



SEÇÃO: FILOSOFIA & INTERDISCIPLINARIDADE

## Uma análise comparada de duas perspectivas de Nietzsche sobre o conceito de bem socrático-platônico

*A comparative analysis of two of Nietzsche's perspectives about the socratic-platonic concept of good*

*Un análisis comparativo de las dos perspectivas de Nietzsche sobre el concepto del bien socrático-platónico*

**Ricardo Pedroza Vieira<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-4290-7407](https://orcid.org/0000-0002-4290-7407)

[ricardopvieira@gmail.com](mailto:ricardopvieira@gmail.com)

**Recebido em:** 20 jan. 2022.

**Aprovado em:** 9 dez. 2022.

**Publicado em:** 12 abr. 2023.

**Resumo:** Este ensaio compara, principalmente, dois textos de Nietzsche, que apresentam duas visões aparentemente contraditórias sobre o conceito socrático-platônico de Bem, a saber, a nota póstuma NF 1888 14 [146] e o aforismo encontrado em *Humano, Demasiado Humano*, 102. Investigaremos por que Nietzsche faz afirmações aparentemente desconexas e o que isso sinaliza sobre seu caminho de pensamento e o conceito de perspectivismo.

**Palavras-chave:** bem; Nietzsche; perspectivismo; Platão; Sócrates.

**Abstract:** This essay compares mainly two texts of Nietzsche's which bare apparently contradictory views about the socratic-platonic concept of Good, namely the posthumous note of NF 1888 14 [146], and the aphorism found in *Human, All Too Human*, 102. We investigate why Nietzsche makes two such apparently disconnected statements and what it signals about his way of thinking and the concept of perspectivism.

**Keywords:** good, Nietzsche, perspectivism, Plato, Socrates.

**Resumen:** Este ensayo compara principalmente dos textos de Nietzsche, que presentan dos visiones aparentemente contradictorias sobre el concepto socrático-platónico del Bien, a saber, la nota póstuma NF 1888 14 [146] y el aforismo encontrado en *Humano, demasiado Humano*, 102. Investigaremos por qué Nietzsche hace afirmaciones aparentemente desconectadas y qué indica esto sobre su forma de pensar y el concepto de perspectivismo.

**Palabras clave:** bien; Nietzsche; perspectivismo; Platón; Sócrates.

### Introdução

Nietzsche é conhecido como um grande crítico da tradição filosófica ocidental e das figuras de Sócrates e Platão enquanto fundadoras e diretoras de seu desenvolvimento. Já em seu primeiro livro publicado, o *Nascimento da Tragédia*, encontramos, por exemplo, as seguintes afirmações:

15 – [...] Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, [...] quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice na assim chamada história universal. [...] Sócrates é o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana (NIETZSCHE, F. 2007, p. 91-92).

Trata-se de uma imagem sintética, clara e simples da figura de Sócrates como o patrono do socratismo, um motor fundamental do pensamento e da história ocidentais, que estabelece uma ruptura com o que o antecede e fornece certa unidade ao que lhe sucede. Esta imagem é o ponto de apoio argumentativo para uma confrontação crítica com a história da filosofia e para a elaboração das posições do próprio Nietzsche, que pretende estabelecer uma diferença e um antagonismo entre ela e seu projeto de pensamento. Não obstante, mais do que uma figura histórica, o que a imagem acima focaliza é uma determinada possibilidade humana, a saber, a teorização, e sua valorização como o elemento definidor do ser humano, a partir do qual podemos e devemos orientar e organizar toda a nossa compreensão da realidade e de nós mesmos, confiantes de que isto conduz sempre a um *optimum* de resultados. Assim, ao se confrontar com a imagem de Sócrates, o que Nietzsche tem em vista, para além de uma pessoa particular ou de um ponto na história, é a questão a respeito do que é o teorizar, qual seu valor, em que medida ele condiciona, molda e limita em certa direção particular nossa compreensão da realidade, que aspectos da realidade ele deixa no escuro ou distorce. Em certa medida, é uma questão que herda a verve epistemológica da modernidade, pois situa a investigação a respeito da capacidade cognitiva humana como condição para acessar as demais questões sobre a realidade em geral. Por outro lado, transforma esta herança e pretende superá-la, à medida que formula a questão de tal maneira que identifica a realidade como algo que não é possível circunscrever de forma bem-sucedida ao âmbito da epistemologia e do conhecimento, nem mesmo sob a forma negativa de uma suspensão cética do juízo. Pois uma realidade hipotética e abstrata

para além do conhecido ou do cognoscível também é uma construção teórica. Entendemos que aquilo que Nietzsche aponta como problema é, precisamente, o estabelecimento de uma correlação de princípio entre conhecimento teórico e realidade, independentemente de a idealidade desta correlação ser preenchida de fato ou não. A intuição desta correlação ideal como problema só é possível no âmbito da evidência, ainda que inicialmente obscura e não explicitada, de experiências ou aparições não teóricas do real.

Para compreendermos a relação entre Nietzsche e Sócrates é preciso, portanto, considerarmos, em primeiro lugar, que ela se dá a partir do horizonte de questões filosóficas fundamentais do pensamento nietzschiano e traz consigo toda a riqueza e complexidade destas questões. Sócrates não é, para Nietzsche, mero signo de um erro facilmente identificável e descartável como tolice, mas imagem de uma questão e, enquanto tal, multifacetado e dotado de uma profundidade desafiadora. É verdade que o tom eventualmente polêmico, ou jocoso, ou categórico, ou mesmo simplificador de tal ou qual passagem isolada do texto de Nietzsche pode induzir a interpretações apressadas e equivocadas a respeito de sua posição a respeito de Sócrates ou de qualquer outro tema. Este não pode ser um fator a ser tomado ingenuamente, nem tampouco lamentado como uma imperícia da escrita de Nietzsche, mas deve ser compreendido como um componente fundamental do modo como este pensador problematiza seus temas, isto é, o modo como procura desencadear e trazer à luz o caráter problemático que se oculta sob sua superfície.

A este respeito, encontramos no prefácio de Karl Jaspers à primeira edição de seu livro *Introdução à Filosofia de Friedrich Nietzsche*, um alerta essencial, muito mais sério do que possa talvez parecer à primeira vista:

Para muitos, ler Nietzsche é considerado algo fácil; onde quer que o folheemos, podemos compreendê-lo imediatamente; quase em todas as páginas, ele é interessante; seus juízos são fascinantes, sua linguagem inebria; a mais breve leitura é recompensadora. Não obstante, logo surgem perturbações quando,

permanecendo parado junto a tais impressões, alguém se dispõe a ler muito; o entusiasmo pelo Nietzsche interpelador se transforma em aversão ante uma multiplicidade de elementos aparentemente sem ligação; ler coisas sempre diversas nele se torna insuportável (JASPERS, 2015, p. IX).

Eis a dinâmica do estilo de Nietzsche: em toda parte, ele oferece algo que pode ser tomado imediatamente como compreensível, esteticamente agradável e instigante. Algo que desperta concordância ou discordância, amor ou ódio, dificilmente indiferença ou total incompreensão. Trata-se do anzol com que pesca leitores – e pensamentos, pois não se trata de uma mera estratégia retórica que poderia ser substituída por outra. Nietzsche – a metonímia, não o “autor” – é esta escrita através de iscas que despertam afetos, e que então puxa violentamente o fio – pois à passagem que despertara concordância sucede em algum momento outra, aparentemente inversa em sentido, que produz discordância, ou vice-versa. Além do conteúdo, o tom e a abordagem também se alteram. Alguém se sentiu atraído por suas passagens grandiloquentes e heróicas; logo tem de lidar com outras, frias, secas e lúcidas. Um leitor gosta de poesia, outro de argumentos precisos, outro de mitos, outro de gracejos, outro de profundezas angustiantes; provavelmente a cada um desagradará alguma das outras coisas. Outro, ainda, se agrada das simpatias ou antipatias sugeridas em relação a um tema ou personagem, como, por exemplo, Sócrates. É fisgado por polêmicas que incendeiam seus próprios prós e contras mais íntimos e, confiante de encontrar em Nietzsche um aliado de peso, é por ele inadvertidamente golpeado através da guarda aberta. O mesmo acontece, ao inverso, com quem elege Nietzsche como adversário a refutar, e se arrisca a cada passo a ser seduzido e se apaixonar pelo inimigo.

Um estilo feito de muitos estilos: muitos anzóis para todo tipo de peixe, mas presos sempre ao mesmo fio de um súbito puxão, um puxão para

além. Somos atraídos por algum bocado de palavras, uma visada, um “ponto de vista” que caiba inteiro em uma única olhada, mas que tem a agudeza de qualquer coisa que agrada ou desagrade, que queremos ver confirmado ou refutado, que aguilhoa por uma resposta. Continuamos a ler porque queremos mais elementos para sustentar o que nos agradou ou para formular argumentos contra o que nos desagradou, e em todo caso somos surpreendidos por uma aparente incoerência lógica de conteúdos e por uma explosiva volatilidade de abordagens, tonalidades e perspectivas. Então, estamos enredados: nossos prós e contras, gostos e desgostos, igualmente postos em xeque, levados a aporias, confrontados com alternativas inesperadas, levados a consequências estranhas. Nossas certezas, pensadas ou impensadas, rasas e categóricas como o sabor de uma primeira e rápida olhada sobre as coisas, são puxadas à frente por sua própria força e peso, e, como em uma manobra de judô, arremessadas de ponta cabeça. É então que se põe uma encruzilhada. Pode-se desistir de ler, tachando o autor de errático, pusilânime ou louco, escapar-lhe ao anzol e voltar ao mar com a boca entortada por uma irritante picada... Tal possibilidade, a saber, da leitura fragmentária e descompromissada de Nietzsche, é, aliás, uma possibilidade provocativamente facilitada por seu estilo, que com isso parece antecipar algo do universo pós-moderno de manchetes, *slogans*, *tweets*, memes e outros fenômenos linguísticos inerentes a uma realidade cada vez mais em si mesma fragmentária e até alimentadora de processos de dissociação psicótica. O risco de perder-se na fragmentação parece ser propositalmente assumido e deixado em aberto como uma questão premente.<sup>2</sup> É uma tal questão que, assumida, pode converter-se na tarefa e aventura de submergir e *interpretar o sentido* do estranho mosaico de textos que nos fisgou. Pois eles conduzem ao enigma sempre tácito e indireto de uma realidade que insiste em não caber em nenhum olhar em particular,

<sup>2</sup> Cf. p. ex. seção 137: “Os piores leitores são os que agem como soldados saqueadores: retiram alguma coisa de que podem necessitar, sujam e desarranjam o resto e difamam todo o conjunto” (NIETZSCHE, 2008b, p. 66). Também considerar a fala de Zarathustra em “Da Redenção”: “Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro: daquele futuro que descortino. E isso é tudo a que aspira o meu poeta: juntar e compor em unidade tudo que é fragmento e enigma e horrendo acaso” (NIETZSCHE, 2002, p. 171-172).

ou mesmo na visão em geral, entendida como composição infinita e progressiva de novos e mais amplos olhares.

O alerta magistral de Jaspers nos orienta e serve para contextualizar e tornar compreensível o objetivo deste texto. Pois haveremos de analisar e comparar dois textos de Nietzsche a respeito de Sócrates ou, mais particularmente, do conceito socrático-platônico de bem. São textos aparentemente inversos e antagônicos. Uma vez que o contraste entre os textos é a evidência primária a partir do qual qualquer leitura deles se constituirá, seja para procurar demonstrar sua coerência oculta, ou para sustentar a hipótese de que correspondem a um desenvolvimento subjacente do pensamento do autor, ou para criticá-los por uma incoerência descuidada, ou chegar a qualquer outro objetivo, precisávamos tomar como ponto de partida uma interpretação da própria natureza deste evidente contraste e sua relação com o pensamento de Nietzsche em geral. Igualmente no campo das premissas hermenêuticas da análise encontra-se o esboço preliminar da imagem nietzschiana de Sócrates que traçamos até aqui, e que, a despeito de algumas nuances próprias e antecipadoras do desenvolvimento que temos em vista, é consonante com a compreensão prévia geralmente difundida (e correta) de que Nietzsche faz de Sócrates um de seus principais adversários. Nosso objetivo a ser alcançado através desta análise comparada é, todavia, esboçar uma problematização da relação entre a polivalência da figura de Sócrates nestas diferentes passagens e o estilo de Nietzsche enquanto uma estratégia própria a seu modo de pensar. Pode-se já antecipar em que consiste esta relação sob a forma de uma hipótese: Nietzsche apresenta imagens polivalentes de Sócrates porque entende que este personagem sinaliza um fenômeno problemático e em si mesmo polivalente e múltiplo. Assim, o fundamento desta multiplicidade não é a individualidade histórica do sujeito Sócrates, mas o fenômeno-problema que ele simboliza ou encarna. Que problema é esse? Dissemos anteriormente que se trata do

problema do teorizar, sua natureza e seu valor. Porém, se quisermos nos ater aos termos em que o próprio Sócrates coloca seu problema, segundo nos lega Platão, então trata-se do problema do conhecimento do bem. Não obstante, pertence a esta formulação a concepção prévia de que o próprio conhecimento é um bem, ou, nos termos de Nietzsche, de que Sócrates é um "otimista" teórico. A elucidação das relações entre essas diferentes formulações pertence a um esclarecimento da caracterização do problema a que remete o nome "Sócrates"

Em resumo, portanto, nossos objetivos podem ser sintetizados nas seguintes perguntas: a) como a polivalência da imagem que Nietzsche pinta de Sócrates reflete a natureza do modo de pensar de Nietzsche?; b) como esta polivalência reflete a natureza do próprio objeto que procura abordar, segundo a concepção de Nietzsche a seu respeito?

Estas perguntas contêm a visada que orientará, a seguir, nossa análise de dois textos de Nietzsche a respeito do conceito de bem socrático-platônico.

### **1 "A luta contra Sócrates, Platão, e todas as escolas socráticas vem do instinto mais profundo"**

Em uma anotação das mais tardias, de 1888, encontramos um pensamento que continua e aprofunda a crítica ao socratismo iniciada na juventude de Nietzsche:

Dissolver o homem em espírito significa torná-lo Deus: espírito, vontade, bem – um, tudo, bem, deve vir da espiritualidade, deve ser coisa da consciência. O avanço para o melhor só pode ser um avanço em tornar-se consciente. O tornar-se inconsciente contava como decair nos desejos e sentidos – como animalização... A luta contra Sócrates, Platão, e todas as escolas socráticas vem do instinto mais profundo, que não se torna o homem melhor quando se lhe apresenta a virtude como demonstrável e exigente de razões... (NIETZSCHE, 2011, p. 3122).<sup>3</sup>

Já *no Nascimento da Tragédia* (seção 15) havia sido dito que Sócrates "percebe no erro o mal

<sup>3</sup> Tradução nossa. Cf. o fragmento póstumo NF-1888,14[146]. A referência na KGW é VIII-3.122.

em si mesmo" (NIETZSCHE, 2007, p. 92.), deixando implícito, portanto, que compreende o bem como algo oposto ao erro. Algo, portanto, do âmbito do conhecimento, do estar consciente a respeito de tais e tais coisas como corretas. O que lá estava implícito aparece, aqui, explícito e com desdobramentos. A frase decisiva é: "o avanço para o melhor só pode ser um avanço em tornar-se consciente". Esta frase permite identificar, na perspectiva desta crítica, a conexão essencial entre o conhecimento ou o teorizar e o bem.<sup>4</sup> Pois trata-se de um "avanço" [*Fortschritt*]. Pretende-se conhecer o bem para, ulteriormente, agir com segurança e de acordo com ele. O bem é um determinado paradigma de como as coisas são, como podem ser e como devem ser, que, uma vez dado, permaneceria sempre verdadeiro porque abarcaria a totalidade e a essência do real. Contudo, independentemente de se chegar algum dia a uma definição do bem nestes termos ou não, dá-se um avanço. O avanço não consiste em que se esteja mais próximo de efetivamente conhecer o bem, supondo que isto seja possível. O avanço consiste em tornar-se mais consciente. Isto é coerente, pois o que está em jogo no bem não é meramente possuir ou não a ciência de seu conteúdo. Se assim fosse, não haveria espaço para se pensar em algo como um avanço, pois haveria apenas duas possibilidades, isto é, conhecer o bem ou desconhecê-lo. Não seria possível conhecer cumulativamente frações do bem e avançar aos poucos no âmbito de seu conteúdo, porque para saber que uma fração do bem é uma fração do bem seria preciso já ter algum saber da essência do bem. Por isso, em vez de um avanço no sentido de uma acumulação de conteúdos, o avanço para o melhor corresponde a outra coisa, a saber, a um avanço no tornar-se consciente. Conhecer o bem seria tornar-se consciente de algo que se encontra além do que é cognoscível de imediato e, além disso, algo que tornaria imediatamente cognoscível, enquanto algo com o que se sabe lidar, qualquer novo fenômeno

que pudesse tentar surpreender. O hipotético e desconhecido conteúdo do conceito de bem seria, assim, mera ferramenta ideal do poder da consciência. Desencadear este poder ao máximo seria, em um sentido mais profundo, o bem que se almeja. Por detrás do conceito socrático-platônico de bem, haveria uma vontade de tornar-se mais poderoso através da consciência e uma compreensão sub-reptícia de que este é o sentido, embora não inteiramente confessado, do bem.

Por que seria este o sentido oculto do bem? Porque, diz-se, isto seria "dissolver o homem em espírito", e isto "significa torná-lo Deus". Estas afirmações evocam facilmente uma passagem na terceira dissertação, seção 24 da *Genealogia da Moral*:

[...] e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e anti-metafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez mais incrível, se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira – se Deus se revela como a nossa *mais longa mentira*? (NIETZSCHE, 1998, p. 140, grifo do autor).

Parece, a princípio, desconcertante que "ateus e anti-metafísicos" sejam movidos também pela "fé milenar" em Deus, mas esta aparente contradição se esclarece à medida que se compreende que toda a conotação religiosa da palavra "Deus" (sua associação a culto, rito, tradição, simbolismo místico etc.), pela qual ela significaria precisamente uma antítese do ateísmo é, na perspectiva da interpretação de Nietzsche neste momento, apenas uma conotação secundária, uma roupagem acessória e máscara para um sentido mais profundo do termo. Aquilo que realmente seria objeto de adoração, por detrás de diferentes meios de adorar ou representações e metáforas ambíguas do adorador, seria a verdade. A iconoclastia dos ateus e antimetafísicos não seria, neste sentido, sinal de uma oposição de princípio aos religiosos, mas apenas de uma

<sup>4</sup> Não é desprezível, neste sentido, que alguns textos platônicos utilizem por vezes os termos comparativo *tó beltion* ou superlativo *tá beltista*, "o melhor", "as (coisas) ótimas", em vez de *tó agathón*, no sentido do bem que a investigação busca. Cf. p. ex. a referência 488d em: PLATÃO, 2016, p. 318-319. Cf. tb. esta ocorrência na passagem que citaremos e analisaremos mais adiante (352d-353a), em: PLATÃO, 2017, p. 506-507.

percepção de que as representações religiosas são ineficazes em sua caracterização do divino, isto é, da verdade, e precisam ser substituídas pelo discurso científico. Não obstante, o problema mais difícil se coloca na última frase da passagem. Pois se afirma, então, que não apenas a posição dos religiosos, mas mesmo a posição dos ateus e antimetafísicos encontra-se cada vez mais em crise, e isto ocorre porque "Deus se revela como a nossa mais longa mentira". Ora, isto significa que a verdade se revela como uma mentira, o que soa de início como nada mais que um jogo de palavras bizarro. No entanto, se levarmos em consideração a anotação que liamos acima, podemos interpretar uma tal afirmação como significando que o ideal do bem, entendido como ideal do conhecimento da verdade a respeito da totalidade do real, é aquilo que se revelou como mentira, isto é, como algo impossível e absurdo. Assim, já não é a verdade que aparece como divina, isto é, como temível, poderosa e digna de reverência, mas sim o erro, a cegueira e a mentira, que são insuperáveis e se revelam sempre novamente e inesperadamente no seio da vida humana.

Retomando a análise da anotação, podemos agora compreender que "dissolver o homem em espírito" e "torná-lo Deus" significaria torná-lo invulnerável a erro, cegueira e mentira. Fica implícito, assim, que erro é algum tipo de fenômeno que, por definição, a consciência não consegue abarcar inteiramente, isto é, algo para o qual ela está cega e que, uma vez revelado para ela, corresponde a um tornar-se mentira o que ela outrora considerava verdadeiro. É evidente que "erro" significa, portanto, alguma coisa intrinsecamente ligada a devir, tempo, mudança, entendidos não enquanto fenômenos restritos ao âmbito da consciência, mas que a afetam a partir de alguma outra dimensão. Por isso, para exorcizá-lo, seria preciso um "dissolver" [*auflösen*], um desligar e desconectar, um fechar-se no interior de algo impermeável e hermético. Ao mesmo tempo, o resultado da dissolução é algo rarefeito, depurado de realidade, fantasmagórico. Estas qualidades não são necessariamente intrínsecas

ao espírito ou à consciência, mas apenas à sua produção a partir de um dissolver. O dissolver separa e contrapõe o que originariamente se encontra em uma conexão essencial. O que é dissolvido, desconectado? Poderíamos supor: espírito e corpo. Os textos que temos em vista no momento, no entanto, mencionam: verdade e erro, consciente e inconsciente.

Que verdade e erro sejam dois conceitos que não podem ser genuinamente desconectados soa de início contraintuitivo. Pois costumamos pensar que erro é algo contingente, casual e sempre superável ou mesmo evitável, ao passo que verdade é o propriamente real e permanente. O erro é subjetivo, e a verdade, objetiva. O erro é mera deficiência nos meios de acesso à verdade ou em seu uso. Partindo deste tipo de premissas, não parece fazer sentido pensar que o erro possa ser um constituinte fundamental da realidade. Será, no máximo, um constituinte fundamental da subjetividade humana, que não consegue, por isso, acessar plenamente a realidade. O problema com estas premissas e o raciocínio delas decorrente é que se colocam em um ponto de vista abstrato, extrínseco à experiência humana, para situar o real como externo a esta experiência e avaliá-la como real à medida que corresponda à realidade externa. De um ponto de vista ontológico, isto resulta na afirmação de que algumas realidades, a saber, as experiências subjetivas falsas, são menos reais ou irrealis quando comparadas a outras experiências, isto é, aquelas que correspondem à realidade externa. No entanto, este menos real ou irreal é algo que, de algum modo, existe, e tem inclusive grande efeito sobre os seres humanos. Em que sentido se fala, então, em real e irreal? Pensa-se em ambos a partir de uma comparação valorativa entre diferentes experiências, de uma atribuição de valor hierárquico e gradativo que as organiza. O "irreal" não é, nesta acepção, literalmente algo que não existe, mas algo que não *deveria* existir, isto é, um tipo de experiência que se rejeita. Paradoxalmente, isto implica que o ponto de vista que se encontra aqui em jogo, segundo o qual o erro é subjetivo e a verdade

objetiva, é, ele mesmo, em seus próprios termos, completamente subjetivo. Pois ele considera que não tem acesso a nada a não ser experiências, e utiliza a noção abstrata de externalidade meramente como signo de um parâmetro de valor para julgar estas experiências, concluindo que é real aquilo que melhor atende ao seu parâmetro de valor. Em outras palavras, "objetividade" é, neste caso, um valor subjetivo, e o que a torna especial é que, ao contrário de outros valores, ela não é tomada como algo arbitrário, mas *normativo*. O problema com este ponto de vista é que ele não se dá conta dos paradoxos que o sustentam e não coloca a questão pelo que se encontra em seu próprio fundamento, a saber, aquela normatividade. O que é este poder normativo projetado por certas experiências, segundo o qual elas exigem ser reconhecidas como "objetivas", "realidades externas", "verdadeiras" etc?

Ao colocar esta pergunta desta forma, já rompemos de imediato com a hipótese abstrata da divisão entre realidades externas e objetivas e meras experiências subjetivas. Nossa perspectiva já se alterou através deste desenvolvimento, e nos colocou em posição de perguntar, diante de uma multiplicidade de experiências, simplesmente o que elas são, isto é, como se mostram. Assim, assumimos uma perspectiva fenomenológica para nossa interpretação de Nietzsche. Este ponto de vista nos proporciona premissas que tornam coerente fazermos a suposição hermenêutica de que, para Nietzsche, verdade e erro são conceitos inseparáveis e coessenciais, referentes a experiências distintas. O verdadeiro é aquilo que aparece com a força de uma normatividade e que se impõe como necessário e duradouro. O erro é o fenômeno de uma transformação abaladora da normatividade que previamente organizava as experiências, no qual se mostra algo que aquela normatividade não consegue medir e organizar, ao menos de imediato. Errar é reconhecer uma tal transformação e dar-se conta de que, sob um olhar retroativo, o ponto de vista anteriormente dominante se mostra de repente limitado de um modo que não era até então visível.

Assim, não apenas, por um lado, a verdade é

um valor, mas, por outro lado, ser-verdadeiro é a essência de todo valor. Todo valor reivindica ser verificável como legitimamente normativo no interior da experiência e por contraste com qualquer outro valor. A apreensão da verdade como valor ou mesmo o supremo valor não é uma posição arbitrária dentre uma infinidade de possibilidades culturais, mas uma formulação ambígua da verdade como essência do valor, pela qual qualquer valor concreto e determinado se afirma tomando por fundamento ser "verdadeiro".

Por outro lado, a dinâmica de verdade e erro é a temporalidade mais profunda da experiência humana. Corresponde não a meras alterações epidérmicas na morfologia dos fenômenos, mas a transformações no conteúdo e no modo de ser da normatividade que organiza a totalidade de suas aparições em uma determinada perspectiva possível. Com esta caracterização preliminar, ainda não penetramos o problema a respeito do que é esta normatividade, como ela se constitui e como ela pode ser abalada e transformada, mas estabelecemos o horizonte para colocar este problema.

De acordo com Nietzsche, aquela dissolução que desconecta verdade e erro também desconecta consciência e inconsciente. A despeito da carga semântica que a herança da psicanálise e sua apropriação pelo senso-comum projeta nestes termos, nosso percurso até aqui proíbe que interpretemos "inconsciente" neste contexto como um tipo de realidade externa e inacessível, ou que façamos da oposição consciente-inconsciente uma versão daquela entre subjetivo e objetivo. Nietzsche afirma: "o tornar-se inconsciente contava como decair nos desejos e sentidos – como animalização...". Ele descreve o sentido do tornar-se inconsciente do ponto de vista daquela dissolução do ser humano em espírito. Trata-se de um "decair" [*Verfallensein*], isto é, render-se a experiências de valor inferior, abrir mão da normatividade usualmente reconhecida e deixar-se guiar por outro parâmetro, projetado por aquelas experiências perante as quais, por isso mesmo, costuma-se estar armado, pronto para com elas lutar e para rejeitar-lhes a sedu-

ção. De fato, estas experiências decadentes são indicadas como "desejos e sentidos" [*Begierden und Sinne*]. O plural sugere uma multiplicidade de particularidades, de coisas que pertençam aos desejos e aos sentidos. Não se trata, portanto, de coisas que não aparecem de modo algum para o ser humano, operando no âmbito de um mecanismo mental ou cerebral totalmente opaco para o sujeito, embora não para a objetividade do cientista. Em vez de sobrecarregar o texto com esse esquema conceitual, precisamos fazer uma leitura mais imediata e constatar: as coisas em questão aparecem no âmbito dos sentidos e do desejo, e é este âmbito que se encontra em contraste com aquele da consciência. Observando com atenção, o modo pelo qual são descritas, como parte de um "tornar-se inconsciente", implica duas coisas: primeiro, que está em jogo um tornar-se e, em segundo lugar, que este tornar-se é caracterizado negativamente. Tornar-se inconsciente significa: relacionar-se com a experiência de modo menos pautado pelo poder da consciência – precisamente o oposto de um "avanço" para um grau maior de consciência. Está pressuposto que a consciência se desenvolve em uma relação com a experiência cuja potência é variável e que, além disso, costuma ser tomada como altamente normativa. Por isso, certos modos de relacionar-se com a experiência que correspondem a um grau menor de atenção a esta norma e recurso a este poder contam como um "tornar-se inconsciente", e são pejorativamente taxados como "animalização".

A anotação que analisamos termina assim: "A luta contra Sócrates, Platão, e todas as escolas socráticas vem do instinto mais profundo, que não se torna o homem melhor quando se lhe apresenta a virtude como demonstrável e exigente de razões..." (NIETZSCHE, F. 2011, p. 3122). Vem à tona explicitamente a conexão com o socratismo, definido aqui como a concepção segundo a qual torna-se o homem melhor quando se lhe apresenta a virtude como demonstrável e exigente de razões. Esta definição precisa estar em consonância com o que foi dito antes a respeito da dissolução no espírito, que equivale a tornar-se

Deus, isto é, o ente que representa a idealização de estar sempre inteiramente em uma correlação plenamente preenchida com a verdade. Que, portanto, possuiria com mão de ferro a verdade enquanto armadura que torna invulnerável ao erro, e que, por fim, seria, conseqüentemente, atemporal. Significa, então, que entender a virtude como demonstrável e exigente de razões implica entender a capacidade de demonstrar e dar razões como a essência da virtude. Esta capacidade corresponde a um modo de relacionar-se com os fenômenos chamado "tornar-se (sempre mais) consciente". Assim, alguém sempre mais consciente é alguém capaz de *produzir um certo tipo de discurso*. Este discurso persuade para o interior de um ponto de vista segundo o qual tudo está demonstrado e assentado nas devidas razões. Todavia, este discurso tem de ser constantemente produzido de novo, para dar conta de experiências que o ponto de vista por ele instituído não era até então suficiente para organizar. A anotação afirma, em um tom talvez melancólico, que mostrar a virtude como equivalente à capacidade de produzir discursos racionalizantes e seduzir os seres humanos a este parâmetro de orientação não é algo que, de fato, os torne "melhores". Inclusive, vai além: afirma que isto é algo que ofende o "instinto mais profundo", que promove contra isto uma luta.

O que é o "instinto mais profundo"? De que modo ele orienta e conduz, se não é através da produção de um discurso sempre mais racional, embora, por outro lado, não implique a rejeição absoluta da razão ou do discurso? Além disso: se há um instinto "mais profundo", então é um outro instinto, menos profundo, que preside ao tornar-se sempre mais consciente, no sentido de uma dissolução do homem no espírito? Para além de uma descrição de como ele se concretiza e daquilo que produz, como se poderia descrever a lógica interna, o horizonte de projeção deste instinto menos profundo? Por fim, em que consiste esta diferença em "profundidade" entre dois instintos? Estas são as principais perguntas que se abrem a partir da análise da anotação que tematizamos nesta seção. Elas permitirão pôr a



anotação em diálogo com uma passagem que parece contradizê-la diretamente. A partir deste diálogo, poderemos desenvolver um pouco mais as perguntas.

## 2 "Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem"

Na seção 102 do primeiro volume de *Humano, demasiado Humano*, encontramos uma passagem surpreendente:

Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de legítima defesa, isto é, quando se trata da autoconservação! Mas esses dois pontos de vista são suficientes para explicar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade (NIETZSCHE, F. 2000, p. 72-73).

A primeira frase dá o tom do texto, que soa como um súbito achado. A surpresa desta entonação sugere que ela é resposta a um problema pressuposto. De fato, o problema encontra-se implícito na primeira metade da frase. "Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de legítima defesa". Trata-se de uma exceção ou concessão em um caso específico. Consequentemente, a regra fundamental de toda moral seria não admitir ações intencionalmente prejudiciais. A regra deixa claro que o objetivo da moral é evitar tanto quanto possível o sofrimento, dano ou prejuízo. O âmbito que permite evitá-lo é o da intenção, isto é, do planejamento consciente da ação. Um dano causado sem intenção não é matéria moral. Podemos, ainda, sem prejuízo para o argumento de Nietzsche (pelo contrário, fortalecendo-lhe o poder de generalização) conceber o âmbito da intencionalidade de forma ampliada, não apenas como o do cometimento deliberado de ações, mas também a assunção deliberada de riscos previsíveis (p. ex., quando alguém decide dirigir embriagado, ciente do risco envolvido, e causa um acidente).

Neste caso, a regra fundamental de toda moral seria, mais especificamente, tomar providências conscientemente para minimizar todo risco de sofrimento ou dano. Havendo tal regra, o que poderia levar à concessão de uma exceção a ela? Este é o problema.

A solução ao problema, isto é, o achado que confere o tom de surpresa, é apostado a um "isto é". O "isto é" vai esclarecer em que consiste o caso de legítima autodefesa. Trata-se de autoconservação. Porém, o que é realmente significativo neste achado é que a autoconservação não explica somente a exceção à regra antes mencionada, mas também a própria regra. De fato, é somente por isto que a exceção se justifica. É por autoconservação que se proíbe de prejudicar, e é por autoconservação que se suspende a proibição.

O que a primeira frase condensa ao máximo é, então, desdobrado e explicitado a seguir. Primeiro, ainda analisando a aplicação da ideia de autoconservação à exceção às regras morais, mas indo além das exceções admissíveis pela moral e considerando aquelas tidas como inadmissíveis, se diz: dois pontos de vista são suficientes para explicar todas as más ações, isto é, as imorais, aquelas com intenção de prejudicar. São o querer para si o prazer ou querer afastar o desprazer. Porém, os dois pontos de vista são igualmente manifestações da autoconservação. Assim, quando alguém prejudica intencionalmente os outros para obter para si um prazer ou evitar um desprazer, em ambos os casos temos exemplos de autoconservação.

Este passo parece conduzir todo o raciocínio até aqui a uma aporia, pois, a autoconservação era, até então: a) o princípio diretriz da moral, e b) a única justificativa para as exceções admissíveis a ela. O que restara para além de a) e b) eram apenas as ações moralmente inadmissíveis. Ora, mas também essas se revelam, por fim, movidas por autoconservação. A autoconservação se torna um princípio tão universal que sua configuração sob forma especificamente moral parece mera arbitrariedade ou casualidade. A chave para o enigma, contudo, é a noção de ponto de vista. Toda má ação é um tipo de legítima defesa do

ponto de vista de quem a comete, e por isso é considerada uma ação aceitável no momento de sua execução. Para quem não se beneficia em termos de autoconservação daquela ação, ou para a mesma pessoa em outro momento, sob uma ótica mais geral ou retroativa, prevalece o ponto de vista mais amplo da moral. Não obstante, o fato de as ações imorais receberem este tipo de justificativa revela a lógica de justificação de toda e qualquer ação.

Do ponto de vista estilístico, este trecho, aparentemente confuso, revela-se interessante enquanto relato de um processo de pensamento. Acompanhamos o pensador em um raciocínio que se desloca alternadamente entre o particular e o geral, a exceção e a regra. Curiosamente, aquilo que vez e outra soa como descoberta é a constatação de que aquilo que configura em algum nível uma exceção à regra em questão parte do mesmo princípio que a regra que viola. O princípio visado, o caso, é a autoconservação, oculta de diferentes maneiras por detrás das ações, tanto morais como imorais.

Assim, este resultado nos fornece elementos para caracterizar e compreender em que consiste a autoconservação em geral, para além da aplicação estrita deste princípio à explicação das más ações. Autoconservação é buscar prazer e evitar dor. Recebemos, em seguida, uma indicação de onde achar o esclarecimento a respeito da aplicação deste princípio à moralidade: em Sócrates e Platão. A avaliação, particularmente surpreendente, de que eles "estão certos", provém do contexto e da perspectiva específica colocados pelas frases anteriores. Significa que Sócrates e Platão não produziram um pensamento arbitrário e sem fundamento na realidade, nem tampouco um pensamento meramente normativo sem apoio em nenhum elemento descritivo, mas sim um pensamento capaz de esclarecer isto que, desde a perspectiva colocada, aparece como uma evidência, a saber, que toda ação humana é movida por autoconservação, e trata-se apenas de discutir qual dentre as muitas maneiras de promover esta motivação é a mais vantajosa. Procura-se compreender em que termos próprios

Sócrates e Platão pensam o problema. Segundo eles, diz-se, "o que quer que o homem faça, ele faz sempre o bem, isto é: aquilo que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade" (NIETZSCHE, F. 2000, p. 72-73).

Coerentemente com seu conteúdo, que afirma a racionalidade como fundamento de toda ação humana, o texto mesmo é incrivelmente lógico e analítico em seu conteúdo, embora não em sua organização estilística. Isto não é casual, mas é um sintoma de que se trata de um aforismo em que Nietzsche pensa deixando-se tomar pela perspectiva que tem por objeto. Aquilo que ele descreve não está manifesto apenas no conteúdo do texto, mas também na forma de desenvolvimento, nas premissas assumidas e na tonalidade afetiva dominante. É de imediato evidente que não se trata dos mesmos caracteres em jogo na anotação que analisamos na seção anterior, aquela que concluía, algo melancolicamente, que não se torna os homens melhores apresentando-lhes a virtude como algo demonstrável, isto é, que uma tal perspectiva é um erro. Aparece como erro, porém, apenas sob a ótica de uma transformação que conduziu a experimentar um "instinto mais profundo". Será que o instinto "menos profundo", que conduz a perspectiva socrática, é o instinto de autoconservação? Será que o pensamento que ora o aborda tem um teor particularmente lógico porque este é o teor próprio a um pensamento afinado com este instinto e sua ótica? Esta é a pergunta que se insinua quando estabelecemos uma comparação entre a anotação e o aforismo, *desde o ponto de vista da anotação*. Porém, se nos mantivermos no interior do ponto de vista do aforismo, esta pergunta é impertinente, pois se afirma: "o que quer que o homem faça, ele *sempre* faz...". Supondo que tudo que é articulado por este "sempre faz" é realização do princípio de autoconservação, então este é o único princípio, não só de toda ação, mas de toda perspectiva humana possível – assim aparece, sob a perspectiva do aforismo.

Esta observação nos permite desenvolver nossas afirmações feitas na introdução deste ensaio,

seguindo a direção apontada por Jaspers. A escrita múltipla de Nietzsche não é uma estratégia meramente retórica, isto é, uma multiplicidade de formas linguísticas articuladas para aceder por diferentes caminhos a um mesmo horizonte fundamental de conteúdo. Tal estilo é em si mesmo um modo de pensar. Nietzsche pensa mergulhando em perspectivas e deixando-se tomar por elas, isto é, deixando-as falar e se expor em si mesmas. As aparentes contradições entre seus diversos textos são, muitas vezes, conflitos entre perspectivas diversas. É possível identificar esforços de superação de certas perspectivas a partir de outras, isto é, de síntese ou incorporação de uma perspectiva no horizonte de outra, como parece ser o caso quando se considera que a anotação parece abarcar a perspectiva do aforismo desde um horizonte mais amplo. Não obstante, um esforço no sentido inverso seria igualmente possível: do ponto de vista de *Humano, demasiado Humano*, a fala enigmática sobre um "instinto mais profundo" soa como questionável especulação metafísica. Isso provém do fato de que toda perspectiva tem sua própria voz autônoma e seu próprio universo criativo. Ademais, sua voz soará diferentemente conforme a perspectiva do leitor que, por afinidade, perceberá tal ou qual texto como mais acessível ou hermético. Assim, o pano de fundo da multiplicidade de perspectivas do pensamento nietzschiano não é uma perspectiva final, oculta e suprema, à qual todas as demais tendem teleologicamente para nela encontrar sua resolução e síntese máximas. O pano de fundo é o caráter problemático e intrigante desta multiplicidade de possibilidades que abrem acessos, impõem bloqueios, e conduzem o olhar em uma fluidez de movimento que não permite facilmente estabelecer qualquer ponto de apoio universal e extrínseco, mas diluem toda aparência de um tal ponto de apoio no interior de um movimento de perspectivação. Este movimento, retraído e apenas insinuado, é aquilo que sobretudo se mostra como algo irreduzível, vivo e rico. Neste sentido, a escrita de Nietzsche pode ser considerada uma "retórica" no sentido específico de uma estratégia pedagógica consonante com o

modo de ser do próprio pensar a que ela quer conduzir. Independentemente das sínteses realizadas por ele ou pela interpretação de cada leitor – sínteses às quais somos desafiados e até mesmo forçados pelos textos, ou que julgamos poder neles encontrar, a despeito da paradoxal multiplicidade de identificações diversas deste tipo por parte de uma multiplicidade de leitores nunca unânimes –, aquilo a que somos todos convidados pelos textos nietzschianos é a aprender a sentir e tatear a atmosfera daquele pano de fundo, a saber, a atmosfera do problema do perspectivismo.

Retornando ao aforismo acima: o que ele nos oferece é uma estranha equação. Podemos sintetizá-la assim: toda perspectiva humana é presidida pelo impulso de autoconservação. Este impulso significa: querer fazer *o bem*, isto é, o que parece bom segundo o grau do próprio intelecto. O que parece útil, o que parece levar à obtenção do prazer e ao afastamento do desprazer. Esta equação pretende ser uma chave de interpretação do pensamento de Sócrates e Platão – note-se de passagem, uma chave aparentemente bem diversa da usualmente encontrada em outros textos de Nietzsche. A fim de verificar a aplicabilidade dessa chave interpretativa, podemos procurar ir a alguns textos de Platão munidos dela e procurar interpretá-los à sua luz.

No diálogo *Protágoras*, 352d-353a, encontramos as seguintes afirmações do personagem Sócrates ao personagem Protágoras:

[...] muitos afirmam que, mesmo sabendo o que é melhor, não desejam, contudo, praticá-lo, ainda que lhes seja possível fazê-lo, e acabam praticando alguma outra coisa. E todos aqueles a quem perguntei qual é, afinal, a causa disso, afirmam que quem assim age o faz porque é vencido pelo prazer ou pela dor, ou é dominado por alguma outra coisa dentre aquelas que há pouco me referi. [...] Adiante, então! Tentemos, juntos, persuadir os homens e lhes ensinar que experiência é essa, quando dizem que são vencidos pelos prazeres e, por esse motivo, não praticam o que é melhor, ainda que estejam cientes disso! Se nós lhes disséssemos: "você não fala corretamente, homens, mas estão enganados", eles nos indagariam talvez: "Protágoras e Sócrates, se essa experiência não é ser vencido pelo prazer, o que é então? Em que ela consiste, segundo o juízo de vocês? Digam-nos!" (PLATÃO, 2017, p. 506-507).

Esta passagem apresenta Sócrates engajado em tentar interpretar uma experiência. Seu ponto de partida é rejeitar a interpretação desta experiência previamente posta pela opinião comum à maioria. Segundo esta interpretação rejeitada, acontece às vezes de alguém agir contrariamente ao que ele mesmo considera o melhor, dentro das possibilidades de agir de que dispõe. A razão disto seria o efeito de uma força que se sobrepõe à força de "saber o que é melhor" e a supera. O motor desta força seria o prazer. Significa, em suma, que alguém, julgando saber que certa ação é a melhor, ainda assim faz outra coisa porque lhe parece mais prazeroso, embora pior. Sócrates considera que a opinião de que esta descrição dos fenômenos é a mais correta e precisa é um mal-entendido.

De início, já podemos identificar, lendo esta passagem a partir daquele aforismo, uma semelhança de intenções entre Sócrates e Nietzsche. Pois Nietzsche interessava-se por explicar a lógica por detrás das más ações e mostrar que, no fundo, tratava-se da mesma lógica por detrás das boas ações, guardada apenas a diferença de juízo quanto às circunstâncias. Sócrates, por sua vez, rejeita a ideia de que alguém que age contrariamente ao que *normalmente* julgaria ser o melhor produza, com esta ação, uma exceção ao princípio segundo a qual todos sempre agem de acordo com o que julgam ser o melhor. Assim, Sócrates e Nietzsche têm igualmente em vista desmentir uma suposta exceção a um princípio universal da ação humana. Os princípios que têm em vista, contudo, parecem distintos: para Nietzsche, a autoconservação, e, para Sócrates, o conhecimento do bem. No entanto, recordamos que Nietzsche estabelecera uma identificação entre autoconservação e querer o bem, que por sua vez é o mesmo que querer o útil ou o prazeroso conforme a medida do próprio intelecto. Afirmara, ainda, que esta identificação pode ser atribuída a Sócrates. Verifiquemos se isto é possível.

Elaborando sua posição no referido diálogo, Sócrates prossegue (354c-d):

Podem mencionar algum outro fim além dos prazeres e das dores, em vista do qual vocês chamam de boas tais coisas? Não mencionariam nenhum, presumo eu. [...] Portanto, vocês consideram que a dor é má e que o prazer é bom, visto que afirmam que, por vezes, até mesmo o próprio deleite é mau, quando ele impede a fruição de prazeres maiores do que quantos ele contém, ou quando proporciona dores maiores do que os prazeres encerrados nele (PLATÃO, 2017, p. 510-511).

Nesta passagem, dá-se uma identificação entre prazer e bem. Há, porém, uma ambiguidade. Em sentido estrito, prazer e dor são sensações pontuais e imediatas e, enquanto tais, respectivamente boas e más. Porém, uma vez que há prazeres e dores diversos e de diferentes intensidades, e que relações de causa e consequência os conectam ao longo do tempo, pode-se afirmar, em um sentido amplo, que o bem é uma composição entre prazeres e dores segundo a qual o prazer predomine o máximo possível ao longo do tempo, e o mal, por sua vez, toda composição entre prazeres e dores que fracasse nisto, admitindo-se, portanto, certa gradação relativa ao par bem-mal à medida em que se oscile pelo espectro instituído pela ideia de um *optimum* de predomínio do prazer. Assim, excessos alimentares prazerosos que deterioram a saúde parecem bons desde uma perspectiva limitada, atenta apenas ao horizonte imediato das sensações provocadas pelo alimento, mas são, na verdade, uma má escolha, porque produzirão, no longo prazo, mais dores do que prazeres. Ora, isto parece corresponder ao que Nietzsche chamara "sempre fazer o bem, segundo a medida do próprio intelecto". A divergência de opiniões a respeito do bem adviria de divergências no uso do intelecto para calcular o resultado de uma ação no tocante ao saldo de prazeres e dores por ela provocados. Também parece implicar que o bom equivale ao útil, isto é, não apenas a algo pontualmente prazeroso, mas a algo que contribui para produzir um resultado total de maior prazer. Consequentemente, agir mal significa cometer um erro de cálculo, isto é, julgar agir em favor do máximo de prazer, mas, de fato, produzir um resultado subótimo, consistindo nos resultados mais propriamente maléficos naqueles que se

mostram péssimos, isto é, os piores possíveis. Supondo que há um resultado ótimo possível, toda a questão a respeito do bem pode ser resumida em uma questão a respeito de como chegar a conhecer qual é este resultado e por que meios o pôr em prática. A dificuldade consiste em que o melhor resultado *possível* é aquele permitido pelas circunstâncias que, em sua particularidade e contingência, parecem infinitamente complexas e impossíveis de calcular por antecipação com total certeza. Assim, Sócrates conclui (355e): “é evidente que ‘ser vencido’, como referido por vocês, consiste em contrair males maiores em troca de bens menores” (PLATÃO, 2017, p. 514-515).

Em contraste a esta possibilidade de engano, apresenta-se o seguinte (356d-e):

Se agir bem consistisse para nós, então, em praticar e adquirir as coisas mais extensas e evitar e não praticar as menos extensas, qual seria manifestamente a salvação de nossas vidas? Seria, porventura, a arte da medida, ou o poder da aparência? Ou este último não fazia com que vacilássemos, trocássemos recorrentemente de lugar as mesmas coisas, e nos arrependéssemos de nossas ações e escolhas referentes a coisas grandes e pequenas? A arte da medida, por seu turno, não destituiria a autoridade desta aparência, e, ao lhe mostrar o que é verdadeiro, não tranquilizaria a alma que passaria a se calcar nele, salvando-lhe a vida? (PLATÃO, 2017, p. 516-519).

A “arte da medida”, a *tekhné metretiké*, seria o poder de cálculo que possibilitaria conhecer o perfil da totalidade das ações que compõem o melhor agir possível. Agir bem necessariamente significa articular todas as ações em uma vida que, no todo, é a melhor possível. É a isto que se refere o “praticar e adquirir as coisas mais extensas”, e é opinião corrente entre os gregos que, para julgar a felicidade de uma pessoa, é preciso olhar para sua vida como um todo, o que só é inteiramente possível após sua morte.<sup>5</sup> Ora, se mesmo a um observador externo da vida completa de outrem já é difícil julgar se a pessoa foi feliz, como imaginar alguém capaz de aceder ao horizonte de um tal juízo ao longo de toda a sua vida e em cada decisão momentânea?

Esta pessoa parece irremediavelmente presa do “poder da aparência” (ou “do fenômeno”, *toû fainoménu dynamis*), segundo o qual as coisas mais próximas parecem maiores do que são, e as distantes, menores do que são, tal como ocorre na visão. Estar inserido no tempo e no espaço, na vida e na ação, é estar sob o poder da aparência e sujeito a uma ótica variável e relativa à própria posição e ao próprio movimento no interior da totalidade. A *tekhné metretiké* é o ideal de poder sair desta condição de precisar olhar desde dentro para dentro do existir, e alçar-se para fora da totalidade, abarcando-a em um olhar calculador e regulador. O horizonte que seria então abarcado é nomeado por Sócrates: o *verdadeiro*. Ele se contrapõe à aparência e recebe um valor superior a ela. Pois ele seria capaz de “tranquilizar a alma e salvar-lhe a vida”.

O problema passa a ser, então, discutir se um tal conhecimento e um tal poder intelectual seriam algo efetivamente alcançável pelo ser humano. O diálogo *Protágoras*, de fato, termina em aporia. Pois Sócrates, ao mesmo tempo em que sustenta o ideal da *tekhné metretiké*, permanece sob a impressão de que a virtude, isto é, o domínio e execução de um tal conhecimento, é algo que não pode ser ensinado.<sup>6</sup> No entanto, ser ensinável e ser um conhecimento são duas características que Sócrates não aceita dissociar. Esta aporia implica que ficamos sem critério para distinguir o conhecimento do verdadeiro melhor modo de agir de meras opiniões ilusórias baseadas na aparência de que tal ou qual ação é a melhor. Pior ainda: podemos vir a agir guiados pela opinião, mas sem saber sequer que é isto que nos ocorre, julgando, ao invés disso, que somos guiados pelo conhecimento e cometendo um duplo erro. Uma vez que o conhecimento seria correspondente a um juízo firme e imutável, podemos acabar por atribuir a uma opinião, mal avaliada como conhecimento, uma teimosia pela qual ficamos privados até mesmo da disposição a ajustá-la ao longo do tempo e mitigar-lhe os equívocos sempre que eles se revelem no con-

<sup>5</sup> Aristóteles se refere a esta forma de pensar, atribuindo-a originariamente a Sólon, no livro I, seção 10, de: ARISTÓTELES. 1934, p. 46-47.

<sup>6</sup> Cf. 361b-c em: PLATÃO. 2017, p. 532-533.

fronto com a realidade.

Entretanto, a interpretação de Nietzsche sugere que esta aporia não é objeção suficiente para uma rejeição total da posição socrática. Estaríamos irremediavelmente sujeitos sempre ao poder da aparência, e cada um agiria de acordo com sua opinião a respeito do bem, uma vez que o conhecimento absoluto a este respeito é um ideal inatingível. No entanto, uma vez que admitíssemos isto, ainda se poderia falar em opiniões melhores e piores conforme o grau do intelecto que as articula, porque um intelecto mais poderoso poderia efetuar um cálculo de causas e efeitos mais amplo, mais duradouro e mais provável a respeito do coeficiente total de prazer ou dor decorrente de uma determinada decisão.

Não obstante, a pergunta permanece: o que significa subscrever todo este horizonte de pensamento à rubrica de um "impulso de conservação"? Não é, aliás, curioso que com isso se estabeleça um certo princípio de unidade a um horizonte que comporta, precisamente, uma multiplicidade infinita de perspectivas – aquelas apreensões diversas das aparências segundo a medida do intelecto? Não seria possível pensar todo um perspectivismo sob o viés da interpretação nietzschiana do conceito de bem socrático-platônico ora em tema? Significaria, então, que um certo perspectivismo seria até mesmo a consequência última de um pensamento que assumisse todos os desdobramentos do socratismo e conquistasse seu pleno desenvolvimento?

Por outro lado, não é atribuir a este amplo horizonte ainda o signo de uma peculiar unilateralidade afirmar que tudo que ele expressa são diferentes configurações de um impulso de conservação? Sendo signo de uma unilateralidade, a noção de impulso de conservação não precisa, então, pressupor sua diferença relativamente a pelo menos mais uma possibilidade? O que seria uma experiência articulada por outro princípio que não o impulso de conservação, isto é, por

aquele tal "impulso mais profundo", aludido na anotação? Será um impulso de "elevação", aludido juntamente ao conceito de conservação em alguns textos?<sup>7</sup> Mas em que ele consiste, propriamente?

Por fim: podemos concluir, como hipótese legada por estas perguntas, que há dois níveis distintos de perspectivismo no pensamento nietzschiano, a saber, um que consiste em um perspectivismo da ótica do intelecto, fundado em última instância no impulso de conservação, e outro que assume como fundamento um "impulso mais profundo" e adquire, portanto, teor e modo de ser diversos do primeiro?

### Considerações finais

Nosso percurso neste trabalho visou cumprir um itinerário exploratório dos desdobramentos de suas premissas. Esta exploração conduziu a um campo de problemas, que sumarizamos ao final da seção anterior. Não nos caberá por ora procurar respondê-los, mas apenas consolidar, nesta conclusão, sua justificação.

Nossa premissa central afirmava que o fato de se poder encontrar na obra de Nietzsche as duas perspectivas contrastantes assinaladas, referentes ao conceito de bem socrático platônico, deveria ser interpretado, não como idiosincrasia nem como etapas de um desenvolvimento teleológico, mas como sinal de uma polivalência genuína, cujo fundamento se encontraria simultaneamente no modo de pensar de Nietzsche e na natureza do objeto em questão. Após nosso percurso, as duas perspectivas revelaram-se algo muito mais radical: sinal de dois tipos diferentes de perspectivismo. Esta ambiguidade ou polivalência inerente ao próprio conceito de perspectivismo se torna, ela mesma, ponto de partida para uma possível re colocação da questão que formulamos em duas etapas em nossa introdução: a) como a polivalência da imagem que Nietzsche pinta de Sócrates reflete a natureza do modo de pensar de Nietzsche?; b) como esta

<sup>7</sup> Cf. p. ex. o fragmento póstumo NF 1887 11 [73], KGW VIII-2.278, em: NIETZSCHE, 2011. Este é um texto central para a influente interpretação de Heidegger, que traça então uma conexão íntima e extensiva entre conservação e elevação e a usa como chave para o conceito de vontade de poder. (Cf. p. ex.: HEIDEGGER, 2007, p. 203.) Todavia, a partir da hipótese-problema que colocamos, seria possível discutir criticamente sob que aspecto e até que ponto Heidegger considera o perspectivismo de Nietzsche.

polivalência reflete a natureza do próprio objeto que procura abordar, segundo a concepção de Nietzsche a seu respeito?

Em resposta a (a), concluímos: a polivalência da figura nietzschiana de Sócrates representa uma variação no ponto de vista de Nietzsche, conforme ele pensa desde o interior da perspectiva socrática ou desde um horizonte crítico a ela. Em resposta a (b), podemos afirmar: a polivalência da figura de Sócrates reflete o caráter de questão potencialmente aporética inerente ao modo como o próprio socratismo compreende a si mesmo.<sup>8</sup> A conexão entre (b) e (a) consiste em que a experiência de crise interna ao próprio socratismo é um elo pelo qual a transformação em direção a uma perspectiva crítica a ele pode ocorrer. Uma crítica compreensiva do socratismo só pode ser feita levando-se em consideração a experiência desta crise, que não deixa de ser uma experiência socrática. Assumindo-se a crise, abre-se um campo novo de pensamento, marcado pela evidência de que o socratismo se assenta sobre o impulso de conservação, ao passo que é possível pensar a partir do solo de um outro impulso. O problema das relações entre estes impulsos se expressa como o problema do perspectivismo, entendido como possibilidade de diferentes tipos de perspectivismo. A determinação dos diferentes tipos de perspectivismo pode ser feita, em alguma medida, na esfera de uma distinção entre diferentes objetos, mas não suficientemente. Pois esta diferença só se expressa plenamente enquanto uma diferença entre estilos de pensar e no interior de uma transformação de forma e estilo, isto é, de linguagem.

No aforismo do número 131, no segundo volume de *Humano, demasiado humano*, irrompe de repente um clarão: "Melhorar o estilo - significa melhorar o pensamento, e nada senão isso! Quem não o admite imediatamente, também jamais se

convencerá disso" (NIETZSCHE, 2008a, p. 226.). Uma aproximação em direção à escuta do desafio deste aforismo é o último resultado a que nosso percurso exploratório até aqui pode chegar.

## Referências

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A Metafísica de Nietzsche*. In: *Nietzsche*. Translated by Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. II, p. 195-253.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Andarilho e sua Sombra*. In: *Humano, demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. v. II, p. 159-313.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Opiniões e Sentenças*. In: *Humano, demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. v. II, p. 15-158.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2011.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

<sup>8</sup> A diferença entre a desconfiança final de Sócrates quanto à *tékhnē metretiké* no *Protágoras* e sua aparente maior confiança a respeito dela no *Górgias* é um indício de que subjaz aí um problema talvez não resolvido por Platão. Gadamer aponta para a importância de levar a sério as dificuldades deste problema e suas manifestações sob forma de aporia, e chega a concluir que: "Através de toda a série de diálogos socráticos que desembocariam em um final negativo, seria possível demonstrar quão pouco o conceito de *tékhnē* se presta a evidenciar como conceitos o conhecimento do Bem e a essência da virtude" (GADAMER, 2009, p. 52). Neste sentido, seria possível relativizar a interpretação nietzschiana de Platão que empreendemos aqui e entender que ao menos alguma parte ou aspecto dos problemas que ela coloca são pressentidos e considerados em alguma medida por Platão.

---

**Ricardo Pedroza Vieira**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no Rio de Janeiro, RJ Brasil. Professor do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, RJ Brasil.

---

**Endereço para correspondência**

Ricardo Pedroza Vieira  
Rua Andrade Neves, 268  
Tijuca, 20510230  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.*