriu o prólogo na tragédia, a fim de elucidá-la já de início.

Mérito sob a ótica racionalista/socrática; contudo, para Nietzsche, a partir do momento em que Eurípedes, influenciado pelo socratismo estético⁴³, expulsa da tragédia o elemento dionisíaco originário, a música se dissolve. Eurípedes, através da instrumentalização da arte, torna-se o protótipo da ópera. Surge uma nova estética guiada pelo método racionalista; como consequência, o efeito da tensão lírica e a simbologia mítica da ação se tornam desprezíveis. O ouvinte, que antes participava ativamente do efeito trágico no agir e no sofrer dos protagonistas, passa a buscar passivamente as razões e as justificativas dos conflitos presentes na cena, ou seja, a participação efetiva cede lugar à compreensão crítica. Convém evidenciar

⁴¹ Cf. GT/NT § 11, p. 72.

⁴² No fragmento póstumo 7 [133], do mesmo ano, Nietzsche acrescenta que a nova comédia é épica, pois lhe falta o fundo dionisíaco.

⁴³ De acordo com Diógenes de Laércio (2008, p. 52), é certo que Sócrates auxiliava Eurípedes na composição das peças deste último.

que tais mudanças não foram exclusivamente realizadas por Eurípedes, a saber, que Sócrates é o grande mentor por detrás das mudanças euripedianas:

Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixada (GT/NT § 12).

Eis a primeira imagem de Sócrates em Nietzsche, o demônio responsável pela dissolução da tragédia, que pereceu com o esvanecer do espírito da música, antes enaltecida pelo coro dionisíaco. Tendo a música perdido o lugar de destaque de que dispunha até então, surge a demasiada exaltação da inteligibilidade, por intermédio da excessiva utilização de diálogos e explicações lógicas. Um dos fatores que tornam Sócrates o responsável por tal dissolução se deve ao uso da maiêutica, método que tem por base o questionamento, pelo qual se leva o interlocutor à percepção da própria ignorância, com o fim de fazê-lo extrair, a partir de si mesmo, conhecimentos seguros e devidamente fundamentados. Embora Sócrates não tenha escrito tragédias, aliás, o mesmo nem sequer deixou relatos escritos, sua influência teórico/filosófica refletiu diretamente nas peças euripedianas, resultando na formação de uma arte consciente e moralizada que até então o mundo heleno desconhecia.

1.3 Sócrates e a dissolução da tragédia

A tragédia estava vinculada à serenojovialidade (*Heiterkeit*) grega, que tinha a existência em sua multiplicidade como fenômeno estético sempre aberto à criação; Eurípedes, como poeta do socratismo estético, fez uma ligação entre a beleza e o pensamento consciente; a partir de então a arte foi destituída do seu sentido original e o impulso instintivo dionisíaco perdeu a sua expressão. Sócrates, ao ter a consciência como elemento criador, isto é, ao receber indicações de uma voz divina que intervinha em momentos críticos (o *daímon*⁴⁴), realiza uma condição que permanecerá constante na história do Ocidente: concretiza-se a afirmação da racionalidade em detrimento dos instintos. Nietzsche assim se expressa: “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa – criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, e a consciência em criador” (GT/NT § 13). Essa inversão em

⁴⁴ O termo deve ser compreendido a partir do sentido grego de *daímon*, que é uma manifestação genérica do divino, uma espécie de espírito intermediário entre os mortais e os deuses. Para Platão e Xenofonte, Sócrates dispunha da presença constante de um *daímon* como guia e conselheiro pessoal.

Sócrates, pela qual a consciência se transforma no elemento criativo, é o sintoma primordial de sua doença, pois representa a degeneração dos instintos.

Uma vez que a tragédia é aniquilada, inicia-se a busca por um conhecimento originário que culminará no surgimento do homem teórico, o qual negando a mutabilidade do mundo sensível afirma o inteligível como essencial e verdadeiro. Ora, com a inserção da “arte consciente”, a música torna-se escrava da palavra, fazendo com que a idade trágica pereça em face da idade da razão, que traz consigo a crença de que os problemas da existência podem ser resolvidos por intermédio da atividade intelectual. Assim, a essência da tragédia é destruída, dado que é destituída de seu elemento originário.

O fim da tragédia não está relacionado com o antagonismo entre o impulso apolíneo e o dionisíaco, muito menos com a vitória do apolíneo. O verdadeiro antagonismo pelo qual a tragédia definhou ocorreu entre Dionísio e Sócrates, posição ressaltada também por Deleuze (2001, p. 23), “Não é Apolo que se opõe ao trágico ou através de quem o trágico morre, é Sócrates; e Sócrates não é mais apolíneo do que dionisíaco”⁴⁵. Percebe-se, assim, o eminentente antagonismo entre o trágico e o socrático. O novo drama euripidiano-socrático distancia-se tanto do efeito dionisíaco como do apolíneo. Ao vincular-se com a arte, a reflexão socrática rompe com o efeito extático dionisíaco e, consequentemente, com o *epos*, efeito onírico do apolíneo⁴⁶. É, por isso, que Nietzsche chama o otimismo socrático de inartístico⁴⁷, na medida em que sobrepõe o filosofar como a única atividade genuinamente digna de ser contemplada e efetivada, em detrimento da arte trágica. Em consequência, o mito, apresentado nas tragédias, transforma-se num nexo de relações causais subordinadas ao entendimento da plateia. Daí a consideração socrática de que a arte trágica nunca diz a verdade⁴⁸, visto que a palavra (conceito) é a única capaz de elucidar, por meio do pensamento consciente, a verdade. Assim, o pensamento filosófico, alicerçado na dialética, torna-se superior à arte, fazendo com que a vida deixe de ser encarada como fenômeno estético para enquadrar-se no âmago do pensamento reflexivo.

Operando por meio de teses e contra-teses, a dialética se torna a principal via de acesso à verdade, na medida em que o discurso encaminha o sujeito à concatenação do pensamento lógico, que em Sócrates torna-se infalível. O erro passa a ser fruto da ignorância e o conhecimento o caminho pelo qual o homem constrói a vida moral, assim, a felicidade é

⁴⁵ Para Deleuze (2001, p. 19) a tragédia morre três vezes no decorrer da história, primeiramente a morte “euripediana” que se concretiza em Sócrates, logo após, com o antagonismo entre Dionísio e o crucificado e, enfim, sob os ataques da dialética moderna e do próprio Richard Wagner.

⁴⁶ Cf. GT/NT § 12.

⁴⁷ Cf. GT/NT § 24.

⁴⁸ Cf. GT/NT §14.

alcançada por intermédio da virtude, que é fruto da sabedoria⁴⁹. Para Nietzsche, com a ascensão da dialética, a tragédia é dissolvida: “A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a *música* da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia” (GT/NT § 14). Sócrates construiu uma vida e uma filosofia através da reflexão e da interioridade, julgando nocivamente qualquer ato irrefletido ou instintivo, causando a negação dos padrões artísticos e culturais dos gregos⁵⁰. Disso decorre a crítica nietzschiana:

A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito (GT/NT § 13).

Com Sócrates, a existência perdeu seu significado trágico. Para Nietzsche, ele inseriu no Ocidente a consciência teórica capaz de corrigir a própria existência. O conhecimento adquiriu a força de uma medicina universal, responsável pela purificação de um mundo aparente e não mais justificável enquanto fenômeno estético. Tornar a existência suportável foi a missão para a qual Sócrates sentiu-se destinado; para tanto, carregou consigo a isenção do temor à morte frente à certeza do saber e da justificação teórica. A história universal passou a alicerçar-se em conceitos e deduções, a própria felicidade tornou-se fruto do pensamento consciente, haja vista que “só o sabedor é virtuoso”. Nessa perspectiva, Nietzsche expõe a imagem do *Sócrates moribundo* “como brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamental” (GT/NT § 15). Tal imagem é o alicerce pelo qual se sustenta a história universal pautada sobre o otimismo teórico-científico, o protótipo do qual nasceram e se desenvolveram todos os grandes sistemas estritamente lógicos e racionais⁵¹.

Desde então, a arte foi destituída tanto do seu efeito extático, como do seu efeito onírico. O mundo dos tormentos e horrores descrito por Sileno, antes suportável pelo poder revitalizador da arte, é perscrutado pela ilusão de que o conhecimento possui o poder de

⁴⁹ Na obra *Protágoras* de Platão, várias vezes o interlocutor Sócrates defende tal máxima: “A mim, com efeito, esta interpretação parece-me clara, que nenhum homem sábio acredita que algum ser humano incorra voluntariamente em falta, nem cometa voluntariamente ações más e vergonhosas; antes, sabe bem que todos aqueles que cometem ações más e vergonhosas as cometem involuntariamente” (PLATÃO, 1999, 345e). Posteriormente Sócrates questiona Protágoras, levando-o à percepção de que o conhecimento é algo nobre e capaz de governar o homem, sendo o erro fruto da ignorância. Protágoras assim concorda e profere a seguinte conclusão: “Concordo com o que dizes Sócrates, e, mais, seria para mim uma vergonha se não dissesse que a sabedoria e o conhecimento são mais importantes do que qualquer outra de todas as capacidades humanas” (PLATÃO, 1999, 352d). Deduz-se que o conhecimento tem poder significativo sobre a ação, prevalecendo sobre ela.

⁵⁰ No *Fédon*, por exemplo, Sócrates exorta que “devemos ser corajosos e fazer tudo o que for necessário para obter os conhecimentos verdadeiros” (PLATÃO, 1972b, 91a), em seguida, refutando os sofistas, afirma que a verdade deve partir de um convencimento interior, para depois ser compartilhada com os ouvintes.

⁵¹ Para Nehamas (2005, p. 215) Sócrates é a primeira figura que identifica a essência da natureza humana com a racionalidade.

controle e correção, Sócrates atribuiu ao saber o poder de uma medicina universal, por meio da qual, toda a existência é justificada e passível de ser corrigida. Como consequência, o filósofo ateniense priorizou (divinizou) o pensamento filosófico alicerçado sobre a dialética, deixando o mundo artístico à margem da fantasia e da ilusão humana, atividade que deve ser repudiada pelos filósofos. Através de sua análise, Nietzsche aponta os efeitos negativos do projeto racionalista iniciado com Sócrates, abrindo margem para importantes interpretações, como a Teoria Crítica, que ao analisar o processo de racionalização, oriundos da filosofia e da ciência, denuncia a tirania da razão instrumental como instrumento de dominação e alienação social, filosófica e política⁵².

1.3.1 *Sócrates musicante versus Sócrates moribundo*

Para Nietzsche, Sócrates é o marco do pessimismo prático e o protótipo do homem teórico ocidental, inversão pela qual se sustenta a imagem do *Sócrates moribundo*, enquanto negação do homem artístico, que implica, de um lado, a dissolução das introvisões e afetos apolíneos, e de outro, a dissolução dos êxtases dionisíacos. O *Sócrates moribundo* surge de uma nova contradição: o dionisíaco e o socrático, que finalizou a união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, através do surgimento daquilo que Nietzsche chamou de “frios pensamentos paradoxais”⁵³. Com a inserção da natureza lógica sobre a sabedoria intuitiva, o homem artístico foi substituído pelo homem teórico, e a ciência se tornou um meio para compreender e justiçar a existência, “daí a imagem do *Sócrates moribundo*, como brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamental” (GT/NT § 15), o qual, “tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega” (GT/NT § 13). A grande mudança socrática, que serviu de modelo para os atenienses e para o futuro da civilização ocidental, foi o predomínio da teoria sob a égide do pensamento consciente.

A dissolução da tragédia aconteceu com a ascensão do *Sócrates moribundo*. O novo protótipo teórico é responsável pelo declínio da serenovivialidade grega e, mais que isso, pela propagação de uma tendência que iria se intensificar gradativamente no Ocidente, fazendo de Sócrates: “um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal” (GT/NT § 15). Uma história construída sob o reino da racionalidade teórica, que fez Nietzsche sonhar,

⁵² Análise efetuada a partir da obra *Dialética do esclarecimento* (1947) de Adorno e Horkheimer, na qual os filósofos discorrem sobre o esclarecimento como um processo que acompanha a história ocidental desde a antiguidade, e que não pode ser reduzido ao Iluminismo do séc. XVIII.

⁵³ Cf. GT/NT § 12.

através da arte de Wagner e da filosofia de Schopenhauer, com o renascimento de uma cultura esquecida, ou destruída pelo otimismo teórico difundido por Sócrates.

Uma referência importante para compreender a gênese do *Sócrates moribundo* é Aristófanes, considerado um dos maiores representantes da comédia antiga na Grécia. Em suas comédias, Sócrates é apresentado como personagem cômico e burlesco, motivo segundo o qual, essa imagem era desprezada pela tradição, essencialmente de cunho platônico. Existe uma notória aproximação entre a imagem (personagem conceitual) socrática construída por Aristófanes em *As nuvens*, com a imagem nietzschiana do *Sócrates moribundo*⁵⁴, de maneira que as críticas nietzschianas voltam-se, em sua maioria, ao personagem Sócrates presente nos diálogos platônicos, posição assumida desde o *Nascimento da tragédia*, quando, por exemplo, no § 14, Sócrates é descrito como: “o herói dialético no drama platônico”. A imagem clássica do Filósofo Sócrates construída pelo fiel discípulo Platão foi assumida pela tradição em detrimento da imagem caricatural de Aristófanes.

Ao mesmo tempo em que dirige as mais ferrenhas críticas ao Sócrates platônico, Nietzsche parece assumir alguns aspectos da imagem socrática construída por Aristófanes. A “dialética otimista”, com a qual Sócrates teria expulsado a música da tragédia⁵⁵, está relacionada com o grande sofista Sócrates desenhado por Aristófanes, o qual aparece em *As nuvens*, como um “*deus ex machina*” comicamente dependurado num cesto no “pensatório”⁵⁶ para ensinar a Estrepsíades, fazendeiro velho e endividado, a arte da oratória – com a qual Estrepsíades deseja enganar seus credores. Sócrates é descrito por Aristófanes como um sofista que ensina aos seus discípulos a arte de dissimular por meio do raciocínio, perspectiva inversa à perspectiva platônica, que o apresenta como exímio modelo de pensador austero e fiel à verdade. Assim, embora seja estritamente sábio e astuto, o Sócrates aristofanesco também é enganador, pois ensina a arte do raciocínio injusto, que ludibriaria a justiça por meio do convencimento retórico.

⁵⁴ Num artigo sobre o pacto entre Nietzsche e Aristófanes presente em *O nascimento da tragédia*, Ferreira apresenta a aliança estabelecida por Nietzsche com Aristófanes: “Para atacar Sócrates, Nietzsche faz, então, uma escolha pelo personagem central dos diálogos de Platão cujo perfil ascético e sóbrio o identifica com a figura privilegiada do filósofo como o sábio por excelência. Mas o que também não está explícito neste primeiro livro, e que se mostra quase apenas em suas entrelinhas, é que, para tecer seus comentários pejorativos a respeito de Sócrates, Nietzsche estabelece uma aliança estratégica com Aristófanes. Aliança que se traduz, sobretudo, no modo pelo qual Nietzsche caracteriza Sócrates negativamente. Se a tradição de pensamento racional privilegia o Sócrates platônico e despreza o Sócrates aristofanesco, Nietzsche procura derrubar o mito erigido a partir dos textos de Platão, trazendo à tona uma imagem de Sócrates plenamente afinada com aquela veiculada pelas comédias de Aristófanes” (FERREIRA, 2011, p. 05).

⁵⁵ Cf. GT/NT § 14.

⁵⁶ Também designada de “oficina do pensamento”, trata-se de um casebre em que Sócrates e seus discípulos ensinavam a arte da retórica (Cf. ARISTÓFANES, 1972, § 90 e 215).

Tal qual Aristófanes que apresenta Sócrates, em tom de deboche, como um sofista residente num casebre sujo e cheio de insetos, envolto por discípulos pálidos e de mórbida aparência, Nietzsche destaca as peripécias socráticas, através do uso de expressões como: “monstruosidade *per defectum*”, “grande e único olho ciclópico de Sócrates” e, a mais singular, “*Sócrates moribundo*”⁵⁷, como símbolo e expressão da morbidez vital que iria se tornar modelo para os grandes sábios ostentados sob a égide da decadência socrática. A própria aliança entre Eurípedes e Sócrates, segundo Nietzsche, foi percebida e denunciada por Aristófanes, devido ao seu caráter de duvidoso Iluminismo hostil à cultura helênica:

Nesse tom, meio indignado e meio desdenhoso, sói a comédia aristofanesca falar daqueles dois homens, para espanto dos modernos, que na verdade renunciam de bom grado a Eurípedes, mas não podem parar de admirar-se que Sócrates apareça em Aristófanes como o primeiro e o supremo *sofista*, como o espelho e o resumo de todas as aspirações sofísticas: diante disso só lhes resta um consolo, o de colocar o próprio Aristófanes como um devasso e mentiroso Alcebíades da poesia (GT/NT § 13).

Conforme o próprio Nietzsche, Aristófanes já havia denunciado a ligação entre o discurso filosófico de Sócrates com a arte de Eurípedes, no entanto, alimentada com a concepção moral/teórica de cunho platônico, a tradição relegou Aristófanes como infiel testemunho de Sócrates, não obstante, caracterizando-o “como devasso e mentiroso Alcebíades da poesia”. É por isso que as críticas nietzschianas se referem, na maioria das vezes, à imagem socrática sustentada pela tradição de cunho platônico, a saber, que Sócrates, herói combatente contra a relatividade sofística, também foi um grande sofista, na medida em que se utilizou da retórica como meio de condução da atividade filosófica. Ademais, o *Sócrates moribundo*, priorizando a justificação teórica como atividade suprema que está acima da arte, abre margem para a gênese de um “Sócrates artístico”,⁵⁸ incapaz de suportar o seu próprio filosofar, que revela sua fragilidade diante da fraqueza que o incita à produção artística com a qual surge a imagem do *Sócrates musicante*.

A imagem do *Sócrates musicante* é efeito da exacerbação do lógico e do teórico, típica do *Sócrates moribundo*, que teria levado Sócrates a compor uma música como meio alternativo de suportar as dificuldades oriundas da existência. As duas imagens ganham notoriedade na medida em que revelam a insatisfação socrática para com a sua própria doutrina, a saber, que a filosofia deve ascender em detrimento da arte. Com a intenção de operar um renascimento artístico (trágico) a partir do espírito da música, Nietzsche enfatiza a

⁵⁷ Cf. GT/NT § 13 e 14.

⁵⁸ Cf. GT/NT § 14.

insuficiência do conhecimento meramente especulativo/teórico, a partir das nuances do seu próprio criador, isto é, o próprio Sócrates não foi capaz de suportar a “revolução” que operou e rendeu-se ao encanto entusiástico da arte.

A imagem indelével do *Sócrates moribundo*, levada até as últimas consequências frente à própria morte, choca-se com outra imagem socrática descrita por Nietzsche como *Sócrates musicante*. Tal imagem é construída a partir dos parágrafos 60e-61b do *Fédon*, ocasião em que Sócrates expõe a Cebes a exortação advinda de um sonho, no qual fora incitado a compor músicas. Sócrates, que até então encarava a arte sob uma ótica negativa, afastando os seus discípulos da mesma⁵⁹, para dedicarem-se somente ao filosofar, rende-se ao elemento artístico-musical. Por um instante, a insuficiência do homem teórico surge frente à incapacidade de justificar a própria existência. Tal momento é assim descrito por Nietzsche: “Por fim, na prisão, para aliviar de todo a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe um proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas” (GT/NT § 14).

No final de sua vida, teria Sócrates compreendido que a filosofia, antes venerada como a mais elevada arte das Musas, necessita da poesia? Diante de tal pergunta, transparece a doença socrática e, com isso, a fragilidade do homem teórico. Sócrates quis morrer, pois não suportaria continuar vivendo. Sua própria “medicina”, pela qual viveu e ensinou, não fora suficiente para a existência, o *Sócrates musicante* reconheceu a necessidade da arte e, portanto, do incompreensível. Condição sob a qual, o surgimento do *Sócrates musicante* ocorreu com o esgotamento do homem teórico. Para Nietzsche,⁶⁰ este é único sinal de dúvida sobre os limites da natureza lógica em Sócrates, fator que o enquadra, por um breve momento, na máxima nietzschiana: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (GT/NT § 5).

Embora a imagem do *Sócrates musicante* seja um momento significativo na vida do filósofo ateniense, certamente a imagem do *Sócrates moribundo* é a que predomina, tendo em vista que Sócrates levou até as últimas consequências os desígnios de sua própria filosofia,

⁵⁹ Tal alusão está presente no § 14 do *Nascimento da Tragédia*: “A Sócrates, porém, parecia que a arte trágica nunca ‘diz a verdade’: sem considerar o fato de que se dirigia àquele que ‘não tem muito entendimento’, portanto não aos filósofos: daí um duplo motivo para manter-se dela afastado. Como Platão, ele a incluía nas artes aduladoras, que não representam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas”. No livro 10 da *República*, Platão afirma que um cidadão consciente não deve se comover com a imitação poética, pois a mesma é incapaz de salvaguardar a verdade como parâmetro norteador na transmissão do conhecimento. Nesse viés, Platão sugere que o ensino da filosofia substitua o ensino da poesia na Grécia, a fim de que o conhecimento não se perca em meras fantasias e adulações.

⁶⁰ Cf. GT/NT § 14.

construída sobre o pensamento consciente e justificado. As duas imagens revelam, de um lado, um Sócrates confiante e seguro em seu “projeto” racional/teórico e, de outro, um Sócrates incapaz de suportar a existência com a ausência do trágico. Conclui-se que quando compôs as fábulas de Esopo e o hino a Apolo, Sócrates sofreu do próprio remédio, ou seja, o *Sócrates moribundo* rendeu-se ao *Sócrates musicante*.

A imagem do *Sócrates musicante* traz à tona uma questão crucial do Sócrates histórico, ao qual está associada uma ligação íntima entre o viver e o filosofar. Tanto Platão como Xenofonte, apresentam Sócrates como grande mestre da vida, o qual teria encontrado em si mesmo, os segredos da felicidade e, mais, o teria revelado através da fórmula saber = virtude = felicidade, que pressupõe o valor de Bem como absoluto e, por conseguinte, comprehende o mundo como fenômeno moral. No entanto, o grande mestre da vida, para o qual a filosofia era a arte sublime e digna de ser ensinada, admite que um verdadeiro poeta deva empregar mitos e não raciocínios⁶¹; eis o sinal tênue, porém, mordaz, que revela a fragilidade socrática. Conforme Nietzsche, Sócrates sofreu da vida, a rigor, a imagem confiante do *Sócrates moribundo* é dilacerada pela sutileza poética do *Sócrates musicante*, que se rendeu ao mito. Por ironia? Quem sabe, fato é que o grande expoente do homem teórico também se rendeu ao prazer da arte.

A falta de temeridade para com a morte e a justificação da morte pela filosofia são os principais antagonismos socráticos para com os anseios dos antigos helenos, que almejavam pela vida a qualquer preço e sob qualquer condição, de tal maneira que, segundo Nietzsche: “Não é indigno dos maiores heróis ansiar por continuar vivendo, mesmo que seja como um trabalhador diarista. Nunca a ‘Vontade’ se expressou mais abertamente do que na helenidade, cujo lamento mesmo ainda é sua canção de louvor” (DW/VD § 2, p. 17). Enquanto, por seu turno, Sócrates é passivo e sereno diante da morte, os helenos são admiradores e ativos para com a vida, daí a serenojovialidade grega, enquanto busca e afirmação incansável da beleza vital.

Nietzsche percebeu a inversão socrática com relação aos antigos helenos que tinham a intuição e os instintos como essenciais para a existência. Aliás, o mesmo chama de doença socrática, na medida em que nega todos os valores serenojoviais dos gregos vigentes até então, daí a constatação de que a tragédia grega morre devido à inserção do socratismo da moral, da dialética e da suficiência do homem teórico, fatores já elencados no prefácio “Tentativa de autocritica” do *Nascimento da Tragédia*. Em resumo, o socratismo moral

⁶¹ Cf. PLATÃO, 1972b, 61b.

condena a arte e o saber trágico, na medida em que o mesmo é guiado pela fórmula: saber = virtude = felicidade; ora, por se tratar de um saber inconsciente, a tragédia é descartada. Por sua vez, a dialética é oposta à tragédia, na medida em que tem por finalidade, por meio da concatenação argumentativa, o pensamento consciente. Do mesmo modo, a suficiência do homem teórico conduz o sujeito à “ilusão metafísica” de alcançar a profundidade do ser e, ainda mais, corrigir o próprio ser numa busca incansável da verdade como fundamento último das coisas.

A filosofia socrática está alicerçada sobre o pensamento consciente, único capaz de avaliar o mundo, dando a ele conhecimento certo. Desde então, a tradição filosófica verá a consciência como a “unidade do organismo”, fazendo dela o que há de mais primordial e infalível no indivíduo. Em síntese, a partir de um aspecto parcial do ser humano (razão/consciência), a vida foi construída e cristalizada pela racionalidade; aos poucos, afetos, sentimentos, enfim, toda a estrutura presente no corpo humano foi subordinada à consciência, ou melhor, ao sujeito consciente e intencional do qual são derivadas as ações. No entanto, para Nietzsche isso não passa de um grande erro hostil à vida, pois a mesma é negada em sua totalidade, quando lhe é destituído o elemento trágico que a compõe; com isso, o elemento dionisíaco perdeu sua essencialidade e o poeta trágico cedeu lugar ao poeta consciente⁶². Percebendo tal inversão, Nietzsche volta a destacar a força do dionisíaco presente na tragicidade:

O dizer sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isto* chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico (EH/EH “O nascimento da tragédia” § 3).

A vida justifica-se como fenômeno estético, e mais, a vontade de vida está relacionada com o estado da embriaguez dionisíaca presente na arte trágica grega. Nietzsche ainda apresenta⁶³ o otimismo socrático como inartístico e corroedor da vida, assegurando que a racionalidade é limitada e hostil à vida, porém tal fator não a impediu de se tornar a parte mais sólida do “sujeito”, que inclusive passou a ser avaliado pela própria consciência⁶⁴. Como

⁶² A perda do elemento dionisíaco gera a dissolução da união entre os impulsos antagônicos, ou seja, a tragédia é aniquilada com a destituição da ligação entre os impulsos apolíneo e dionisíaco.

⁶³ Cf. GT/NT § 24.

⁶⁴ Sócrates é o protótipo da predominância do pensamento consciente, para ele uma vida sem reflexão é destituída de sentido. No fragmento póstumo 1 [43] do outono de 1869, Nietzsche expõe que o oráculo délfico concedia o prêmio de sabedoria segundo a intensidade e o grau de consciência dos homens, de maneira que o inconsciente passou a ser sinal de ignorância ou mesmo de repugnância entre os sábios. Para Nietzsche, tal inversão é reflexo de um mundo estranhamente invertido, a saber, que o inconsciente é maior que o saber

consequência, a união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco se rompeu, culminando na dissolução da tragédia. Em suma, a junção entre os impulsos apolíneo e dionisíaco que alcançaram o auge na tragédia sucumbiu perante a aliança entre o coadjuvante Eurípedes e o protagonista Sócrates, a harmonia foi dispersa pela interioridade socrática que solapou a essência dionisíaca da tragédia, crivando os helenos da serenojovialidade mítica e inserindo uma nova cultura que reconhece como ideal o *homem teórico*⁶⁵.

No fragmento póstumo 9 [139] de 1871, Nietzsche expõe que o erro fundamental propagado pelo mestre Sócrates e pelo discípulo Eurípedes foi a crença de que uma proposição racional tem que produzir poesia. A saber, que o poeta lírico passou a se confundir com o homem apaixonado, resultando na ascensão dos afetos sobre o fundo musical. Desde então, a proposição racional se explica pelos afetos e o ouvinte racional se confunde com o poeta. Na verdade, é uma maneira ingênuas de pensar que as paixões e os afetos podem produzir obra de arte: “Esta é a crença de uma época perturbada pelo pensamento, que encontra em grande medida suas paixões dissolvidas pelas ideias: é uma época que aspira a um reino onde as paixões não produzem ideias, mas canções e poesias” (fragmento póstumo 9 [137] de 1871). Ocorre assim uma enorme ruptura com a antiguidade helena, para a qual a arte era um sentimento sublime de unidade entre o indivíduo e a natureza, e não apenas um sentimento subjetivo derivado das paixões e do pensamento humano.

Desse modo, num período em que a serenojovialidade grega expressa na tragédia encontrava-se em decadência, Sócrates aparece como o protótipo de um novo mundo construído a partir da racionalidade lógica que paulatinamente se solidificaria no Ocidente. Solapando o fundo tenebroso e informe pelo qual a tragédia surge enquanto manifestação do coro dionisíaco, Sócrates torna-se o expoente do esclarecimento (*Aufklärung*) grego. Portador de uma vontade incondicional de verdade e sustentado pela fórmula “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, Sócrates realiza um verdadeiro atentado contra a tragédia grega, abrindo as portas para uma nova interpretação da realidade, nefasta à vida enquanto manifestação da arte primordial expressa na tragédia. A partir de então, o impulso dionisíaco foi extermínado, extinto enquanto essência ditirâmbica da tragédia e, como consequência, o princípio figurante das belas formas também foi solapado, ou seja, sem o titânico e implacável vigor dionisíaco o apolíneo também desapareceu, esvanecendo frente à implacável imagem do homem teórico construída por Sócrates. Sem o impulso dionisíaco, a tragédia passa a representar apenas

difundido por Sócrates: “o inconsciente sempre é o elemento produtivo, a consciência o elemento crítico” (*idem* 1 [43]). Como consequência, o pensamento crítico difundiu-se em detrimento do pensamento produtivo; ora, a arte foi suprimida pela lógica e pela dialética do filosofar.

⁶⁵ Cf. GT/NT § 18.

formas cotidianas, ou seja, outras representações, e não mais o fundamento do mundo, assim o impulso apolíneo perde toda sua força.

Sócrates é o instrumento da decomposição da arte genuinamente grega, pela qual os padrões culturais helênicos cederam lugar à serenojovialidade teórica, responsável pelo surgimento da cultura alexandrina ou socrática. Tal metamorfose implicou na tirania do otimismo teórico sobre a sabedoria trágica. Essa abordagem nietzschiana resulta na classificação das culturas (*Culturen*) em GT/NT § 18, a saber, que, conforme a predominância, teremos uma cultura socrática (alexandrina), artística (helênica) ou trágica (budista). Na primeira, enquadra-se a imagem do *Sócrates moribundo*, munido da filosofia como justificação para a existência; na segunda, as introvisões apolíneas e o estado onírico dos sonhos; na terceira, a imagem do *Sócrates musicante*, originado quando o próprio homem teórico começa a perceber a insuficiência da busca pela verdade, rendendo-se ao poder transfigurador da arte apolínea e da fruição dionisíaca: ocorre a percepção da necessidade de algo além da ciência para dar significado à existência humana. A negação do homem teórico foi apenas um momento significativo na vida de Sócrates, destarte Nietzsche salienta que após longos séculos de predomínio histórico, o homem teórico se torna insustentável na cultura moderna:

o homem teórico se assusta diante de suas consequências e, insatisfeito, não mais se atreve a confiar-se à terrível corrente de gelo da existência: angustiado, corre pela margem, para cima e para baixo. Já não quer ter nada por inteiro, inteiro também com toda a crueldade natural das coisas. A tal ponto o amoleceu a consideração otimista. Além disso, ele sente que uma cultura edificada sobre o princípio da ciência tem de vir abaixo, quando começa a tornar-se *ilógica*, isto é, a refugir de suas consequências (GT/NT § 18).

Após longos séculos de predomínio do *Sócrates moribundo* sobre o *Sócrates musicante*, Nietzsche acredita que, enfim, definhou a grotesca imagem que sustenta o homem teórico. Com uma fé iminente no renascimento do trágico na Alemanha, Nietzsche declara que o tempo do homem socrático passou⁶⁶, pois a cultura alexandrina não encontra mais ostentação. A influência do *Sócrates moribundo* finalmente desapareceria do mundo Ocidental? Seria o fim de uma cultura genuinamente teórica? Os grandes expoentes, além de Richard Wagner, que permitiram Nietzsche pensar o enfraquecimento do homem teórico

⁶⁶ “Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca e no renascimento da tragédia. O tempo do homem socrático passou: coroai-vos de hera, tomai o tirso na mão e não vos admireis se tigres e panteras se deitarem, acariciantes, a vossos pés. Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos. Acompanhareis, da Índia até a Grécia, a procissão festiva de Dionísio! Armai-vos para uma dura peleja, mas credes nas maravilhas de vosso deus!” (GT/NT § 20).

foram Kant e Schopenhauer, os mesmos conquistaram “a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica” (GT/NT § 18), abrindo perspectiva para o renascimento do homem artístico. Contudo, a grande renascimento cultural sonhado pelo filósofo alemão não passou de uma mera fantasia, mudanças certamente ocorreram, porém, não foram suficientes para solapar as raízes de uma cultura enraizada nos princípios socráticos do saber e da justificação. Jaeger, ao analisar o esforço de Nietzsche para derrubar os edifícios da cultura socrática, afirma que: “a luta travada por Nietzsche é, depois de muito tempo, o primeiro indício de que a antiga força atlética de Sócrates permanece intacta e ameaça, mais que nenhuma outra, a segurança interior do além-do-homem moderno” (2001, p. 497).

Superficialmente é comum encontrarmos a imagem do *Sócrates musicante* relacionada com o impulso dionísaco e a imagem do *Sócrates moribundo* relacionada com o impulso apolíneo, trata-se de uma comparação genérica, pois não leva em consideração os detalhes genuinamente presentes entre os impulsos antagônicos do apolínio e do dionisíaco. Para Nietzsche, a ascensão do *Sócrates moribundo* se deve à exacerbação do lógico e do teórico, o que implica um distanciamento de ambos os impulsos que se dissolvem quando a dialética expulsa o efeito apolíneo da música ditirâmbica dionisíaca. Olhando para uma cultura pós-socrática, percebemos traços distintos de ambos os impulsos, que certamente não se encontram mais unidos como na interpretação nietzschiana da tragédia ática dos helenos, mas, que ora, ascendem e, ora, declinam em meio a um turbilhão de tendências filosóficas e artísticas que se difundiram e buscam espaço ao longo dos séculos.

1.4 A medicina socrática

Sócrates é um momento da *mais profunda perversidade* na história dos homens
(fragmento póstumo 14 [111] começo do ano 1888).

Na obra *O nascimento da tragédia*, Sócrates é referido como o mentor do assassinato da tragédia, fator que assinalou a supervalorização da filosofia teórica em detrimento da sabedoria trágica, resultando num julgamento hostil à vida que, por carecer de um sentido inerente, passa a ser uma contínua busca pela verdade absoluta. Tal questão é novamente acentuada logo no início do capítulo referente ao “Problema de Sócrates” presente na obra *Crepúsculo dos ídolos*, uma vez que a morbidez vital é acentuada logo nas primeiras linhas: “Em todos os tempos, os homens sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 1). O julgamento é exemplificado, no mesmo

parágrafo, com as últimas palavras que Sócrates falou ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”⁶⁷. Sócrates torna-se assim a expressão máxima da decadência, da falta de hierarquização dos impulsos, a partir dele, a filosofia ascende cristalizando a racionalidade e negando os instintos⁶⁸. A imagem socrática é descrita como o ponto de partida de toda a filosofia decadente, a saber, que Sócrates aparece como modelo para os grandes sábios que transmitiram a “doença” metafísica para as gerações posteriores.

No fragmento póstumo 14 [92] de março de 1888, Nietzsche expõe um esboço sobre o que viria a se tornar o “Problema de Sócrates”, nele o filósofo alemão expõe dois objetivos de análise a que se propõe com a abordagem do capítulo: “em que medida a postura socrática é um fenômeno da decadência” e logo em sequência: “em que medida, porém, se mostram uma saúde e uma força intensas no hábito como um todo, na dialética e na habilidade, na rigidez do homem científico”. Primeiramente são apresentados três tipos de embrutecimento presentes em Sócrates, são eles: “o autoescárnio, a aridez dialética e a astúcia como *tirano* contra os instintos”, a partir de tais pontos, começamos perceber quais foram as ferramentas usadas por Sócrates em seu filosofar estritamente racional, dentre elas: “astúcia, claridade, dureza e logicidade como armas contra a *selvageria dos impulsos*”. Nietzsche segue ainda qualificando-o como exagerado, excêntrico, caricatural e bufão, características fundamentais para a realização do projeto socrático da racionalidade que irá aos poucos solapar a soberania dos impulsos.

Ainda no fragmento 14 [92], Nietzsche destaca que Sócrates descobre um novo tipo de *Agon*, que sua defesa era baseada no uso extremo da inteligência e que os afetos foram combatidos violentamente com o uso da razão. A partir de tais pontos, Sócrates construiu uma nova maneira de filosofar que incidiu significativamente sobre a vida dos antigos helenos. Para Nietzsche: “Ele *encantou* a todos com esse absurdo de doutrina de identidade: a filosofia antiga não se livrou disso jamais...” (fragmento póstumo 14 [92] de março de 1888). O novo tipo de *Agon* a que Nietzsche se refere é um deslocamento do combate verbal entre os personagens, presente no antigo teatro grego, para o combate dialético presente na filosofia

⁶⁷ Asclépio está presente na mitologia Greco-romana como figura mitológica que desenvolveu a habilidade de curar doenças, podendo inclusive trazer os mortos de volta à vida. Conforme Frezzatti: “Na antiga Grécia, os doentes dormiam nos templos de Asclépio, figura mitológica associada à medicina, esperando a cura, e era costume o paciente sacrificar um galo em homenagem a ele quando curado. Dessa forma, podemos entender que, ao morrer, Sócrates estava sendo curado de uma doença – sua própria vida” (2008, p. 311).

⁶⁸ “A aparição dos filósofos gregos a partir de Sócrates é um sintoma de *décadence*; os instintos anti-helenistas ascendem...” (fragmento póstumo 11 [375] novembro de 1887 / março de 1888).

socrática, o qual exige a elucidação argumentativa como procedimento lógico de esclarecimento e autonomia do pensamento.

Outro fragmento relevante para melhor compreender o capítulo em análise é o 14 [146]. Nele, confrontando ciência e filosofia, Nietzsche apresenta aquilo que denomina de equívocos descomunais. Embora não sejam diretamente relacionados a Sócrates, todos são derivados da filosofia socrática, ou, na linguagem nietzschiana, das escolas socráticas, primeiramente são apresentados seis equívocos que, em resumo, são: a absurda superestimação da consciência, o espírito como causa, a consciência como forma atingível mais elevada, a vontade inserida por toda a parte, o “mundo verdadeiro” como mundo espiritual e o conhecimento absoluto como capacidade da consciência⁶⁹. Em seguida são apresentadas as consequências, dentre as quais merece destaque a primeira: “todo progresso reside no progresso em direção à consciência; todo retrocesso, em tornar-se inconsciente”, lema para as escolas socráticas alicerçadas sobre o pensamento consciente, porém, selvageria para Nietzsche, dado que é uma barbárie contra o que há de mais humano no homem, isto é, sentimentos e afetos.

Na versão definitiva do “Problema de Sócrates”, Nietzsche analisa paulatinamente quais são os principais sintomas da decadência socrática, a fim de evidenciar as bases por intermédio das quais a tradição metafísica se desenvolveu, as características de tais sintomas são assim enumeradas por Frezzatti:

a razão como idiossincrasia dos filósofos, a falta de sentido histórico, a crença nos conceitos eternos e absolutos; a dualidade metafísica mundo aparente / mundo verdadeiro; a moralidade como inimiga da vida, do crescimento de potência; a crença no princípio de causalidade; e a crença de que a domesticação (*Zähmung*) do homem, ou seja, o enfraquecimento de seus impulsos, promove sua elevação (*Erhöhung*), seu melhoramento (*Verbesserung*) (2008, p. 310).

Todos esses sintomas nasceram e se desenvolveram como juízos de valor acerca da vida. O próprio Sócrates julgou que a existência deveria ser corrigida, através de um esforço racional de domesticação dos instintos. Vale ressaltar que, na perspectiva nietzschiana, tais juízos nunca podem ser verdadeiros, e, por isso, são descritos apenas como sintomas, ora: “em si, tais juízos são bobagens” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 2). “Bobagens”, na medida em que não existem meios cognitivos para avaliar a vida, a considerar que somos parte constituinte dela. Enfim, os juízos não passam de sintomas construídos como negação da vida enquanto multiplicidade de forças, tais sintomas se afirmaram com o uso de um instrumento

⁶⁹ Tais equívocos estão presentes na íntegra no fragmento póstumo 14 [146] de março de 1888.

indispensável para a elevação da decadência: a dialética, que, se por um lado, na *Alegoria da caverna* de Platão, é o instrumento que liberta o filósofo do mundo sombrio e subterrâneo elevando-o para o mundo verdadeiro das essências e verdades imutáveis, pelo outro, é o instrumento da dissolução do elemento trágico presente na cultura helênica até Sócrates.

Segundo Nietzsche, os antigos helenos repudiavam a dialética por estar relacionada com a fraqueza, haja vista que a aristocracia se baseava na autoridade em repúdio à elucidação argumentativa. Nietzsche descreve que: “Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 5). A dialética, que visa por meio de argumentos e contra-argumentos à construção de certezas indefectíveis, é contrária à autoridade, por isso nem sequer era ensinada aos jovens, considerando o seu claro antagonismo aos valores nobres que nascem de uma superabundância de poder. Em resumo: “Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se ‘fundamenta’, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 5). Mesmo sendo um instrumento repudiado pela aristocracia helena, a dialética ascendeu, por intermédio de Sócrates, como recurso último da decadência. Na sequência, Nietzsche ainda questiona: “– Sócrates foi o palhaço que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? –”.

A resposta vem logo em seguida, quando no § 9 Nietzsche descreve que não somente Sócrates e seus discípulos, mas Atenas como um todo era decadente e, por isso, caminhava para o fim. Sócrates, percebendo que Atenas caminhava para a dissolução, intervém com o último recurso disponível; nessa perspectiva, a dialética, antes repudiada pela aristocracia ateniense, torna-se o remédio para a decadência, ocasionando a degeneração do impulso dionisíaco: “Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. ‘Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...’” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 9). O contratirano não somente foi inventado como se consolidou entre os atenienses, para usar a mesma linguagem do jovem Nietzsche já analisado no *Nascimento da tragédia*: “A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia” (GT/NT § 14, p. 90). Obviamente, Nietzsche não está mais se referindo especificamente à música, no entanto, à inserção do homem teórico que visualiza na racionalidade o único meio possível para tornar a existência suportável⁷⁰.

⁷⁰ Para melhor compreender a inserção da dialética como um instrumento “terapêutico” no mundo helênico, deve-se levar em consideração o aspecto histórico. Primeiramente é importante destacar que Sócrates viveu num

Sócrates viveu de aproximadamente 469 até 399 a.C. Período assinalado pelo esplendor ateniense alcançado principalmente na era de Péricles, contudo, conforme destacado na nota precedente, Atenas nunca esteve ausente de tensões e batalhas. Por conseguinte, Sócrates não somente vivenciou o esplendor ateniense, também viveu durante o seu declínio; vale ainda ressaltar que Platão, autor dos escritos referentes a Sócrates, vivendo boa parte de sua vida no século IV (428/427 – 348/347 a.C.) presenciou de modo ainda mais intenso a dissolução de Atenas. Não que o fator histórico seja determinante da construção filosófica dos autores em questão, porém tal fator deve ser considerado, porque o próprio Nietzsche faz uma leitura voltada para a decadência ateniense que se intensificava na época. É certo que o filósofo alemão referiu-se mais diretamente à dissolução da tragédia e dos valores aristocráticos dos antigos gregos, porém Sócrates não deixou de ser um “médico” que atuou contra as doenças do seu tempo. Nesse viés, a própria dialética, diante de um período de reconstrução, aparece como um instrumento capaz de atenuar as dificuldades, apontando um caminho “seguro” frente às incertezas decorrentes do contexto histórico-social.

No fragmento póstumo 14 [92] de março de 1888, Nietzsche deixa claro como a decadência havia se incorporado entre os helenos: “Ser *racional* ou perecer era a *alternativa* diante da qual todos eles se achavam”. A doutrina filosófica de Sócrates voltada para o autodomínio e a felicidade como meios de salvação para a alma, fez com que os gregos visualizassem somente na exacerbação da racionalidade um caminho para conquistar a “salvação”. Nietzsche assim resume: “O moralismo da filosofia grega mostra que eles se sentiam em perigo” (*idem* 14 [92]). Diante do perigo iminente em que os atenienses se encontravam, a racionalidade mostrou-se como uma saída eficaz, pode-se dizer, como um narcótico que seduziu profundamente os desorientados atenienses.

Sócrates, percebendo que Atenas estava sucumbindo, aproveita para dar aos atenienses o seu próprio remédio; é assim que a dialética, outrora repudiada em todas as comunidades aristocráticas, torna-se o antídoto necessário para regeneração da decadência. Tal fator

período de esplendor, conhecido como o século de Péricles; de forma que, após derrotar os persas com o auxílio dos espartanos em 469 a. C., Atenas tornou-se o principal centro de vida social, política e cultural da Grécia, entretanto, apesar da ascensão política ocasionada pelo bom governo de Péricles (444 a 429 a.C.), criou-se uma tensão com as demais cidades-estados, principalmente com Esparta que, inclusive, derrotou e sitiou Atenas por vários anos após a batalha de Egos-Pótamos em 404 a.C. Jaeger assim se expressa: “A queda de Atenas (404 a. C), ao fim de uma guerra sustentada durante cerca de trinta anos pelos Estados gregos, encerrou o século de maior florescimento com o desenlace trágico que a História conhece” (1994, p. 483). Atenas que alcançou o auge de seu poder no mandato de Péricles definhou perante seus arquirrivaís deixando um grande vazio cultural nos limites do até então construído Estado grego. Para Jaeger: “O séc. IV converteu-se, assim, num período de reconstrução interior e exterior. É certo que o mal estava tão profundamente enraizado, que, vendo-se as coisas de longe, parecia desde logo duvidoso que aquela inata confiança dos Gregos, que sempre esperava edificar aqui e já ‘o melhor dos Estados’, ‘a melhor das vidas’, chegasse algum dia a recompor-se daquele golpe e a recuperar a sua primitiva e natural espontaneidade” (1994, p. 483).

resultou na tirania da razão como a única saída possível; dessa maneira, os instintos deixaram de ser a base do edifício helênico, aliás, não somente foram ignorados, a partir de Sócrates a própria filosofia passando a ser uma atividade de esclarecimento e de autonomia do pensamento legou aos instintos o papel de coadjuvante, ou mesmo, de obstáculo para ascender à verdade. Diante do otimismo racional como única saída para a continuação da existência, os instintos tornam-se vilões que devem ser combatidos a fim de que a racionalidade permaneça límpida e intocável. Nietzsche assim descreve: “É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente leva *para baixo...*” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 10). Nesse viés, brilha a suficiência do homem teórico que está profundamente convencido de que a racionalidade é o meio necessário para alcançar a profundidade do ser, trata-se de uma “ilusão metafísica”, de um remédio ilusório, que continuará presente na atividade filosófica de grande parte dos filósofos posteriores.

Outro aspecto destacado pelo filósofo alemão é a aparência física de Sócrates, descrito como plebeu e feio⁷¹. Fator relevante na medida em que para os antigos helenos, a beleza estava associada à aristocracia e a feitura, à plebe⁷². No entanto, apesar de sua aparência “deselegante”, Sócrates foi um grande sedutor, devido à elegância e sutileza dos seus discursos, posição defendida com certa unanimidade por seus discípulos mais próximos. O mais antigo retrato físico de Sócrates nos é dado por Aristófanes em *As nuvens*, na obra Sócrates aparece como grande sábio e retórico, ao mesmo tempo em que é descrito como charlatão, de aparência pálida, cabelos compridos e pés descalços, além de possuir estranhos hábitos e de morar em um casebre sujo e com muitos insetos. Certamente a imagem mais negativa da aparência de Sócrates é a de Aristófanes, contudo, também Platão e Xenofonte o descrevem como feio e similar aos silenos.

Na obra *O banquete* de Platão, após todos proferirem discursos sobre o amor, Alcebíades chega embriagado na casa de Agatão para lhe prestar as homenagens referentes à sua vitória no concurso de poesias, porém é surpreendido com a presença de Sócrates recostado ao lado do belo jovem Agatão; na sequência, Erixímaco lhe convida a prestar um discurso em louvor a Sócrates. Logo no início, Alcebíades realça a aparência de Sócrates, comparando-o com os silenos e também com o sátiro Mársias⁷³. Ao descharacterizar a

⁷¹ Cf. GD/CI “O problema de Sócrates” § 3.

⁷² No fragmento póstumo 26 [285], do verão-outono de 1884, Nietzsche apresenta Sócrates como feio plebeu vitorioso entre os bonitos aristocratas, pois soube redimir sua existência cansada e indolente através de uma vida virtuosa.

⁷³ Os silenos também eram chamados de sátiros. Em nota, Souza explica que eram divindades campestres que faziam parte do séquito de Dionísio. A comparação de Alcebíades advém da feia aparência dos sátiros, figurados

aparência de Sócrates, Alcebíades tinha por intenção afastá-lo de Agatão, contudo, ao final do discurso a elegância da retórica socrática prevalece sobre o seu aspecto físico e Agatão reclina-se ao lado direito de Sócrates⁷⁴.

Também Xenofonte, ao narrar o *Banquete*, com um tom de humor, reforça que a beleza física de Sócrates é avessa à sua grande sabedoria. Na sessão 5 do *Banquete*⁷⁵, em meio a um debate com Critobulo sobre a beleza, Sócrates é descrito como um homem de olhos esbugalhados, nariz achatado com narinas arrebitadas e lábios grossos, enfim, como Platão e Aristófanes, Xenofonte o compara com os silenos. Durante o debate, Sócrates se justifica dizendo que as coisas são belas na medida em que cumprem as funções para as quais foram naturalmente dotadas. Assim, os olhos esbugalhados lhe permitem ver em todas as direções, o nariz achatado não atrapalha e deixa os olhos verem o que quiserem, as narinas arrebitadas captam os cheiros vindos de todos os lados, os lábios grossos permitem melhores beijos e quanto à comparação com silenos, por mais que sejam feios, são filhos das deusas⁷⁶. Nesse caso, embora Sócrates tenha empreendido hábeis respostas à Critobulo, Xenofonte faz prevalecer a beleza física, apresentando Critobulo como o mais belo, após receber votação favorável dos juízes.

O bom e virtuoso Sócrates de Platão e Xenofonte possui um rosto e um corpo feio e grosseiro. Diante de tal antinomia, sabendo que para os gregos a feiura era uma objeção típica dos plebeus, Nietzsche questiona se Sócrates era realmente um grego, e ainda recorre a uma passagem do *Tusculanae disputationes* de Cícero, para ressaltar que as feições de Sócrates estão muito próximas de um homem de baixa condição, isto é, de um plebeu⁷⁷. Não obstante à sua aparência e seu comportamento plebeu, Nietzsche ainda o chama de falso grego, dado que sua morbidez é contrária à vida enquanto afirmação dos valores nobres. Assim, Sócrates é apresentado como “médico” da decadência, ao mesmo tempo em que Nietzsche o considera

com cauda e cascós de boi ou de bode e rosto humano (Cf. PLATÃO, 1979, 215b). Além disso, Sócrates também era dotada de uma loquaz ironia.

⁷⁴ Em GD/CI “O problema de Sócrates” § 8, Nietzsche explica como Sócrates fascinava à juventude, mesmo sendo repugnante: “Uma razão é que ele descobriu uma nova espécie de *ágōn*, da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com o instinto agonial dos gregos – trouxe uma variante para a luta entre homens jovens e adolescentes. Sócrates foi também um grande *erótico*”. Alcebíades e Agatão são exemplos de jovens seduzidos pela “esgrima” de Sócrates.

⁷⁵ Cf. XENOFONTE, 2008, p. 64-66.

⁷⁶ Curiosamente, as réplicas de Sócrates, retratadas por Xenofonte, são semelhantes às respostas que o Lobo mau dá à Chapeuzinho Vermelho na clássica história infantil.

⁷⁷ Em *Tusculanae disputationes* IV e V, Cícero relata o seguinte episódio: o fisionomista trácio Zópiro, considerado o introdutor da fisiognomia, teria dito a Sócrates que ele era uma caverna para todos os piores desejos: mulherengo, estúpido, idiota, etc. O filósofo teria respondido: “Isso é verdade, mas me tornei senhor sobre todos esses desejos”. Para Nietzsche a mórbida aparência física de Sócrates era condizente com sua decadência “espiritual”: “monstrum in fronte, monstrum in animo” (GD/CI O problema de Sócrates § 3). Nesse intuito, Nietzsche utiliza essa resposta: “me tornei senhor sobre todos esses desejos”, como indício de que Sócrates sabia de sua doença: a anarquia dos impulsos (Cf. GD/CI O problema de Sócrates § 9).

como o mais decadente dos gregos. A rigor: “Tudo nele é exagerado, *buffo* [burlesco], caricatura; tudo é ao mesmo tempo oculto, de segundas intenções, subterrâneo” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 4). Fatores que, juntos, revelam a anarquia dos instintos de Sócrates.

Diante de tantas debilidades, a saber: a morbidez, a dialética e a própria feiura, como o filósofo ateniense conseguiu sustentar, ou mesmo, impor sua filosofia decadente? Teria ele encontrado uma medicina que vai além dos seus próprios limites humanos? Tais questões revelam a sabedoria e a genialidade socrática, a considerar que o mesmo, percebendo a degenerescência ateniense, encontrou uma estratégia de conservação que se tornaria o remédio para todos. Num período de tensão, marcado pela anarquia de impulsos, Sócrates encontrou na superabundância do lógico e do teórico, o poder terapêutico para acalmar os tormentos da morbidez vital presente na descaracterização da cultura helênica. Para tanto, a fim de que um impulso se sobreponha aos outros, foi preciso rejeitar os instintos humanos e o próprio mundo, para enfim, sujeitar-se à verdade absoluta, que traz consigo a crença nos ideais ascéticos e na vida eterna.

A grande jogada socrática foi ter encontrado o remédio certo para o tempo certo. Contudo, como quase todo o remédio possui efeitos colaterais, pode-se dizer que devido à dose excessiva do lógico e do teórico, o instintivo e o inconsciente acabaram por sucumbir. A partir de então, a razão passou a ser a chave de todo moralismo construído sobre a “eternizada” fórmula “razão = virtude = felicidade”. Todavia, Nietzsche salienta que os filósofos e moralistas cometeram o mesmo erro, porque apenas inverteram a expressão da decadência, agora refletida sobre “a moral do aperfeiçoamento”. O “remédio” foi apenas um sedativo aos valores antes designados como nobres, fator que de maneira alguma serviu como cura para a “doença ateniense”, pelo contrário, “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto. –” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 11). A inversão é fruto da anarquia dos instintos, pois em Sócrates os impulsos não são hierarquizados, carecem de um impulso dominante que organize a configuração fisiológica. Nesse viés, além de decadente, Sócrates foi também o “pastor” que guiou os atenienses para a consolidação da decadência, entendida como negação dos instintos.

Percebe-se que no fundo a cura oferecida por Sócrates acabou sendo a difusão de uma doença ainda mais grave, da qual o próprio Sócrates sofreu. Tal doença se reflete no julgamento presente logo no início do capítulo referente ao “Problema de Sócrates”, quando os homens mais sábios assim julgaram a vida: “ela não vale nada”, ao proferir tal sentença Nietzsche exprime sua insatisfação para com os grandes sábios – seguidores das pegadas de Sócrates –, o qual soube fazer de sua doença o lema para a vida de muitas gerações póstumas,

que viram em seu modo de ser e, excepcionalmente, em seu “martírio” o fundamento da própria existência. É pertinente ainda evidenciar que a ilusão construída pelo filósofo ateniense é incisivamente descrita nas últimas palavras do capítulo em análise, quando Nietzsche afirma que o único médico presente na história de Sócrates foi a morte, pois este apenas esteve doente por longo tempo. Na íntegra: “Sócrates não é um médico [...] apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 12).

A decadência ateniense aprofundou-se através da racionalidade socrática. Essa racionalidade não pode ser comparada com o impulso apolíneo que esteve em estrita união com o dionisíaco na tragédia ática. A razão empreendida por Sócrates foi apenas um recurso advindo de uma situação emergencial; conforme Nietzsche, os atenienses dispunham de uma única escolha: “sucumbir ou – ser *absurdamente racionais...*” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 10). A decadência não está diretamente relacionada com a razão, mas com aquilo que Nietzsche chama de “fanatismo com que toda reflexão grega se lança à racionalidade” (*idem* § 10). A razão e os instintos compreendem uma multiplicidade de forças em relação de tensão pelo aumento de potência, o problema não é o estado de permanência de um impulso sobre os outros, no caso, a racionalidade sobre os instintos. Para Nietzsche, o estado de tensão é permanente, devido ao fluxo de vir-a-ser, por isso, Sócrates encontrou na morte a única saída, o remédio definitivo para sua enfermidade, a saber, que a exacerbção da racionalidade foi apenas um paliativo, uma anestesia para o remédio mortífero – a morte⁷⁸.

A imagem do *Sócrates moribundo*, desejoso da morte, revela a sua insatisfação para com a vida, o brasão socrático sustentado pelo homem teórico, que tudo justifica pela concatenação dialética do pensamento consciente, é incapaz de suportar a própria existência pela qual viveu e filosofou. O grande mestre ateniense sente sobre si a dor da própria enfermidade que ele mesmo disseminou. A imagem de *moribundo* é consequência de uma vida arrancada de sua jovialidade: sem a incomensurável força dos instintos, Sócrates adoece de sua própria vida e, com isso, torna-se a expressão máxima da decadência entre os grandes

⁷⁸ Para Kohan, a decadência socrática consistiu em: “pensar que o remédio, a razão, era sinônimo de virtude e de felicidade, e que esta última chegaria lutando contra os instintos mais vitais, quando, em verdade, esta se identifica com eles” (2011, p. 87). Sócrates acreditou na possibilidade de uma felicidade permanente através da tirania da racionalidade, projeto contraditório, na medida em que não pode existir estado de permanência diante da dinamicidade de potência. Kohan sugere que os impulsos se identificam e que, portanto, não se aniquilam e ainda acrescenta: “No remédio, estava a morte, e, na morte – não na razão –, o remédio” (*idem*, p. 87). A morte revela o fracasso do projeto socrático, a vontade de morrer é testemunha de que nem o próprio Sócrates suportou aquilo que construiu. É exagero afirmar, a partir da leitura de Kohan, que não há luta/tensão entre razão e instintos, a tensão é condição do vir-a-ser. A decadência não se deve ao estado de tensão, destarte, à sua convicção de que a razão poderia se tornar soberana sobre os instintos.

sábios, tal enfermidade não lhe deixou opção, a única saída foi a morte. A morte surge como médica e a filosofia se põe a serviço da morte, assim exorta Sócrates à Símias: “em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia” (PLATÃO, 1972b, 67e)⁷⁹. Eis a sabedoria do *Sócrates moribundo*, para o qual a filosofia é um exercício de saber morrer.

Em suma, num contexto crítico em que Atenas, após ter vivido o seu auge, foi vencida por Esparta durante a conhecida guerra do Peloponeso que durou de 431 a 404 a.C., Sócrates aparece como a figura modelo, isto é, como o protótipo e pastor da decadência, que marcou profundamente o período que acabou sendo denominado pela historiografia posterior como Período Socrático. Para Nietzsche, Sócrates, compreendendo a situação em que Atenas se encontrava, aproveitou para realizar uma mudança definitiva no modelo de vida construída pelos atenienses, foi assim que, com o uso da dialética, Sócrates forçou Atenas ao seu próprio veneno, pondo fim aos antigos valores da aristocracia grega.

⁷⁹ No *Fédon*, a morte é apresentada como a separação da alma do corpo. A partir da premissa de que a alma é uma entidade superior ao corpo, o exercício da filosofia se torna libertação e consequente afastamento do corpo. O corpo é assim vislumbrado numa ótica totalmente negativa: “nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por parte do corpo, de quem somos míseros escravos!” (PLATÃO, 1972b, 66c).

2 OSCILAÇÕES E NUANÇAS NO TESTEMUNHO NIETZSCHIANO

A filosofia se divorciou da ciência ao indagar com qual conhecimento da vida e do mundo o homem vive mais feliz. Isso aconteceu nas escolas socráticas: tomando o ponto de vista da *felicidade*, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica – o que se faz até hoje (MA I/HH I § 7).

O Sócrates visualizado durante a análise das obras *O nascimento da tragédia* e o *Crepúsculo dos Ídolos* está, com as devidas ressalvas, apresentado com certa linearidade e, por isso, foi analisado prioritariamente no primeiro capítulo. Contudo, Sócrates foi um assunto que perpassou todo o *corpus* da obra nietzschiana, acompanhando as nuances do próprio pensamento do filósofo alemão. A partir disso, julgamos necessário averiguar as mais diversas imagens socráticas que aparecem no período entre 1876 até 1887, que vai desde a publicação de *Humano, demasiado humano* até a *Genealogia da moral*. Para tornar a análise mais coerente, não se seguirá a risca a sequência cronológica das obras, levando em consideração os temas centrais que envolvem Sócrates na leitura nietzschiana.

Durante o período que compreende entre 1876 a 1882, Nietzsche empreende ferrenhas críticas à metafísica e à religião, apresentando a ciência com otimismo – saber capaz de se sobrepor às antigas fábulas conceituais metafísicas e religiosas. No § 6 de *Humano, demasiado humano*, filosofia e ciência são diferenciadas, a primeira busca pretensiosamente explicações últimas para a realidade, dando à vida maior profundidade e significação possível, enquanto a segunda procura o conhecimento independentemente do que dele resulte. Assim, dizer que a filosofia se divorciou da ciência nas escolas socráticas é um meio de elucidar que Sócrates, vinculando a filosofia com a ética do saber viver por meio da virtude, acabou por definir um caminho pretensioso para a filosofia, fator que supriu o avanço científico como um saber simples e objetivo e vinculou-o à filosofia metafísica.

A partir da publicação de *Humano, demasiado humano*, o pensamento nietzschiano se aproxima das “coisas próximas” (cotidianas), conforme sugere o próprio título da obra, coisas humanas, demasiado humanas, em que os denominados “espíritos livres” obtém autonomia frente aos valores milenares metafísico-religiosos. Sócrates, nesse momento de transição do pensamento nietzschiano, ganha notória visibilidade ao ser enumerado dentre os espíritos livres, além de ser lembrado por seu zelo com as atividades simples e cotidianas.

Com a publicação de *O andarilho e sua sombra em 1880 e Aurora* em 1881, é possível discorrer com mais ênfase entre as nuances nietzschianas sobre Sócrates, alguns comentários ganharão notoriedade, como é o caso dos elogios à sabedoria travessa (ironia) e à postura

docente (professor apolíneo), além de discorrer sobre a moral socrática do indivíduo, ora elogiada, por propiciar a fuga dos costumes e ora criticada, por fazer da consciência o centro intencional das ações morais. O problema da moral em Sócrates se inicia com a publicação da *Aurora* e ganha ênfase em 1886 com *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche criticará ferrenhamente a nova postura moral difundida por Sócrates.

No período que se estende de 1882 até 1885, Nietzsche escreve *Gaia ciência e Assim falou Zaratustra*. No que se refere à *Gaia ciência* (1882), Sócrates é assiduamente criticado pela morbidez vital que o conduziu à morte como libertação da vida. Quanto a *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), obra em que Nietzsche narra os relatos de Zaratustra pregando um “novo evangelho” contrário às verdades absolutas e aberto à interpretação, é possível traçar alguns paralelos entre Sócrates e Zaratustra, principalmente no que concerne à postura filosófica dos dois personagens que estão em permanente conflito com os valores de sua época, embora Sócrates não seja diretamente citado por Nietzsche, as proximidades revelam algumas preocupações comuns entre os personagens de Platão e de Nietzsche. Resta-nos acompanharmos a construção e as peculiaridades do testemunho nietzschiano a fim de compreender a riqueza e a dinamicidade do seu pensamento.

2.1 Sócrates: “moribundo” ou “espírito livre”?

No § 261 (*Os tiranos do espírito*) da obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche volta a evidenciar a serenojovialidade grega presente no mito, afirmando que fora do raio do mito a vida dos gregos é sombria. Segue ainda elogiando a postura dos filósofos pré-socráticos, caracterizados por sua originalidade e pelo seu poder de criação, capaz de ultrapassar os limites do mito para buscar no conhecimento a sua própria “verdade”. Nietzsche os apresenta como tiranos dotados de uma inexorável e sólida fé em si mesmos, eles não somente buscavam a “verdade”, também se sentiam possuidores dela. É nesse contexto que Sócrates é apresentado como uma “pedra” que fez explodir as engrenagens da “máquina” grega presente na época⁸⁰, ou seja, com a dialética de seu filosofar, Sócrates suprimiu a rápida evolução da ciência filosófica. Nesse momento, Sócrates é a pedra que faz explodir as engrenagens da grande e fecunda máquina helênica; porém, voltando para 1873, quando o jovem Nietzsche escreveu *A filosofia na era trágica dos gregos*, curiosamente

⁸⁰ “Com os gregos tudo avança rapidamente, mas também declina rapidamente; o movimento da máquina é tão intensificado, que uma única pedra jogada nas engrenagens a faz explodir. Uma tal pedra foi Sócrates, por exemplo; numa só noite a evolução da ciência filosófica, até então maravilhosamente regular, mas sem dúvida acelerada demais, foi destruída” (MA I/HH I § 261).

também encontramos Sócrates relacionado com uma pedra, numa posição totalmente oposta à descrita no § 261: na ocasião, Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates são descritos como homens integrais, talhados a partir de uma única pedra, a saber, que comungavam de uma rigorosa necessidade entre o seu pensar e o seu caráter⁸¹.

Desde a sua juventude, Nietzsche manifesta “apreço” pela originalidade dos primeiros filósofos, o que não o impede de por ora criticá-los. Quanto a Sócrates, a principal ressalva parece estar vinculada à inserção do pensamento reflexivo sobre a espontaneidade helênica, isto é, enquanto os filósofos anteriores caminhavam a passos largos e firmes, construindo suas próprias verdades, Sócrates, com o exercício da ironia, traz a dúvida para o seio da reflexão filosófica, fazendo com que a consciência passasse a ser a juíza de um conhecimento gradual e cumulativo. Não obstante, na ótica nietzschiana, o próprio Platão, influenciado por seu mestre, deu continuidade à tarefa socrática, construindo as bases de uma filosofia metafísica que iria se disseminar por toda a tradição filosófica ocidental. Ademais: “Não é uma questão ociosa imaginar se Platão, permanecendo livre do encanto socrático, não teria encontrado um tipo ainda superior de homem filosófico, para nós perdido para sempre” (MA I/HH I § 261).

Além de barrar a evolução da ciência filosófica dos antigos gregos, Sócrates ainda teria corrompido Platão? Levando em consideração que Nietzsche fala de um “encanto socrático” sobre Platão, sim. No § 14 de GT/NT, Nietzsche afirma que, a fim de se tornar discípulo de Sócrates, Platão queimou seus poemas e passou a se dedicar exclusivamente a dialética filosófica. No livro X da *República*, Sócrates critica a poesia como meio educativo, a saber, que revela somente a aparência e nunca a essência das coisas; entre os parágrafos 607b-608b, afirma que o cultivo e o ensino da poesia devem ser excluídos da cidade, por serem prejudiciais à justiça e às demais virtudes. Para Nietzsche, “sob a pressão demoníaca de Sócrates”, Platão arrastou a poesia para outros rumos, inserindo o *romance* como uma nova forma de arte que se consolidaria em todo o mundo⁸². Dessa forma, fica nítida a influência negativa que, segundo Nietzsche, Sócrates exerceu sobre Platão, de tal maneira que o impediu de encontrar um “tipo superior de homens filosóficos”. Aqui se percebe que também Platão fora, em certa medida, movido pelo “projeto socrático”, ou seja, Sócrates foi o grande responsável pelo declínio da arte trágica e também da ciência filosófica e Platão, por dar

⁸¹ Cf. PHG/FT § 1, p. 32.

⁸² “Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do *romance*, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em um relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia, isto é, como *ancilla* [escrava, criada]” (GT/NT § 14).

continuidade ao projeto socrático que culminaria naquilo que Kohan chama do que há de pior na cultura: moralismo, idealismo e Cristianismo⁸³.

Uma característica marcante do período helênico, segundo Nietzsche, é a neutralidade científica, os pré-socráticos construíam o conhecimento dispendo de sua própria liberdade que estava além dos limites e das imposições morais. No fragmento póstumo 36 [11] de junho-julho de 1885, Nietzsche apresenta a moral como hostil à ciência, porque a ciência considera importantes coisas que nada tem a ver com o “bem” e o “mal”, enquanto a moral estabelece juízos de valor às coisas. Nessa perspectiva, ao moralizar a ciência, Sócrates além de “explodir as engrenagens da máquina” helênica, transmitiu uma enfermidade que perdurou por longos séculos: a ciência passou a estar limitada à aparência erudita, que se revela por meio da política, da igreja, da academia e da moda, enfim, a ciência moderna seguiu tendências e costumes que vão além de sua própria atividade, fator deplorável, uma vez que a ciência, perdendo sua finalidade, atua como um meio para fins diversos.

Se, por um lado, Sócrates é apresentado como o responsável pela dissolução da tragédia e pelo declínio da evolução da ciência filosófica grega, tanto na obra *O nascimento da tragédia*, como em alguns trechos de *Humano, demasiado humano*, sendo inclusive citado como “demônio”, “moribundo”, “doente”, por outro lado, o mesmo, antes criticado por seus comportamentos racionais e moralizantes diante da vida e da ciência, agora é elogiado, fator revelado pela aproximação feita por Nietzsche entre Sócrates e os “espíritos livres”. Assim, por um breve momento, Sócrates deixa de ser alvo de críticas, podendo inclusive ser comparado como exemplo positivo de otimismo teórico científico, quando Nietzsche passa a adotar uma atitude interrogadora da realidade semelhante ao método socrático.

A questão primordial, que revela certa consideração de Nietzsche para com Sócrates, diz respeito ao fato de que o livro é remetido aos “espíritos livres”, desprendidos de todo o idealismo⁸⁴. Conforme salientou Nietzsche em *Ecce homo*: “a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse” (EH/EH “Humano, demasiado humano” § 1). Espíritos livres vivem numa perspectiva diferente dos espíritos tradicionais, têm como característica a negação dos valores metafísicos e religiosos, alimentados pela dúvida que abre horizontes para novas descobertas, oriundas da investigação científica. Por seu caráter investigativo, são contrários à tradição sobre a qual se constroem os valores milenares da moral, sustentada unicamente devido à obediência aos costumes.

⁸³ Cf. KOHAN, 2011, p. 90.

⁸⁴ Após excluir o idealismo da “liberdade” dos espíritos, segue Nietzsche: “onde vocês vêem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!” (EH/EH “Humano, demasiado humano” § 1).

A ação de um “espírito livre” é precedida por um estado de tensão, o resultado da ação ocorre de modo inusitado, somente a partir dele os princípios universais construídos pelo estado e pela religião são dilacerados. O conhecimento revela o seu poder criador e repentino, as velhas certezas pautadas sobre princípios lógicos e verdades dogmáticas cedem lugar à gratuidade e à desmedida da experiência sempre singular e aberta a novas interpretações. Referindo-se a eles, Nietzsche descreve:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a uma coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a ‘liberdade’ deste é um caso à parte (MA I/HH I § 34).

Espíritos livres vivem desprendidos das imposições e imperativos morais, o único “imperativo” que se faz presente é a dúvida, que incita o homem à criação. A interrogação é o crivo pelo qual o conhecimento é estabelecido, valores e verdades absolutas deixam de existir. O mundo perde assim sua rigidez ontológica, abrindo margens para novas interpretações que passam a caracterizar o surgimento de uma nova cultura. Enfim, as certezas indefectíveis do “velho” homem ocidental cedem espaço à investigação e às experiências vitais que circundam e caracterizam os espíritos livres.

Nietzsche ainda diferencia os “espíritos livres” dos “espíritos cativos”, afirmando que, na busca da verdade, os primeiros exigem razões que são fruto de um pensamento peculiar e independente da tradição, enquanto os outros exigem fé, que nasce do hábito por meio da observação dos costumes. Nesse viés: “É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (MA I/HH I § 225). O “espírito livre” possui uma nítida autonomia, estando desvinculado dos hereditários valores morais e culturais, enquanto o “espírito cativo” carrega consigo a soma desses valores transmitidos pela tradição. O espírito cativo não possui autonomia, pois não é capaz de discernir entre as escolhas possíveis; ao contrário, o “espírito livre”, rompendo com as razões pré-estabelecidas, constrói sua existência a partir das próprias escolhas.

No que se refere à classificação de Sócrates como “espírito livre”, cabe mencionar os aforismos 433 e 437 de *Humano, demasiado humano*, nos quais Nietzsche relata o casamento

e a morte de Sócrates, respectivamente. No § 433 Nietzsche expõe o heroísmo do espírito livre de Sócrates que encontrou uma mulher (Xantipa) tal como precisava, mas que não a teria buscado se a conhecesse suficientemente bem. Na sequência, no § 437, assim se expressa: “Há várias espécies de cicuta, e geralmente o destino encontra oportunidade de pôr nos lábios do espírito livre um cálice desse veneno – para ‘puni-lo’, como diz depois o mundo inteiro”. O parágrafo termina com Sócrates pedindo a Críton que mande alguém retirar as mulheres. Mas o importante é perceber, em ambos os parágrafos, o tratamento peculiar de Nietzsche para com Sócrates, que é claramente incluído entre os espíritos livres. Nos dois casos Sócrates é apresentado como vítima, primeiramente de sua mulher que, tornando sua casa inabitável e inóspita, lhe impeliu à profissão de viver e ensinar nas ruas de Atenas e, depois, do destino, que lhe apresentou a cicuta.

O testemunho de Nietzsche sobre Sócrates revela as nuances de seu pensamento, que vai se construindo em meio à diversidade de personagens e conflitos que o próprio Nietzsche vai estabelecendo no decorrer dos seus livros. Numa perspectiva deleuziana, para a qual, “Cada personagem tem vários traços, que podem dar lugar a outros personagens, sobre o mesmo plano ou sobre um outro: há uma proliferação de personagens conceituais” (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 100), Sócrates teria sido um dos mais intrigantes e dinâmicos personagens conceituais retratados por Nietzsche. Destarte, desde já, compete ressaltar, que embora personalidades como Sócrates e Voltaire⁸⁵ sejam, nesse momento do pensamento nietzschiano, retratados como “espíritos livres”, posteriormente o mesmo inverte sua concepção, concluindo que não existem e nunca existiram “espíritos livres”. A este respeito é conveniente citar uma passagem do prólogo da obra em discussão acrescido na primavera de 1886:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos (MA I/HH I “Prólogo” § 2).

⁸⁵ No § 221 de MA I/HH I, Nietzsche destaca que Voltaire foi o último grande escritor que no tratamento da prosa oratória teve ouvido grego, consciência artística grega e simplicidade e graça gregas, além de reunir em si a suprema liberdade do espírito e uma mentalidade decididamente não revolucionária, sem ser covarde ou inconsequente.

Convém evidenciar que no período em que escreveu *Humano, demasiado humano* Nietzsche encontrava-se doente e solitário, o que não descarta o fato de ter inventado os “espíritos livres” como uma espécie de “interlocutores terapêuticos” que o ajudaram a suportar a própria doença. A esse respeito Nietzsche prescreve em *Ecce homo*: “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio” (“Por que sou tão sábio” § 2). Levando em consideração, conforme assegura o próprio Nietzsche, que os espíritos livres não passaram de “interlocutores terapêuticos”, acreditamos que tal comparação é apenas um anestésico, em outras palavras, a liberdade socrática descrita por Nietzsche não passou de um momento de “descanso” ou “cura” do próprio Nietzsche que restabelecia suas forças, para usar a linguagem de Deleuze, o espírito livre de Sócrates foi um “personagem conceitual” criado por Nietzsche para tornar a sua própria existência mais agradável, o que não deixa de ser intrigante e passível de outras interpretações.

A principal dificuldade para classificar Sócrates como “espírito livre” reside na aparente assertiva de que os espíritos livres possuem uma postura antimetafísica e Sócrates uma postura metafísica, haja vista que as conclusões socráticas remetem à existência de essências imutáveis e superiores às coisas sensíveis, dê-se o caso, por exemplo, da superioridade da alma sobre o corpo. Certamente seria um exagero fazermos da metáfora nietzschiana uma máxima para compreender sua imbricada relação com o filósofo ateniense, contudo não podemos ignorar que algo de Sócrates despertou certa consideração em Nietzsche, caso contrário, o mesmo não seria vinculado aos espíritos livres.

Consideradas em conjunto, as imagens de Sócrates descritas por Nietzsche nos revelam um Sócrates mórbido e fisiologicamente degenerado com relação aos instintos. A principal característica que nos permite melhor compreender a analogia nietzschiana encontra-se no estilo argumentativo adotado por Sócrates, de clara oposição ao dogmatismo filosófico, uma vez que o filósofo ateniense acolhe a dúvida como meio elucidativo para construir o conhecimento, não se prendendo em certezas indefectíveis na construção argumentativa da filosofia. Embora o procedimento filosófico de Sócrates não seja dogmático, pois Sócrates investia contra os valores estabelecidos pela Atenas de sua época, boa parte de suas conclusões são estritamente dogmáticas e metafísicas, por isso, no que se refere às “verdades filosóficas” construídas por Sócrates é insustentável a imagem socrática de espírito livre.

Enfim, visto isoladamente, Sócrates poderia ser descrito como um personagem da mais alta estima nietzschiana, o que seria um erro gravíssimo considerando o conjunto da

obra, na qual Sócrates aparece como símbolo máximo da decadência e da mais alta morbidez entre os homens. Por isso, acreditamos que uma maneira plausível de compreender a imagem nietzsiana, que vincula Sócrates aos espíritos livres, seja através da passagem do § 2 do “Prólogo” de MA I/HH I, na qual Nietzsche nega a existência real dos espíritos livres, que lhe serviram de interlocutores terapêuticos durante um período de doença.

Deixando de lado os motivos que levaram Nietzsche a inventar os espíritos livres, nos deparamos com imagens antagônicas que revelam a dinamicidade do pensamento nietzsiano ao longo de sua produção intelectual, fator que revela a abrangência do seu pensamento e a necessidade de compreender o corpus da obra nietzsiana, que de modo algum deve ser fragmentada para servir de base a interpretações tecnicistas do seu pensamento.

2.2 Algumas oscilações das imagens socráticas

O volume II de *Humano, demasiado humano* foi acrescido posteriormente à obra publicada em 1878, a princípio tanto as *Opiniões e sentenças diversas* (1879) como *O andarilho e sua sombra* (1880) foram editadas separadamente como continuações e apêndices. O motivo é apontado por Nietzsche no prólogo escrito em setembro de 1886: “tomadas conjuntamente, talvez transmitam de modo mais nítido e forte o seu ensinamento – uma doutrina de saúde, que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] às naturezas mais espirituais da geração que agora ascende” (MA II, HH II “Prólogo” § 2). Dentro do projeto nietzsiano de fazer uma abordagem das coisas humanas, Sócrates é lembrado por se defender da orgulhosa negligência das coisas humanas, fator que aproxima Sócrates do projeto de Nietzsche que se constrói nesse período.

Como o nome já expressa, *Opiniões e sentenças diversas* é uma coletânea de diversos aforismos em que Nietzsche aborda os mais variados temas, merecendo destaque a abordagem sobre a arte, as críticas à metafísica, ao idealismo, à moralidade, à verdade e ao Cristianismo. Embora critique ferrenhamente a consciência enquanto medida dos valores morais, há um silêncio quase total no que se refere à imagem de Sócrates, o mesmo é citado indiretamente somente uma vez no § 94 que tem como título: *Assassinatos legais*, tratando-se de uma alusão a Jesus de Nazaré e a Sócrates:

Os dois maiores assassinatos legais da história do mundo foram, falando sem rodeios, suicídios mascarados e bem mascarados. Em ambos os casos a pessoa quis

morrer; em ambos os casos fez com que a mão da injustiça humana lhe introduzisse a espada no peito.

Tanto Jesus como Sócrates foram passivos diante da sentença da morte, o primeiro foi crucificado para cumprir o desígnio divino presente na história da salvação⁸⁶, enquanto o segundo, obedecendo aos preceitos que regem as leis de sua cidade, bebeu uma taça de cicuta – veneno mortal. De maneira semelhante, algumas pessoas próximas fizeram o possível para evitar a tragicidade da morte dos mesmos, porém o que mais impressiona foi a sobriedade com a qual aceitaram suas sentenças. Sócrates, embora condenado, encarou a morte como uma libertação, “quis morrer”, e mais, atribuiu o seu fim a “injustiça humana” que o condenou mesmo sendo inocente. Por outro lado, Jesus morreu para cumprir a profecia divina, segundo a qual, com sua morte toda a humanidade seria redimida do pecado⁸⁷.

No diálogo *Críton* de Platão⁸⁸, Críton não se conforma com a condenação de Sócrates e prepara uma fuga para o sentenciado com a ajuda do carcereiro e outros discípulos, afirmindo que seria uma injustiça morrer diante da possibilidade de se salvar, recorre ainda ao fato de que Sócrates tem filhos para criar e educar, ressaltando que poderia levar uma vida tranquila em outra cidade. Sócrates, porém, o repreende dizendo que é penoso em insistir, porque fugir é agir em desacordo com as leis da cidade e, ainda, uma forma de confirmar a própria acusação; nega a fuga por ser coerente com o seu projeto de vida e também em prol do cumprimento das leis civis que em momento algum deixou de respeitar; transparece assim, conforme salientou Nietzsche, que o motivo da morte fora a “injustiça humana” à qual Sócrates se sujeitou em nome da justiça civil. Sócrates era consciente de que retribuir a injustiça civil com a “injustiça” de sua fuga seria uma forma de vingar, pelo mal que fazemos, o mal que nos fazem. A esse respeito diz Sócrates “não devemos cometer injustiças em momento algum, mesmo que sejamos vítimas delas, nem pagar o mal com o mal” (PLATÃO,

⁸⁶ A fonte para tal afirmação é a Bíblia Sagrada. No que se refere às profecias sobre a vinda de Jesus, indica-se como fonte o Capítulo 7 do livro de Isaías, no qual o profeta anuncia a futura vinda de Jesus como Emanuel “Deus conosco”. No que se refere ao cumprimento da profecia, o Novo Testamento como um todo serve de referência, uma vez que relata a vida e o desígnio divino de Deus para com Jesus.

⁸⁷ Segundo o evangelista São João (Cf. JOÃO 18: 1-12), após ser traído por Judas, Jesus é tomado pelos guardas de serviço dos pontífices e dos fariseus que o levaram para a casa do sumo-sacerdote, local onde o conselho se reuniu com o intuito de condená-lo à morte; no momento em que os guardas o renderam, Simão Pedro desembainhou a espada e decepou a orelha direita de um dos guardas. Ao passo que Jesus proferiu as seguintes palavras: “Enfia tua espada na bainha! Não hei de beber eu o cálice que o Pai me deu?” (JOÃO 18: 11). Segundo o evangelista Lucas (Cf. 22: 50-52) Jesus ainda toca a orelha do guarda e a cura. De acordo com a narração dos quatro evangelistas (Mateus, Marcos, Lucas e João), alguns discípulos tentaram, de algum modo, reter a ação dos guardas em prol da libertação de Jesus, ao passo que o mesmo nada fez para tal finalidade. Percebe-se assim que, embora por motivos diferentes, Jesus e Sócrates aceitaram as sentenças de morte.

⁸⁸ Cf. PLATÃO, 1997, 43a-47a.

1997, p. 49b). Assim sendo, recusa a fuga para aguardar serenamente o momento da sua morte.

Sócrates e Jesus costumam ser comparados devido à semelhança do estilo de vida e também pela maneira como foram mortos. Deixando de lado as incontáveis diferenças e também os momentos históricos diversos, Nietzsche, por inúmeras vezes, reporta-se a ambos para salientar a passividade diante da morte que os acompanhou em seus últimos momentos. O motivo, com as devidas proporções de diferença, está concentrado sobre a crença numa vida pós-morte; por isso, Nietzsche afirma que ambos quiseram morrer, imputando a culpa à injustiça humana, como uma espécie de “bode expiatório”. Para Nietzsche, a crença numa vida futura como expiação ou libertação da vida presente é uma barbárie, daí sua crítica ao assassinato de ambos como “suicídio mascarado”.

Já na segunda parte, intitulada *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche volta a falar diretamente de Sócrates, que nessa ocasião é citado três vezes. Antes de analisar tais imagens é importante salientar que, dando continuidade à crítica ao idealismo como fuga da vida e do mundo, Nietzsche apresenta esse pequeno escrito como uma busca de compreensão das coisas humanas, revelando à sua aproximação para com o mundo em sua simplicidade, isto é, numa tentativa de derrubar os idealismos presentes na filosofia metafísica, na arte romântica e na religião cristã, Nietzsche constrói uma filosofia a partir do vir-a-ser, da história, daí a constatação de que a nova filosofia abordada pelo filósofo é uma filosofia das “coisas próximas”, pois a própria obra é fruto de uma “conversa” entre o andarilho e sua sombra.

Com tal alusão, transparece a crítica nietzschiana contra o idealismo platônico, que sobrepõe o âmbito inteligível das essências imutáveis representada pela luz, como fuga do âmbito sensível da mutabilidade e ilusão. A união entre o andarilho e a sombra, enfatizada por Nietzsche, revela que a sombra não se contrapõe à luz, mas nasce dela, formando uma unidade metafórica. Nietzsche assim se expressa: “Para que haja beleza no rosto, nitidez na fala, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz. Elas não são rivais: dão-se amavelmente as mãos, na verdade, e, quando a luz desaparece, a sombra lhe vai atrás” (WS/AS “Prefácio”). Assim, a “realidade das sombras” deixa de ser ilusória, pois representa um elo de necessidade para com a luz. Além disso, a sombra necessita tanto da luz como do corpo, consideração que elimina o dualismo corpo-alma, portanto, sombra e luz tornam-se complementares e não mais antagônicas. Para Nietzsche, a sombra é o símbolo do que é próximo (humano), consequentemente, diversos assuntos são abordados numa ótica comum, diretamente relacionada com os problemas humanos – simples e cotidianos –, ou seja, naturais ao homem e, não mais, transcendentes. Nessa perspectiva, de busca das coisas próximas,

encontramos em *O andarilho e sua sombra* algumas das mais positivas referências a Sócrates de toda a obra nietzschiana, em que transparece a preocupação com a questão da educação.

Sócrates aparece a primeira vez no § 6, nele Nietzsche discorre sobre “A fragilidade terrena e sua causa principal”, logo após afirma que as pessoas raramente atentam às coisas simples do dia-a-dia, o que resulta em enfermidades físicas e psíquicas, haja vista que, devido a um mau direcionamento na educação infantil, as crianças são habituadas à busca de coisas ideais, tais como: “a salvação da alma”, “o serviço do Estado”, a “promoção da ciência”, enfim, serviços que visam ao bem da humanidade, deixando de lado as questões vitais diretamente ligadas ao bem estar do indivíduo, como, por exemplo, o “sentimento pela natureza e pela arte”, a “escolha dos relacionamentos”, a “habilidade em obedecer e comandar”, em suma, atividades como: comer, refletir (*nachdenken*) e trabalhar⁸⁹. Nietzsche critica a educação enquanto reproduutora dos moldes idealistas e reclama um modelo educacional voltado para as coisas “mínimas e mais cotidianas”, Sócrates, nesse momento, é usado como exemplo:

Já Sócrates se defendia com todas as forças contra essa orgulhosa negligência das coisas humanas em nome do ser humano, e gostava de lembrar, com uma frase de Homero, a área e o conteúdo reais de toda a preocupação e reflexão: é aquilo é somente aquilo, dizia ele, “que em casa me sobrevém, de bom e de ruim” (WS/AS § 6).

A maiêutica socrática é conhecida em grande parte dos ambientes pedagógicos; por meio de argumentos e contra-argumentos, Sócrates levava a juventude ateniense a um exímio exercício de reflexão, no qual eram discutidas questões diversas ligadas à vida diária dos jovens atenienses. Nietzsche apresenta um Sócrates preocupado com a formação do ser humano, voltado para questões pertinentes à existência, conforme evidencia a frase de Homero acima citada. Chamado de *professor apolíneo*⁹⁰ por Nietzsche, Sócrates é visivelmente oposto a todos os educadores idealistas, ou mesmo, propagadores de ideais ascéticos. Nietzsche, assim, expõe um Sócrates voltado para os problemas cotidianos, como um exímio professor que não negligencia as coisas humanas.

⁸⁹ Em *Ecce homo*, Nietzsche insistirá novamente nessa inversão de valores, pela qual as atividades da vida diária são desprezadas por valores metafísicos: “A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torna-lo doente – ‘santo’ –, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questão da alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! (EH/EH “Por que sou um destino § 8).

⁹⁰ A expressão referida: “Professor apolíneo”, está presente no fragmento póstumo 8 [13] do inverno de 1870-71/outono de 1872.

No que se refere à imagem de Sócrates ligada aos problemas simples e cotidianos, diversas passagens poderiam ser exploradas na obra de Platão, um exemplo dentre outros pode ser extraído do *Banquete*, obra que relata um jantar oferecido por Agatão para comemorar o seu sucesso dramático. Nessa ocasião participaram Sócrates, Fedro, Pausanias, Eriximaco, Aristófanes, Agatão e Alcibíades, sendo que após a refeição todos os convidados se empenharam em fazer elogios para o amor. Nessa oportunidade, após ouvir os outros interlocutores, Sócrates convence a todos que o amor é a busca pelo que não se possui, uma vez que: “o que deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente” (Platão, 1979, 200b). O discurso de Sócrates segue-se com o mito que lhe foi contado por Diotima de Mantinéia, conduzindo todos ao consenso de que o amor é a contemplação da beleza como é em si, ou seja, do Belo que coincide com o Bem.

Trata-se de um exemplo que a princípio parece contrariar a citação de Nietzsche acima referida, dado que a conclusão socrática é estritamente metafísica – o amor é a contemplação da beleza como é em si –, entretanto em momento algum Nietzsche elogia as conclusões de Sócrates, pelo contrário, critica ferrenhamente sua filosofia. O que está em jogo é a postura argumentativa de Sócrates, que, não negligenciando as coisas humanas, punha-se a discutir com seus interlocutores abertamente, revelando um modo antidogmático e humano de filosofar. Sócrates discorria abertamente sobre os problemas cotidianos, tais como: as leis, a justiça, a virtude, a coragem e a oratória. Desse modo, pode-se dizer que, mesmo repugnando boa parte da doutrina filosófica de Sócrates, Nietzsche considera, por assim dizer, os temas abordados e a postura argumentativa do filósofo ateniense, usando-o, inclusive, como exemplo, de educador.

Dentre as imagens socráticas já analisadas, merece destaque o fato de Nietzsche ter incluído dentre os espíritos livres, entrementes, nos aforismos 72 e 86 do livro *O andarilho e sua sombra*, surgem novos “adjetivos” não menos curiosos e talvez dotados de certa ironia. Primeiramente, é descrito por uma atitude ousada e livre para com a divindade, sendo incluído no aforismo 72, *Missionários divinos*: “Também Sócrates se sente como um missionário divino: mas mesmo nisso é perceptível um não sei que toque de ironia ática e gosto por brincadeira, em virtude do qual essa noção fatal e presunçosa é atenuada”. Tal afirmação está presente no texto *A defesa de Sócrates*, no qual, após receber ordens do deus, através do Oráculo, Sócrates promete levar ensinamentos e exortações a todos, jamais deixando de filosofar. Platão assim resume: “levar vida de filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros” (PLATÃO, 1972a, 28e). É visível que Sócrates não é um missionário divino, fator inconcebível na perspectiva nietzsiana, mas que “se sente”, ou seja, para Nietzsche a

missão não foi dada diretamente por um ser superior, mas idealizada e vivida por Sócrates. Na sequência, ao afirmar que “mesmo nisso é perceptível um toque de ironia ática”, o filósofo alemão destaca a jovialidade da atitude irônica do grego, que será novamente apontada no § 86.

No parágrafo acima referido Nietzsche aponta que “virá o tempo em que as pessoas, para se desenvolver moral e intelectualmente, preferirão ter os *memorabilia* de Sócrates do que a Bíblia” (§ 86), segue ainda elogiando os seus diversos temperamentos, inclusive cita-o como o “mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores (*Mittler-Weisen*)”, ou seja, Sócrates é o centro, a medida pela qual os outros filósofos se orientam; para encerrar, ainda faz uma comparação com Paulo : “Ele excede o fundador do Cristianismo na jubilosa forma de seriedade e na *sabedoria travessa*, que constitui o melhor estado de alma do ser humano. Além disso tinha um intelecto maior” (WS/AS § 86). A parte o elogio eminente de referir Sócrates como detentor de um “intelecto maior” que o “fundador do Cristianismo”, além dos outros acima descritos, Nietzsche volta a mencionar a alegria da atitude irônica, tendo em vista que a seriedade e a *sabedoria travessa* constituem o “melhor estado de alma do ser humano”, desse modo, torna-se ainda mais evidente o gosto nietzschiano pela atitude irônica presente no estilo argumentativo do sábio ateniense.

As críticas veementes que estavam presentes no *Nascimento da tragédia* aos poucos vão desaparecendo, de tal maneira que no *Andarilho e sua sombra* não são visíveis críticas contundentes, pelo contrário, os elogios passam a ser constantes, excepcionalmente no que se refere à ironia e à postura antidogmática e reflexiva de Sócrates, o que nos permite concluir o “gosto” nietzschiano pela ironia e pelo resguardo socrático com as coisas próximas/humanas e, mais que isso, que tais elogios não inibem futuras críticas que voltarão a se acentuar.

Com a publicação dos quatro primeiros capítulos de *A gaia ciência*, à qual é acrescido o quinto capítulo cinco anos depois, Nietzsche aborda pela primeira vez ideias como o “eterno retorno”, a proclamação da “morte de Deus” e a figura de Zaratustra. O livro segue o estilo ameno das outras obras desse período. Sócrates é citado cinco vezes, merecendo ênfase o § 340 em que Nietzsche discorre diretamente sobre o filósofo ateniense, que novamente é apresentado em meio a oscilações; se por um lado o título *Sócrates moribundo* soa agressivo, por outro, palavras irônicas como “o mais sábio tagarela” acabam por abrandar a argumentação. Num primeiro momento Nietzsche mostra certa admiração ao mestre de Platão, proferindo um elogio ao seu estilo argumentativo:

Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremarem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio (FW/GC § 340).

Sócrates é mencionado por sua sabedoria capaz de encontrar a justa medida entre a fala e o silêncio, além de despertar a admiração de Nietzsche por sua bravura e sabedoria. De maneira semelhante, no § 7 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche elabora todo um discurso apontando o casamento como algo nefasto para os filósofos, e mais, descreve os “grandes” filósofos como não casados, incluindo-se indiretamente nessa classificação, para depois falar de Sócrates como exceção que se casou justamente para mostrar ironicamente a tese⁹¹. Aqui, percebe-se nitidamente certo respeito e até apreço para com Sócrates, pois, aproveitando o ensejo, Nietzsche poderia tê-lo criticado ferrenhamente, todavia acaba por frisar afirmativamente aquilo que descreve como atitude irônica do filósofo ateniense, reforçando ainda mais o que já se havia dito no § 340 da *Gaia ciência*: “Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse”.

Embora o aforismo 340 inicie com peculiar tratamento ao “zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense”, Nietzsche segue com uma ressalva, dado que as últimas palavras de Sócrates revelaram o seu pessimismo para com a vida que foi duramente equiparada a uma doença. Nietzsche, assim, “lamenta” pelo fato do filósofo ateniense não ter “guardado silêncio” nos últimos instantes que lhe restavam:

Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”⁹². Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!”. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia apenas feito uma

⁹¹ Na obra *Genealogia da moral*, Sócrates é citado uma única vez, na qual relata que todo o animal e também o filósofo: “busca instinctivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de potência”. Para tanto, descreve pejorativamente a sensualidade como um empecilho para o filósofo alcançar as condições acima descritas e aponta o casamento como uma dessas barreiras, por isso: “o filósofo tem horror ao casamento” (GM/GM III § 7), pois é um obstáculo para o assim descrito *optimum*. Na sequência segue indagando: “Qual grande filósofo foi casado? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Schopenhauer não o foram; mais ainda, não podemos sequer *imaginá-los* casados. Um filósofo casado é coisa de *comédia*, eis minha tese; e aquela exceção, Sócrates – o malicioso Sócrates parece ter-se casado por *ironice* [por ironia], justamente para demonstrar essa tese” (GM/GM III § 7).

⁹² A afirmação a que Nietzsche se refere está assim descrita no *Fédon*: “Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse essas palavras, as derradeiras que pronunciou: – Críton; devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (1972b, 118).

cara boa para a vida, o tempo todo ocultando o seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates, *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também um Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? – Ah, meus amigos! Nós temos que superar também os gregos!⁹³ (FW/GC § 340).

As palavras de Sócrates revelam um caráter hostil à vida, que aparece como uma doença. Para Nietzsche, isso é um sintoma de decadência e de negação dos “valores” humanos, que nascem e se desenvolvem fisiologicamente num ódio ao corpo e a terra. Além do mais, ao proferir que deve “um galo a Asclépio”, Sócrates acaba por evidenciar sua desilusão à vida que carece de sentido terreno, pois o sacrifício do galo representa a gratidão de quem é curado de uma doença. Assim, o corpo aparece como sinal de degenerescência, de maneira que a vida fisiológica é vista como transitória e, portanto, vislumbrada sob a ótica de uma “doença”.

Lembrando que, para Sócrates, existem duas classes de realidade pertinentes à natureza humana, a realidade visível e a invisível, a primeira é mortal, sensível, composta, solúvel e mutável, ao passo que a segunda é imortal, inteligível, simples, indissolúvel e imutável (PLATÃO, 1972b, 79a-e). Devido à sua natureza corruptível, o corpo é inferior à alma, sendo apenas um invólucro de que a mesma se serve, disso resulta a ideia socrática de que viver é padecer, visto que as características corpóreas da multiplicidade e da sensibilidade afastam a alma da contemplação da verdade que só é alcançada por meio da inteligibilidade.

No *Fédon*, Sócrates diz que o corpo encontra-se ludibriado pelas paixões, amores, temores, enfim, por uma infinidade de bagatelas que ofusciam a verdade e tornam a existência ignominiosa. Reina, assim, um grande asco por tudo o que é humano, em decorrência, a libertação só é possível através da morte que opera a redenção da aparência. A própria filosofia torna-se um exercício de saber morrer, pois é com a morte que a alma se liberta do corpo para ascender à verdade. Em suma, a natureza corpórea passa a ser associada com o mal: “durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade” (1972b, 66b).

A busca dos filósofos pela sabedoria passa a ser um exercício de preparação para a morte. Conforme Sócrates, a sabedoria só é alcançada em sua plenitude quando a alma se separa do corpo. Sócrates, sendo fiel a sua doutrina, foi passivo diante da morte fazendo com

⁹³ A frase: “Ah, meus amigos! Nós temos que superar também os gregos!” é estritamente importante para o desfecho do trabalho e será analisada posteriormente.

que “a mão da injustiça humana lhe introduzisse a espada no peito”. O fato é apresentado por Platão no final do *Fédon* quando Sócrates bebe a cicuta sem qualquer constrangimento, fazendo antes uma oração “pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para o além” (1972b, 117c). Assim expirou o filósofo ateniense, com a convicção de que estava cumprindo sua missão, por intermédio da qual gozaria da plenitude da sabedoria que só é possível com a libertação do corpo.

Curiosamente no parágrafo seguinte da *Gaia ciência*, Nietzsche aborda pela primeira vez o tema do eterno retorno, um dos mais fascinantes e complexos dos seus pensamentos⁹⁴. Nele o filósofo alemão convida para uma reflexão sobre a vida, desafiando para uma volta a repetições sucessivas do passado tal qual aconteceu. Em síntese, a possibilidade do eterno retorno enquanto modelo de pensamento ético é uma evocação do passado enquanto constituinte da existência presente que revela, de um lado, a insatisfação e o horror do arrependimento e da rejeição da vida passada, e, de outro, a alegria e o riso da afirmação da vida passada que quer retornar. Sem abraçar a vida e aceitar tanto a tragicidade como a alegria, é impossível a afirmação do eterno retorno, afinal, toda forma de vida decadente e ressentida é inconciliável com a gaia de viver o eterno retorno.

No § 340, Nietzsche discorre sobre o *Sócrates moribundo*, logo na sequência, no § 341, aborda sobre o eterno retorno, no parágrafo intitulado *O maior dos pesos*. Chama a atenção o fato de que, primeiramente, é apresentada a morbidez vital de Sócrates que sofreu com a vida e, logo em seguida, a provocação do demônio que convida para a eternidade da vida. Estaria Nietzsche inferindo a Sócrates o maior dos pesos frente a sua morbidez vital? Seria Sócrates o símbolo máximo do pavor e ranger de dentes frente ao demônio? Embora não seja uma alusão diretamente referida pelo filósofo alemão, certamente Sócrates seria incapaz de aceitar a infinita repetição do instante presente, restando-lhe horror e o ranger de dentes;

⁹⁴ A partir da teoria do eterno retorno, derivam compreensões éticas e cosmológicas. Do ponto de vista ético trata-se de uma maneira de afirmar a vida incomensuravelmente a ponto de “querer para trás”, isto é, aceitar a repetição do passado tal qual aconteceu. No viés cosmológico, é uma repetição das configurações entre os impulsos presentes no processo de vir-a-ser, repetição que não admite estado final, pois se configura pela diferença, desse modo, retornar é uma repetição do diverso e não da unidade. Na integra: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: ‘Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes, e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é nefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse lugar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraría e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar *nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?’” (GC § 341).

por isso, a morte apresentou-se como o único remédio possível, isto é, continuar vivendo significaria padecer da doença que o próprio Sócrates, invertendo a medicina dos antigos helenos, constitui como remédio⁹⁵.

A morte de Sócrates é um episódio marcante para a história da Filosofia, talvez até para a história da humanidade, haja vista que Sócrates foi “eternizado” como um símbolo da Filosofia; contudo, pelo mesmo motivo que muitos significam a heroicidade da morte socrática, Nietzsche a condena, vendo nisso um terrível asco e pessimismo para com a vida que de forma alguma pode ser avaliada como doença. O filósofo alemão inclusive termina o § 340 exortando: “Ah, meus amigos! Nós temos que superar também os gregos!”, superação que só é possível com a negação do dualismo socrático, uma vez que a filosofia não pode ser interpretada como um exercício de negação do mundo e do corpo, pelo contrário, foram os doentes e moribundos que, desprezando o mundo em sua imanência, inventaram a realidade sobrenatural. Para encerrar esta seção, é justo evidenciar uma dentre as exortações nietzschianas presentes no *Assim falou Zaratustra*: “Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis no que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não” (Za/ZA “Prólogo” § 3).

Com a publicação de *Assim falou Zaratustra*, alguns temas como a morte de Deus, o além-do-homem (*Übersmensch*), a vontade de potência (*Wille zur Macht*) e o eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*) ganham notoriedade. De um modo especial, nessa obra composta por diversas imagens – conceitos e metáforas –, Nietzsche segue um estilo literário envolto em poesia, distanciando-se do estilo predominante no século XIX. O livro é considerado como o momento mais positivo da filosofia nietzschiana, nele é apresentada uma filosofia alta, caracterizada pela esperança e pelo entusiasmo do profeta Zaratustra. Embora Sócrates não seja mencionado, o estilo com o qual Nietzsche dá vida ao personagem Zaratustra é muito semelhante, em alguns aspectos, às imagens de Sócrates retratadas por Platão.

Num artigo intitulado “Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates”, Frezzatti aponta para algumas semelhanças estruturais entre o diálogo Górgias e o segundo discurso do primeiro livro de *Assim falou Zaratustra*, isto é, “Das cátedras da virtude”, salientando que ambos desconfiam dos preconceitos e valores vigentes e propõem uma superação dos mesmos, no entanto Sócrates mantém o dualismo entre a realidade sensível e a inteligível. “Nietzsche/Zaratustra supera a dualidade de qualidades absolutas opostas que

⁹⁵ Talvez nossa interpretação esteja sendo injusta com o Sócrates histórico, já que a autenticidade e a serenidade são marcas registradas de sua biografia, no entanto, o que transparece é o desejo ardente da morte enquanto libertação do corpo, fator que lhe impedi de lutar pela vida diante da sentença de morte.

fundamenta a metafísica e a crença na linguagem. A superação contínua dos valores de Zaratustra é antagonista ao bem e à verdade eternos e absolutos de Sócrates” (FREZZATTI, 2010, p. 61)⁹⁶.

Para ressaltar a diferença fundamental entre o personagem conceitual Sócrates e Zaratustra, seguimos a interpretação de Deleuze, para o qual a filosofia dos valores estabelecida por Nietzsche é a verdadeira realização da crítica, que busca ao mesmo tempo, referir todas as coisas a valores e o próprio valor a algo que decida sobre o seu valor, ou seja, utilizando-se do procedimento genealógico Nietzsche concebe a crítica como ação em detrimento da reação⁹⁷ e, nesse viés, Zaratustra, após referir todas as coisas a valores, opera um procedimento antidogmático, em que as verdades são postas em suspensão, ao passo que Sócrates se sustenta sob a existência de entidades valorativas que não são postas no procedimento genealógico. Ambos utilizam da crítica como procedimento para o estabelecimento dos valores, porém Sócrates a usa somente para referir as coisas a valores. Por isso, em termos deleuzianos, a crítica socrática realiza uma reação e a nietzschiana uma ação.

2.3 Sócrates e a construção da moral ocidental

Na obra *Aurora* (1881), também se encontram oscilações entre críticas e elogios, aliás, devido a tais oscilações é possível avaliar melhor a admiração e a crítica nietzschiana, lembrando que, embora existam, as críticas são mais amenas devido à característica mais sutil da escrita desse livro, no qual Nietzsche assume uma postura antidogmática e antimetafísica, sem grandes excessos críticos. Sócrates aparecerá como via de regra da moralidade do costume e como precursor de um individualismo moral voltado para a busca da felicidade pessoal.

Nessa ocasião, Sócrates é citado em seis aforismos, sendo que aparecem evidências críticas, sobretudo no § 22 e no § 116. Em ambos, Nietzsche argumenta sobre moralidade e cognição, apontando a credulidade de Sócrates e Platão no conhecimento como meio condutor dos atos moralmente corretos. No § 22 discorre sobre os doutores protestantes, que, supervalorizando a fé, acreditam que dela resultam as obras, a saber: “Isto simplesmente não é

⁹⁶ Diversos paralelos poderiam ser feitos entre o estilo literário e argumentativo de ambos os filósofos, resguardando o estilo dialético de Sócrates duramente criticado por Nietzsche. Entretanto, por fugir do foco de nosso trabalho que é apresentar as imagens de Sócrates em Nietzsche nos limitamos a apenas destacar superficialmente a existência de tais paralelos.

⁹⁷ Cf. 2001, p. 6-7.

verdadeiro, mas é tão sedutor que já iludiu outras inteligências além de Lutero (ou seja, Sócrates e Platão); embora a evidência de toda a experiência a cada dia prove o contrário” (M/A § 22). Para Nietzsche, a ação não é precedida por uma consciência moral, portanto a fé não pode conduzir às obras, uma vez que a experiência cotidiana evidencia justamente o contrário.

Tal afirmação é reforçada no §116, intitulado *O desconhecido mundo do “sujeito”*. Nietzsche dessa vez torna-se mais enfático, apontando as fábulas conceituais construídas sobre a noção tradicional de “sujeito” enquanto dotado de consciência e vontade livre, condição que torna toda ação consciente e todo o agente responsável pela mesma; nessa circunstância, Sócrates e Platão são novamente apresentados como ingênuos:

Sócrates e Platão, grandes questionadores e admiráveis inovadores nesse ponto, foram, porém, inofensivamente crédulos quanto àquele nefasto preconceito, àquele profundíssimo erro, segundo o qual “o conhecimento correto é *necessariamente acompanhado da ação correta*” – nesse princípio foram herdeiros da loucura e presunção geral que há um saber relativo à essência de um ato (M/A § 116).

Nietzsche segue argumentando, a fim de elucidar que o conhecimento não é suficiente para conduzir a ação. Destarte, percebe-se certo respeito de Nietzsche para com os filósofos referidos, afinal serem chamados de “grandes questionadores e admiráveis inovadores” não é mera coincidência, fator que novamente acentua certa consideração de Nietzsche para com os filósofos.

Tal consideração pode ser evidenciada através do § 9 em que Nietzsche fala sobre a moralidade do costume que está relacionada à capacidade, ou mesmo à condição humana de obedecer às leis que são transmitidas pela tradição. Após analisar o “peso” da tradição sobre a moralidade, apresenta Sócrates como uma exceção, devido à sua consideração moral pelo indivíduo; a saber, que a moralidade do costume se afirma em detrimento do indivíduo que passa a ser visto apenas como soma da coletividade. No fragmento póstumo 4 [77] do verão de 1880, Nietzsche afirma explicitamente que a partir de Sócrates começa a moralidade dos indivíduos, apesar da comunidade e seus padrões. Nessa perspectiva, os moralistas que seguem Sócrates são assim descritos:

Já os moralistas que como seguidores das pegadas de Sócrates, encarecem no indivíduo a moral do autodomínio e da abstinência como a *vantagem* mais sua, como a sua chave pessoal para a felicidade, *constituem a exceção* – e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob a sua influência: todos eles andam por um novo caminho, sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção (M/A § 9).

São maus no sentido coletivo do termo, porque, para a moralidade do costume, “bom” é aquele capaz de se sujeitar à tradição. Nietzsche chega a citar que “‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inauditó’, ‘imprevisível’” (M/A § 9). Sócrates desenvolve a “moral dos indivíduos”, afastando-se da tradição, constrói um “modelo ético” que tem por base o reconhecimento da própria ignorância como um meio de se chegar à sabedoria. Assim, o lema socrático “conhece-te a ti mesmo” é o alicerce de uma moral pautada sobre o indivíduo, de maneira que o caminho para a virtude é antes de tudo introspectivo.

Os seguidores das pegadas de Sócrates constituem uma exceção. Contudo, o mérito apontado refere-se somente à oposição contra a moralidade do costume, a saber, que em outras passagens, Nietzsche contraria Sócrates pelo mesmo motivo, defendendo que uma ética construída sobre a interioridade torna-se parcial e contrária aos instintos. Em suma, por um lado, Sócrates fora uma exceção da qual derivou toda a tradição ocidental, contudo tal tradição se sustentou por meio da dialética e da racionalidade, fator inaceitável na perspectiva nietzschiana⁹⁸. Enfim, Sócrates inverte a concepção moral dos antigos helenos que tinham suas raízes nas forças instintivas, a partir de então a razão torna-se condição para a virtude, passando a comandar as manifestações corporais, a própria felicidade tornou-se fruto de uma vida virtuosa que só é possível por intermédio do pensamento consciente.

Na obra *Além de bem e mal*, a interpretação nietzschiana acerca da moral do indivíduo, incitada por Sócrates, adquire outras plumagens, a saber, que a própria “moral do indivíduo” parece se sustentar em detrimento do indivíduo. No § 80 do capítulo quarto de “Máximas e interlúdios”, Nietzsche parece contrapor-se à objetividade e à científicidade presentes nas entrelinhas do lema socrático “conhece-te a ti mesmo”, tendo em vista que, ao contrário do que parece, é um imperativo construído e aos poucos solidificado, negando aquilo que é mais peculiar: “Uma coisa que se esclarece deixa de nos interessar. – Que queria dizer o deus que aconselhou: ‘Conhece-te a ti mesmo’? Isto significaria talvez: ‘Deixa de interessar-te por ti! Torna-te objetivo’! – E Sócrates? – E o ‘homem científico’? –” (JGB/BM § 80). Trata-se de um parágrafo isolado e de difícil compreensão, contudo, nos § 32, 206 e 207, Nietzsche elucida melhor a sua posição acerca do imperativo “conhece-te a ti mesmo”, do homem de

⁹⁸ No §544 da obra *Aurora*, Nietzsche afirma que o “pensamento antigo estava sob o domínio da moralidade, para a qual havia causas estabelecidas, juízos estabelecidos, e nenhum outro fundamento senão os dados pela autoridade”; logo após, cita Sócrates como um divisor: “Foi Sócrates quem descobriu o encanto oposto, o da causa e efeito, o do fundamento e da consequência”. Termina afirmando que também isso foi um grande equívoco: “Um dia notarão, receio, que se equivocaram – o que querem é religião!”.

ciência e do homem objetivo, fator que possibilitará uma melhor interpretação da passagem acima referida.

No § 32, Nietzsche divide a história da humanidade em dois períodos, classificando o primeiro como *pré-moral* e o segundo como *moral*. O primeiro comprehende a era mais longa da história humana, sendo caracterizado pela inexistência de intencionalidade nas ações. Assim, não existindo uma consciência moral, as ações eram deduzidas de suas consequências; entremes, aos poucos, tal concepção foi sendo suprimida, a ponto de que não mais a consequência, mas a origem passou a ser o determinante do valor das ações. A partir de então: “a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção” (JGB/BM § 32). Com tal inversão, o agente passou a ser estritamente responsável pelos seus atos, fator que desencadeou o fortalecimento do livre-arbítrio como parte constituinte do sujeito. No mesmo parágrafo, Nietzsche ainda enfatiza a respeito do período moral: “a repercussão inconsciente do predomínio de valores aristocráticos e da crença na “origem”, a marca de um período que se pode denominar *moral* no senso estrito: com isso fez-se a primeira tentativa de autoconhecimento”.

Fica evidenciado que, no período *pré-moral*, as ações eram avaliadas por intermédio das consequências, enquanto que no período *moral* pela origem a partir da intenção. A questão chave que engloba Sócrates nessa classificação está no fato de que, no primeiro período, o imperativo “conhece-te a ti mesmo” era desconhecido, de sorte que não existia um sujeito consciente e responsável por seus atos. A partir da inserção do imperativo acima citado, constrói-se toda a tradição moral que tem no sujeito a intencionalidade de toda a ação⁹⁹. Sócrates torna-se, assim, o responsável por essa inversão de perspectiva que, a nosso ver, será fundamental para a construção do homem científico e do homem objetivo, ambos duramente criticados por Nietzsche na obra em análise. No que se refere à definição do homem de ciência, Nietzsche assim se expressa:

Primeiramente um tipo de homem sem nobreza, isto é, que não domina, não tem autoridade nem auto-suficiência: ele possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigências, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam – por exemplo, aquele pouco de independência e de pasto verde, sem o qual não há sossego no trabalho, aquela reivindicação de honra e reconhecimento (que antes e sobretudo pressupõe capacidade de conhecer e ser reconhecível), aquele raio de sol da boa fama, aquela constante afirmação de seu valor e sua utilidade, com a qual é necessário

⁹⁹ Para Nehamas, “Foi Sócrates quem, segundo afirma Nietzsche, primeiro converteu os juízos de valor em juízos morais” (2005, p. 223).

continuamente vencer a íntima *desconfiança* que é a base do coração de todo homem dependente e membro de um rebanho (JGB/BM § 206).

Percebe-se que o homem de ciência está diretamente relacionado com o rebanho, devido, fundamentalmente, à falta de autoridade e auto-suficiência, de maneira que Nietzsche o comprehende numa perspectiva de uniformidade e de busca de reconhecimento, fatores que o distanciam dos autênticos filósofos referidos no § 211¹⁰⁰. Da mesma maneira, o homem objetivo é analisado pejorativamente por Nietzsche, pois, por muito tempo, a tradição filosófica o reverenciou como um modelo do qual é derivada a origem e a finalidade das coisas. A esse respeito, Nietzsche evidencia que o mesmo é apenas um instrumento que não pode ser confundido com uma meta, ou com “um homem complementar em que se justifique a existência *restante*” (JGB/BM § 207). Segue ainda, no mesmo parágrafo, caracterizando-o como: “um homem sem conteúdo e sem substância, um homem ‘sem si’”. Enfim, trata-se de um homem “vazio” destituído de “substância e individualidade”, assim como o homem de ciência, não possui auto-suficiência, podendo ser inclusive enquadrado como membro do rebanho.

Em decorrência, Sócrates, embora não diretamente apontado por Nietzsche nesse momento, torna-se um dos propagadores da difusão do homem científico e do homem objetivo¹⁰¹, uma vez que o “conhece-te a ti mesmo” é interpretado pelo filósofo alemão como um imperativo que significa: “deixa de interessar-te por ti”, conforme já fora descrito no § 80 da obra *Além de bem e mal*. Assim, não seria exagero afirmar que, para Nietzsche, a história da humanidade pode ser dividida entre antes e depois de Sócrates, antes como *pré-moral* e depois como *moral*. Tese reforçada no fragmento póstumo 25 [17] da primavera de 1884, no qual Nietzsche descreve que Sócrates foi o responsável pelo fim da melhor época da Grécia, pois, a partir dele, vieram os filósofos gregos profundamente morais, que buscam a felicidade como forma suprema da inteligência. De maneira que, novamente, transparece a crítica contra a moral do autodomínio construída a partir do filósofo ateniense, reforçando a análise já realizada na obra *Aurora*.

¹⁰⁰ Nesse parágrafo, Nietzsche faz uma importante distinção entre os filósofos, os trabalhadores filosóficos e os homens de ciência, de maneira que somente aos primeiros são referidos méritos: “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo” (JGB/BM § 211).

¹⁰¹ Nietzsche já havia afirmado em MA I/HH I § 7 que nas escolas socráticas houve um divórcio entre filosofia e ciência, posição agora reforçada, a considerar as proporções que o homem científico e o objetivo adquirem no viés da filosofia socrática.

Outra passagem importante, escrita posteriormente, em que Nietzsche salienta o papel de Sócrates na história da moral está presente no fragmento póstumo 14 [111] de março de 1888, nele Sócrates é apresentado como: “um momento da *mais profunda perversidade* na história dos homens”. A partir de Sócrates ocorre a desnaturalização dos juízos morais que passam a ser substituídos pela demonstrabilidade racional. Quanto à revolução ocorrida com os juízos morais vigentes entre os gregos, Nietzsche assim se expressa: “eles foram arrancados de seu solo e de seu fundamento grego e greco-político, sendo *desnaturalizados* sobre a aparência de *sublimação*”. O fragmento termina sintetizando que a desnaturalização dos valores morais fez surgir um novo tipo degenerado de homem: o bom, o feliz, o sábio.

Pelo fato de Sócrates ser considerado um marco para o surgimento da moral ocidental, através da inserção da moral do autodomínio, Nietzsche, ao propor um novo olhar sobre os valores morais sustentados pela tradição, não poupa ataques contra o mesmo, pois para o Filósofo genealogista a consciência não pode servir de parâmetro moral, a saber, que a moralidade é fruto dos sentimentos humanos que nasceram e se desenvolveram a partir dos impulsos que lutam entre si pelo domínio, num jogo de forças que caracteriza o mundo enquanto vontade de potência.

Sócrates é ainda mencionado em outras passagens de JEB/BM, como, por exemplo, no § 191, ocasião em que Nietzsche volta a escrever sobre o problema da fé e do saber, ou como ele mesmo expressa, instinto e razão¹⁰². A princípio, o filósofo alemão contrapõe a posição socrática referente aos atenienses que foram seus contemporâneos, com a seguinte indagação: “que fez ele toda a sua vida, senão rir da canhestra incapacidade de seus nobres atenienses, que eram homens de instinto, como todos os homens nobres, e jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos de seu agir?” (JGB/BM § 191). Sócrates julgava-se superior aos seus contemporâneos, o próprio Nietzsche destaca o seu talento de “dialético superior”; destarte, na sequência do parágrafo Sócrates deixa de ser citado como alguém querido dos seus contemporâneos, pois passa a rir de si mesmo por encontrar as mesmas dificuldades e incapacidades que os seus “opONENTES”. Enfim, para Nietzsche, Sócrates sobrepôs a razão aos instintos, porém percebeu que caiu no mesmo excesso do que seria a posição contrária, o curioso é que, mesmo sabendo disso, levou seu projeto até o fim: “Tal foi a genuína *falsidade* desse grande irônico rico em mistérios, ele levou sua consciência a se contentar com uma espécie de auto-engodo: no fundo divisou o que há de irracional no juízo

¹⁰² No decorrer do parágrafo, Nietzsche afirma que, desde Platão, todos os filósofos e teólogos seguem a mesma trilha, isto é, o “instinto” em questões morais e/ou a “fé” em termos cristãos. Em outras palavras, os moralistas se deixam levar pelos instintos e os cristãos pela fé.

moral” (JGB/BM § 191). Nietzsche, assim, apresenta um Sócrates até certo ponto consciente de seu “erro”, pois se contentou com o próprio engano – “auto-engodo” –, e mais, construiu toda a sua filosofia a partir dele.

Vistas isoladamente, as posições acerca da moral socrática retratadas em *Aurora* e *Além do bem e do mal* podem parecer contraditórias, destarte, tomadas em conjunto, revelam que Sócrates propiciou a fuga da moralidade do costume difundida pela tradição, ao mesmo tempo em que construiu um moral intencional, derivada de um sujeito consciente, o que resultou na usurpação do indivíduo que passou a ser escravo da causalidade dos seus próprios atos.

Outro fator relevante é que, em meio às críticas, Nietzsche mantém um vocabulário refinado para se referir ao filósofo ateniense, como é o caso da expressão “grande irônico rico em mistérios”, consideração que aos poucos vai desencadeando uma impressão de certa simpatia para com o mesmo. Logicamente, isso não ameniza as críticas, porém as abrande e abre espaço para interpretações diversas. No que se refere à obra em análise, *Além de bem e mal*, o único ponto que continua sendo ressaltado positivamente a respeito das imagens socráticas é justamente a ironia, para a qual Nietzsche parece manter um apreço constante no decorrer de seus escritos. Um exemplo está no § 208, em que Nietzsche expõe a máxima socrática “eu sei que nada sei” como exemplo de ceticismo que é descrito como: “a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica”. O cétilo é contrário às opiniões extremas e ortodoxas, de modo que “sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida face a qualquer Não, e mesmo a um Sim duro e decidido” (JGB/BM § 208). Em suma, Sócrates construiu uma filosofia a partir do método irônico-refutatório, atitude que se assemelha ao ceticismo ao viabilizar o conhecimento através da discussão e da interpretação, daí o apreço nietzschiano por tal modelo argumentativo, haja vista que o próprio Nietzsche utiliza constantemente a ironia no decorrer de seus escritos com palavras ambíguas e até sarcásticas às vezes.

Embora Nietzsche use a terminologia de Período *pré-moral* como anterior a Sócrates e *moral* a partir de Sócrates em *Além do bem e do mal*, sabe-se que, somente a partir de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche falará de um período estritamente moral, haja vista que a moral difundida por Sócrates coincide com a própria decadência da moral na história do ocidente. Assim, a construção moral incitada por Sócrates se explica através da difusão da morbidez vital abordada na *Gaia ciência*, Sócrates adoeceu e com ele toda a moral do ocidente, construída sobre a moral do autodomínio.

3 SUPERAÇÃO DAS IMAGENS DE SÓCRATES

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico (EH/EH “Por que sou um destino” § 2).

Até o presente momento, realizou-se um mapeamento geral das imagens de Sócrates na filosofia de Nietzsche, dando ênfase para o contexto em que se encontram. O ponto chave, para o qual todo o trabalho se encaminha, é a superação das imagens de Sócrates em Nietzsche. Tarefa para a qual nos reservamos nesse momento. A análise será efetuada a partir da obra *Ecce homo*, escrita em 1888 como uma autobiografia intelectual do autor, na qual existem elementos suficientes para construir a superação da decadência socrática¹⁰³.

Através de *Ecce homo* é possível traçar uma síntese das ideias e dos principais conflitos nietzschianos. De certo modo, Nietzsche analisa e discute os principais problemas vigentes em sua época, tornando-se, por vezes, um protótipo para o leitor. O subtítulo é: “como alguém se torna o que é”, ou seja, contrariando o convencional, Nietzsche desaconselha a busca pelo autoconhecimento, na verdade o que está em jogo é: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*” (EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 9). Nessa perspectiva, “tornar-se” significa aceitar todas as condições que a vida apresenta, sem querer corrigir ou modificar o que está dado.

Trata-se de uma negação da inscrição presente no templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”, transformada em lema e missão de vida por Sócrates. Nietzsche resgata e modifica a famosa expressão de Píndaro “torna-te quem tu és”, para se referir a uma afirmação incondicional da vida em todos os seus desdobramentos. A partir de tal análise, serão resgatados alguns elementos da obra, principalmente os concernentes à nova mensagem anunciada por Nietzsche, o qual, nesse período construtivo, afirma ser o primeiro a detectar a “mentira” e a descobrir a “verdade”, o que lhe possibilita se autoavaliar como um “destino”, ou, “mensageiro alegre”, por intermédio do qual as esperanças se abrem para um novo porvir, imergido pela superação da *décadence*.

¹⁰³ *Ecce homo* não é meramente uma obra biográfica de Nietzsche, a mesma expõe as condições sob as quais emergiu o seu pensamento. Conforme Viesenteiner: “A fórmula nietzschiana *wie man wird, was man ist* é comumente relacionada a uma espécie de autobiografia de Nietzsche. Em oposição a esta perspectiva, não consideramos que se trate de algo autobiográfico, mas antes, uma espécie de auto-genealogia, na medida em que as vivências (*Erlebnisse*) não são as confissões da memória de um autor, mas sim as condições através das quais seus pensamentos emergiram e se desenvolveram” (2010, p. 107).

3. 1 A diversidade de imagens e a impossibilidade de uma imagem unificada

À parte Schopenhauer e Wagner, nenhuma outra figura foi mais importante para o desenvolvimento individual e intelectual de Nietzsche do que a de Sócrates (NEHAMAS, 2005, p. 202).

Existem diversos Sócrates em Nietzsche, alguns dos quais totalmente contraditórios com os outros, as diferenças assinalam as nuances do pensamento nietzschiano e a dificuldade para encontrar um consenso a respeito da personalidade do sábio ateniense, que é apresentado em meio a oscilações. A falta de uma personalidade bem definida torna a tarefa analítica difícil, por isso não se tem a pretensão de enumerar e classificar as imagens por relevância ou fidelidade ao Sócrates histórico. Compactua-se com a posição defendida por Kohan, segundo a qual: “Creio que a razão principal de por que há muitos Sócrates em Nietzsche: é a mesma razão pela qual há muitos Sócrates em Platão. Há muitos Sócrates em Nietzsche porque há muitos Nietzsches, assim como há muitos Sócrates em Platão porque há muitos Platões” (2011, p. 91-92).

A posição acima descrita nos permite visualizar as imagens socráticas sob a ótica do pensamento nietzschiano, de modo que a diversidade de *Sócrates* é correlata com a diversidade de *Nietzsches*, ou seja, da mesma maneira que não é possível encontrar um único Sócrates em Nietzsche também não é possível encontrar um único Nietzsche. O pensamento, tal qual a vida é vontade de potência e, portanto, pertence ao fluxo do vir-a-ser. Segundo Deleuze e Guattari, Nietzsche cria imensos e intensos conceitos através dos seus personagens conceituais, simpáticos (Dioniso, Zaratustra) ou antipáticos (Cristo, o Pregador e Sócrates), o que nos permite vislumbrar uma multiplicidade de ideias sintetizadas pelos heterônimos criados por Nietzsche¹⁰⁴.

Que existe uma diversidade de personagens em Nietzsche e que Sócrates é um deles é uma questão factível; por outro lado, a questão que nos surge, e que já fora elaborada por Nehamas, está relacionada com as duras críticas empreendidas por Nietzsche a Sócrates, a saber, quais foram os motivos que levaram o filósofo alemão a empreender tantos ataques ao filósofo ateniense? Pergunta que levou Nehamas à conclusão de que Nietzsche estava demasiado próximo de Sócrates para admitir essa proximidade¹⁰⁵. Curiosamente, o próprio Nietzsche admite tal proximidade: “Sócrates, trata-se apenas de confessar, está tão perto de mim que quase sempre estou lutando com ele” (fragmento póstumo 6 [3] do verão? 1875).

¹⁰⁴ Cf. 1992, p. 87.

¹⁰⁵ Cf. 2005, p. 241.

Contudo, a partir disso, Nehamas lança a tese de que Nietzsche estando demasiado próximo de Sócrates, não admitiu tal proximidade, que significaria um punhal em seu próprio pensamento.

A questão socrática em Nietzsche levou Nehamas a equiparar o projeto nietzschiano com o socrático. Nietzsche teria reforçado a sua autonomia numa tentativa de esconder a sua proximidade com a figura de Sócrates: “Nietzsche assumiu que seu projeto estava destinado, por um lado, a ser um ataque contra a filosofia tradicional, dogmática e, por outro, a constituir-se num esforço consciente para criar a si mesmo como um indivíduo inimitável” (2005, p. 240). Desse modo, para Nehamas, Nietzsche nunca esteve seguro de ter se emancipado de Sócrates, fator que o levou a atacar implacavelmente a figura de Sócrates e afirmar incondicionalmente a sua autonomia¹⁰⁶.

Que existem muitos elementos da figura socrática em Nietzsche é certo, principalmente no que concerne à ousadia e à atitude irônica do sábio ateniense; destarte, fazer disso uma regra e concluir que Nietzsche foi uma espécie de protótipo de Sócrates é uma generalização que não leva em consideração as peculiaridades de ambos. Assim, discorda-se da posição de Nehamas, na medida em que Nietzsche constrói a sua filosofia a partir do distanciamento da decadência socrática, deixando nítido seu antagonismo para com Sócrates, bem como a construção da superação da decadência a partir da afirmação da vida como primeiro e último parâmetro de avaliação que se justifica através do próprio Nietzsche.

Nietzsche foi uma figura única assim como Sócrates foi um personagem único, o fato do filósofo alemão ter oscilado com relação a seu testemunho acerca de Sócrates revela a complexidade do problema, ao mesmo tempo em que denuncia a influência socrática sobre Nietzsche. Nehamas tem seus méritos por ter percebido tal proximidade e seu demérito por ter equiparado os projetos de ambos. Nesse viés, é significativo o comentário de Kohan: “É sempre um pouco ilusório o historiador das ideias quando se disfarça de psicanalista e pretende dizer a verdade sobre as razões profundas de um autor para ler o outro” (2011, p. 91). Não existem razões profundas, porque não existe um personagem único que caracteriza um autor, os personagens são múltiplos, na medida em que as ideias são sempre interpretações em vir-a-ser. Para Deleuze e Guattari:

As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais. O rosto e o corpo dos filósofos abrigam estes personagens que lhes dão

¹⁰⁶ Cf. 2005, p. 238.

frequentemente um ar estranho, sobretudo no olhar, como se algum outro visse através de seus olhos (1992, p. 97).

As críticas e até os respectivos elogios de Nietzsche a Sócrates fazem parte da dinamicidade do próprio Nietzsche. Numa possível relação entre ambos se encontram as mais contundentes divergências e as mais sutis semelhanças. Pensando a filosofia em sua ligação com a existência e com as possibilidades de vida, Nietzsche busca destruir os vestígios da herança cultural socrática, construindo um novo personagem conceitual a partir de si próprio, assim nasce o *Ecce homo*, como uma superação do dogmatismo filosófico instaurado ao longo dos séculos desde Sócrates.

3.2 Superação do homem socrático em Nietzsche

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário (EH/EH “Por que sou tão sábio” § 2).

Não é preciso uma análise profunda da obra *Ecce homo* para encontrar as contundentes diferenças entre o autorretrato de Sócrates, pintado por seus discípulos, e o de Nietzsche, retratado por punho próprio. Enquanto por seu turno, Sócrates é lembrado pela humildade e pelo forte sentimento de patriotismo, Nietzsche assumindo uma postura megalomaníaca intitula quatro capítulos do *Ecce homo* de modo nada convencional: *Por que sou tão sábio*, *Por que sou tão inteligente*, *Por que escrevo tão bons livros* e *Por que sou um destino*. Além de usar algumas expressões marcantes como: “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo” (EH/EH, “Prólogo” § 2). Enquanto Sócrates dizia-se guiado pela voz divina de Apolo para cumprir sua missão, Nietzsche ironicamente se apoia sobre o *mestre* Dionísio, o que visivelmente mostra a estratégia do filósofo alemão, que busca a superação do homem socrático¹⁰⁷.

Logo no prólogo são perceptíveis vários sinais de contraste entre ambos, mesmo sem mencionar Sócrates, Nietzsche propõe algumas coisas que se chocam diretamente com o estilo e o modo de viver do sábio ateniense. No § 3 é possível traçar um paralelo interessante:

Quem sabe respirar o ar dos meus escritos sabe o que é um ar das alturas, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se abaixo de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes

¹⁰⁷ A alusão se refere ao § 12 do *Nascimento da tragédia*, onde está prescrita a contradição entre o dionisíaco e o socrático.

– a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora baniu (EH/EH “Prólogo” § 3).

A solidão, o ar das alturas, Nietzsche enfatiza a importância de estar só, de refugiar-se com as próprias virtudes. A multidão não é apreciada pelo filósofo, pelo contrário, ela atrai o ressentimento e afasta os homens da criação. Em *Assim Falou Zaratustra*, enfatizando a boa solidão, o filósofo alemão apresenta Zaratustra como um profeta que passou dez anos refugiado em seu espírito e solidão no alto das montanhas, para só então descer até os bosques e vilarejos. Na primeira parte da obra, encontra-se um título exclusivo sobre a solidão: *Das moscas do mercado*, no qual Nietzsche salienta que onde cessa a solidão se inicia o mercado, a praça pública, onde coexistem “o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas”. A solidão é a única fuga possível contra o veneno das moscas do mercado, onde estão presentes aduladores e choramingueiros de toda espécie, todos prontos para despertar compaixão e outros vícios sobre os espíritos altivos. O texto termina com uma exortação: “Foge, meu amigo, para a tua solidão e para onde o ar é rude e forte! Não é tua sina espantar moscas”.

Para Nietzsche, a praça pública é lugar de plebeus, onde nada se pode produzir de significativo, pois o contágio com a multidão inibe a criatividade. Sócrates tinha uma perspectiva totalmente contrária, ensinava e passava boa parte dos seus dias na praça pública (*ágora*), dialogando e trocando informações com todos os tipos de pessoas que encontrasse, acreditava que através de suas perguntas irônicas pudesse encaminhar seus interlocutores para o caminho da verdade. Embora sejam perspectivas opostas, é mister recordar que ambos viveram em cenários históricos diversos, de modo que Sócrates desfrutou do florescimento da democracia na antiga Grécia, marcada pelo uso irrestrito da palavra pública (*isegoria*) que se estendia a todos os cidadãos atenienses, enquanto Nietzsche viveu a efervescência política e cultural da Europa do século XIX.

No capítulo 1, “Por que sou tão sábio”, após descrever alguns eventos significativos de sua vida, Nietzsche narra sua situação de doença ao redigir *Aurora*, exaltando sua saúde mental que lhe permitiu escrever mesmo com penosa doença física: “possuía eu uma clareza de dialético *par excellence* e pensava inteiramente, com sangue-frio, coisas para as quais em condições mais sãs não sou ousado, refinado e *frio* o bastante” (EH/EH “Por que sou tão sábio” §1). Na sequência, ressalta até que ponto comprehende a dialética como sintoma de decadência, como no caso de Sócrates. Logo adiante, o filósofo alemão se empreende em explicitar porque não pode ser considerado um decadente, ou seja, passa a construir um edifício com a finalidade de se sobrepor à decadência socrática.

Num diálogo com Sírias, presente na obra *Fédon*, Sócrates conclui que a Filosofia é um exercício de saber morrer: “estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia” (1972b, 67e). Já em *Ecce homo*, Nietzsche, em oposição à Sócrates, declara: “– fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” § 2). O filósofo alemão parte de duas premissas opostas, a de que um ser tipicamente mórbido não pode ficar são e, consequentemente, curar a si mesmo e a de que, para um ser tipicamente são, estar enfermo pode ser até um estimulante à querer viver melhor¹⁰⁸. Ou seja, Nietzsche, mesmo estando doente, exalta sua vontade de viver, e Sócrates, mesmo estando são fisicamente, exalta a sua vontade de morte. Tratam-se de duas perspectivas, de valorações opostas que levaram Nietzsche a solidificar a imagem de um *Sócrates moribundo* que encontrou na morte uma aliada contra a morbidez vital. A discussão se estende até o momento em que Nietzsche equipara doença e ressentimento:

Estar doente é em si uma forma de ressentimento. – Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de *fatalismo russo*, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente... (EH/EH “Por que sou tão sábio” § 6).

Sócrates foi o exemplo por excelência da metáfora nietzschiana, a imagem do *Sócrates moribundo* indelível diante da sentença de morte é o símbolo da decadência, refletida sobre o fatalismo que o encaminha para a conformação de uma vida que só encontra confirmação na morte. Sócrates é literalmente o soldado russo que não suportou a campanha e deitou-se na neve, porém, no seu caso, a campanha se chama vida e a neve morte. Partindo da máxima: “Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo” (*idem* § 6) e afirmando a vontade de vida como sintoma de ser sadio, Nietzsche se descreve como oposto de um *décadent*¹⁰⁹, pois durante o período de doença sua vontade de vida lhe propiciou a cura das enfermidades e o desejo ardente de continuar vivendo. Outrora, no § 21 do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche já havia anunciado o fim do homem socrático e o início da procissão festiva de Dionísio, que convida todos a serem homens trágicos, posteriormente, em *Ecce homo*, Nietzsche novamente anuncia o fim do homem socrático, mas se coloca em primeira pessoa, como o mensageiro de um novo tempo que está surgindo.

Em meio às antinomias contra a morbidez socrática, Nietzsche se revela como um grande perito em questões de decadência, aliás, primeiro se julga como *décadent* e, depois,

¹⁰⁸ Cf. EH/EH “Por que sou tão sábio” § 2.

¹⁰⁹ Cf. EH/EH “Por que sou tão sábio” § 2.

como oposto de um *décadent*. As razões disso, segundo Müller-Lauter, atingem a sua própria personalidade, pois Nietzsche se comprehende como *décadent* em três aspectos: “hereditário, num olhar retrospectivo sobre a morbidez do pai; biográfico, já que exposto de forma desmedida ao estar doente [...]; e, por fim, enquanto filho de sua época, de um tempo de declínio” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 80). Nietzsche admite a sua própria decadência, mas apresenta a oposição, ou seja, a superação; o que ele não admite é que Sócrates a possa superar. Para Müller-Lauter, a duplicidade de perspectivas permite uma visão diferenciada ao filósofo alemão: “Por ser ambos, pode ‘transtrocá perspectivas’; pode ‘a partir da ótica do doente’ olhar para o mais sadio e, inversamente, a partir da riqueza da vida ‘olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence*’” (*idem*, p.80).

Além de oposto à decadência, Nietzsche revela sua oposição à política. Assim, no § 3 de “Por que sou tão sábio” critica os meros alemães do *Reich* e se declara como “o último alemão *antipolítico*”. É certo que o filósofo alemão não propôs nenhuma teoria política, aliás, muitas críticas lhe são proferidas por ter se empreendido à tarefa de transformar os seres humanos, os valores e a cultura, sem ao menos se dedicar suficientemente às exigências e normas políticas imprescindíveis para essa finalidade¹¹⁰. O motivo talvez seja a sua visível preferência pela solidão e pelo desprendimento social, além de sua forte convicção de que a política é uma atividade voltada para interesses particulares e/ou para manutenção da burocracia estatal¹¹¹.

A parte os motivos que levaram Nietzsche a autoafirmação de *antipolítico*, é nítido o forte contraste com Sócrates, para o qual a atividade política era basicamente vital, pois acolheu a democracia ateniense como um meio imprescindível para filosofar e, ademais, diante do risco de sua impossibilidade não hesitou em pagar com a própria vida, sustentando a firme convicção de que fugir da sentença de morte seria negar a filosofia¹¹² e agir contrariando as leis da cidade, que em momento algum desrespeitou¹¹³. Assim, a fuga representaria um ato contrário à vida e à política, à primeira na medida em que teria que negar

¹¹⁰ Embora Nietzsche não elabore um teoria política, é importante mencionar que em seu projeto que perfaz uma transformação axiológica e cultural, a política, entendida como “grande política” dispõe de um papel significante, para tanto, a fim de melhor reconhecer a temática em questão, se recomenda a leitura do artigo de Céline Denat (2013): *F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”*.

¹¹¹ Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche diferencia “povos” de “Estados”, classificando os criadores dos povos como altivos e servidores da vida e os criadores do Estado como destruidores e pregadores da morte (Cf. ZA/Za “Do novo ídolo”). O filósofo alemão comprehende o Estado enquanto empobrecimento cultural, econômico e filosófico de um povo.

¹¹² Cf. PLATÃO, 1972a, 29d.

¹¹³ Cf. PLATÃO, 1997, 43a-47a.

a filosofia pela qual viveu até então, e à segunda, porque seria incapaz de violar as leis civis, tão caras ao seu estilo de vida social.

Em “Por que sou tão inteligente”, Nietzsche segue uma linha crítica com relação ao idealismo e ao sujeito que o subjaz. Ciente de que essas noções mantêm, sob a égide da aparência, um mundo ilusório, irreal, em que o ressentimento e os ideais ascéticos são imprescindíveis, o filósofo alemão inicia indagando: “– Por que sei algo *mais*? Por que sou enfim tão inteligente? Nunca refleti sobre problemas que não o são – não me desperdicei” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente” § 1). Os problemas que “não o são” não passam de expectativas, de esperanças construídas pelo idealismo. Nesse viés, Nietzsche diz-se interessado em questões simples e necessárias como a alimentação, enfatizando a necessidade de uma filosofia que sirva como base e parâmetro para a vida e não como propagadora de ideias e crenças inúteis.

A preocupação de Nietzsche com problemas vinculados ao dia a dia já havia sido exposta em *Andarilho e sua sombra* § 6: “A fragilidade terrena e sua causa principal”, no qual foram destacadas as atividades de comer, refletir e trabalhar como fundamentais e primárias para o ser humano. Em “Por que sou tão inteligente”, Nietzsche dá ainda mais ênfase à questão, enumerando que a escolha da alimentação, do lugar, do clima e da distração fazem parte de um instinto de autoconservação que se expressa como instinto de *autodefesa*, ou seja, são questões estritamente ligadas à necessidade e ao gosto humano e, por isso, “– são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 10). Nietzsche reclama uma reavaliação do que até então era visto como imprescindível e fundamental:

O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (idem § 10).

Os ideais propagados e venerados pela humanidade foram construídos em negação da vida em seus aspectos mais simples. Nietzsche quer resgatar a integração do homem com a vida e com o mundo como um todo. Para isso, ataca os conceitos universais sustentados pela metafísica. Kant já teria, sob a égide da razão pura, suspeitado da existência dos conceitos universais, negando a possibilidade de conhecê-los; no entanto, ludibriado pelo “imperativo

categórico”, afirma a existência prática de “Deus”, da “alma”, da “liberdade” e da “imortalidade na *Crítica da faculdade do Juízo*. Para Nietzsche, Kant agiu tal qual uma raposa que, após arrombar a jaula com força e esperteza, volta assustada para a mesma jaula¹¹⁴, ou seja, Kant não foi capaz de sustentar o fim da metafísica iniciada com Sócrates e cristalizada pela tradição, nessa perspectiva, o filósofo que anunciou a “morte de Deus” reserva para si essa tarefa.

Nietzsche aponta os absurdos e as contradições das “antigas fábulas” conceituais pautadas sobre entidades ontológicas, princípios lógicos, enfim, sobre as conhecidas metanarrativas construídas no decorrer da história da filosofia. Em oposição aos “sistemas tradicionais”, busca construir sua filosofia a partir de uma visão cosmológica que não admite sequer um instante de Ser, uma vez que o devir é um constante fluxo sem ponto de partida e de chegada. Seu ataque à dialética socrática representa um grande punhal na tradição metafísica, já incapaz de sustentar a até então irrevogável crença no Sujeito e em seus desdobramentos.

A crise da metafísica revela o enfraquecimento da morbidez socrática, que deixa de ser soberana no mundo ocidental. Nietzsche anuncia o início de um novo período, ainda desorientado pelo efeito de inúmeras mudanças. Em meio ao dinamismo desse novo tempo o filósofo alemão se apresenta como um guerreiro que tem por missão combater a decadência, belicosamente assegura que agredir constitui parte dos seus instintos e, ademais, resume sua “prática de guerra” em quatro princípios:

Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometeria sozinho... Nunca dei um passo em público que não me comprometesse – este é o *meu* critério de justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sírvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. [...] Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim (EH/EH “Por que sou tão sábio” § 7).

Nietzsche se proclama um combatente solitário que avança contra os efeitos da decadência, em sua batalha, não ataca pessoas, porém aquilo que lhes orienta, que lhes torna passivas. Seu objetivo de batalha é a transvaloração dos valores. A nova moral vislumbrada por Nietzsche deve superar os valores sagrados da tradição, pautados sobre ideias ascéticas e

¹¹⁴ Cf. FW/GC § 335.

sobre a consciência de um Sujeito soberano que, através da moral do autodomínio, passou a carregar o peso de suas próprios culpas, isto é, fez da consciência um parâmetro de avaliação que culmina no pecado como ato voluntário que corrompe a “pureza” humana. O filósofo alemão inicia a batalha ciente de que a guerra envolve a soma de muitas consciências construídas ao longo dos séculos, por isso vislumbra em cada pessoa apenas o reflexo de uma “miséria geral dissimulada”.

Sócrates estabeleceu as bases da moral, com sua firme convicção de que conhecimento e virtude possuem um elo inseparável; nessa perspectiva, os próprios valores morais se desenvolveram a partir da autonomia de um Sujeito consciente, livre e responsável pelas suas “faltas”. Antecipadamente, o próprio conceito de “pecado”, tão caro à moral cristã, já era um marco da filosofia socrática, a considerar que vício e pecado possuem uma estreita relação. Porém, nem tudo se aplica ao jogo de extrair consequências a partir das ações, Nietzsche prescinde de tais problemas, afirmando que questões como pecado e remorso não lhe parecem coisas respeitáveis: “Quando as coisas resultam mau, perde-se muito facilmente o olho *bom* para o que se fez: um remorso parece-me uma espécie de *olho ruim*. Honrar mais ainda dentro de si o que dá errado, *porque* deu errado – isto sim está de acordo com minha moral” (EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 1).

A crítica nietzschiana contra a moral se deve a sua hostilidade à vida. No § 7 de “Por que sou um destino”, Nietzsche afirma que a moral ensinada, da renúncia de si, é a moral de declínio *par excellence*, na medida em que nega os fundamentos da vida. O que está em jogo são questões totalmente opostas, que poderiam ser resumidas em esperanças futuras e expectativas presentes, de um lado, a tradição socrática-cristã voltada para o “além mundo” e, de outro, Nietzsche¹¹⁵, alertando para a vida “aqui e agora”. As palavras do filósofo alemão ressoam firmes contra a idiossincrasia dos decadentes: “Em lugar da saúde a ‘salvação da alma’ – isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões de penitência e histeria de redenção!” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 8).

A moral se revela como uma produção humana dotada de artificialidade, os juízos de valor se tornam meios de avaliação contrários à vida, tornam-se expressões da decadência de um povo ou de um indivíduo, que passou a avaliar as suas ações a partir das consequências. Nietzsche assim define a moral: “Moral – a idiossincrasia dos *decadentes*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 7). Embora a moral seja um tema contundente, é imprescindível recordar que a moralidade é um efeito da

¹¹⁵ A tarefa enunciada pode ser elencada também à Marx no âmbito material/econômico, à Freud no psíquico/inconsciente e aos filósofos pós-metafísicos, destaque para Deleuze, Foucault e Heidegger.

expansão do homem teórico e, ademais, que a imagem do *Sócrates moribundo* é o brasão, o alicerce do homem teórico; nessa perspectiva, o projeto nietzschiano de *transvaloração de todos os valores* surge como um novo caminho, a partir do qual são reabertas as esperanças para um porvir.

O diagnóstico do mundo contemporâneo atesta a crise das metanarrativas, abrindo ao mundo novas possibilidades e expectativas. Nietzsche sente que é a hora de dar novos rumos para a história, ao mesmo tempo em que é acometido pela falta de leituras e pela indiferença de seus contemporâneos. O contraste entre a tarefa a que se propõe e a baixa popularidade teórica não desanimam o filósofo alemão, que se dedica àquilo que chama de uma filosofia do porvir: “Tampouco é ainda meu tempo, alguns nascem póstumos” (EH/EH “Por que escrevo tão bons livros” § 1). Seria Nietzsche realmente um mensageiro do futuro? A fecundidade da pergunta se revela na medida da proporção que ganhou a filosofia nietzschiana a partir de 1888, quando começam a ser ministradas conferências e realizadas traduções acerca de sua obra, que aos poucos ganharia popularidade mundial¹¹⁶.

Ecce homo (eis o homem)¹¹⁷, Nietzsche realmente quer criar uma nova figura de homem que passa eventualmente pela destruição dos resquícios da decadência socrática, para tanto, ressoam algumas máximas que se tornaram marcantes na biografia do autor, como é o caso de expressões como: sou um dinamite, sou o mensageiro alegre, o homem mais terrível que até agora existiu, o primeiro a descobrir a verdade, o discípulo do filósofo Dionísio, o primeiro imoralista, o destruidor *par excellence* e tantas outras que fazem parte do quadro megalomaníaco do filósofo. Fato é que Nietzsche não somente escreve uma filosofia, mas desperta um novo tempo em que o lema de Delfos é superado pelo lema de Píndaro, ou, senão superado, ao menos posto sob vigilância.

3.3 O lema de Delfos versus o lema de Píndaro

As famosas inscrições “conhece-te a ti mesmo” (*Γνῶθι σεαυτόν*) e “torna-te o que tu és” (*Γένοιο οῖος ἔσσαι*) superficialmente revelam uma grande proximidade, na medida em que se voltam para a busca do autoconhecimento e da autenticidade, tão caros para os humanistas

¹¹⁶ Para Müller-Lauter, a acolhida do pensamento de Nietzsche ocorreu de modo bem representativo, pelo autor ser, ao mesmo tempo, um “sismógrafo”, uma “fatalidade” e um “campo de batalha” (Cf. 2005, p. 54). Para melhor compreensão da expansão e difusão do pensamento nietzschiano, recomenda-se a leitura do artigo citado: *O desafio Nietzsche* (MÜLLER-LAUTER, 2005), além dos outros textos presentes na obra *Nietzsche na Alemanha* (MARTON, 2005).

¹¹⁷ A expressão é uma alusão a apresentação de Jesus Cristo à multidão por Pilatos, que, após interrogá-lo e creditá-lo como inocente, o apresenta à multidão que o aclama gritando “crucifica-o, crucifica-o” (Cf. BÍBLIA, João 19).

ao longo da história. No entanto, a aparente proximidade ora se sustenta e ora é suprimida através de uma análise mais minuciosa, que vislumbra ao mesmo tempo a proximidade entre o lema de Delfos e o lema de Píndaro e a oposição entre a máxima socrática e a nietzschiana.

O projeto nietzschiano de superação da decadência acentua ainda mais a relevância da problemática, a considerar que o lema “tornar-se o que se é” vai além da grafia do título da obra *Ecce homo*. O lema leva consigo o mesmo martelo anunciado no *Crepúsculo dos Ídolos*, sendo essencial para o projeto nietzschiano de suspensão do saber conceitual e intencional, alicerçado na perspectiva socrática de afirmação da moral, da dialética e da suficiência e serenojovialidade do homem teórico. Nietzsche, assim, desloca o eixo da filosofia conceitual/dialética para um eixo vital, no qual a vida torna-se o único parâmetro de avaliação.

O “conhece-te a ti mesmo” teria sido inscrito no pórtico da cidade de Delfos, cidade próxima à Atenas, mais especificamente no templo de adoração ao deus Apolo. O lema é atribuído ao oráculo de Delfos, que teria anunciado Sócrates como o mais sábio dos mortais, fato que vincula a máxima délfica à própria vida do sábio ateniense, que se dedicou ao exercício interior do autoconhecimento. Para Nietzsche, a busca pela reflexão e pelo autodomínio está diretamente relacionada a Sócrates, o qual, após receber a mensagem do oráculo, empreendeu-se a uma investigação comprovativa da sentença, ouvindo políticos, poetas e artífices a fim de comprovar sua superioridade intelectual, busca que o levou à conclusão que todos são dotados de uma sabedoria peculiar, porém pecam por suporem saber o que na verdade não o sabem, restando a certeza de que sua sabedoria advinha de saber que nada sabia, ou seja, da consciência da própria ignorância que abre perspectivas para a formação do conhecimento¹¹⁸.

A inscrição do templo de Apolo é mencionada diversas vezes no *corpus* da obra nietzschiana, na maioria das vezes com contundentes críticas a Sócrates, como é o caso, por exemplo, do § 4 de GT/NT em que a máxima délfica aparece como uma exigência apolínea do autoconhecimento, em detrimento da desmesura titânica e bárbara do dionisíaco, ao mesmo tempo hostil e nefasta à tragédia eurípidiana/socrática. Outra passagem significativa está em JGB/BM § 80, na qual o lema é interpretado por Nietzsche como a falta de interesse próprio e o tornar-se objetivo, no sentido teórico da intencionalidade socrática. Tais passagens revelam o desprezo pela tarefa socrática, ao mesmo tempo em que incitam para uma análise da fórmula do poeta Píndaro, usada como subtítulo da obra *Ecce homo*.

¹¹⁸ Cf. PLATÃO, 1972a, 20a-22e.

As origens do lema “tornar-se o que se é” remetem às *Odes Píticas* do antigo poeta Píndaro, mais especificamente para a II Ode dirigida a Hieron, que transliterada do grego fica: “*Genoi hoios essi mathon*”. Viesenteiner chama a atenção para a diferença entre a tradução nietzsiana e o original de Píndaro, Nietzsche exclui a palavra *mathon*, que alude à medida, ao conhecimento ou à aprendizagem, exclusão que modifica significativamente o significado da frase que, conforme Viesenteiner, possui variações entre possíveis traduções: ““Tendo aprendido o que você é, torna-te tal como você é”; ‘Sê fiel a ti mesmo agora que aprendestes que espécie de homem te apetece’, ou ainda simplesmente ‘Seja o que você conhece que você é’” (2010, p. 101). A dúvida pertinente versa sobre os motivos que levaram Nietzsche à exclusão da palavra *mathon*. Dentre eles, Viesenteiner destaca o projeto de inversão da comprehensibilidade e a suspensão da intencionalidade e ainda acrescenta: ““Tornar-se o que é” não implica a conceitualização teórica da noção de homem” (Ibidem, p. 102). Análise que culmina na conclusão de que Nietzsche teria excluído o termo propositalmente, uma vez que a sua compreensão segue por outra natureza¹¹⁹.

Aliás, convém ressaltar que com a presença da palavra *mathon* no lema de Píndaro, a inscrição se torna muito semelhante ao lema socrático, a saber, que ambas requerem a busca por um autoconhecimento alcançado por meio da reflexão, que requer ao mesmo tempo uma consciência teórica e intencional. Talvez a semelhança entre ambas teria levado Nietzsche a eliminar a palavra *mathon*, o que abre margem para uma discussão pontual da sentença presente no § 9 de “Por que sou tão esperto”. Antes disso, porém, convém ressaltar que a sentença também é proferida em outros aforismos de obras, a recordar: “*O que diz sua consciência?* – ‘Torne-te aquilo que você é.’” (FW/GC § 270), ou ainda, uma passagem da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, na qual, após ter chegado ao cume da montanha, Zaratustra profere um entusiasmado discurso, transbordando de alegria pelo ar altivo das montanhas, em meio ao qual assim profere: “Pois *tal* sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que um dia, não em vão, instou a si mesmo: ‘Torna-te o que és’” (Za/ZA “A oferenda do mel”).

Após essa breve interlocução introdutória, julga-se oportuno apresentar um trecho longo e significativo de EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 9, a fim de efetuar uma análise minuciosa e sistemática:

¹¹⁹ Os motivos que levaram Nietzsche a adaptar a tradução permanecem em discussão, sendo aludido por escritores como John Hamilton e Babette Babich. A fim de não alongar a importante discussão acerca da temática, recomenda-se a leitura do texto: “*Como tornar-se o que se é?*: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche” (NASSER, 2011). Além das obras dos autores acima referidos: *Ecce philologus: Nietzsche and Pindar’s second Pythian Ode* (HAMILTON, 2008) e *Nietzsche’s imperative as a Friends economium* (BABICH, 2003).

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si*... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’á tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso da exceção em que eu, contra a minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados”: eles aqui trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*.

A diversidade e a riqueza do trecho acima mencionado conduz a uma análise sistemática dos principais tópicos que perfazem a citação. Primeiramente, Nietzsche alude a questão da “preservação de si mesmo”, o que requer, segundo o próprio autor, a suspensão de qualquer dúvida sobre a existência, isto é, embora o verbo “torna-te” (*Tévoi*) remeta ao futuro, o indicativo nietzschiano é para nem sequer duvidar do que se é. A busca pelo autoconhecimento não passa de um engodo, de um artifício socrático usado em prol de uma filosofia mórbida e decadente, para Sócrates conhecer é alcançar a essência imutável do Ser, perspectiva que culmina na negação do vir-a-ser, tão caro à posição nietzschiana. Sócrates visa atingir uma essência absoluta, imóvel, enquanto Nietzsche desloca o eixo do viver para o vir-a-ser, tornar-se o que se é no momento. Um si-mesmo (*Selbst*)¹²⁰, isto é, uma configuração de impulsos em luta por mais potência.

A inscrição original do poeta Píndaro requer a compreensão e a práxis de um Sujeito intencional e consciente, fator que vincula o âmbito gnosiológico com o ontológico numa relação de causalidade necessária. A exclusão do termo *mathon* e as críticas ao *nosce te ipsum* revelam um forte golpe contra a formação conceitual do “eu”, ou seja, negando a solidez do Sujeito metafísico, Nietzsche opera uma grande revolução na filosofia, que põe em suspensão os desdobramentos do Sujeito enquanto substância, intencionalidade e fundamento epistêmico. Para Viesenteiner, Nietzsche opera uma enorme variação semântica ao questionar a possibilidade do pensamento consciente construído pela sistematização e pelo uso de uma linguagem comum, ao mesmo tempo em que realiza uma inversão do projeto de comprehensibilidade e uma aniquilação da intencionalidade¹²¹.

¹²⁰ Cf. Za/ZA “Dos desprezadores do corpo”.

¹²¹ Cf. VIESENTEINER, 2010, p. 101-102.

Na sequência, o filósofo alemão apresenta a fórmula délfica como instrumento para a destruição, esquecer-se, mediocrizar-se... enfim, trata-se de um imperativo cruel e destrutivo dos valores vitais, o que conduz à conclusão de que o lema socrático opera uma aniquilação da compreensão trágica de mundo, selando a morbidez vital em detrimento da serenojovialidade helênica, ou seja, Sócrates faz da consciência o elemento sublime e criador de todas as coisas, abstraindo e teorizando o mundo através de conceitos e categorias teóricas. Tudo isso culmina na busca por uma compreensão mais profunda do “conhece-te a ti mesmo” (*nosce te ipsum*), que deverá revelar o ponto de partida da crítica nietzschiana, bem como os efeitos da máxima délfica sob a posteridade metafísica.

A primeira especificidade encontra-se no uso latino da expressão operada pelo filósofo alemão: “*nosce te ipsum*”, que pode ser superficialmente equiparado ao “como tornar-se o que se é” devido ao núcleo introspectivo de ambos. No entanto, sobressai uma abissal diferença através de um resgate histórico do lema, que teria evoluído do mundo grego até o helenístico com uma duplicidade de sentido, que revela uma inversão de perspectivas acerca do lema délfico. Nesse momento, convém relembrar a posição de Jaeger, para o qual a crítica nietzschiana se deve essencialmente ao helenismo/cristianismo, que tem suas bases no racionalismo socrático, ou seja, os constantes ataques contra Sócrates têm por finalidade destituir as bases do Cristianismo e do dogmatismo religioso e metafísico. A partir disso, compactua-se com a tese de Nasser, segundo a qual é cabível distinguir pelo menos dois grandes momentos históricos na evolução do lema délfico:

I- O ‘conhece-te a ti mesmo’ enquanto um preceito prático e de natureza imanente. Trata-se da acepção predominante na Grécia antiga cuja finalidade era fazer com que o homem se tornasse prudente em suas ações. Esse sentido pode ser localizado em nomes como Heráclito, Ésquilo e Plutarco.

II- O ‘conhece-te a ti mesmo’ enquanto um dogma metafísico. Esse é o momento que caracteriza as escolas do período helenístico e imperial, sobretudo o neoplatonismo, assim como praticamente toda a filosofia cristã, que tomam a máxima délfica associada ao tema da conversão. O ‘conhece-te a ti mesmo’ desempenha o papel de lembrar ao homem que a sua verdadeira realidade não está depositada no seu corpo, em suas tarefas, sua posição social, etc. (NASSER, 2011, p. 199).

A análise de Nasser justifica o uso latino do lema por Nietzsche, que combate diretamente o sentido metafísico do “*nosce te ipsum*” iniciado com o socratismo platônico que passou a vislumbrar o homem sob a ótica e ostentação da alma; seguido das concepções neoplatônicas de Filo e Plotino, para os quais a máxima prepara o indivíduo para o reencontro com Deus; ambas as perspectivas culminam no Cristianismo que teria elevado o homem à condição de pecador, ao mesmo tempo em que lhe teria possibilitado a reconciliação pelo

livre-arbítrio que, operando a renúncia do mundo com o auxílio da graça divina, permite ao homem o gozo da plenitude eterna em Deus. Nesse cenário, destacam-se, dentre outros, Clemente de Alexandria, Santo Agostinho e São Bernardo¹²².

O primeiro sentido desfrutado pelos gregos possui uma finalidade prática, inerente à ação humana, contudo, a partir dos diálogos platônicos, a exortação volta-se para o conhecimento da alma, fazendo do conhecimento uma expectativa metafísica que excede os limites imanentes da vida humana. É, nesse sentido, que a crítica nietzschiana está centrada no período helenista e não no período grego, posição que também revela a antinomia do lema délfico para com o “como tornar-se o que se é”, seja do ponto de vista dos princípios como dos conceitos, de maneira que o primeiro, conforme a citação precedente do filósofo alemão, seria a fórmula para a destruição e o distanciamento de si, ao passo que o segundo, a fórmula para a conservação de si/egoísmo¹²³. Isso porque, o altruísmo é derivado de uma essência absoluta, da qual são incitadas as ações humanas, ao passo que o egoísmo parte das vivências individuais, enquanto tendência a aumento de potência.

Partindo da consideração de que a interpretação helenística do lema délfico conduz ao altruísmo e que o lema “como tornar-se o que se é”, ao egoísmo, resta analisar as duas posições frente à filosofia de Nietzsche, no que tange às duras críticas ao altruísmo e as considerações positivas acerca do egoísmo. Primeiramente, Nietzsche é enfático em negar o altruísmo, uma vez que toda a ação requer um interesse individual, nasce de um impulso egoísta que restringe a existência autônoma do altruísmo. Algumas passagens denotam assertivamente a questão: “Jamais um homem fez algo para os outros e sem qualquer motivo pessoal, e como poderia mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna?” (MAI/HHI § 133). Tese reforçada no § 13 do livro I da *Gaia ciência*, quando Nietzsche novamente nega a existência do altruísmo que nasce sempre de um impulso egoísta, de preservação de si, como exemplo: “Nossa amor ao próximo – não é ele uma ânsia por uma nova *propriedade?*”, ou seja, todo o amor, todo conhecimento, todo altruísmo nascem de um motivo pessoal originário. Embora secundário com relação à “preservação de

¹²² Cf. NASSER, 2011, p. 199-200.

¹²³ No fragmento póstumo 14 [29] de março de 1888, Nietzsche apresenta a distinção entre egoísmo/altruísmo, apresentando o altruísmo como degenerescência dos impulsos e o egoísmo como ascensão fisiológica, deixando nítida a sua esquiva aos valores altruístas, construídos sob uma medíocre moral que acredita na existência de valores desinteressados e que distancia o indivíduo de si mesmo. Nesse sentido, concorda-se com Nasser: “Enquanto o ‘conhece-te a ti mesmo’ em suas versões neo-platônica e cristã prega a necessidade de ser outro, o ‘como tornar-se o que se é’ tem de se apresentar como o caminho para si mesmo. Essa oposição se expressa no embate entre ‘conservação de si’/‘egoísmo’ com o ‘esquecimento de si’ (*Sich-Missverstehen*), o apequenar-se (*Sich-Verkleinern*), mas especialmente com aquilo que Nietzsche chama de expressão moral do ‘conhece-te a ti mesmo’: ‘amor ao próximo, viver para outros e outras coisas’” (2011, p. 207).

si”, o altruísmo se torna a base da moral incitada por Sócrates, uma moral capaz de desagregar os instintos:

Crítica da moral de décadence. – Uma moral ‘altruista’, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos *desinteressados* é praticamente a fórmula da *décadence*. ‘Não buscar sua própria vantagem’ – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: ‘Não sou mais capaz de encontrar minha vantagem’... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente ‘eu não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor – a vida não vale nada’... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso – em todo terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (Cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios... (GD/CI “Incurções de um extemporâneo” § 35).

A passagem mencionada traz os efeitos de uma moral altruísta, marca suprema da decadência, aliás, o próprio altruísmo aparece como decadência, como negação de si, como afirmação e proliferação de conceitos como a religião e a metafísica (simbolizada por Schopenhauer). Por fim, ocorre a desagregação dos instintos e a carência de valor atribuído à vida, de modo que a moral torna-se a propagadora de esperanças futuras¹²⁴, ou seja, dos ideais ascéticos que elevam o homem a uma condição de superioridade, a um relativo domínio sobre si mesmo e sobre os outros, o custo de tal condição é a própria vida que se desmancha sob a perspectiva da eternidade, tão cara a tradição socrático-cristã. Alicerçados sobre o lema délfico e presos aos imperativos, à consciência teórica e à moral enquanto idiossincrasia, os filósofos deixaram de filosofar a partir da vida, o que lhes custou, na perspectiva nietzsiana, uma filosofia edificada na decadência, ou seja, no mais terrível asco a tudo o que é corpóreo, terreno, numa palavra, humano.

A partir disso, Nietzsche nega qualquer possibilidade da existência do altruísmo, a rigor toda ação é movida por um interesse individual, e essa máxima comprehende o próprio altruísmo, que surge como uma reação dos espíritos fracos (decadentes) contra os espíritos altivos (livres). Contudo, tal divisão se torna injustificável na própria filosofia de Nietzsche, que acabará por negar o conceito de indivíduo, que requer uma negação do altruísmo e do próprio egoísmo. Nietzsche sugere¹²⁵ que não existem ações altruístas e nem egoístas, a considerar que o *ego* não passa de um “embuste superior”. A consequência de tal assertiva é a

¹²⁴ A este respeito é mister citar *Ecce homo*: “Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de vingar-se da vida – e com êxito. Dou valor a *esta definição*” (“Por que sou um destino” § 7).

¹²⁵ Cf. EH/EH “Por que escrevo livros tão bons” § 5.

negação imediata do “eu” e do “outro”¹²⁶, restando o eterno fluxo do vir-a-ser como negação da consciência teórica e indivisível incitada por Sócrates.

Negando o Sujeito enquanto subjcência do altruísmo e do egoísmo, Nietzsche ataca diretamente as bases da filosofia socrática, construída sob uma consciência individual e reflexiva (capaz de teorizar e formar conceitos), o que requer uma nova visão de mundo, sem os resquícios dogmáticos da tradição socrático-cristã. Resta, então, buscar alguma saída na filosofia de Nietzsche, que traz as esperanças para sua filosofia... “somente a partir de mim há novamente esperanças” (EH/EH “Por que sou um destino” § 1).

3.3.1 O destino enquanto vir-a-ser: superação do homem teórico

O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe ‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás... (GD/CI “Moral como antinatureza” § 6).

As esperanças são depositadas nas vivências do próprio Nietzsche; contudo, o indivíduo é apenas uma parcela do *fatum*, que compreende e abarca a totalidade. Assim, toda moral, toda religião, todo ressentimento, todo ascetismo, enfim, o próprio Sujeito desintegra-se diante do poder titânico do *fatum*, que revela a inconsistência da intencionalidade e, mais que isso, desmascara a interioridade como uma grande doença disseminada pela imagem indelével do *Sócrates moribundo*, isento do temor à morte graças ao saber e ao filosofar.

O destino se apresenta como o grande vilão da intencionalidade do lema de Delfos, como negação e aniquilação da racionalidade socrática. Enfim, constitui a superação do homem teórico e o definhamento da formação conceitual. Para Viesenteiner, é a suspensão definitiva da intencionalidade e mais: “é um contra-conceito da razão na medida em que é compreendido também como um *pathos*, pois no grego, conforme nota acima¹²⁷, *pathos* também pode significar destino” (2010, p. 105). O destino é inseparável de todo acontecimento, é a condição pela qual todo cosmo e toda vida acontecem, no final “tornar-se o que se é” é aceitar o próprio destino: “Se há algum querer no processo de ‘tornar-se o que se

¹²⁶ A rigor, o egoísmo é uma necessidade do indivíduo que está ascendendo fisiologicamente, ao passo que deve ser reprimido num indivíduo em declínio fisiológico. Nesse aspecto, é positivo enquanto potencialização dos impulsos, e negativo enquanto enfraquecimento ou degradação dos impulsos (Cf. fragmento póstumo 14 [29] de março de 1888).

¹²⁷ A nota referida é: “destino é um conceito que fazemos a nós sobre um acontecimento que é imprevisível e inalterável, a fim de identificar o que não é, porém, identificável (e as vezes também personificar). O conceito sistematiza o que não é sistematizável, ele se torna um conceito paradoxal (STEGMAIER, W. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit. (*Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin*, 1) In *Nietzsche-Studien* 37 (2008) p.62-114. Aqui na p. 72”).

é’, é unicamente querer o próprio destino sob a forma de afirmação” (VIESSENTEINER, 2010, p. 105).

Nietzsche nega o querer enquanto faculdade do livre-arbítrio, rejeita qualquer intencionalidade, qualquer mudança radical oriunda da práxis da ação. No *Ecce homo* assegura não querer nada diferente daquilo que se tornou: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre. Não tive desejo algum” (“Por que sou tão inteligente” § 9). O destino aniquila o querer, coloca todos na mesma condição, na mesma tensão, por isso Nietzsche enfatiza que “alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*”, ou seja, a afirmação do destino é a própria efetivação do vir-a-ser enquanto multiplicidade que se efetiva em cada acontecimento. O tempo presente se torna assim o acontecer da própria multiplicidade em sua totalidade, em sua instantaneidade, eximindo qualquer possibilidade de construção ou formação prévia do ser humano, daí a justificativa para a exclusão da palavra *mathon* da Ode de Píndaro, a considerar que o homem é uma parcela de *fatum* e não um projeto em construção por meio da intencionalidade das suas ações.

Em antagonismo aos sistemas idealistas, Nietzsche quer demonstrar os absurdos e as contradições das “antigas fábulas” conceituais pautadas sobre entidades ontológicas, princípios lógicos, enfim, sobre as conhecidas metanarrativas construídas no decorrer da história da filosofia. Em oposição aos “sistemas tradicionais”, busca construir sua filosofia a partir de uma visão cosmológica que não admite sequer um instante de Ser, uma vez que o vir-a-ser é um constante fluxo sem ponto de partida e de chegada. O mundo é, assim, uma multiplicidade em permanente conflito, “uma firme, brônea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda” (fragmento póstumo 38 [12] junho – julho de 1885). Como decorrência, têm-se a conceituação de vontade de potência como tendência a crescimento de potência, pois a diferença entre as forças gera um antagonismo que não admite a rigidez de um Sujeito indivisível como fundamento do mundo e da existência¹²⁸.

Através da negação do Sujeito, ocorre uma revolução, uma transvaloração que se apoia na afirmação da multiplicidade do vir-a-ser. No entanto, conjuntamente com o declínio do Sujeito são eliminadas noções fundamentais da metafísica, como a substância, a

¹²⁸ De acordo com Marton (1990, p.55): A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais. Ela não se impõe, porém, como *nomos*; instigando as transformações, não poderia coagir as forças a se relacionarem seguindo sempre o mesmo padrão. Tampouco reflete um *telos*; superando-se a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração específica das forças.

causalidade, a lógica e o próprio livre-arbítrio, ou seja, o núcleo indivisível do “eu” é rompido. Com a fabulação/eliminação do livre-arbítrio e da intencionalidade, o mundo é vivenciado como uma multiplicidade, como um emaranhado de forças antagônicas encadeadas entre si, relacionadas num processo agonístico, porém, ao mesmo tempo, finito e necessário. A necessidade (*Notwendigkeit*) enquanto negação da liberdade, como *fatum* que se configura entre a multiplicidade dos impulsos relacionados entre si, levou Nietzsche à conclusão de que: “Todas as coisas são encadeadas, emaranhas, enamoradas” (Za/ZA “O canto ébrio” § 10). Enfim, para o homem e para qualquer coisa no mundo, não há uma essência ou um absoluto *a priori*.

O destino é o próprio vir-a-ser em sua multiplicidade, sua afirmação é um punhal execrável à decadênci socrática, manifesta na dialética, na consciência teórica e na moral. O lema de Delfos se esvanece frente ao poder titânico de Dionísio que volta à filosofia nietzschiana como um dizer Sim, como afirmar a vida em todas as condições, sem nada querer diferente, seja para trás ou para frente. Toda imperfeição, arrependimento, remorso, pecado, imperativos, enfim, toda a moral do indivíduo destitui-se de sua morbidez, de seu caráter degenerativo à vida, sem intencionalidade cessa o “tornar-se” e, consequentemente, o Sujeito enquanto subjetividade da ação. Para fabular, as virtudes morais não fazem mais o “homem bom”, mas o “homem bom” faz as virtudes morais.

O destino enquanto efetivação do vir-a-ser é oposto à pré-determinação, ou seja, a negação do Sujeito consciente e livre não gera um sujeito determinado por um projeto pré-estabelecido, o vir-a-ser não admite sequer um instante de Ser e, portanto, pré-configurações não podem existir num sentido metafísico. A necessidade é o acontecer da multiplicidade em sua finitude, é a instantaneidade do vir-a-ser enquanto negação da causalidade e da finalidade. Nesse caso, o mundo é uma multiplicidade sem sentido, sem ponto de referência, um destino sem finalidade, onde toda a responsabilidade é eximida, seja de um ponto de vista exterior ao homem, seja de um ponto intrínseco ao mesmo. O vir-a-ser enquanto negação do Sujeito e das essências metafísicas exteriores ao Sujeito rompe com a oposição entre liberdade e necessidade, ao considerar que a efetividade da ação revela a sua espontaneidade e também a sua fatalidade:

Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser-humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer.

Nós é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade não se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo de ser não possa ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* (*grosse Befreiung*) – somente com isso é restabelecida a *inocência* do *vir-a-ser* (*Unschuld des Werdens*) (GD/CI, Os quatro grandes erros, § 8).

A inocência do vir-a-ser antagoniza-se com a irredutibilidade metafísica da substância, pois a grande libertação só é possível com o restabelecimento da inocência do vir-a-ser. Em Za/ZA “Das três metamorfoses”, Nietzsche menciona três metamorfoses no espírito: o espírito transforma-se no camelo, o camelo em leão e, finalmente, o leão em criança. O camelo é o animal de existência pesada, que carrega consigo a soma dos milenares valores da tradição, o leão cria a liberdade para a nova criação e diz não ao dever e aos valores vigentes, contudo, o leão ainda está preso ao ressentimento e a memória de sua “presa”, somente a criança é capaz de inocência e esquecimento, de dizer SIM e amar a realidade em todas as suas manifestações, de acolher a dinamicidade da vida nos momentos mais terríveis e dolorosos, seja na destruição, na desagregação ou na insânia. O entusiasmo de “viver sem limites”, sem sofrer pudor ou amarguras, enfim, de gozar a vida como um complexo campo de jovialidades, leva Nietzsche a descrever uma forma de existência que não se atém à idade de cada indivíduo¹²⁹.

Assim, o mundo e a existência acabam perdendo a sua rigidez metafísica, abrindo espaço para o perspectivismo¹³⁰, evidenciado através da máxima nietzschiana “não há fatos, apenas interpretações” (fragmento póstumo, 7 [60] do fim de 1886 – primavera de 1887). As interpretações são múltiplas, porque por detrás de toda ação existe uma avaliação, aliás, para Nietzsche a avaliação é o acontecer da ação enquanto possibilidades múltiplas de interpretação, que se tornam possíveis devido ao ato de criação humana. O homem, assim, se torna o grande criador dos valores, e apenas por intermédio do estimar as coisas ganham sentido: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o

¹²⁹ “Nós julgamos que histórias de fadas e brincadeiras são coisas de infância: míopes que somos! Como se em alguma idade da vida pudéssemos viver sem brincadeiras e histórias! É certo que as denominamos e vemos de outro modo, mas justamente isso mostra que são a mesma coisa – pois também a criança vê a brincadeira como seu trabalho e as histórias como a sua verdade. A brevidade da vida deveria nos guardar da pedante separação das idades da vida – como se cada uma trouxesse algo novo – e um poeta poderia nos apresentar um homem de duzentos anos, um que realmente vivesse sem brincadeiras e histórias (WS/AS § 270).

¹³⁰ Para Roberto Machado (Cf. 1999, p. 94), a partir de uma interpretação particular surgem infinidades de interpretações, por isso é ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo é legítima. O conhecimento é perspectivo e as perspectivas são inúmeras, assim não existem interpretações seguras, mas uma multiplicidade de interpretações oriundas da vida enquanto vontade de potência.

primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o avaliador” (Za/ZA “Das mil metas e uma só meta”). O homem é um avaliador e, portanto, viver é avaliar. Consequência que resulta numa infinidade de interpretações e na certeza de que o homem e tudo o que existe são uma pluralidade de impulsos que lutam entre si por domínio.

Por intermédio do perspectivismo, compreendido como múltiplas possibilidades de avaliação, Nietzsche opõe-se ao subjetivismo moderno e consequentemente aos valores morais: “Não existem fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM § 108). A partir da noção de perspectivismo e de interpretação é possível compreender a crítica nietzschiana aos conceitos metafísicos de verdade e de moral. O Sujeito absoluto e indivisível construído pela tradição filosófica dissolve-se frente às possibilidades múltiplas de interpretação, que, em última instância, são vontade de potência, ou seja, forças ou inexoráveis tendências a crescimento de potência em configurações que nunca se consolidam como princípio ou finalidade. Definitivamente cessa a separação entre homem e mundo, mundo este que é múltiplo e finito, sendo a efetivação de um vir-a-ser em sua fatalidade e inocência. Enfim, a totalidade a que Nietzsche se refere é a própria vontade de potência em seu dinamismo e multiplicidade – vir-a-ser, como consequência o perspectivismo surge como um punhal à formação conceitual do ocidente, alicerçada sob as raízes históricas da herança teórico-socrática¹³¹.

A busca pela interioridade por meio de uma vida virtuosa e a virtude enquanto meio indispensável para o autoconhecimento do homem são definitivamente rompidos pelo filósofo alemão que reclama uma nova fórmula para a grandeza humana, contrária à velha fórmula socrática saber = virtude = felicidade e incitante a um novo modelo cosmológico oriundo da práxis vital: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*” (EH/EH “Por que sou tão inteligente” §10).

Tal qual na sabedoria trágica, Nietzsche sugere aceitar e vivenciar a mais medonha dor assim como a mais sublime alegria, aliás, não somente aceitar, mas amar; isto é, não aceitar racionalmente, mas vivenciar o vir-a-ser. O *amor fati* é uma expressão latina que, em Nietzsche, se torna um dizer Sim à vida em sua plenitude, em sua imensidão de impulsos com

¹³¹ Para Deleuze (2001, p. 82-83) é a própria vontade de potência que interpreta e avalia, a saber, interpretar é determinar a força que dá um sentido às coisas, e avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor às coisas.

configurações finitas. Nietzsche também usa o termo vontade de vida para designar a afirmação incomensurável à vida e com isso se encontra no direito de se considerar o primeiro *filósofo trágico*, isto é, o oposto de um decadente¹³². Nessa perspectiva, todo idealismo é mendacidade, embuste superior, na medida em que desloca o eixo vital para uma perspectiva vertical, na qual a esperança assume o papel da efetividade da ação, deixando o homem reativo e passivo, o que o impede de superar e ultrapassar as suas próprias resistências.

A nova ideia de destino abordada pelo filósofo alemão se distancia tanto da universalidade do *logos* dos estoicos como da providência divina dos cristãos, a fatalidade expressa pela exterioridade dos fatos e pela incapacidade humana frente aos desígnios de uma totalidade necessária são rompidos, tudo então é parte do fluxo contínuo do vir-a-ser, e o destino, mais do que uma pré-configuração, é uma situação, da qual o homem é parte constituinte. O eterno fluxo do vir-a-ser destitui toda estrutura estável, o mundo é um processo sem finalidade e, por isso, cessa-se a dicotomia entre os polos opostos do idealismo tradicional: sujeito/objeto, corpo/alma, verdade/aparência. Para Fornazari, a totalidade do mundo, entendida como o encadeamento dinâmico de forças, rejeita a oposição necessidade/liberdade:

Pois se o mundo se constitui em sua totalidade como um encadeamento necessário de forças que eternamente reflui para si mesmo e toda ação humana é também atuação dessas forças em relação, na medida em que o homem e o mundo são indistintos entre si, então liberdade e necessidade não coexistem como opostos: necessidade e liberdade são o mesmo e a cada um se imporia a tarefa de tornar-se o que se é (FORNAZARI, 2004, p.52).

Um mundo sem imposições, sem imperativos, destituído de verdades absolutas e aberto a possibilidades múltiplas: tudo é criação, avaliação, perspectiva. O tempo do homem socrático acabou, o Sim dionisíaco se torna um amor ao corpo e à terra, uma eterna afirmação do presente em sua instantaneidade. Teria realmente o homem se tornado obra de arte?¹³³ A pergunta continuará para sempre uma incógnita se a resposta for buscada através de evidências lógicas ou mesmo por uma evidência apodíctica, a inocência a que se refere o filósofo alemão requer fineza e a mesma “seriedade presente nas brincadeiras de infância”, a rigor, “Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (EH/EH “Por que escrevo livros tão bons” § 1).

Ecce homo é um retrato de vivências, pois a vida é o único parâmetro de avaliação. Nietzsche não é a superação definitiva do protótipo teórico desenhado por Sócrates, aliás, o

¹³² Cf. EH/EH “O nascimento da tragédia” § 3.

¹³³ Cf. DW/VD § 2.

próprio Nietzsche não almejou ser exemplo a ninguém, fórmulas e manuais de conduta não se enquadram numa filosofia feita a “marteladas”. A série de vivências narradas em *Ecce homo* configura a originalidade e a singularidade de cada experiência vital, que deve ser desfrutada em sua plenitude. Nesse âmbito, a expressão *Übermensch*, usada para designar um “tipo que vingou posteriormente” no § 1 de “Por que escrevo livros tão bons”, serve como seta ou indicativo para um porvir, ou seja, para novas vivências dotadas de novas significações que certamente estão muito além e também aquém daquilo que se configura como o bem e o mal¹³⁴.

A nova perspectiva faz do filósofo um ser em construção, que se efetiva num processo necessário da dinâmica de impulsos. Para Nietzsche: “O filósofo é unicamente uma espécie de ocasião e de possibilidade para que o *impulso possa oportunamente tomar a palavra*” (fragmento póstumo 7 [62] da primavera-verão de 1873). Nesse caso, Sócrates e também Nietzsche seriam apenas meios de expressão da fatalidade dos impulsos, conclusão ao mesmo tempo angustiante e necessária, e o que difere ambos são valorações opostas que divergem (lutam) pelo aumento do *quantum* de potência. Laconicamente, Sócrates enquanto expoente de um impulso regido pelo protótipo teórico, alicerçado à morte como certeza e elo para a imortalidade da alma, e Nietzsche como protótipo do homem de ação, que vive aberto à experiência e à vida, imerso numa vitalidade que encontra a imortalidade na imanência do instante presente.

¹³⁴ Na terminologia de Nietzsche, o *Übermensch* é aquele capaz de realizar a transvaloração de todos os valores, sua existência representa o futuro ao qual está direcionado o homem.

CONCLUSÃO

A ligação entre a história ocidental e o legado socrático revela a grande influência do filósofo ateniense, que continua vivo através de ideias como: o pensamento racional, o conceito absoluto, a alma como entidade superior ao corpo, a ligação entre o conhecimento e a virtude, a maiêutica, a dialética, a ironia e até o reconhecimento da ignorância como início da filosofia. Sócrates não é uma mera ficção que pode ser ignorada ou esquecida, sua “antiga força atlética”¹³⁵ ainda tem vigor na atualidade, difusa pela religiosidade, pela filosofia e pela própria formação ética e cultural do homem ocidental. Negar a influência socrática é vedar os olhos aos fatos e vertentes teóricas atuantes na cultura; nesse sentido, encontrar no filósofo Nietzsche o fim da cultura alexandrina é tão equivocado quanto pensar que a cultura atual é inteiramente socrática. Sócrates permaneceu vivo no próprio Nietzsche, a grande revolução nietzschiana não é meramente a morte do “homem socrático”, mas a leitura de um tempo que não suporta mais a centralidade socrática, sua “divinização”, sua superabundância filosófico-teórica. O filósofo alemão vai até os limites da racionalidade socrática, para apresentar a aurora de um novo tempo, construído em antagonismo ao socratismo e, ao mesmo tempo, marcado por algumas posturas comuns ao próprio Sócrates, como é o caso da crítica aos valores vigentes e da postura cética e irônica com relação ao dogmatismo.

As oscilações de Nietzsche no testemunho socrático revelam a abrangência filosófica de Sócrates, que não deve ser ignorada em sua totalidade. Buscar um Nietzsche sem Sócrates, somente instintivo, dionisíaco é um equívoco reconhecido pelo próprio autor do *Ecce homo*, a prova pode ser extraída do seguinte fragmento já explorada anteriormente: “Sócrates, trata-se apenas de confessar, está tão perto de mim que quase sempre estou lutando com ele” (fragmento póstumo 6 [3] do verão? 1875). Isso não implica na possibilidade de uma metáfora ou junção entre ambas as perspectivas filosóficas, tampouco numa tentativa de “socratização” de Nietzsche, o que seriam absurdos, implica, outrossim, o reconhecimento de que na totalidade do *corpus* nietzschiano é impossível não reconhecer indícios da influência socrática na formação filosófica do próprio Nietzsche.

Ambos, Nietzsche e Sócrates, foram questionadores dos valores vigentes em seus respectivos contextos, cada qual operou mudanças significativas nos padrões culturais de sua época. Sócrates através da dialética como justificação e afirmação de uma nova racionalidade nascente no antigo mundo helênico, Nietzsche através da transvaloração dos valores e das

¹³⁵ Termo de Jaeger (Cf. 1994, p. 497).

contundentes críticas aos alicerces teóricos da contemporaneidade. Suas posições revelam a insatisfação e o desejo de mudanças a partir de um determinado contexto histórico; de maneira que as perguntas postas na introdução agora podem ser, de algum modo, esclarecidas, como é o caso, por exemplo: De onde vem o “poder” que arrasta Sócrates no decorrer dos séculos e que fez Nietzsche “combatê-lo” durante praticamente toda a sua fase produtiva? Como resposta cabem algumas setas – da busca humana pelo esclarecimento, do seu desejo constante pela certeza, como disse o próprio Nietzsche: “Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de potência” (GD/CI “Os quatro grandes erros” § 5), em outros termos, Sócrates foi o grande expoente da vontade humana pela verdade. Volta-se a frisar que o brasão socrático de homem livre do temor à morte pelo saber e pela justificação foi o grande mastro no qual muitas bandeiras foram hasteadas, o que levou o próprio Nietzsche a descrever Sócrates como o “mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores (*Mittler-Weisen*)” (WS/AS § 86).

Outra questão, incitada anteriormente, não menos importante: é possível construir uma nova imagem do homem moderno a partir da filosofia de Nietzsche? Genericamente falando, sim, é possível dizer que *Ecce homo* é a construção de um novo protótipo filosófico que nasceu em detrimento da morbidez socrática, no entanto uma leitura minuciosa revela a deficiência de tais assertivas, a considerar que *Ecce homo* é o retrato de vivências, experiências vitais do filósofo alemão, que não podem ser reduzidas a fórmulas ou manuais de conduta, aliás, talvez uma das maiores preocupações de Nietzsche foi a de não criar expectativas ou seguidores: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* – isto sim é meu ofício” (EH/EH “Prólogo” § 1), posição novamente acentuada no § 2 do prólogo correspondente: “filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária nos gelos e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora baniu” (*Idem*, § 2). A partir de tais perspectivas é equivocado buscar em Nietzsche um novo Ídolo, ou um novo protótipo teórico, o que não significa que o filósofo não tenha construído uma filosofia, o que aliás é factível dentre seus leitores.

Remontar as imagens de Sócrates em Nietzsche nos possibilitou compreender melhor as nuances do pensamento nietzschiano, através dos incontáveis confrontos e menções a Sócrates foi possível vislumbrar a fertilidade filosófica do pensador alemão, que no decorrer de sua obra oscilou em muitas perspectivas, sem deixar de ser coerente com seu projeto filosófico. No primeiro capítulo, pôde-se perceber as singularidades da tragédia e sua justaposição entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, de modo a estabelecer as duras críticas a

Sócrates enquanto expoente máximo de seu declínio. Análise que culminou no projeto da fisiologia da arte, enquanto meio e incitação artística e vital, no qual aparecem duras críticas à degeneração dos impulsos presente em Sócrates. Tanto no período de 1871, como no de 1888, Nietzsche revela forte antagonismo aos empreendimentos socráticos, embora variáveis, os motivos podem ser resumidos num único: o desprezo ou escárnio pela vida, confirmado pela negação da sabedoria trágica e também pela justificação teórica da existência, em todo caso, uma tirania da razão sobre os afetos e instintos, que se revela pela construção de um antídoto implacável, cujo último e derradeiro ingrediente é a morte.

O mesmo socratismo teórico que ascendeu em detrimento da serenojovialidade helênica, operou nos grandes projetos modernos de esplendor da racionalidade, fator que leva Nietzsche a destacar o grande niilismo vital dos grandes sábios, que ultrapassou os limites da antiga Grécia. Em meio ao furor e à cólera contra a imagem do *Sócrates moribundo*, Nietzsche descreve, a partir de 1878, uma nova imagem de Sócrates, pintada reluzentemente sob os efeitos do heroísmo de um espírito livre, o que nos levou a elaboração do segundo capítulo, como um momento de trégua, ou mesmo, de beneficência àquele grande irônico, sutilemente enfatizado por uma *sabedoria travessa*¹³⁶. Tal momento coincide com um período positivo da filosofia nietzschiana, quando Sócrates se torna, em meio a um tempo produtivo, num rico expoente para a construção filosófica de Nietzsche. A sutileza nas palavras, o tom por ora irônico e por ora aprazível revelam certo apreço; de modo que até a moral socrática, incisivamente criticada em *O nascimento da tragédia* é “amigavelmente” ponderada, através de considerações positivas acerca da moral do indivíduo incitada por Sócrates.

Tudo isso desvela a relevância socrática para Nietzsche e, mais que isso, sua íntima relação com o pensamento constituinte da contemporaneidade; no entanto, em meio à diversidade e à riqueza do pensamento nietzschiano surgiu a tarefa de apresentar o *Sócrates moribundo* e decadente com o *professor apolíneo* vinculado aos espíritos livres, condição que revela um Sócrates íntimo, porque não, um interlocutor profundo com o qual o filósofo alemão partilhou de alguns anseios e problemas, ou melhor, do engajamento da filosofia contra o dogmatismo vigente em sua época. Sócrates foi no período de elaboração de *Humano, demasiado humano*, o reverso daquilo que tinha sido na juventude de Nietzsche e também daquilo que seria em sua maturidade, o que nos leva a conclusão de que o apreço com o sábio ateniense coincide com um período intermediário de sua vida, caracterizado pela expectativa de uma filosofia ainda desconhecida ou incompreendida por seus contemporâneos

¹³⁶ Cf. WS/AS § 86.

e também pelo consolo às enfermidades que o atordoavam constantemente. Sócrates resplandeceu como uma imagem positiva em meio às intempéries que Nietzsche soube superar. O espírito livre de Sócrates ecoa como uma voz alta, segura, fazendo Nietzsche descansar do seu velho Sócrates; por um instante, foi proclamada a “morte do *Sócrates moribundo* e a ascensão da vitalidade e exuberância do *Sócrates musicante*. Contudo, a aparente paz é rompida e rapidamente Sócrates voltaria a ser o “prego” das tão constantes marteladas nietzschanas.

Através da análise das imagens de Sócrates em Nietzsche, foi possível percorrer as nuances do pensamento do filósofo alemão. O tecer de sua filosofia, a formação conceitual que emerge dos problemas, tudo isso vislumbrado por intermédio das imagens de Sócrates, talvez Sócrates tenha sido o grande motivador das questões levantadas por Nietzsche, a figura memorável e constante em suas críticas e também reluzente em sorrateiros elogios. Não se trata de uma justificativa, ou de um meio teórico para aproximar os dois filósofos, mas sim de um fato, Sócrates é mencionado cerca de 320 vezes ao longo das obras nietzschanas, sem contar expressões como socrático e socratismo que aumentariam a proporção. Dessa forma, conforme a análise realizada ao longo do texto, é possível percorrer alguns dos principais temas da filosofia nietzsiana por meio de uma análise das imagens de Sócrates, principalmente por intermédio das críticas, mas não desconsiderando alguns elogios, sobretudo à postura argumentativa e o antagonismo aos valores preestabelecidos.

Conforme retrataram Deleuze e Guattari, o filósofo é amigo do conceito, sendo a filosofia a fábrica na qual eles são produzidos, geridos enquanto multiplicidade e dinamicidade: “O conceito define-se pela *inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 33). A heterogeneidade conceitual é marca registrada da filosofia nietzsiana, enquanto busca contínua de superação do dogmatismo filosófico e, com a personagem Sócrates não poderia ter sido diferente; sua multiplicidade revela a leveza do estilo nietzschiano, capaz de contornos flutuantes, de um dinamismo que vai além de certezas indefectíveis. Certamente Zaratustra e Dionísio foram personagens conceituais marcantes da abordagem filosófica de Nietzsche, por intermédio deles o filósofo alemão empreendeu grande parte de seus conceitos; no entanto, Sócrates é a personagem que melhor representa as nuances do seu pensamento, pois, através dele, é possível percorrer “em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita”, em outras palavras, Sócrates é a prova viva de que a filosofia é um jogo de forças em relação de tensão, num processo necessário, dinâmico e contínuo que caracteriza o vir-a-ser.

Pensar a superação do socratismo em Nietzsche é navegar na profundidade e nos abismos de suas reflexões, a fim de perceber que a superação da decadência não significa um punhal definitivo em Sócrates, muito menos um reinar absoluto de Nietzsche sobre seus oponentes. No terceiro capítulo foram avaliados os limites e as consequências da superação socrática, que no fundo é também a superação do próprio filósofo alemão, que não negou sua própria decadência, com a qual combateu e teve a convicção de sair vitorioso: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. [...] Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*” (EH/EH “Por que sou tão sábio” § 2). O duelo é incitado por uma ferrenha vontade de vida, por um querer capaz de acolher a própria necessidade do momento presente, não somente querer e aceitar a totalidade vital, mas amá-la e almejar sua eternidade. Conforme repete Zaratustra várias vezes na canção *Os sete selos*, um amor que deseja eternizar-se: “Oh, como não ansiaria eu ardenteamente pela eternidade e pelo nupcial anel dos anéis – o anel do eterno retorno! Jamais encontrei a mulher da qual desejaria filhos, a não ser esta mulher a quem amo: pois eu te amo, ó eternidade! *Pois eu te amo ó eternidade!*” (Za/ZA “Os sete selos”).

Nietzsche encontrou a superação da decadência socrática em sua vontade de saúde e de vida, sua filosofia resplandece como arte fisiológica, como acolhimento e veneração à simplicidade do orgânico, que se revela num profundo e intenso amor ao corpo e à terra. Sua oposição a Sócrates surge da negação à vida, pois para Nietzsche é inadmissível pensar a filosofia como exercício de saber morrer. O filósofo alemão deposita todas as suas convicções no corpo e na terra e Sócrates na alma e no além. Enquanto *modus operandi*, ambos foram exímios questionadores e revolucionários dos valores vigentes, Nietzsche enquanto homem solitário, refugiado nas suas inúmeras obras, e Sócrates como homem público, dotado de uma brilhante retórica a serviço dos jovens e de todos os desejos do conhecimento. No fundo o estilo e o fazer filosófico de Sócrates e Nietzsche não são tão opostos como parecem, ou melhor, são opostos na teoria, mas próximos por que ambos não diminuem a filosofia a um campo meramente teórico.

Nietzsche assim como Sócrates são personagens conceituais que estão além e aquém de serem donos da verdade, o mundo constitui uma multiplicidade que não nos permite pensar numa superação definitiva. A riqueza da crítica nietzschiana se revela como uma provocação, ou um alerta contra o socratismo impregnado no mundo contemporâneo, contra a sua nefasta influência nos mais diversos campos de atuação humana. Para concluir, se depois de Sócrates se tornou impossível filosofar sem o seu contágio, disseminado através de efeitos morais,

dialéticos, racionais e teóricos, com Nietzsche as possibilidades novamente se abrem e, embora não possamos falar da “morte” definitiva do socratismo, ao menos sua influência deixou de ser soberana sobre o legado cultural e filosófico.

Definitivamente, duas formas tão opostas e tão próximas de valoração. Sócrates: o herói combatente das ruas e praças atenienses, desejoso da justiça e dos frutos do exercício filosófico como fuga dos preconceitos e das verdades preestabelecidas. Nietzsche: o cavaleiro solitário combatente do dogmatismo filosófico e religioso, movido pelo anseio de operar uma transvaloração dos valores, restaurando a inocência e a capacidade artística de criação, para assim restaurar o sentido do humanismo, até então preso a formulações conceituais. Ambos focados e voltados para o ser-humano, para a sua superação, ambos questionadores e atuantes contra as verdades dos seus próprios tempos. Quem diria que de duas inteligências tão próximas nasceria uma das mais contundentes rivalidades filosóficas da História da Filosofia: Nietzsche *versus* Sócrates, batalha incitada pelo próprio Nietzsche e que tem como motivo bélico duas valorações opostas sobre aquela que consideramos a peça central e motivadora de todo o acontecer filosófico: A VIDA.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I Textos de Nietzsche

- NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia* – ou Helenismo e pessimismo. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli, M. Montinari (Hg.). Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.
- _____. *Nietzsche contra Wagner / O caso Wagner*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Aurora* – reflexões sobre os preconceitos morais. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Além do Bem e do Mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Ecce Homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo. O drama musical grego. Sócrates e a tragédia*. Trad.: M. S. P. Fernandes e M. C. dos Santos de Souza. São Paulo: Martins fontes, 2005.
- _____. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos* – ou, como se filosofa com o martelo. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad.: E. Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- _____. *O Anticristo* – maldição ao cristianismo – ditirambos de Dionísio. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad.: F. R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

- _____. *Humano, demasiado humano II* – um livro para espíritos livres volume II. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. Fragmentos postumos. Trad.: J. L. Vermal y J. B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008. 4 vol.
- _____. *Assim Falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

II Textos de comentadores

- AZEREDO, V. D. Nietzsche e os gregos. *Revista Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 273-287, 2008.
- BABICH, B. “Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: On Becoming the One you Are, Ethics, and Blessing”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 32, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- BRASIL, L. G. Do “conhece-te a ti mesmo” ao torna-te o que tu és”: Nietzsche contra Sócrates em *Ecce homo*. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. v. 5. n. 2, p. 30-45, 2012. In: <http://tragica.org/artigos/v5n2/brazil.pdf>
- DELEUZE. G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. 2. ed. Porto – Portugal: Rés-editora, 2001.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é filosofia?* Trad.: B. Prado Jr. e A. A. Muñhoz. 34 ed. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- DENAT. C. F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”. *Cadernos Nietzsche*. n. 32, 2013. In: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316-2422013000100004&script=sci_arttext
- DIAS, R. M. *Nietzsche e a música*. São Paulo: discurso editorial / Ijuí: Unijuí, 2005.
- FERREIRA, A. O pacto Nietzsche - Aristófanes na crítica a Sócrates em *O nascimento da tragédia*. *Revista Escrita*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 1-15, 2011.
- FORNAZARI. S. K. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*: reflexões sobre *Ecce homo*. São Paulo: Unijuí, 2004.
- FREZZATTI Jr., W. Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 61-72, jan./jun., 2010.
- _____. O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, 2008.
- HAMILTON, J. “Ecce Philologus: Nietzsche and Pindar’s Second Pythian Ode”. In: *Nietzsche and Antiquity*. Rochester. New York: Camden House, 2008.

KOHAN, W. O. *Sócrates e a educação: o enigma da filosofia*. Trad.: I. M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e terra, 1999.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: brasiliense, 1990.

_____. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Unijuí, 2005 – (Sendas e Veredas. Série recepção).

MÜLLER-LAUTER, W. “Décadence artística enquanto décadence fisiológica”. In: *Nietzsche na Alemanha*. Org. por S. Marton. Ijuí/RS: Unijuí, 2005, p. 79-102.

_____. “O desafio Nietzsche”. In: *Nietzsche na Alemanha*. Org. por S. Marton. Ijuí/RS: Unijuí, 2005, p. 51-78.

NASSER, E. Como tornar-se o que se é”: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche. *Revista de filosofia Dissertatio*. n. 33, p. 186-226, 2011. In: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/index.htm>

NEHAMAS, A. *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Trad.: J. Briosi. Valencia: Pre-Textos, 2005.

VIESENTEINER, J. L. O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche. *Revista de filosofia Dissertatio*. n. 31, p. 97-117, 2010. In: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/05.pdf>

III Outros textos

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Trad.: G. M. R. Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores) p. 175-230.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad.: V. Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores) p. 237-269.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Trad.: Monges de Maredsous (Bélgica). 138. ed. São Paulo: Ave Maria, 2000.

BRANDÃO, J. de S. *Teatro grego – tragédia e comédia*. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRUN, J. *Sócrates*. Lisboa: Coleção mestres do passado, 1960.

CÍCERO. *Tusculanes [Tusculanae Disputationes]*. Trad.: C. Appunh. Paris: Garnier, 1934.

- EURÍPEDES. *Medéia*. Trad.: M. Fernandes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- HEUSER, E. M. D. “Imagem do pensamento”. In: *Abecedário: educação da diferença*. Org. por J. A. Aquino e S. M. Corazza. Campinas: Papirus, 2009, p. 91-98.
- JAEGER, W. W. *Paideia – a formação do homem grego*. 3. ed. Trad.: A. M. Parreira. São Paulo: Martins fontes, 1994.
- LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2.ed. Trad.: Kury. M. da G. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Trad.: J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972a. (Os Pensadores) p. 11-33.
- _____. *Fédon*. Trad.: J. C. de Sousa, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972b. (Os Pensadores) p. 61 – 132.
- _____. *O banquete*. Trad.: J. C. de Sousa, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores) p. 7 – 53.
- _____. *Críton*. Trad.: G. M. Grube. Indianapolis: Hackett, 1997.
- _____. *Protágoras*. Trad., introdução e notas de A. P. Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D’Água, 1999. (Coleção: Humanitas).
- QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Trad.: J. Cousin. Paris: Les Belles Lettres, v. 7, 1975-1980.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*. Trad.: M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates e Apologia de Sócrates*. Trad.: L. R. de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores) p. 35-173.
- _____. *O banquete e Apologia de Sócrates*. Trad.: A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2008.