

Riso e loucura em Platão e Nietzsche: uma provocação insinuando aproximação

RESUMO

Este artigo apresenta o início de uma pesquisa que tem como escopo identificar não apenas as já tão conhecidas diferenças entre Platão e Nietzsche, mas também talvez inusitadas aproximações entre eles. Como negar o antiplatonismo nietzschiano? Entretanto, levanto a hipótese de que esses dois pensadores, que se encontram nos extremos da metafísica do ocidente, têm a mesma alma, isto é, exercem uma extremamente vigorosa crítica à sua época, motivados pelo mesmo: superar a mediocridade em nome de um homem nobre e livre, além de serem ambos exímios escritores. É certo que o exercício da crítica de cada um foi feito com instrumentos inteiramente opostos. Enquanto Platão teve necessidade de criticar os poetas, Nietzsche teve necessidade de criticar o platonismo. Enquanto um afirma o intelecto e o além, o outro afirma o corpo e a Terra. O esforço dessa pesquisa é mostrar que muito embora haja tais diferenças radicais, é possível entender que, ao invés de se oporem, Nietzsche e Platão encontram-se muito próximos um do outro em seu impulso crítico.

Palavras-chave: Nietzsche; Platão; antiplatonismo.

ABSTRACT

This paper presents the beginning of a research that intends to identify not only the well known differences between Plato and Nietzsche, but also perhaps unusual approaches between them. It's impossible to deny Nietzsche's antiplatonism. However, I suggest the hypothesis that these two thinkers, that are at the two ends of occidental metaphysics, have the same soul, I mean, they practice an extremely vigorous criticism in relation to their time, motivated by the same question: overcome the mediocrity on behalf of a noble and free man, besides being both excellent writers. It's sure that the practice of this criticism was done with completely contrary instruments. While Plato had the necessity to criticize the poets, Nietzsche had the necessity to criticize the Platonism. While one of them asserts the intellect and the "beyond", the other asserts the body and the Earth. The effort of this research is to show that although there are such radical differences, it's possible to understand that, instead of opponents, Nietzsche and Plato are very near, considering their critic impulse.

Keywords: Nietzsche; Plato; antiplatonism.

* Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
E-mail: izabelabocayuva@gmail.com

Platão: Mas, na verdade, também não devem ser amigos de rir; porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal fato causa-lhe uma mudança também violenta. (*República*, 389a)

Nietzsche: *Rir e sorrir*: Quanto mais alegre e seguro se torna o espírito, tanto mais a pessoa desaprende a gargalhar; em vez disso, brota-lhe constantemente um sorriso mais espiritual, um sinal de seu assombro ante as inúmeras amenidades ocultas da boa existência. (*O andarilho e sua sombra*, p. 173).

Ao se colocar em cena, em conjunto, os nomes de Platão e Nietzsche, normalmente se espera daí a elaboração de um quadro tão somente de oposição. Entretanto, não é isso que experimentamos a partir da confrontação das duas citações acima que nos estão servindo propositalmente de epígrafe. Muito embora Nietzsche habitualmente, ao longo de toda a sua obra, tenha mostrado uma postura que acolhe o riso escancarado, na passagem que citamos é possível ler um posicionamento que se aproxima da moderação tipicamente platônica presente na *República*. Dizendo isso, estamos longe de afirmar que eles estejam falando a mesma coisa, mas é certo que na fala de Nietzsche há a apreciação de uma moderação que parece ser muito bem vinda.

Com relação à loucura também podemos deixar falar uma outra aproximação entre os dois pensadores em questão. Não é incomum encontrar em Nietzsche o elogio à loucura, algo que, ainda que raro em Platão, está absolutamente explícito no diálogo *Fedro* quando Sócrates fala das quatro formas excelentes da mania, dentre elas o amor, mania essa que inspira profundamente o exercício filosófico: tema esse explorado em outro diálogo muito importante, *O Banquete*.

Esses dois exemplos, o do riso e o da loucura, nos servem aqui de simples provocação, até forçada, se quiserem, já que não marcam tão nitidamente a proximidade entre os pensadores tendo em vista a enorme tendência nietzschiana na direção do riso e da loucura, enquanto o contrário disso se verifica na obra de Platão. Cabe, porém, ser perguntado: e se uma confrontação entre Platão e Nietzsche puder não resultar meramente em oposição?

Gostaria de levantar aqui uma hipótese que pode causar horror a muitos e certamente enfrentará resistências, a saber: apesar de suas radicais diferenças – a ponto de o pensamento nietzschiano ser considerado, e com toda razão, uma inversão do platonismo –, Nietzsche e Platão teriam a mesma alma. Iniciamos aqui uma pesquisa no sentido de investigar se uma tal hipótese tem cabimento. Antes de tudo, é preciso delimitar o que se está entendendo por “mesma alma”. Parece que cada um destes filósofos, por sua vez, imprimiu em seu momento histórico uma decisão igualmente tão vigorosa que foi capaz de transformações muito radicais no pensamento de sua época. Além disso, seu poder imenso da eloquência/performance é uma marca indelével, reconhecida, inclusive, pelo próprio Nietzsche maduro, que chega a se identificar com

Platão nesse sentido¹. Precisamos explicitar um tal poder discursivo na obra de ambos: a rica elaboração das personagens platônicas, suas máscaras, e as próprias máscaras de Nietzsche². Sua reflexão em relação à formação e saúde de seu povo, respectivamente, que, a rigor, visa sempre ao homem tomado em sentido o mais amplo, também deve ser acompanhada de perto. Acreditamos que poderemos ir pouco a pouco revelando muitas aproximações entre esses dois pensadores, apesar de suas óbvias diferenças. Certamente que não empreenderemos essa investigação por mera curiosidade, mas porque suspeitamos que nos extremos momentos da metafísica pode-se encontrar atitudes igualmente radicais e que se enraízam em vigor equivalente, à medida que emergem da mesma demanda de transformação radical da cultura de uma certa época histórica.

Certamente que são muitos e famosos os testemunhos, na obra de Nietzsche, de seu antiplatonismo o qual foi por ele mesmo tratado como caricatural³, apesar de encontrarmos nela igualmente evidências contra o lugar comum de unicamente identificá-lo como um antiplatônico. Aliás, o seguinte deveria ser claramente distinguido: para Nietzsche, Platão é uma coisa e o platonismo outra bem diferente. Não fosse assim, não seria possível encontrarmos uma observação como, por exemplo, aquela do prólogo de *Além do Bem e do Mal* que diz ser Platão “o maior rebento da Antiguidade” (ainda que nele se identifique uma enfermidade: – Provocada talvez por Sócrates?, ele pergunta) (NIETZSCHE, 1992, p. 8). Concordamos com a surpreendente observação de Rogério Lopes quando diz que:

Não seria nenhum exagero afirmar que nos anos que precedem a redação de *Além do Bem e do Mal*, e também nesta obra, Platão é para Nietzsche uma fonte de contínua inspiração em seu combate ao platonismo vulgar da tradição ocidental. (LOPES, 2012, p. 20).

Quer dizer que o próprio Platão, isto é, o projeto político que o pensador alemão identifica neste último, serve-lhe de inspiração, para seu próprio posicionamento contra o platonismo vulgar, isto é, contra o moralismo metafísico

¹ MÜLLER, Enrico. *Entre Logos e Pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche*, in: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, 2012, p. 50. “O mais ousado de todos os intérpretes, alguém que tomou Sócrates apenas como se toma nas ruas uma canção ou tema popular para variá-lo ao infinito e até à impossibilidade; ou seja, em todas as suas máscaras e multiplicidades. (*Além do Bem e do Mal*, 190). Por meio dos conceitos de ‘multiplicidades’ e de ‘máscaras’ Nietzsche situa Platão, na passagem acima, pela primeira vez no horizonte performativo de sua própria estilística filosófica.”

² Essa explicitação será tarefa para um outro momento que não este artigo. Aqui me limito a indicar a necessidade de uma tal explicitação.

³ “Toda sociedade tem a tendência de rebaixar seus adversários à caricatura e deixá-los morrer como que por inanição, – pelo menos em sua *imaginação*. Nosso “*criminoso*” é um exemplo de tal caricatura. Em meio ao ordenamento de valores da aristocracia romana o judeu foi reduzido à caricatura. Entre os artistas ‘o burguês e o pequeno burguês honrado’ torna-se caricatura; entre devotos o ateu; entre aristocratas o homem do povo. Entre imoralistas o moralista: em minha obra, por exemplo, Platão torna-se uma caricatura.” (KSA 11, p.521, 1887 10[112]).

e o excesso de racionalidade no princípio do ocidente, aliás muito bem detectados por Nietzsche. Em todo caso, até mesmo Sócrates não deve ser unicamente visto como meramente antagônico ao que poderíamos chamar de projeto nietzschiano. O que dizer, por exemplo, dessa pequena nota redigida no verão de 1875?: “Dito a título de confissão: Sócrates me é tão próximo que estou quase sempre a combatê-lo.” (KSA, VIII, p. 97).

E ainda do aforismo 86 de *O andarilho e sua sombra* de 1880, que diz:

Sócrates: Se tudo correr bem, virá o tempo em que as pessoas, para se desenvolverem moral e intelectualmente, preferirão ter os *memorabilia* de Sócrates do que a Bíblia, e em que Montaigne e Horácio serão lidos como precursores e guias para o entendimento do mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores, Sócrates. Levam de volta a ele as trilhas dos mais diversos modos de vida filosóficos, que são, no fundo, os modos de vida dos temperamentos diversos, estabelecidos pela razão e pelo hábito e direcionados todos eles para a alegria no viver e com o próprio Eu; do que se pode concluir que o mais característico de Sócrates foi uma participação em todos os temperamentos. – Ele excede o fundador do cristianismo na jubilosa forma de seriedade e na *sabedoria travessa*, que constitui o melhor estado de alma do ser humano. Além disso, tinha um intelecto maior. (NIETZSCHE, 2008, p. 209-210).

Com a alusão que acabo de fazer a Sócrates não quero dizer que ele possa ser confundido com Platão, bem como não é absolutamente lícito equivar Nietzsche e Zaratustra (MÜLLER, 2012, p. 54). Muito menos ainda quero simplesmente assemelhar Nietzsche e Sócrates. Seria absurdo esquecer os comentários nefastos feitos a Sócrates em *Crepúsculo dos Ídolos* onde este último aparece como o decadente por excelência⁴. Mas sem dúvida alguma há alguma coisa ou algumas coisas do projeto filosófico de Platão, o qual envolve naturalmente a personagem Sócrates, que tem a ver com o de Nietzsche⁵. Ambos os pensadores põem em questão a possibilidade do homem nobre, ambos produzem uma crítica contundente à decadência de sua época. Eles entendem que cabe ao homem libertar-se de sua escravidão aos modelos vigentes. Pode-se dizer que há uma aposta política na base de seus pensamentos. É claro que a solidão de cada um em relação a essa mesma aposta merece ser lembrada⁶, mas igualmente a capacidade que tiveram de provocar uma radical influência no modo de pensar do ocidente a partir do que disseram e fizeram.

Não podemos ignorar o quanto Nietzsche bem identifica – ou deveríamos dizer, à sua moda, o quanto ele bem fareja – o que chamou de platonismo

⁴ Cf. toda a passagem intitulada *O problema de Sócrates. Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 17-23.

⁵ Tanto a personagem platônica Sócrates quanto Nietzsche, por exemplo, podem ser tomados como médicos.

⁶ Nenhum dos dois, mas talvez se deva dizer isso a respeito de toda a filosofia, mudou a massa que criticava. Isso parece ser sempre impossível. Em todas as épocas a massa se caracteriza por ser acrítica e alienada.

como sendo algo de pernicioso para a formação de um homem saudável em todos os tempos. No prólogo de *Além do Bem e do Mal*, o cristianismo é chamado de “platonismo para o povo”. Ora, dentre as obras de Platão identificamos uma como fonte principal de uma cristianização que depois só foi se consolidando no ocidente: é o *Fédon*. São camadas e camadas sedimentadas de interpretação de cunho cristão, ao longo de inúmeros séculos. É mesmo difícil lê-la sem uma tal influência. Ali a terminologia platônica da separação de corpo e alma, por exemplo, acompanhada de uma crítica à vida dedicada aos sentidos, facilmente costuma ser interpretada como uma forma de demonização do corpo, ainda que, a meu ver, não se trate disso. Demonização essa que pode ser tanto acolhida à medida que esteja sendo entendida como oportuna, quanto ela mesma, por sua vez, *demonizada* como ocorre com o antiplatonismo nietzschiano. Outro problema de terminologia que encontramos com frequência na mesma obra é a franca alusão a um além, ali caracterizado, sobretudo, como “lugar” *pos mortem*, mas também, da mesma maneira que em outras obras platônicas, como *topos* ou dimensão das Formas ou *Ideas*. É absolutamente pertinente que Nietzsche tenha detectado nesses elementos que se encontram presentes no *Fédon* – mas também em outras tantas obras platônicas – e que o cristianismo encampou acriticamente, um problema enorme, uma doença, um sintoma, um enfraquecimento do vigor vital. A leitura de Nietzsche é que aquele manifesto desprezo pelo corpo e por esta nossa vida aqui antes da morte revelam, na verdade, ingratidão e ressentimento daqueles que não têm senão pouca potência para lidar com a existência a qual é eminentemente trágica, é eminentemente jogo, pois é preciso ter caráter plástico e corajoso para lidar com a vida tal como ela é: inocência do devir. É preciso ser forte. Desejar algo melhor no além, além da vida, é prova da incapacidade de lidar com o que não é possível controlar, com o que não é possível prever. A esse respeito ele nos fala em *Crepúsculo dos Ídolos*:

Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. (NIETZSCHE, 2006, p. 29).

Igualmente, segundo ele, a suposição de maior realidade para as teorizadas Formas conceituais implicaria num afastamento da vitalidade da vida a qual nos oferece, na verdade, sempre os casos e não os conceitos. Assim, mesmo que a meu ver seja ainda um trabalho necessário *desler* o *Fédon* para desvesti-lo de uma tradicional leitura cristianizada e até mesmo da de Nietzsche, é preciso reconhecer o quanto tem cabimento a sua crítica. Sem dúvida, mas não teríamos também que ler no super homem nietzschiano um indicativo de além? Certamente que não apontando para um outro mundo melhor, e isto sim para a afirmação deste aqui e agora, a Terra tão evocada em *Assim*

Falou Zaratustra. Mas é inegável que Zaratustra, o Über-Mensch⁷, para Nietzsche, e o Filósofo-rei – ou até mesmo o guardião da República –, para Platão, aparecem como figuras emblemáticas de um além em relação ao homem medíocre, fraco, doente, de seu tempo, eles aparecem como protótipos da saúde em relação a um tal homem depauperado. Nesse sentido, pode-se afirmar com tranquilidade que os dois pensadores são igualmente “transvaloradores”. Um, porque se sentindo tiranizado pela razão excessiva, institucionalizada, da filosofia europeia, propõe a reversão do platonismo, o outro porque também se sentindo tiranizado, mas pelo déficit de razão de seu tempo, propõe uma orientação pela mediania (MÜLLER, 2012, p. 48). E que jamais se entenda a mediania platônica como tendo algo a ver com uma mediocridade. Antes, como acabamos de apontar, é exatamente o contrário disso.

Mas voltemos e vejamos mais de perto o problema encontrado por Nietzsche no *Fédon* no que diz respeito à teorização das Formas. A ontologia ali apresentada a partir da clássica chamada teoria das ideias, separando (*chorismós*), na verdade, duas dimensões – usualmente denominadas dois mundos –, também é motivo de crítica, por parte de Nietzsche, ao platonismo vulgar. Eis o problema: a suposição de uma dimensão vigendo isolada em si mesma, eterna e imutavelmente⁸. E mais, como se não bastasse a hipótese de uma dimensão supra-sensível ou invisível, há no *Fédon* uma clara precedência – ainda que ontológica – ou então uma clara eminência desta em relação à outra dimensão supostamente sensível ou aparente, o que é insuportável para Nietzsche, juntamente com a questão epistemológica que isso carrega consigo na tradição. Pois, vem junto com a ontologia proposta no *Fédon*, por um lado, um certo ceticismo na medida em que, enquanto vivos, não somos nem seremos jamais capazes de conhecer as Formas em sua pureza, mas, por outro lado, um otimismo desmesurado enquanto se propõe ali a possibilidade de tudo ser conhecido quando do total afastamento do corpo. Segundo a personagem Sócrates, somente quando mortos poderemos alcançar a condição plena do pensamento, a *phronesis* (PLATÃO, *Fédon*, 66e). É justamente na direção desses dois elementos, ceticismo por um lado e otimismo epistêmico por outro, que o filosofar, enquanto tarefa de conhecer, de saber, é apresentado como sendo exercitar a morte, exercitar a separação máxima possível em relação ao corpo durante nossa existência terrena. Ora, novamente em *O crepúsculo dos ídolos*, numa famosa e importante passagem intitulada a *História de um erro*, o alvo

⁷ É evidente a alusão ao além na designação principal que Nietzsche dá a Zaratustra.

⁸ É sempre bom lembrar que o *chorismós* foi problematizado com toda radicalidade já pelo próprio Platão no diálogo *Parmênides* e a meu ver desenvolvido depois no *Sofista* onde uma nova ontologia é apresentada, procurando dar solução às aporias que surgiram. Não vamos entrar numa discussão pormenorizada dessa problematização que nos oferece o próprio Platão porque isso nos desviaria muito, mas é bom saber que Nietzsche conhecia muito bem esses caminhos autocríticos do mestre grego. É o que mostra Rogério Lopes em excelente artigo sobre *Nietzsche e a interpretação cética de Platão* in: *Artefilosofia*, Ouro Preto n. 13, p.18-40, dezembro de 2012.

central do ataque do pensador alemão ao platonismo é justamente essa dicotomização que envolve inteligível e sensível ou mundo das aparências. Nietzsche mostra como a suposta dimensão inteligível caracterizada como algo “além”, é mera ilusão, mas com a desilusão em relação a ela, com o desaparecimento dela, desaparece também o mundo da aparência. E o que restaria? Resta esse mundo aqui mesmo, jogado, trágico como ele é e precisa ser encarado.

Nietzsche estaria criticando com isso, como nos diz Marcelo Pimenta Marques, a hipertrofia do Apolíneo:

não a filosofia dos diálogos, mas o platonismo que é produzido nas sucessivas leituras e apropriações dos diálogos, isto é, a supervalorização do pensamento lógico e da dialética, a negação do fundamental da cultura arcaica trágica, a incapacidade do homem teórico de suportar o absurdo da existência, a fuga para uma fé ilusória na razão, na raiz da ciência moderna, o otimismo metafísico da racionalidade dialética que pensa ser possível dissolver as contradições fundamentais da vida, a onipotência do logos científico, a ciência (o saber) como remédio universal, que cura as feridas da existência. (MARQUES, 2012, p. 8).

A partir dessa crítica nietzschiana ao excesso de otimismo da racionalidade próprio ao platonismo, pode-se, de algum modo, perceber alguma proximidade dela em relação à crítica que o próprio Platão se via igualmente obrigado a fazer. Como segue falando Marques no texto acima citado, Nietzsche, em sua ojeriza aos “homens do conhecimento” teórico, sugerindo o quão vãs são suas palavras – meros jogos infantis –, nos leva a nos encontrarmos com o mesmo modo de Platão se confrontar com a sofística. Cada um desses pensadores, em sua época histórica, por motivos, a meu ver, bem semelhantes, precisa assumir uma postura contra uma tendência⁹ a cada vez virulenta em relação ao homem nobre e livre que eles pretendem, se não formar diretamente, pelo menos projetar como alguém possível de encontrar como interlocutor.

O mundo que se apresentava para esses dois pensadores era, respectivamente, de espiritualidade decadente. Tanto um quanto outro não suportava ter que enfrentar uma cultura constituída pela atitude indiferente de homens manipulados, conduzidos por uma educação mediocrizante porque uniformizadora. Nietzsche elabora primorosamente de modo concentrado essa crítica em duas obras especificamente: *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e *Schopenhauer educador*. A primeira, construída na forma dialogada, mostra a personagem tida como aquela que é verdadeiramente um filósofo, o mestre, em seu profundo descontentamento em relação à cultura e ao apa-

⁹ “[...] correntes de pensamento que se expressam ou se encarnam na cultura e que são, então reduzidas a uma generalidade (um géno), num esforço demolidor necessário à posição criativa de novos conceitos e perspectivas, seja por parte de Platão, seja por parte de Nietzsche. Em ambos os casos, o efeito demolidor é tal que a leitura desatenta corre o risco de perder o pensador individual, nos escombros do movimento filosófico demolido.” (p.9)

relho da cultura vigentes, voltados para a produção, para a utilidade. Questiona contundentemente a erudição, chegando a comparar o erudito exclusivamente especializado a um “operário de fábrica que, durante toda a sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas”. E, por fim, ironiza dizendo: “tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade” (NIETZSCHE, 2003a, p. 64). Nesse texto, a personagem mestre tece larga consideração a respeito do gênio, aquele que verdadeiramente é culto e sobre esta cultura específica diz o mestre no final da conversa: “Assim repito, meus amigos! – toda cultura começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje com o nome de liberdade acadêmica, com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever” (NIETZSCHE, 2003a, p. 135). Chamo atenção para o quanto essas palavras parecem ter uma inspiração platônica. Mas voltaremos a isso mais adiante.

Em *Schopenhauer educador*, o gênio também é tematizado e tem como referenciais não apenas Schopenhauer, como é de se esperar, e outras personalidades alemãs, sobretudo poetas, mas até mesmo também Platão e Sócrates. Sobre este último ele chega a comentar o seguinte, comparando com a realidade da sua própria contemporaneidade:

[...] as condições de nascimento do gênio não são melhores na época moderna, e a animosidade contra os homens originais cresceu a tal ponto, que Sócrates não poderia ter vivido entre nós, ou que, em todo caso, ele não teria alcançado os 70 anos. (NIETZSCHE, 2003a, p. 197).

Na mesma direção de uma rejeição da época em relação ao autêntico pensador ele fala de Platão e Schopenhauer como aqueles que mereceriam ser sustentados pelo Estado, e justifica o porque isso não veio a acontecer: eles são temíveis (NIETZSCHE, 2003a, p. 219). Antes, ele mostra o quanto o Estado por ele criticado se vale justamente daqueles que se metem com a filosofia, sem inspirar nenhum medo, porque não trazem consigo nenhuma vitalidade essencial que ultrapasse a erudição vazia que ou se especializa, trazendo consigo todas aquelas características do mecanicismo que já vimos numa citação acima, ou se limita ao conhecimento da história da filosofia, ocupação que ele qualifica como a de talvez “um bom filólogo, um bom especialista dos antigos, um bom linguista, um bom historiador, mas nunca, um filósofo.” (NIETZSCHE, 2003a, p. 212). A respeito daqueles que ele considera como sendo verdadeiramente filósofos é dito o seguinte:

Eles falam realmente, não balbuciam e não tagarelam jamais comentando os outros; eles se movem e vivem com autenticidade, e não segundo esta mascarada sinistra em que vivem ordinariamente os homens: eis porque na proximidade deles, nos sentimos enfim realmente humanos e naturais e gostaríamos de nos expressar como Goethe: “Que coisa magnífica e deliciosa é um ser vivo! Como ele é bem adaptado à sua condição, como ele é verdadeiro, como ele está cheio do ser!” (NIETZSCHE, 2003a, p. 147).

Nietzsche admira em Schopenhauer o seu distanciamento da erudição e sua capacidade de ser e ensinar novamente a ser “*simples e honesto* no pensamento e na vida, e portanto intempestivo, no sentido mais profundo da palavra” (NIETZSCHE, 2003a, p. 212). Acaso não estaríamos aqui agora tocando também na perspectiva do homem nobre platônico? Enfim, nesta III Consideração intempestiva de Nietzsche há uma crítica contundente ao espírito medíocre, aquele que compreende sua vida apenas como “ponto de desenvolvimento de uma espécie, ou de um Estado, ou de uma ciência e quer, portanto, integrar-se plenamente na história do devir, por conseguinte, na história e nada mais”. Contra este espírito ele afirma a tarefa do incentivo ao nascimento do filósofo (NIETZSCHE, 2003a, p. 212), o que ele acredita, neste momento de sua obra, ser algo próprio à filosofia de Schopenhauer. Mas se levarmos em conta que em *Ecce homo* Nietzsche atribui a si mesmo tudo o que atribuía a Schopenhauer, uma tal tarefa e incentivo dizem respeito à sua própria filosofia que age a marteladas.

Platão deixa também bem claro seu descontentamento com a formação mediocrizante do homem de seu tempo, responsabilizando a poesia trágica por isso no livro X da *República*, o que normal e tradicionalmente foi considerado mera atitude pejorativa contra a arte. O próprio Nietzsche interpretava essa passagem como um simples e pernicioso ataque à mais alta manifestação estética grega. Entretanto, o impulso crítico de Platão ali, muito mais do que possa parecer, tem a ver com o mesmo impulso crítico nietzschiano a uma educação que mecaniza. Quando Platão faz seu comentário negativo em relação à educação do povo grego de seu tempo pela poesia trágica ele está justamente considerando em sua argumentação as características do caráter moderado, próprio ao homem que teria alcançado, por uma educação diferenciada, mais vigor, mais coragem e, sobretudo, maior plasticidade, isto é, maior capacidade de decidir, acerca de situações inusitadas, a melhor forma de agir tanto em relação a si mesmo, quanto em relação aos outros, sem estardalhaços seja de euforia, seja de tristeza. Ouçamos o próprio Platão falando do modo de ser dessa plasticidade no livro X da *República*:

[...] e tal como quando se lançam os dados, assim devemos endireitar as nossas próprias posições, de acordo com o que saiu, pelo caminho que o *logos* escolher como melhor, e, se nos baterem, não devemos fazer como as crianças, que levam a mão ao sítio da pancada e perdem o tempo a gritar, mas acostumar a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com medicina. (605c-d).

Ora, é importantíssimo reparar que não se trata aqui de um saber se comportar segundo padrões já estabelecidos como normalmente se interpreta o comportamento daquele homem educado pela República platônica. A plasticidade do homem moderado – que vem a ser o homem especial e idealmente educado – se caracteriza exatamente por sua criatividade, o que implica em

dizer também que se caracteriza por sua radical liberdade. E que não se entenda aqui essa liberdade como o livre arbítrio meramente. Tem ela a ver com a capacidade de bem sintonizar *kaironicamente*¹⁰ e, portanto, com uma certa capacidade de bem interpretar o que cabe ser realizado. Por isso, diz ela muito mais respeito a um certo tipo de obediência, é claro que não subserviente, passiva, mas sim ativa na participação do real que se impõe. Justamente esse caráter, diz Platão, é difícil de imitar e muito mais difícil ainda de ser entendido pela massa, pois lhe mostraria, como diz Platão, um certo tipo de sofrimento que, para ela, é inteiramente estranho, acostuada que está com o caráter arrebatado e variado. Como os poetas querem ser reconhecidos e aplaudidos, não se arriscam com o empreendimento de representar aquele tal caráter, e o que acaba acontecendo, então? O poeta representa caracteres mirando-se na massa e a massa, por sua vez, tendo como referência os caracteres apresentados pelos poetas, ou seja, tendo a si mesma como referência, com todo o seu destemperado afetado, não tem como sair do mesmíssimo lugar em que já se encontra, tal como o barão de Münchhausen não pode livrar-se da areia move-dição puxando-se a si mesmo pelos próprios cabelos¹¹. Também por isso, segundo Platão, a educação vigente naquela época seria escravizante, pois promoveria um comportamento repetitivo, muito longe de qualquer liberdade criativa, além de ajudar muito no exercício da mera apreensão imediata do real, a qual é condenadíssima por aquele que, como sabemos, tem “olhos” voltados para um nível que se encontra além do imediato. Vejo nesse caráter plástico do homem moderado proposto por Platão enorme afinidade com o que Nietzsche chama de *força plástica* em sua *II Consideração Intempestiva* e que é capaz de, num balanceamento entre memória e esquecimento, “curar feridas, restabelecer o perdido, reconstituir por si mesma as formas partidas” (NIETZSCHE, 2003b, p. 10).

Com efeito, também em relação à mediania se podem encontrar aproximações entre Nietzsche e Platão. É mais do que sabida a apreciação platônica em relação à medida e ao empenho e atitude concentrados declaradamente no que diz respeito à busca do saber, mas também ao modo de viver. Por sua vez, o pensador alemão, muito embora não nomeando o conhecimento como horizonte buscado, inúmeras vezes faz alusão, ao longo de sua obra, ao autocontrole, por exemplo. Como vimos acima, na página 135 de *O futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, ele faz o mestre filósofo afirmar: “Assim repito, meus amigos! – toda cultura começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje com o nome de liberdade acadêmica, com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever”. Segundo o próprio Nietzsche, esses ele-

¹⁰ *Kairós* é um termo grego que significa : momento oportuno, oportunidade.

¹¹ Conto alemão inspirado no militar e senhor rural alemão Karl Friedrich Von Münchhausen e compilado por Rudolph Erich Raspe.

mentos reconhecidamente apolíneos são fundamentais. Só não podem tornar-se algo que enrijeça a vitalidade da vida. Na verdade, Nietzsche nunca foi contrário nem mesmo à racionalidade, mas sim à sua absolutização (MÜLLER, 2012, p. 54). Zarathustra mesmo é exemplo de uma personagem marcada pela razão e moderação, no melhor sentido. Platão certamente o admiraria... Poderíamos dizer que Platão é feito o maior inimigo de Nietzsche por estar maximamente à sua altura. É o que acontece com os grandes: procuram interlocução, ainda que crítica, apenas com aqueles que igualmente são grandes. Podemos estender a Nietzsche o que Luisa Buarque afirma acerca de Platão:

Mas há outros exemplos, talvez menos comuns, mas não menos importantes, da tendência agonística de Platão. Um deles, aparentemente, parte de um movimento contrário ao do combate: o elogio. [...] Porém, ao que parece o que ocorre frequentemente é que, quanto mais o filósofo reconhece a dignidade, a beleza ou a excelência de um pensamento ou de uma obra, tanto mais precisa medir-se com eles – nada mais competitivo. A ser assim, então quanto mais sincero é o elogio platônico, mais provavelmente ele será seguido de um ataque potente. Quem mais merece elogios é quem mais deverá ser refutado, já que o pensamento platônico precisa estar à altura dos melhores pensamentos e das personalidades mais elevadas. Platão, bem ao gosto do espírito agonístico grego, precisa não apenas estar entre os melhores, mas mostrar-se superior aos superiores. Em outras palavras: não satisfeito em selecionar os melhores e equiparar-se a eles, Platão precisa superá-los. (BUARQUE, 2011. p. 4).

Referências bibliográficas

BUARQUE, Luisa. *As armas cômicas Os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

LOPES, Rogério. Nietzsche e a interpretação cética de Platão. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, 2012, p. 18-40.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão e o anti-platonismo em Nietzsche*. <http://marquess56.blogspot.com.br/2012/05/nietzsche-e-os-gregos.html>

MÜLLER, Enrico. *Entre Logos e Pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche*. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, 2012, p. 41-56. Tradução Rogério Lopes.

NIETZSCHE. KSA (NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.).

_____. *Escritos sobre Educação*. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003a.

_____. *II Consideração Intempestiva da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2003b.

_____. *O Andarilho e sua sombra*, In: _____. *Humano demasiado Humano II*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Ed. Bilíngue. Belém: Universidade do Pará, 2011.

_____. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4. ed., 1983.