

“O valor de um caracol” ou “O nobre nietzschiano: um elogio a Cálicles?”

Wilson Antonio Frezzatti Jr.*

Resumo: No diálogo *Górgias* de Platão, Cálicles apresenta características do modo de ser do aristocrata e do escravo que, aparentemente, coincidem com aquelas atribuídas por Nietzsche aos tipos nobre e escravo. No entanto, queremos alertar contra essa precipitação. Embora as características do homem fraco de Cálicles correspondam àquelas do escravo nietzschiano, há uma grande diferença entre o forte do discípulo de Górgias e o nobre do filósofo alemão.

Palavras-chave: cultura – hierarquia de impulsos – Sócrates – tipo escravo – tipo nobre

O diálogo *Górgias*, escrito por Platão entre 395 e 376 a.C., tem como tema a definição de retórica ou oratória. O texto desenrola-se através do embate entre duas perspectivas de bem argumentar, ou seja, entre a oratória e a dialética: estava em jogo a hegemonia na racionalidade e na sabedoria. Embora, a rigor, a oratória (a arte de falar em público, de persuadir) não se confunda com a sofística (instrução de virtudes e aprimoramento de raciocínio e da linguagem destinados a formar o bom cidadão), elas estão indiferenciadas no discurso de Sócrates. Os argumentos do filósofo as igualavam por-

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professor dos Cursos de Filosofia e Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

que elas não possuíam a principal característica da dialética: buscar a verdade imutável, mais especificamente dizer acerca do justo e do injusto. A oratória e a sofística definiam o justo e o injusto conforme as circunstâncias. Nessa disputa, são três os interlocutores de Sócrates: 1. Górgias de Leontinos: professor de oratória e embaixador em Atenas, dono de um estilo muito elaborado, acreditava que nenhum conhecimento poderia ser transmitido, a não ser a persuasão; 2. Polo de Agrigento: discípulo de Górgias; e 3. Cálicles: personagem cuja existência não está comprovada, talvez esteja representando Isócrates, discípulo de Górgias e autor de *Contra os sofistas*, livro no qual os filósofos são acusados de serem ignorantes e de serem incapazes de bem falar, de dar conselhos e de persuadir os jovens que a filosofia dá a bem-aventurança. Assim, o diálogo *Górgias* pode ser considerado uma réplica de Platão a Isócrates, já que a discussão mais ferrenha se dá entre Sócrates e Cálicles.

Questões metafísicas, epistemológicas e morais entrelaçam-se no diálogo. Sócrates mostra que a oratória, por não tratar do justo e do injusto como verdades imutáveis, é apenas um simulacro de um ramo da política, ou seja, uma imitação da justiça. Portanto, a oratória ou a retórica produz ilusões que buscam somente agradar, e não conhecer, acerca do justo e do injusto. De forma geométrica (Teorema de Tales), o filósofo estabelece as seguintes relações: a ciência política (a filosofia dialética) está para a oratória assim como o bem está para o prazer, a realidade para a aparência, a *episteme* para a *doxa* e o verdadeiro para o simulacro. Os interlocutores de Sócrates, um a um, são apanhados em contradição por meio da dialética. Após afirmar que a oratória é a maior das artes porque fala de forma mais convincente do que qualquer especialista, mas que ela pode ser mal empregada por culpa de quem a utiliza (cf. 457c), Górgias declara ensinar sobre o justo e o injusto (cf. 460a). Polo, indignado com a argumentação socrática, tenta socorrer seu mestre. Entretanto, após dizer que é possível a felicidade do injusto

(cf. 472d), tem que admitir com Sócrates que cometer uma injustiça é um grande mal, mas que pior ainda é não expiar uma injustiça cometida (cf. 479e). Cálicles, o adversário mais feroz e agressivo, revolta-se contra a conclusão do filósofo ateniense, isto é, contra a afirmação que, se a oratória serve apenas para evitar a expiação, ela está associada a todo vício da alma (injustiça, ignorância, covardia, entre outras). Se Sócrates tiver razão, a humanidade anda às avessas (cf. 481c).

É neste ponto que incide nosso tema, a concepção do tipo nobre de Nietzsche, pois Cálicles, ao tentar refutar Sócrates, apresenta como antagônicos os modos de vida do aristocrata e do escravo (cf. 482c – 508e). Após acusar o dialético de ser orador e de ter enganado Górgias e Polo, Cálicles aponta uma contradição no discurso de seu adversário: Sócrates confunde os âmbitos da natureza e da lei humana. Na natureza, o pior é sofrer uma injustiça enquanto que, para a justiça humana, o pior é cometer uma injustiça. Ainda mais: sofrer injustiça é algo próprio dos fracos e escravos, e a lei é produto da união de homens fracos, ou seja, uma necessidade de proteção da maioria. Em termos nietzschianos poderíamos dizer, como o próprio Nietzsche faz, que a gregariedade dos homens, o rebanho, ocorre devido a uma necessidade de conservação daqueles que não podem ou não conseguem expandir sua potência. De forma semelhante, para Cálicles, os fracos buscam proteção na lei. A filosofia, afirma ainda o discípulo de Górgias, seria a responsável pela confusão, pois os filósofos não teriam noções adequadas nem de Estado, nem da linguagem, nem dos prazeres e das paixões humanas, nem, enfim, da vida. Segundo ainda Cálicles, o uso da filosofia deveria restringir-se à adolescência, não sendo ela adequada para um homem adulto e livre, isto é, a filosofia não prestaria para a política. O orador ainda “profetiza”: “se Sócrates fosse acusado de algum crime, não saberia escapar da morte”. Guardados os devidos contextos e conceitos, não poderíamos aproximar as críticas

de Cálicles à nascente filosofia daquelas direcionadas por Nietzsche contra a já bi-milenar tradição filosófica, especialmente o desconhecimento do caráter agonístico da vida? Avancemos um pouco mais.

Cálicles considera que, na natureza, é justo que o melhor prevaleça sobre o pior. Esta proposição é o ponto de partida para Sócrates fazer seu interlocutor entrar em contradição por meio de suas conseqüências. Mas, também, poderemos ver Cálicles explicitar mais claramente suas idéias. Melhor tem o sentido de mais forte e mais bruto. A maioria enquanto conjunto é mais forte que o homem isolado e os preceitos da maioria são aqueles dos mais fortes ou dos melhores. Portanto, esses preceitos são belos segundo a natureza (cf. 488e). Uma primeira contradição: Cálicles havia dito anteriormente (cf. 483b) que a justiça humana consiste na igualdade e que é pior ser autor do que vítima de injustiça; mas, agora, afirma que isso também é assim por natureza. Para escapar dessa contradição, o orador reformula suas palavras (cf. 489e-490a): a simples superioridade numérica não faz o melhor, os melhores e os mais fortes são os superiores, ou seja, aqueles de melhor entendimento – por natureza, o de melhor entendimento prevalece sobre os inferiores. Sócrates quer saber o sentido de prevalecer: “Ao melhor sapateiro cabe calçados maiores e mais abundantes?”. Cálicles responde que os mais entendidos nos negócios públicos são também os mais bravos, pois são capazes de levar a termo o que concebem. O filósofo ateniense ainda quer saber: “Eles governam a si mesmos?”, eles têm temperança, domínio de si e são senhores de seus prazeres e paixões?

Neste momento, Cálicles irrita-se profundamente e afirma que as idéias de Sócrates são imbecilidades, que não valem um caracol (cf. 492c). Autodomínio é próprio de escravo. Belo e justo, segundo a natureza, é saciar as paixões, o que é impossível para a maioria. O forte não precisa da lei da maioria, para a qual felicidade confunde-se com virtude (este é o caso do próprio Sócrates). Vida significa transbordar o máximo possível e viver feliz é sentir os de-

sejos e poder satisfazê-los com prazer (cf. 494b). Bem é gozar de todas as maneiras, não há diferença entre prazer bom e prazer mau (cf. 495a-b). Sócrates vai mostrar novamente que o discípulo de Górgias se contradiz. É impossível, ao mesmo tempo, ser feliz e infeliz, mas podemos sofrer e gozar ao mesmo tempo, como ocorre no beber com sede: sofremos com a sede, mas gozamos ao saciá-la (cf. 496a-e). Portanto, gozar é diferente de ser feliz, sofrer é diferente de ser infeliz e bem é diferente de gozo. Cálicles, para não concordar com Sócrates, silencia e é repreendido por Górgias. Aca-ba contradizendo-se mais uma vez ao afirmar que há prazeres piores e melhores (cf. 499b). Assim, mais uma vez o prazer é diferenciado do bem, este só é obtido pelo verdadeiro conhecimento, e a oratória novamente classificada como lisonjaria e não como ciência (cf. 500b).

Depois de uma nova desistência de Cálicles, Sócrates continua sozinho o processo dialético (cf. 506c-509c). Uma alma boa, isto é, que possui o bem, é sábia e, por isso, possui ordem e proporção. Uma alma desordenada é pior do que uma ordenada e é, por isso, má. O homem bom é justo e feliz, foge daquilo que se deve fugir e persegue aquilo que deve ser perseguido. O homem mau é infeliz, desenfreado e não sábio, foge daquilo que deve ser perseguido e persegue aquilo do qual se deve fugir. Se bem não é igual a prazer, coincide com a felicidade. Para se atingir a felicidade, deve-se fugir do desenfreamento: nunca precisar de castigo, mas aplicá-lo a quem venha precisar, seja ele quem for. Só agora temos a refutação definitiva de Cálicles: a justiça humana tem a mesma boa ordem que o Cosmos. Há uma igualdade geométrica entre os deuses e os homens: ao maior, mais; ao menor, menos. Cálicles passou por cima do Cosmos e da geometria. “Ser autor de uma injustiça é pior do que ser vítima” é verdade tanto para a justiça humana quanto para a natureza. Pior do que cometer uma injustiça é não expiá-la, ou seja, pior do que desordenar a alma é não reordená-la.

Após mais uma discussão, esta para saber como nos defender de praticar e de não sofrer injustiças, e mais uma insistência de Cálicles que a oratória é a arte sumamente bela e que é pior sofrer uma injustiça do que cometê-la (cf. 509d-522d), Sócrates lança mão de um mito para mostrar que é preferível a morte do que cometer uma injustiça: o maior dos males é chegar ao Hades com a alma carregada de iniquidades (cf. 523a-527e). Ao fim, a reafirmação que o homem não deve parecer ser bom, mas ser bom, e que isso significa a felicidade na vida e na morte. A razão e não o prazer dos sentidos nos indica esse caminho. Portanto, é o ideal de Cálicles que não vale um caracol (cf. 527e), pois aquilo que ele indicou ser próprio de um homem livre apenas ilude, não produzindo a verdade que coincide com a felicidade.

Aparentemente, a oposição de Cálicles entre o forte, capaz de prescindir da maioria e obter a satisfação de seus desejos e paixões, e o fraco ou escravo, incapaz de seguir seus desejos e dependente da proteção da justiça humana, é semelhante à oposição nietzschiana entre os tipos nobre e escravo. Em *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates” § 4, Nietzsche considera a equação “Razão = Virtude = Felicidade” como a idiosincrasia mais bizarra da doença de Sócrates, do seu cansaço vital, de sua anarquia de impulsos. Essa equiparação é contrária aos mais fortes instintos gregos, cuja equação mais própria seria a seguinte: “Virtude = Instinto = Inconsciência radical”¹; portanto, mais próxima dos argumentos de Cálicles. Entretanto, apesar de as características do escravo de Cálicles coincidirem com as do tipo escravo nietzschiano, nem todas as características do nobre de Cálicles estão presentes no tipo nobre nietzschiano. Há entre eles uma diferença fundamental, que faz com que o primeiro se aproxime do organismo decadente, ou seja, do tipo Sócrates. Queremos mostrar que o desenfreado, aquele que corre atrás de todo e qualquer prazer não equivale ao tipo nobre do filósofo alemão. Além disso, queremos indicar que,

de forma semelhante a Sócrates, a dor e o sofrimento podem exercer um papel importante na elevação nietzschiana do homem.

As características aristocráticas, para Nietzsche, são aquelas ligadas a um determinado e definido estilo: a precisão do sim e do não do gosto; a repugnância facilmente provocada; o desprezo a tudo que é heterogêneo; o medo da falta de gosto da própria curiosidade; a má vontade de confessar um novo desejo, uma insatisfação em si próprio ou a admiração ao estranho; indisposição contra tudo que não lhe seja próprio ou que não possa dominar – enfim, tudo isso é “bom gosto” (cf. JGB/BM § 224). A mistura de estilos do passado e do presente é não-aristocrática porque nos dá percepção para toda e qualquer coisa, gosto e paladar para tudo. Apenas por essas características poderíamos afastar o nobre nietzschiano daquele apresentado por Cálicles, pois elas impedem uma busca desenfreada por todo e qualquer prazer: a nobreza nietzschiana é altamente seletiva. Essa seletividade aristocrática, para nós, está indissociada de uma capacidade que é fundamental ao grande homem, isto é, a criação de uma cultura elevada. Esse é o motivo principal para o nobre nietzschiano não poder ser o desenfreado e, portanto, não coincidir com a concepção de nobreza do interlocutor de Sócrates.

Os homens de uma cultura nobre possuem uma crença resoluta em si e um domínio de si, o que denota força e não exaustão. Seus antípodas seriam sintetizados pelo cristianismo: maldição sobre o prazer (como o fizeram Baudelaire e Schopenhauer), considerar o gosto pela dominação como o maior dos vícios e perseguir a felicidade geral (cf. XI, 25 [178] da primavera de 1884). O interesse cada vez maior pelo povo, pelos fracos, pelos pobres e pela arte popular indica o abandono dos privilégios e o enfraquecimento do mundo aristocrático, ou seja, a inviabilidade de uma cultura superior (*Über-Cultur*) (cf. XI, 25 [200] da primavera de 1884).

A nobreza ou a aristocracia, própria de uma cultura elevada, tem uma característica importante: a hierarquia². Uma cultura elevada (*hohe Kultur*), diz o filósofo, só pode basear-se em uma sociedade piramidal (cf. AC/AC § 57). O exemplo dado é o da sociedade indiana de castas: é uma pré-condição da cultura elevada a existência de uma mediocridade sólida e organizada. A hierarquia é o que torna possível o surgimento das exceções, dos não-médios, dos responsáveis pela criação das características culturais elevadas. Ela segue o próprio funcionamento da vida: a hierarquia permite o surgimento de características que possibilitam a superação das condições existentes e, para Nietzsche, o caráter fundamental da vida é a auto-superação. Assim, para o nobre nietzschiano, não pode haver a equivalência entre todo e qualquer prazer.

Outra maneira do filósofo alemão referir-se à hierarquia de uma sociedade é o termo “*pathos da distância*” (*das Pathos der Distanz*). Sem esse sentimento, enraizado na diferença entre os grupos sociais e na prática de mandar e obedecer, não haveria um outro: o desejo de ampliar constantemente a distância dentro da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, raros, distantes, amplos, ou seja, a elevação (*Erhöhung*) do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem” (cf. JGB/BM § 257)³. Toda cultura superior [*höhere Kultur*], afirma Nietzsche, tem que estar fundamentada nessa diferença entre os homens⁴ – é esse um dos significados principais do termo “aristocrático” na filosofia nietzschiana. Em outras palavras, esse *pathos* é o oposto daquele que atua na domesticação ou civilização do homem, isto é, na doutrina da igualdade dos homens, presente principalmente no que Nietzsche denomina de cristianismo e nas correntes políticas de sua época (democracia, socialismo e anarquismo). O cristianismo, segundo Nietzsche, foi o grande disseminador da doutrina dos direitos iguais para todos. A crença na imortalidade da alma transforma todos os indivíduos em iguais, elimina o *pathos* da distância e a base da cultura elevada⁵.

Devemos entender o aristocrático ou o nobre nietzschiano como uma postura de aceitação do vir-a-ser e não como uma classe, estamento ou grupo social. Entender a vida como um processo de luta por mais potência e não participar da dicotomia metafísica corpo e alma, ou seja, da cultura cristã que nega a vida: é essa a verdadeira postura aristocrática ou nobre para Nietzsche. Essa postura de aceitação da vida, que por vezes é associada à “barbárie”⁶, é identificada com certos comportamentos da Grécia e Roma antigas, com a cultura moura (árabes na Espanha), com os renascentistas, com os aristocratas franceses da corte de Luís XIV e com os sofistas (cf. AC/AC §§ 58, 59, 60 e 61; XIII, 14 [116] da primavera de 1888 e XIII, 24 [1] 8 de outubro / novembro de 1888). Bárbaros, porque se lançaram sobre povos domesticados, mais pacíficos, ou seja, civilizados e, geralmente, os dominaram. Mas bárbaros também em outro sentido: os homens superiores encontram felicidade naquilo que os outros enxergam perdição, a saber, nas dificuldades, na dureza para consigo e para os outros (cf. AC/AC § 57). É isso que um organismo com impulsos saudáveis exige: obstáculos a serem superados. Não é a satisfação de todo e qualquer desejo que causa prazer, mas a superação desses obstáculos. Em outras palavras, a possibilidade de criar culturas elevadas está nessa superação.

O modo aristocrático de pensar implica um pensamento criador que não propõe ao mundo, como fim supremo, a felicidade do repouso e que honra a paz apenas como um meio para novas batalhas (cf. XI, 37 [14] de junho / julho de 1885). Um pensamento que, por amor ao futuro, trata duramente o presente e a si mesmo, que quer desenvolver todas as qualidades humanas, ou seja, seus impulsos e que coloca cada um em seu lugar. Esse pensamento é considerado “imoral” pelos defensores do amansamento do homem. Em seu século, afirma Nietzsche, esse pensamento não é encontrado, pois os impulsos estão “invertidos”: o século XIX quer a comodidade (e não a luta), a publicidade (e não a ação), o tumulto dos

comediantes (e não os artistas criadores)⁷, a igualdade entre os homens (e não a diferença) e as virtudes igualitárias (e não a hierarquia). O século XIX é hostil para o filósofo proposto por Nietzsche: filósofos potentes, astutos e audaciosos numa época enfraquecida, medíocre e covarde. Onde o filósofo alemão encontra o tão almejado alvo? Nas já citadas sociedades antigas. É na Grécia antiga – anterior a Sócrates – que ele encontra uma estética trágica que não recusa o caráter agonístico da vida.

É no contexto dessa mesma argumentação que devemos entender a morbidade atribuída ao cristianismo: este nega a vida (o vir-a-ser). O modo cristão de interpretar a vida pôs a perder as condições da cultura elevada criadas por gregos, romanos e mouros, entre outros⁸: “tudo posto a perder por invisíveis vampiros anêmicos!” (AC/AC § 59).

Assim, apenas uma existência de caráter nobre, ou seja, o “bárbaro” e não o “civilizado”, pode ser o construtor de uma cultura elevada. Portanto, se a civilização (*Civilisation*), em seu procedimento de domesticação dos impulsos humanos, tem como instrumento uma moral considerada absoluta, a base da cultura superior (*höheren Kultur*), da elevação (*Erhöhung*) do homem é, na perspectiva “civilizada”, a imoralidade (cf. XII, 2 [73] do outono de 1885 / outono de 1886). Os grandes momentos da cultura (*Cultur*), segundo Nietzsche, são as épocas de corrupção moral, enquanto que as épocas civilizadas e domesticadas são momentos de desprezo desses valores culturais superiores (cf. XII, 9 [142] do outono de 1887). Não apenas de desprezo, mas de escamoteamento: o filósofo alemão aponta uma falsificação sistemática da história com o fim de associar a elevação do homem com a elevação moral (cf. XII, 9 [142] do outono de 1887). A civilização faz crer que a virtude de um povo, especificamente a moral cristã, está em razão direta com seu apogeu. Quer-se fazer acreditar que essa crença moral seja a marca dos grandes homens, dos grandes criadores e das grandes

épocas. Porém, afirma Nietzsche, a falta de escrúpulos, o ceticismo, a licença de poder se esquivar de uma crença qualquer, enfim, a “imoralidade”, são as características principais da grandeza. São citados: César, Frederico (o grande), Napoleão, Homero, Aristófanes, Leonardo e Goethe. Qual o ponto principal dessa “imoralidade”? A não domesticação dos instintos humanos. Nobres ou “bárbaros”, livres de qualquer amarra moral, podem canalizar sua potência para a criação de uma cultura superior. Ressaltamos: para a criação de uma cultura superior e não para a satisfação de todo e qualquer desejo. Essa independência moral (a não domesticação dos impulsos), que coincide com uma superioridade no desenvolvimento (*Entwicklung*) humano, é, aos olhos do moralista, o máximo da corrupção. Assim é o julgamento de Platão sobre a Atenas de Péricles, de Savonarola sobre Florença, de Lutero sobre Roma, de Rousseau sobre Voltaire e da Alemanha sobre Goethe.

O grande homem, aquele capaz de criar novas culturas, deve ser nobre, ou seja, estar além das questões morais vigentes. Sendo um tipo oposto à civilização (*Civilisation*), o grande homem não é aquele, como acreditavam por exemplo Darwin e Paul Rée, que atingiu um grau de moral elevado, isto é, o grande homem não é o “homem bom” (cf. GD/CI “Incursões de um extemporâneo”, § 44). Assim, de uma perspectiva do processo civilizatório, os grandes homens são considerados maus e mesmo criminosos. Todo grande homem (*grosser Mensch*), por seu acúmulo de força hereditário, é capaz de quebrar as tradições vigentes e criar novas. Ao comparar o “melhoramento do homem” (*Verbesserung des Menschen*), ou seja, sua suavização (*Milderung*), sua moralização pelo cristianismo, com uma regressão fisiológica (cf. XII, 4 [7] do início de 1886 / primavera de 1886), Nietzsche aponta um “princípio geral” sobre a relação entre o homem potente e esplendoroso e sua época: “quanto mais um homem se sente saudável, forte, rico, fecundo, empreendedor, mais se torna ‘imoral’”. E, nesse mesmo fragmento, pergun-

ta: “Todas as *grandes* obras e ações que permaneceram e não foram varridas pelas vagas do tempo – não eram todas elas, na acepção mais profunda, grandes imoralidades?”. Sim, para a perspectiva da civilização, da moral enfraquecedora dos impulsos humanos, a nobreza, o gênio e suas obras são imorais. Portanto, tudo que é grande e nobre inclui um grande crime, ou seja, a grandeza e a nobreza são concebidas como uma atitude que exclui a relação com a moral – especificamente a cristã, não há bem ou mal absolutos (cf. XII, 10 [53] do outono de 1887). Não apenas o grande homem, mas a própria cultura (*Cultur*) resultante é “imoral” em relação à cultura anterior.

Contudo, essa “imoralidade”, ou seja, esse desligamento da moral vigente, qualquer que seja ela, que caracteriza o espírito aristocrático nietzschiano não deve ser confundido com o vício e o desenfreamento, embora às vezes resultem nos mesmos atos (cf. XIII, 11 [153] de novembro de 1887 / março de 1888). O aristocrata deve ter um impulso dominante que escravize os demais impulsos. De outra forma, teríamos a anarquia de impulsos própria da decadência, como atribuída a Sócrates em “O problema de Sócrates” do *Crepúsculo dos ídolos*. É esse domínio que possibilita ao nobre um estilo, um gosto, e, assim, a capacidade de uma criação elevada, ou seja, que afirme a vida. A cultura nobre ou aristocrática, ou seja, elevada é aquela que, devido a uma riqueza de forças, pode ser exceção, pode experimentar e arriscar novos caminhos (cf. XII, 9 [139] do outono de 1887). O desenfreado não pode focar sua força na construção de algo elevado, pois ele é típico da desagregação de impulsos. Portanto, o organismo nobre é aquele no qual há uma hierarquia entre os próprios impulsos.

Aqui podemos aprofundar um pouco mais o modo que Nietzsche entende a nobreza: os mesmos atos não devem ser considerados da mesma maneira se forem praticados por tipos diferentes de homens. A noção de “igualdade dos valores dos homens perante Deus” proíbe

aquilo que é prerrogativa dos fortes: não há nenhum comportamento, segundo Nietzsche, que “em si” seja indigno do homem. Assim, no grande homem (no homem forte), atos de domínio e de “injustiça” não são ocasionados por falta de caráter, mas justamente por ser constituído de um caráter forte e definido que lhe permite canalizar uma grande força acumulada: o grande homem está acima e além da moral cristã, além do bem e do mal, pois seus atos são a própria grandeza se expressando. Esse é um dos principais motivos da crítica avassaladora e insistente do filósofo alemão contra o que chama de “cristianismo”: o domínio e a preponderância pretendem ser exercidos pelo antípoda do elevado na concepção nietzschiana. Lembremos que o grande homem é aquele que consegue dar uma direção a seus imensos impulsos (“dominar os monstros”). Os viciados e desenfreados não têm domínio sobre seus impulsos.

Engana-se quem entende que essa “ação criminosa e imoral” dirige-se apenas ao outro: ela é direcionada *principalmente* contra o próprio grande homem.

Não será a “compaixão” que nos abrirá as portas para as espécies de ser [Arten Sein] e de cultura [Cultur] mais longínquas e mais desconhecidas; mas sim nossa acessibilidade e desenvoltura, as quais justamente não “com-padecem”, mas, ao contrário, se deleitam com centenas de coisas das quais se sofreu anteriormente (XII, 10 [119] do outono de 1887).

Nietzsche, na formação do grande homem e, conseqüentemente, da cultura elevada, leva em conta o sofrimento, isto é, o atrito com o mundo, ou ainda, o próprio viver, mas não o sofrimento que transtorna, compadece, ou atraía amabilidades, mas aquele que nos torna mais fortes e robustos: “nós queremos sensações *fortes* como queriam todas as épocas e classes populares *mais grosseiras...* o que se deve, sem dúvida, separar-se da necessidade dos fracos de ner-

vos e *décadents*” (*idem*). Os decadentes – os representantes da moral burguesa e da Igreja – na arte, na política, na filosofia devem ser referência para o que interessa à cultura: o que proíbem e ao que atribuem má reputação é aquilo que deve nos interessar. A estratégia dos decadentes é, por sua fraqueza, evitar o que traz sofrimento, ou seja, evitar a própria experiência do viver.

Apesar de Sócrates considerar a virtude como indissociável do sofrimento, o filósofo grego busca mecanismos para evitá-lo. A vida, isto é, a união corpo/alma, torna-se doença porque impede o conhecimento das verdades imutáveis, da bem-aventurança junto ao divino. Essa postura é denunciada pela oferenda do galo a Asclépio (cf. FW/GC § 340). Esse afastamento da vida impede o acúmulo de força necessário para destruir uma cultura e erigir outra. Enfim, a civilização (*Civilisation*), entendida por Nietzsche como domesticação do homem, impede o surgimento do artífice do desenvolvimento cultural. E o que é pior: os decadentes pretendem ser os únicos homens superiores, como é o caso de Sócrates e de Cálicles.

Enfim, o nobre nietzschiano enquanto expressão de uma hierarquia potente de impulsos não pode ser confundido com o aristocrata de Cálicles, cuja busca desenfreada por prazer revela apenas anarquia dos impulsos e, portanto, cansaço da vida. Os impulsos nobres, no pensamento de Nietzsche, são potentes, mas direcionados para a superação dos valores vigentes e não são descarregados aleatoriamente (o que caracterizaria decadência): a hierarquia dos impulsos é uma característica axial da configuração nobre ou potente. Talvez pudéssemos afirmar que, para Nietzsche, tanto a filosofia de Sócrates quanto o nobre desenfreado de Cálicles não valem um caracol.

Abstract: In Platos’ dialogue *Gorgias*, Callicles presents the characteristics of the slave and aristocratic mode of being that, apparently, agree with Nietzsche’s attribution to noble and slave types. However, this approximation could be erroneous. Although the characteristics of the slave according to Callicles correspond to Nietzschean slave, there is a huge difference between their conceptions of strong man.

Keywords: culture – hierarchy of impulses – Socrates – slave type – noble type

notas

- ¹ Essa equação encontra-se numa variante do texto publicada apontada em nota da edição Colli-Montinari das obras de Nietzsche. O manuscrito Mp XVI 4 acrescenta, entre parênteses, ao final do § 4: “A equação mais antiga seria a seguinte: Virtude = Instinto = Inconsciência radical” (Colli e Montinari 1, p. 119).
- ² Em trabalho anterior, mostramos a importância da hierarquia para a noção nietzschiana de luta (cf. Frezzatti 2, pp. 77-80).
- ³ “Toda elevação [*Erhöhung*] do tipo ‘homem’ foi até agora obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: porque é uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquia e de diferença de valor entre os homens e que, em certo sentido, necessita da escravatura” (JGB/BM § 257).
- ⁴ A diferença é o próprio motor da luta entre as forças que constituem o próprio mundo (cf. Frezzatti 2, pp. 78-79).
- ⁵ “A ‘imortalidade’ concedida a cada Pedro e Paulo foi até agora o maior, o mais maldoso atentado contra a humani-

dade *nobre*. – *E* não subestimemos a fatalidade que, a partir do cristianismo, se infiltrou até na política! Ninguém hoje tem mais a coragem de ter direitos particulares, de ter direitos de domínio, de ter um sentimento de veneração por si e seus iguais, de ter um *pathos da distância*... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem! – O aristocratismo dos sentimentos foi solapado da maneira mais subterrânea pela mentira da igualdade das almas” (AC/AC § 43).

⁶ “[...] sua preponderância não residia primariamente na força física, mas na psíquica – eram homens *mais completos* (o que, em todos os níveis, significa também ‘bestas mais completas’ –)” (JGB/BM § 257).

⁷ Nietzsche distingue o *Künstler*, aquele artista capaz de criar no âmbito cultural e mesmo individual, de levar uma existência estética e ter um entendimento estético da vida, do *Schauspieler*, o artista de peças dramáticas, o comediante. Este último pensa apenas no sucesso e na publicidade.

⁸ “O cristianismo frustrou-nos a colheita da cultura antiga [*antiken Kultur*] e, ainda, nos frustrou o mesmo da cultura islâmica [*Islam-Cultur*]. A maravilhosa cultura moura [*maurische Kultur*] da Espanha, no fundo mais próxima de nós, fala mais ao nosso sentido e ao nosso gosto que Roma e Grécia, foi *sobrepujada* [...] Por quê? Porque devia o dia aos instintos aristocráticos, aos instintos viris, porque dizia *sim* à vida, com os refinamentos da vida moura. [...] uma cultura [*Cultur*] em comparação com a qual mesmo nosso século XIX pareceria pobre e atrasado” (AC/AC § 60).

referências bibliográficas

1. COLLI, G.; MONTINARI, M. “Notes et variantes”. In: NIETZSCHE, F. *Crépuscule des idoles*. Traduits par J.-C. Hémerly. Paris: Gallimard, 1996.
2. FREZZATTI Jr., W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso / UNIJUÍ, 2001.
3. GIACOIA JUNIOR, Osvaldo. “O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão” in: *Cadernos Nietzsche* (3), 1997.
4. NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli e M. Montinari (Hg). Berlim: Walter de Gruyter, 1980. 15 v.
5. PLATÃO. *Górgias*. 3ª edição. Tradução J. Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
6. _____. *Complete works*. Edited by J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

