

O Platão de Nietzsche O Nietzsche de Platão

Oswaldo Giacóia Júnior*

Resumo: O objetivo desse trabalho é comparar determinadas figuras retóricas em Platão e Nietzsche, com o propósito de explicitar aspectos essenciais do projeto nietzschiano de inversão do platonismo.

Palavras-chave: ética – metafísica – sofística – perspectivismo – inversão do platonismo

No prefácio a *Para além de bem e mal*, Nietzsche indica com concisão e clareza exemplares sua oposição à filosofia dogmática em geral e à sua fonte: Platão e o platonismo. Esse prefácio nos fornece, talvez, a mais preciosa chave de leitura para a obra tardia de Nietzsche, a expressão de sua ambição mais ardente: a inversão ou reversão do platonismo, tanto do platonismo vulgar quanto do original. Nos termos de Nietzsche, “o pior, mais duradouro e perigoso de todos os erros até aqui foi um erro de dogmáticos, ou seja, a invenção por Platão de um espírito puro e de um bem em si” (*JGB/BM* Prefácio). Gostaria de sugerir que justamente essa dupla vertente do erro dogmático de Platão serve também de princípio de organização a *Para além de bem e mal*, onde Nietzsche procura desconstituir, nas primeiras seções, o erro platônico do puro espírito, da razão pura; ao passo que as seções finais se dedicam à reversão da ética socrático-platônico-cristã do bem-em-si.

* Professor do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

Muito se escreveu a respeito desse desígnio fundamental da filosofia de Nietzsche que identifica a transvaloração de todos os valores com o projeto de reversão do platonismo. Meu propósito, no presente trabalho, é menos examinar aquilo que se encontra explícito nessa obstinada oposição de Nietzsche a Platão do que examinar suas sinuosidades e ambigüidades, seus meandros e bastidores; interessa-me menos o Platão de Nietzsche do que, provocativamente formulado, o Nietzsche de Platão, ou seja, gostaria de examinar o como e o quanto Nietzsche se esforça por assumir as intenções de Platão em seu próprio terreno, como e quanto certas figuras do pensamento presentes em Nietzsche correspondem, de modo surpreendente, a outras tantas figuras do pensamento de Platão, a ponto de se poder suspeitar de que a tão propalada superação do platonismo é muito menos manifesta do que podem sugerir as fachadas retóricas da filosofia nietzschiana.

Tomemos, pois, alguns pontos que ilustram essa suspeita; comecemos por uma das últimas obras de Nietzsche, pelo *Crepúsculo dos ídolos*. Ali, na seção dedicada ao ajuste de contas com os antigos, pode-se ler, a respeito de Platão, entre outras coisas, o seguinte: “Em última instância, minha desconfiança com respeito a Platão vai ao fundo: eu o julgo tão extraviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão cristão antecipadamente – ele tem já o conceito ‘bom’ como conceito supremo – que a propósito do inteiro fenômeno Platão preferiria utilizar, mais que qualquer outra palavra, a dura expressão ‘patranha superior’ ou, se nos é mais agradável ao ouvido, idealismo. Pagou-se caro por que esse ateniense fosse à escola dos egípcios (– ou dos judeus no Egito?...). Na grande falsidade do Cristianismo Platão é aquela ambigüidade e fascinação chamada o ‘ideal’, que tornou possível às naturezas mais nobres da antigüidade o mal-entender-se a si mesmas e o pôr o pé na *ponte* que levava até a ‘cruz’... E quanto Platão continua havendo no conceito ‘Igreja’, na organização, no sistema, na *praxis* da Igreja! – Minha recreação, minha predileção, minha *cura* de todo platonismo foi em todo tempo *Tucídides*” (*GD/CI*, O que devo aos antigos, § 2).

Fica, portanto, perfeitamente claro, que Nietzsche imputa a Platão a “patranha superior”, a farsa do idealismo, essa denegação da crueza

bruta da existência que leva a procurar refúgio no ideal, no “verdadeiro mundo”. Para Nietzsche, em Tucídides alcança sua expressão perfeita e elevada a cultura *realista* dos sofistas, “esse inestimável movimento em meio da farsa da moral e do ideal próprio das escolas socráticas que começavam, então, a irromper por todas as partes. A filosofia grega como *décadence* do instinto grego; Tucídides como a grande soma, a última revelação daquela objetividade forte, rigorosa, dura, que o heleno antigo tinha em seu instinto” (*idem*). Pensemos aqui no realismo brutal, na crua franqueza por que se pauta a narrativa por Tucídides do famoso diálogo entre os enviados atenienses e os mélios. Para Nietzsche, por conseguinte, os helenos autênticos sentem o platonismo como signo de um perigo fundamental para a vida da *polis*, na medida em que nele se expressa a tendência da cultura superior a se dissociar da vida ativa, a se divorciar da realidade para se enclausurar nos conventículos dos teóricos especulativos, a aprofundar o fosso entre o homem de ação e o homem de pensamento. Por essa razão, o profundo realismo ático teria que ser hostil à filosofia e a Sócrates-Platão; relativamente ao que Nietzsche denomina as ‘naturezas mais fortes da Antigüidade’, eles são manifestações da *décadence*. Aqui ele se orgulha de ter sido pioneiro: “A mim mesmo esta irreverência de pensar que os grandes sábios são *tipos decadentes* se me ocorreu pela primeira vez justamente em um caso em que a ela se opõe, do modo mais enérgico, o preconceito douto e indouto: eu me dei conta de que Sócrates e Platão são sintomas de declínio, instrumentos da dissolução grega, pseudo-gregos, anti-gregos” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 2) Por essa razão, Tucídides – a expressão e a somatória do autêntico realismo helênico – simboliza para Nietzsche a pedra de toque do gosto anti-platônico. Tucídides e, modernamente, Maquiavel.

Ora, com essa indicação nos aproximamos de um outro aspecto fundamental: até que ponto esse realismo duro e forte personificado em Tucídides e em Maquiavel não fornecem o modelo de uma das principais personagens da filosofia de Nietzsche, qual seja a figura do senhor, do aristocrático, daquele que é, por natureza, forte, poderoso, distinto do rebanho, superior a ele e, por direito natural, o seu senhor : “Utilizei

a palavra ‘Estado’: já se entende a quem me refiro – uma horda qualquer de fúlvios animais de rapina, uma raça de conquistadores e senhores que, organizados para a guerra e dotados da força de organizar, coloca em escrúpulo algum suas terríveis garras sobre uma população talvez tremendamente superior em número, mas todavia informe e errante. Assim é, com efeito, como se inicia na terra o ‘Estado’: penso que fica assim refutada aquela fantasia que o fazia começar com um ‘contrato’. Quem pode mandar, quem por natureza é ‘senhor’, quem aparece despótico em obras e gestos – que tem ele a ver com contratos! Com tais seres não se conta, chegam como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, existem como existe o raio, demasiado terríveis, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado ‘distintos’ para ser sequer odiados” (*GM/GM II* § 17).

A esse aspecto se liga um outro, não menos importante e significativo: do mesmo modo como o ‘contrato’ não pode ser pensado como fonte e origem do ‘Estado’, também os homens não são iguais por natureza: há de um lado os fortes por natureza, os senhores e dominadores e, de outro lado, os fracos, as populações tremendamente superiores em número, o rebanho desprovido de uma organização guerreira: em termos de provocação cínica, as aves de rapina e os cordeiros. “Que os cordeiros guardem rancor das grandes aves de rapina é algo que não se pode estranhar: só que não há nisso motivo algum para levar a mal que estas lhes arrebatemos cordeirinhos. E quando os cordeirinhos dizem entre si: ‘essas aves de rapina são malvadas; e quem é o menos possível uma ave de rapina, antes porém sua antítese, um cordeirinho, não deveria ser bom?; nada há aqui que objetar a esse modo de estabelecer um ideal, exceto que as aves de rapina olharão talvez para baixo com um pouco de zombaria e dirão talvez: ‘não estamos zangadas, em absoluto, com esses bons cordeiros, inclusive os amamos: nada há de mais saboroso que um tenro cordeiro’” (*GM/GM I* § 13)

Negar essa diferença natural no plano das forças, identificar forte e fraco, tanto do ponto de vista do *quantum* de potência quanto da possibilidade de sua exteriorização, implica em incorrer na lógica própria da impotência que desejaria se persuadir – e também ao forte – que a

fortaleza “*não* seja um querer-dominar, um querer-subjugar, um querer-assenhorar-se, uma sede de inimigos e resistências e de triunfos” (*idem*), o que, em si, é tão absurdo quanto exigir da debilidade que se exteriorize como fortaleza, pois “um *quantum* de força é justamente um tal *quantum* de pulsão, de vontade, de atividade – mais ainda, não é nada mais do que esse mesmo pulsionar, esse mesmo querer, esse mesmo atuar” (*ibidem*) e só pode parecer de outra forma graças à invenção da moral dos fracos e de seu pressuposto metafísico fundamental: o livre arbítrio. Graças a ele, toda diferença de força se neutraliza na medida comum da impotência, devidamente protegida e assegurada pela vigência de uma lei universal que determina e impõe a igualdade entre todos, de modo que passa a valer como cânone de justiça e moralidade que não é lícito a ninguém ter mais do que o outro.

Escolho de propósito esses textos especialmente estridentes, polêmicos, provocativos, segundo o mote nietzschiano: “será preciso estropiar-lhes os ouvidos para fazê-los ouvir com os olhos?” Eles devem indicar esse efeito buscado por Nietzsche de rude, brutal franqueza, esse *pathos* no gênero de Tucídides, essa impudente, quase debochada zombaria da pudicícia idealista e de sua “patranha superior”. Perguntemonos, no entanto: seria isso *inverter*, *subverter*, *reverter* Platão? Ou isso não seria mais que aceitar seu desafio, repeti-lo, retomá-lo, aceder ao convite indisfarçado para segui-lo no seu próprio terreno. A esse respeito, caberia se perguntar se não há, de modo especial no *Górgias*, um Nietzsche de Platão, ou seja, se essas figuras e conseqüências já não se encontram, em larga medida, tematizadas nas personagens desse diálogo. Consideremos, para começar, uma passagem fundamental do *Górgias*: “A própria natureza prova, ao contrário, penso eu, que é justo que o mais nobre tenha mais do que aquele que é pior, o mais capaz do que o incapaz. Ela mostra de muitas maneiras que isso se comporta assim, tanto nos demais animais quanto em estados inteiros e gerações de homens: o direito se determina de tal maneira que o melhor domine sobre o pior e tenha mais. Pois de acordo com que direito Xerxes fez guerra a Hellas, ou o pai dele contra os Skitas? E se poderia trazer milhares da mesma espécie. Portanto, eles o fazem conforme a natureza e, por Zeus,

também conforme a lei, qual seja aquela da natureza; em verdade, porém, talvez não segundo aquela que nós mesmos arbitrariamente fazemos, que nós, por meio de ensinamento como de encantamento, servilmente inculcamos aos melhores e mais fortes entre nós desde a juventude, como se faz com o leão, ao afirmar-lhes: todos tem que ter o mesmo e justamente isso seria o belo e o justo. Quando, porém, penso eu, alguém com uma natureza efetivamente prestante se torna homem, ele sacode tudo isso, se arranca, quebra e pisoteia todos nossos escritos, charlatanices, ensinamentos e leis anti-naturais, levanta-se, manifesta-se como nosso senhor, ele o servo, e precisamente aí resplandece inequivocamente o direito da natureza ... Isso eu o mostro nos feitos de Héracles, que, sem pagamento, mais ou menos assim, pois não a sei de cor, reza a canção, sem ter comprado nem recebido de presente tomou ele os touros de Geryones, como se isso fosse justo por natureza, como se touros e toda outra propriedade dos inferiores e piores coubessem àquele que é mais” (483-4).

O mais surpreendente, contudo, quando se trata de aproximar esses tipos e figuras do pensamento, é determinar, nos termos do discurso de Calicles, quem são esses mais fortes e senhores por natureza. Nesse ponto a semelhança com os efeitos nietzschianos mais salientes é inequívoca. Quando Sócrates pergunta a Calicles quem e no que estes seriam os melhores, recebe como resposta: “Mas já o disse: aqueles que, nos negócios do Estado, são conhecedores e corajosos. A eles cabe dominar os Estados e isso justamente é o Direito: que eles, os que dominam, tenham mais do que os outros, os dominados... justamente isso é por natureza o belo e o direito, que eu o diga completamente e sem peias: que aquele que quer viver corretamente tem que deixar crescer seus desejos tanto quanto possível e não constrangê-los; e ser capaz de satisfazê-los, tão grande quanto sejam, por meio de coragem e perspicácia; satisfazer seu desejo para onde quer que ele vá. De tudo isso, penso eu, a maioria não está em condições, razão pela qual censura, por vergonha, tais homens, ocultando a própria impotência e dizem: a incontinença é algo torpe, para – como o disse anteriormente – constranger os homens melhores por natureza; e porque eles próprios não conseguem

dar satisfação a seus desejos, então louvam a circunspecção e a justiça, por causa de sua própria covardia. Pois para aqueles que ou já foram originariamente filhos de reis, ou que, por força de sua própria natureza, conseguiram fundar para si um império, uma força e domínio, o que seria mais feio e pior para tais homens do que a circunspecção, se eles – posto que poderiam gozar do bom e que ninguém lhes barra o caminho – instituíssem para si próprios um senhor, qual seja a lei, o palavrório e o juízo da multidão ... Segundo a verdade, Sócrates, que tu afirmas procurar, as coisas se comportam desse modo: opulência, incontinência e generosidade, se elas têm onde se apoiar, são justamente Virtude e Felicidade; tudo o mais, porém, é ornamento, prescrições anti-naturais, palavrório vazio das pessoas e desprovido de valor” (491-2).

Impossível não pensar aqui na célebre e cínica oposição entre cor-deiros e aves de rapina; impossível não reconhecer que a instituição da lei, de que fala Calicles, se faz de acordo com os mesmos procedimentos e intenções que animam a lógica da moral do livre arbítrio, como se a retórica nietzschiana da *Genealogia da moral* reproduzisse o elogio da retórica e da sofística, tal como praticado no *Górgias*. Tudo se passa como se Nietzsche simplesmente retomasse as posições dos adversários de Sócrates-Platão, seja as posições dos defensores da sofística e da retórica, ou o juízo severo dos antigos atenienses. A esse respeito, mostra-se ilustrativo o comentário de W. Jäger; a respeito do *Górgias*, afirma o erudito alemão: “Platão faz com que esta hostilidade tão espalhada contra a filosofia ganhe carne e osso na figura de Calicles. Sócrates recorda que ‘já antes’, num círculo de Atenienses conhecidos, ouviu Calicles discutir a questão de até quando se iria tolerar esta cultura filosófica moderna. O mesmo problema transparece também na oração fúnebre de Péricles, onde este exalta o amor do Estado ateniense pela cultura, mas põe prudentemente certos limites a esse amor, com o que evidentemente procura fazer justiça à oposição, para a qual a desgraça política de Atenas era devida ao seu espírito. Este problema fora suscitado então pela sofística; mas reaparece agora com Sócrates de modo tanto mais premente quanto maior é a clareza com que se vê que este influi na juventude de maneira mais directa que os sofistas, com as suas teorias

políticas. Depois da morte de Sócrates e ainda em vida de Platão, vemos representada por Isócrates e seu ideal de cultura esta reação realista contra o suposto divórcio entre a filosofia e a vida ... Todavia, ninguém como o próprio Platão consegue emprestar àquela reação palavras tão eficazes. Este homem tinha que ter mergulhado bem fundo nos raciocínios dela para a poder pintar com tão convincente realismo, com força tão pujante, como a que põe na figura do Calicles do seu *Górgias*. Não há dúvida que a Platão se proporcionou ocasião, desde os anos da sua mocidade, de ouvir estas críticas no círculo íntimo dos seus parentes e amigos. Sempre se suspeitou que por trás de Calicles se ocultava uma certa personagem histórica da alta sociedade ateniense daquele tempo. Esta hipótese é muito verossímil e tem até certa probabilidade psicológica” (Jäger 1, p. 620).

Percebe-se aqui que a arraigada hostilidade da antiga nobreza ateniense contra Sócrates e contra a sofística – hostilidade que decorria da percepção de que o divórcio entre o pensamento e a vida acarretava a decadência da *polis* – encontra expressão literária e filosófica, muito antes de Nietzsche, já no próprio Platão. Ao contrário de sua própria convicção, Nietzsche, que como se sabe dedicou a maior parte de seu mais acurado e erudito esforço filológico à exegese dos escritos deixados por Platão, não teria sido o *primeiro* na história da filosofia a detectar em Sócrates os sinais e sintomas da decadência; teria simplesmente se apropriado de uma problematização genuinamente platônica.

Ora, isso nos oferece ensejo para formular uma questão mais abrangente: O que há efetivamente de anti-Platão em Nietzsche? O que significa inverter, reverter Platão e o platonismo? Que sentido outro pode ter esse empreendimento filosófico que não se limite a uma retomada das posições mais radicais dos adversários de Sócrates nos diálogos de Platão? Tudo se passaria, pois, de tal maneira que Nietzsche, milênios depois, no *Standpunkt* em que o insere o desenvolvimento da história da filosofia ocidental, ainda insistisse na repetição teimosa (eventualmente mais elaborada do ponto de vista retórico) dos argumentos clássicos da sofística e dos personagens representativos da cultura grega contemporânea a Platão? Seria possível, então, afirmar que as objeções de

Nietzsche a Platão já se encontrariam antecipadas e, o que é mais importante, enfrentadas e vencidas por esse último, mais ou menos como se pode afirmar, em certo sentido, da esquerda e da direita hegeliana que algumas de suas objeções foram antecipadas e refletidas pelo próprio Hegel?

Aqui, porém, há que se retornar ao emblemático prefácio de *Para além de bem e mal*. Que sentido tem a sentença de acordo com a qual o mais duradouro e funesto erro dogmático é o erro platônico do espírito puro e do bem em si? Nietzsche quer dizer com isso que com a crença na razão pura e no bem em si o Sócrates platônico dá origem ao gesto metafísico por excelência, aquele que consiste na *instauratio* e na consagração, como elementos matriciais do pensamento filosófico ulterior, da oposição ‘idealista’ entre sensível e supra-sensível, essa divisão fatal que põe fim ao ‘realismo’ dos antigos helenos, na medida em que implica e supõe uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível, do temporal em função do eterno, do *verdadeiro mundo* em favor do mundo somente aparente, do ser em *contraposição* ao vir-a-ser. É a isso que Nietzsche denomina renegação e desqualificação da vida, anti-natureza, fuga da realidade. Evidentemente os pares antitéticos real-ilusório; verdadeiro-falso; idealismo-realismo só fazem sentido em mútua referência, de maneira que o discurso nietzschiano, pelo menos desde *Para além de bem e mal*, se apresenta necessariamente como um contradiscurso anti-platônico. O Sócrates platônico seria, então, o responsável filosófico pelo gesto seminal que, por meio da negação do mundo imanente e da vida, realiza uma espécie de inversão na perspectiva cultural que julga e avalia as relações entre o físico e o metafísico. Em Sócrates se corporifica o desenfreado otimismo especulativo, como fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘fio condutor da causalidade’ torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los.

Entretanto, encontramos até mesmo a consciência dessa inversão no Górgias de Platão; Nietzsche, por conseguinte, se limita ainda aqui a *repetir* uma avaliação de que o próprio Sócrates platônico se vangloria

de ter operado. Tratar-se-ia – aqui ainda uma vez mais – de retornar a um estado de coisas anterior a Sócrates e coincidente com o modo retórico-sofístico de teorizar e avaliar? O intento de Nietzsche coincidiria com a tentativa de fazer pender a balança para o lado dos adversários de Sócrates, invertendo o curso do movimento a que este dera origem? Contrapondo-se à descrição por Calicles do ideal de virtude e felicidade como vida opulenta, licenciosa, desenfreada e plena de prazer, Sócrates afirma: “Mas também, com efeito, como tu o descreves, a vida é penosa. Eu, ao menos, não me admiraria se Eurípides tivesse razão quando diz: quem sabe se nossa vida não é apenas uma morte, estar morto, ao contrário, é a vida? Se nós, talvez, de fato estamos mortos? O que também já ouvi alhures, da parte de um dos sábios, a saber que nós agora estaríamos mortos e nossos corpos seriam nossos sepulcros, porém a parte da alma onde estão as inclinações seriam um permanente atrair e repelir para a frente e para trás...” (493).

Aqui se situaria aquele passo, aquela ponte que conduz da Antigüidade ao Cristianismo, de que tratava o texto do *Crepúsculo dos ídolos*: o Sócrates platônico, como figuração da inversão dialética que dá origem à ‘farsa idealista do verdadeiro mundo’, do mundo metafísico como objeção ao ‘mundo real’, a *este mundo*. Talvez possamos encontrar aqui uma indicação para a interpretação do mito que figura no final do *Górgias*, assim como para a presença de mistérios órficos e dos mitos relativos à vida *post-mortem* encontrados em Platão. A esse respeito, podemos ler em W. Jäger: “O *Górgias* desvenda ao nosso olhar uma nova valoração da vida, uma ontologia que radica no conhecimento socrático da essência da alma... Sem um tal ponto de apoio num mundo invisível, a existência do homem que vive e pensa como Sócrates perderia o equilíbrio, pelo menos se for vista pelos olhos de seres limitados ao mundo dos sentidos. A verdade da valoração socrática da vida só se podia compreender se referida a um ‘além’, tal qual o apontava a linguagem vigorosa e sensível das representações órficas da vida *post-mortem*: uma morada onde se podia emitir um juízo definitivo acerca do valor e do desvalor, da felicidade e da ruína do Homem, onde a ‘própria alma’ era julgada pela ‘própria alma’, sem o invólucro protetor e enga-

noso da beleza, da posição social, da riqueza e do poder. Este ‘juízo’, que a imaginação religiosa transpõe para uma segunda vida, situada para além da morte, torna-se para Platão uma verdade superior, quando procura desenvolver até o fim o conceito socrático da personalidade humana como um valor puramente interior, baseado em si próprio” (Jäger 1, p. 640-1).

Eis, pois, onde poderíamos situar os fundamentos da oposição de Nietzsche a Platão e de seu projeto de inverter o platonismo. Inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico. Penso ser aqui fundamental distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais. Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar *domínio de si*, tornar-se senhor de seus próprios demônios. Talvez uma das mais felizes expressões a esse respeito seja a de G. Lebrun: “a doçura do temer”, pois o ideal nietzschiano da nobreza e da força, sua *verdadeira* e suprema inversão do platonismo *não* se perfaz no tipo brutal da fera loira ou na figura histórica de Cesare Borgia, mas sim como beleza que não mais ataca.

No fundamental, o gesto metafísico do Sócrates platônico importaria em renegar o que é terrível, sombrio, trágico, na existência, enquanto a reversão de Nietzsche procuraria se apropriar e sublimar o caos incandescente dos mais temíveis abismos da alma humana: “admitir muitos estímulos e deixá-los atuar *profundamente*, muito deixar-se arrastar de lado, quase até o perder-se, sofrer muito e – apesar disso – impor sua *direção geral*” (Fr. póstumo do verão de 1883, VII 7 (253)); grandeza, fortaleza significa, em última instância, elasticidade, graça, *força plástica*. Essa a objeção fatal de Zaratustra aos homens sublimes: seu pesado esforço de auto-superação ainda não foi suprassumido na leveza da graça e da beleza: “Hoje vi um sublime, um solene, um penitente do espírito: Oh! Como se riu minha alma de sua feiúra! Guarneci-

do de feias verdades, seu botim de caça, e com muitos vestidos rotos; também muitos espinhos pendiam dele – mas não vi nenhuma rosa. Ele retornou do combate com animais selvagens: mas, de dentro de sua seriedade, fita-me ainda um animal selvagem, não superado. Domou monstros, resolveu enigmas: mas ainda deveria redimir seus próprios monstros e seus próprios enigmas, em filhos celestes deveria ainda transformá-los. Seu conhecimento não aprendeu, todavia, a sorrir e a não ser ciumento; ainda não se tornou tranqüila na beleza sua caudalosa paixão. Em verdade, não na saciedade deveria calar e submergir sua ânsia: mas na beleza! A graça forma parte da magnanimidade dos magnânimos. Mas cabalmente para o herói o belo lhe resulta, de todas as coisas, a mais difícil. Inconquistável é *o belo* para toda vontade violenta” (Za/ZA II Dos sublimes).

Nesse mesmo contexto, Nietzsche efetua uma de suas mais desconcertantes e sublimes aproximações entre beleza, poder e clemência. Depois de ter afirmado que o belo é inacessível a toda vontade violenta, Nietzsche acrescenta; “Um pouco mais, um pouco menos (*ein Wenig weniger*): justamente isso é aqui muito, isso é aqui o mais. Estar de pé com os músculos relaxados e com a vontade desatrelada: isso é, para vós, o mais difícil, oh sublimes! Quando o poder se torna misericordioso (*gnädig*) e vem cá para baixo, no visível: esse vir cá para baixo eu denomino beleza ... Esse é o segredo da alma; só quando a abandonou o herói é que se aproxima, em sonho, o além-do-herói” (*ibidem*).

Suprassunção da força bruta na beleza que não mais ataca, eis o essencial da inversão a que Nietzsche pretende submeter o Sócrates platônico. E, para Nietzsche, o essencial da *violência* socrática, que não lhe torna possível, como herói e homem sublime, conquistar a leveza do belo, é justamente sua fixação na perspectiva do juízo e da condenação, do ciúme e do rancor. E com isso tocamos, mais uma vez, precisamente no mito órfico com o qual se encerra o *Górgias*: depois da morte, despojadas dos enganadores atavios terrenos representados pelos belos corpos, as riquezas, os nobres parentescos, as almas devem ser julgadas apenas por seus feitos e conforme os méritos de suas vidas. “Com efeito, quando mortas, devem ser julgadas. E também o juiz deve estar nu,

ser um morto, para contemplar, com a alma nua, a alma nua de cada um, prontamente, quando cada um morrer, desnudado de todo parentesco e depois de ter deixado para trás, sobre a terra, todos aqueles ornamentos, para que seja julgado” (523-4). Tal julgamento, pelo qual se dará cumprimento à ordenação moral do curso do mundo, será proferido sobre o relvado onde duas sendas se bifurcam em fatal encruzilhada: um dos caminhos conduz à ilha dos bem-aventurados, o outro ao Tártaro (cf. *ibidem*).

Trata-se aqui, sempre ainda, de um *juízo final*, de recompensa e de punição, de tribunal e de carrasco. Aqui seria indispensável ouvir, ainda uma vez, a palavra radicalmente anti-platônica de Zaratustra: “Não me agrada vossa justiça fria; e de dentro dos olhos de vossos juizes olham-me sempre o carrasco e seu ferro frio.” (*Za/ZA I Da mordida da serpente*). Eis, então, enunciado o estrato mais fundamental do projeto de reversão do platonismo: não o retorno puro e simples ao ideal grego pré-socrático, nem a simples retomada da retórica e da sofística, contra Sócrates e Platão, mas a superação da perspectiva da vingança, do juízo e do carrasco.

Abstract: The aim of this article is to compare certain rhetorical devices in Plato and Nietzsche, in order to clarify central aspects of Nietzsche’s project of inverting Platonism.

Key-words: Ethics – metaphysics – sophistry – perspectivism – inversion of platonism

Referências Bibliográficas

1. JÄGER, W. *Paidéia*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979.
2. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*. In: *Sämtliche Werke*, ed. G. Colli/M. Montinari. *Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York/München, de Gruyter/DTV, 1980. Vol. 04.
3. _____. *Jenseits von Gut und Böse*. Id. Vol. 05.
4. _____. *Zur Genealogie der Moral*. Id. Vol. 05.
5. _____. *Götzendämmerung*. Id. Vol. 06.
6. _____. *Nachgelassene Fragmente (1882-84)*. Id. Vol 10.
7. PLATÃO. *Werke*. Ed. F. Schleiermacher. Berlin. Akademie Verlag, 1985.