



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

O PROBLEMA DE SÓCRATES SOB A PERSPECTIVA DE  
NIETZSCHE:  
UM DIAGNÓSTICO PSICOFISIOLÓGICO DA DÉCADENCE  
FILOSÓFICA E MORAL

PAULO SÉRGIO ALVES DE SOUZA FILHO

**João Pessoa**  
**2025**

PAULO SÉRGIO ALVES DE SOUZA FILHO

O PROBLEMA DE SÓCRATES SOB A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE:  
UM DIAGNÓSTICO PSICOFISIOLÓGICO DA DÉCADENCE FILOSÓFICA E  
MORAL

Trabalho de Conclusão de curso  
apresentado como requisito parcial para  
obtenção do título de Licenciatura em  
Filosofia pelo Programa de Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal da  
Paraíba – UFPB.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa  
Cordeiro.

**João Pessoa  
2025**

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

F481p Souza Filho, Paulo Sergio Alves de.

O problema de Sócrates sob a perspectiva de Nietzsche : um diagnóstico psicofisiológico da decadência filosófica e moral / Paulo Sergio Alves de Souza Filho. - João Pessoa, 2025.

85 f.

Orientador : Robson Costa Cordeiro.

TCC (Graduação) - Universidade Federal da Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2025.

1. Nietzsche. 2. Psicofisiologia. 3. Sócrates Moribundo. I. Cordeiro, Robson Costa. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 1

PAULO SÉRGIO ALVES DE SOUZA FILHO  
O PROBLEMA DE SÓCRATES SOB A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE:  
UM DIAGNÓSTICO PSICOFISIOLÓGICO DA DÉCADENCE FILOSÓFICA E  
MORAL

Trabalho de Conclusão de curso  
apresentado como requisito parcial para  
obtenção do título de Licenciatura em  
Filosofia pelo Programa de Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal da  
Paraíba – UFPB.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa  
Cordeiro

Data de aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora:

---

**Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, UFPB**  
**(ORIENTADOR)**

---

**Prof. Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo, UFPB**  
**(EXAMINADOR)**

---

**Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto, UFPE-UFRPE**  
**(EXAMINADOR)**

**João Pessoa**  
**2025**

## AGRADECIMENTOS

A mim. E sempre a mim.

À Leia, por tudo que você representa na minha vida. Todo sentimento conhecido como amor eu expressei a você. Não há palavras que possam descrever o quão grato sou por ter você ao meu lado. Te amo mais do que tudo que minha existência possa expressar.

À Sebastiana. Não há palavras que traduzam minhas saudades. Te amo profundamente.

À Brisa. Você sempre me ensinou a sorrir. Uma verdadeira animação encarnada.

À minha querida Jessie e ao meu querido Schopenhauer. Levo vocês comigo, em minha memória.

Ao meu primo e amigo, Pedro. Que sempre foi meu apoio em todas as etapas.

Ao meu amigo Cassiano, pelas diversas orientações. A pesquisa deste TCC não teria sido possível sem nossos diálogos.

Ao meu orientador, Robson. Sem ele, este TCC não seria realidade. Graças a ele, tive meu primeiro contato acadêmico com Nietzsche. Ele agiu como um pai em minha carreira acadêmica, me auxiliando em diversas etapas da vida, seja em pesquisa, conselhos ou na paciência com minhas teimosias.

Ao meu professor, Miguel. Um exemplo de professor e um amigo, sendo uma inspiração enquanto pessoa e me ajudando diversas vezes, tanto na vida pessoal quanto na acadêmica.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Nietzsche do Recife. Cada diálogo que construímos reconfigurou meu modo de pensar sobre o filósofo. Minha gratidão especial ao professor João, que me guiou com suas orientações e me direcionou ao estudo aprofundado de Nietzsche.

À UFPB e ao Departamento de Filosofia. Incluindo os professores Antônio, Juliano, Bruno, Clara e Roberto.



## Resumo:

Sócrates, filósofo grego se tornou uma das principais influências na filosofia ocidental. O problema de Sócrates emerge como uma adversidade da construção de uma figura histórica e metodológica. Nietzsche, expõe o problema de Sócrates a uma investigação psicofisiológica atribuída à figura histórica de Sócrates, porém quase como uma *mimesis*, elabora um tipo da figura do ateniense; O Sócrates Moribundo. Tal como é apresentada no aforismo 340 de “A Gaia Ciência”, Nietzsche constata que o ateniense não atribui valor à vida ao priorizar a razão e o método dialético, defendendo que a verdade é conquistada em um plano metafísico, no qual o belo e o justo se fixam. Essa postura é vista por Nietzsche como um declínio, contrariando os instintos. Assente a isto, se define Sócrates e o socratismo como uma expressão da *Décadence*, enquanto uma vontade adoecida, que busca um sentido para a vida elaborado enquanto ponte para outra forma de existência, que pretende reformar e corrigir o viver, instaurando uma condição em que a filosofia e a moral se encontram em declínio. O propósito do trabalho é apresentar o problema de Sócrates como a figura do “Sócrates Moribundo” à luz do conceito de “*Décadence*” pensado por Nietzsche.

## Abstract:

*The Greek philosopher Socrates became one of the most influential figures in Western philosophy. The Socratic problem arises as a central challenge in reconstructing such a pivotal methodological and historical figure. Nietzsche subjects the Socratic problem to a psychophysiological inquiry, constructing a mimesis—the “Dying Socrates”—as a representation of the Athenian thinker. As articulated in The Gay Science (Aphorism 340), Nietzsche contends that Socrates negated the value of life by prioritizing reason and dialectics, asserting that truth resides in a metaphysical realm where the beautiful and the just are fixed. To Nietzsche, this stance epitomizes decline, as it contradicts humanity’s instinctual vitality. Moreover, he frames Socrates and Socratism as expressions of decadence: a diseased will that treats life merely as a bridge to another existence, seeking to reform and correct living itself. In doing so, it precipitates a decline in both philosophy and morality. This paper examines the Socratic problem and the “Dying Socrates” through Nietzsche’s lens, analyzing them as embodiments of decadence and their broader implications.*

## Sumário

Índice das Obras de Nietzsche.....	9
Citações das Obras de Platão.....	10
Introdução.....	11
1. À Questão Socrática e o Problema de Sócrates.....	11
2. Sócrates Moribundo em <i>O Nascimento da Tragédia</i> .....	15
2.1 A Filosofia do Trágico: O Fundamento da Metafísica do Artista em Schopenhauer e Kant .....	18
2.2 Dionisíaco e Apolíneo .....	24
2.3 O Coro: Do Nascimento da Tragédia à sua Dissolução .....	27
2.3.1 Do Nascimento da Tragédia .....	27
2.3.2 Da Dissolução.....	30
2.4 Sócrates e o Socratismo como à <i>Décadence</i> da Cultura Grega.....	32
3. A Vontade de Potência .....	36
4. Uma investigação Nietzscheana.....	42
4.1 Uma Análise Psicofisiológica.....	42
4.2 A <i>Décadence</i> .....	50
4.3 Cultura e Civilização .....	52
5. O Problema de Sócrates: Da <i>Décadence</i> Moral E Filosófica.....	57
5.1 Dialética Socrática.....	57
5.2 Vontade de Verdade .....	63
6. Sócrates Moribundo: Um Ídolo .....	68
6.1 A Dialética como um meio Degenerativo: Um Artificio do Ressentido.....	69
6.2 O Valor da Alma; O Valor da Vida em <i>Décadence</i> . .....	72
6.3 Sócrates: um Remédio para os Helenos .....	77
Conclusão .....	80
Referências: .....	83



## **Índice das Obras de Nietzsche**

Para facilitar a referência, adotamos as seguintes abreviações para as obras publicadas;

M/A - Morgenröte/Aurora

FW/GC - Die fröhliche Wissenschaft/A gaia ciência

ZA/ZA - Also sprach Zarathustra/Assim falava Zaratustra

JGB/BM - Jenseits von Gut und Böse/Para além de bem e mal)

GM/GM - Zur Genealogie der Moral/Genealogia da moral

WA/CW - Der Fall Wagner/O caso Wagner

GD/CI - Götzen-Dämmerung/Crepúsculo dos ídolos

EH/EH - Ecce homo/Ecce Homo

GT/NT - Die Geburt der Tragödie/O nascimento da tragédia

AC/AC - Der Antichrist/O anticristo

**Para essas obras utilizamos a tradução de Paulo César de Souza e Rubens Rodrigues Torres Filho**

DS/Co. Ext. I - Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller /Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor  
SE/Co. Ext. III - Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher/Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador

**Para essas obras utilizamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho**

HL/Co. Ext. II - Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

**Para essa obra utilizamos a tradução de Marco Antônio Casanova**

ST/ST - Sokrates und die Tragödie/Sócrates e a tragédia

DW/VD - Die dionysische Weltanschauung/A visão dionisíaca do mundo

WB/Co. Ext. IV - Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth/Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth

**Para essas obras, como alguns Fragmentos Póstumos, realizamos uma tradução própria ou de Marco Antônio Casanova.**

**Desse modo, as citações seguem o padrão internacional de abreviações das obras de Nietzsche, remetendo ao volume e à página da edição crítica KSA-Werke: Kritische Studienausgabe. Em alguns casos recorreremos a edição da eKGWB disponibilizada pelo**

**Nietzsche Source. As referências à Introdução ao estudo dos diálogos de Platão foram feitas conforme as normas da ABNT.**

### **Citações das Obras de Platão**

Em sua edição crítica de 1578, **Henri Estienne – Henricus Stephanus** – organizou as obras de Platão em um formato bilíngue, dispondo o texto em grego antigo na coluna esquerda e sua tradução latina na direita. Para facilitar a referência, ele introduziu um sistema de marcação alfabética ex: a, b, c, d... identificando cada parágrafo. Nas citações, utiliza-se inicialmente o numeral romano I, II, III... para indicar o livro, quando aplicável, seguido pela paginação e pela letra correspondente ao trecho, **nessa pesquisa nos utilizaremos desse modelo para nos referenciarmos a Platão** com as traduções referenciadas nas referências.

## Introdução

Nossa pesquisa busca se ater a uma figura de Sócrates que nega toda realidade efetiva, todo o corpo, se aproxima de uma verdade acima de tudo, um doente, um decadente. Simultaneamente existente em *O Nascimento da Tragédia*, porém majoritariamente elaborado no aforismo 340 da *A Gaia Ciência* (cf. FW/GC 340, KSA 3.569) e no “Problema de Sócrates em” “Crepúsculo dos Ídolos” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 1-12, KSA 6.67-73). Nietzsche nos apresenta essa figura de Sócrates como o “Sócrates Moribundo” — *Sterbende Sokrates* — um negador da vida, no qual seu organismo estava em declínio, a vida para ele era a própria doença, cujo qual o filósofo tem que se libertar “ele sofreu da vida”, diz Nietzsche.

A intenção dessa pesquisa é investigar como o autor de *A Gaia Ciência*, em sua filosofia que afirmava a vida, posiciona-se como crítico radical do dogmatismo metafísico cujo pilar se identifica nessa figura socrática — arquétipo que, segundo sua análise, inaugurou na tradição ocidental uma cisão entre corpo e alma, entre mundo aparente e verdade transcendente. Ao desvelar as implicações dessa dicotomia herdada pela história da filosofia, o pensador alemão não apenas denuncia sua negação da realidade efetiva, mas convida a um exame sobre como esse Sócrates Moribundo, enquanto síntese de valores decadentes, moldou os fundamentos de nossa cultura. É precisamente nessa tensão entre a vida como devir e a metafísica como negação que nossa investigação se inscreve, propondo desdobrar as camadas dessa análise nietzschiana para além de sua superfície polêmica, rumo às suas possibilidades interpretativas mais radicais — no qual o diálogo entre psicofisiologia, arte, filosofia e moral ainda aguarda por vozes.

### 1. À Questão Socrática e o Problema de Sócrates

“À Questão Socrática” surge da aparente contradição entre a figura histórica do filósofo ateniense e as representações deixadas por seus discípulos. Enquanto Sócrates não escreveu nenhuma obra, sua influência na filosofia ocidental é imensurável, seu papel na construção de toda filosofia é notável, se tornou um pilar, um ídolo filosófico. Diante disso, emerge a questão de como distinguir o pensamento do mestre da verdade e reelaborações de seus seguidores. Esse problema não apenas desafia historiadores e filósofos, mas também

coloca em xeque a própria natureza da transmissão do conhecimento e da construção do seu legado intelectual.

A filosofia socrática foi transmitida oralmente, sem registros escritos pelo próprio Sócrates. Os escritos platônicos são a principal fonte que não apenas apresentaram Sócrates como indivíduo, mas também o consolidaram como representante de sua corrente filosófica. Contudo, há um conflito nos relatos, tanto os diretos – exemplo de: Aristófanes, Platão, Xenofonte – quanto os indiretos – exemplo de Aristóteles, Diógenes Laércio. “À Questão Socrática” emerge com a obra de Schleiermacher, 'O Valor de Sócrates como Filósofo', que alcançou seu apogeu em 1818 (cf. MELO NETO, 2022, p. 44). A relevância dos diálogos de Platão se aproxima de um Sócrates filósofo, mas até que ponto podemos nos assegurar essa relevância para um contexto metodológico?

O relato de Xenofonte, que não se destacava como filósofo, relata em sua obra "Memorabilia" uma defesa a Sócrates. Ele apresenta um personagem moralista e prático. Ao retratar a defesa de seu mestre, segundo Schleiermacher, Xenofonte não se aprofundou em sua metodologia, limitando-se a demonstrar de que maneira Sócrates contribuiu para Atenas e foi útil aos outros. Em contraste com o pensamento platônico, essa defesa retratou um Sócrates de posição conservadora, com uma filosofia superficial, incapaz de atrair o interesse dos atenienses. Sob essa perspectiva, seria improvável que ele tivesse conquistado tantos seguidores, como Platão frequentemente enfatiza.

O livro IV, capítulo 5, das Memorabilia é dedicado à forma como Sócrates ajudava os seus companheiros a regular o seu comportamento. Ao ler este capítulo, parece que o autodomínio (*enkrateia*) é a base mais segura para o comportamento e a ação. (DORION, Louis-André, 2011, p.4)

No artigo de Dorion (2011), a qual Melo Neto (2022) nos apresenta, retrata Schleiermacher na sua busca de preservar a imagem de Sócrates como uma figura de relevância histórica, desvalorizando o relato de Xenofonte, alegando que este não reflete adequadamente essa imagem. Apenas o relato de Platão seria capaz de despertar qualquer interesse filosófico, pois, mesmo sendo discípulo e contemporâneo de Sócrates, Xenofonte não conseguiu representar plenamente sua importância histórica e metodológica.

Contudo, segundo Dorion, Schleiermacher abre um longo debate a respeito desse personagem de Sócrates. “A Questão Socrática” cuja complexidade se revela na medida em que relatos diversos – sejam os diálogos platônicos, os testemunhos de Xenofonte ou mesmo as críticas de Aristófanes – não apenas divergem entre si, mas frequentemente entram em contradições, seja quanto ao método, às ideias ou mesmo ao caráter do filósofo ateniense,

lançando assim uma sombra de incerteza sobre quem teria sido, de fato, o Sócrates histórico e como separá-lo das interpretações construídas por seus discípulos e contemporâneos. “Portanto, não haveria sentido em se buscar, nestes textos, o Sócrates histórico.” (MELO NETO, 2022, p. 45).

É notório que Nietzsche foi contemporâneo do surgimento da “Questão Socrática” e, devido à sua sólida formação filológica, é razoável supor que ele acompanhava com clareza os contornos desse debate. Podemos inferir que, pelo menos em sua juventude, esteve envolvido com essa questão. No entanto, apesar do engajamento crítico de seus contemporâneos com a figura de Sócrates e sua relevância histórica, a solução definitiva para tal problema viria a ser elaborada apenas posteriormente, por outros pensadores do século XX, sendo então considerado um falso problema na história da filosofia antiga.

A posição de Nietzsche sobre essa discussão não é completamente clara; entretanto, é minimamente razoável supor que ele se alinhava às opiniões de Schleiermacher, aproximando-se de uma interpretação da figura de Sócrates derivada dos diálogos platônicos. Essa tendência é especialmente evidente em sua referência a Xenofonte na *Apologia de Sócrates*: “A apologia de Xenofonte é uma insignificante e humilde obra desgraciosa, sem qualquer importância para presente questão” (NIETZSCHE, 2020, pag.180).

A própria imagem histórica de Platão e Sócrates na filosofia nietzschiana revela-se um tanto ambígua. Durante sua juventude, ao ministrar cursos em Basileia sobre os gregos, em certos momentos vemos Sócrates influenciar Platão de maneira significativa, principalmente sobre uma metafísica, uma dicotomia entre o mundo sensível e não sensível. Mais tarde, o autor de *A República*, com sua constante busca por mestres, após a morte do filósofo grego, teria sido discípulo de Euclides. Nesse contexto, é possível que algumas ideias originalmente atribuídas a Sócrates tenham sido transformadas. Não tendo acompanhado o último dia de Sócrates, os relatos por Platão foram obtidos de maneira indireta; e alguns de seus escritos, como os discursos presentes na própria “Apologia”, assumem um caráter artístico – sugerindo mais uma representação construída de Sócrates do que uma figura histórica fidedigna. Cabe salientar que, em nenhum momento, Nietzsche atribui diretamente a concepção de pós vida à figura de Sócrates – não diretamente. Esse papel é designado às doutrinas órficas de Platão. Toda a doutrinação que decorreu de um “além” é consequência da figura de Sócrates, especialmente por meio de sua ideia de alma.

O verdadeiro Sócrates tem, presumivelmente, uma opinião popular a favor da possibilidade de um além: mas não compartilha o ponto de vista platônico de que o filósofo anseia pela morte” (NIETZSCHE, 2020, p.106)

A visão histórica de Nietzsche sobre Sócrates aparenta ter sido influenciada, em certa medida, pelos relatos de Diógenes Laércio, inclusive na construção de uma imagem de Platão anterior a Sócrates. Assume-se a premissa de que, na filosofia nietzschiana, a figura de Sócrates é interpretada de forma mais metodológica ao se tratar dos textos de Platão – sendo considerada uma *mimese* dentro da própria filosofia platônica – e de maneira mais histórica em relação a outros relatos.

Dessa maneira, a figura de Sócrates nos aparece como tipos interpretativos na análise nietzschiana, um personagem cuja construção deriva menos de uma busca pela historicidade factual e mais das camadas simbólicas presentes na própria *mimese* dos diálogos platônicos, transformando-o em um arquétipo filosófico moldado pela perspectiva crítica de Nietzsche, uma análise própria que enxerga nele não o homem concreto, mas uma figura carregada de significados antagônicos. Melo Neto evidencia, de forma magistral, o movimento do filósofo de Zaratustra ao associar a figura de Sócrates a uma *mimesis* – um âmbito ficcional.

Nietzsche aparentemente antecipou, em certo sentido, o supracitado estado da arte do comentário contemporâneo sobre a filosofia socrática – no qual predomina, grosso modo, aquele posicionamento de que a “questão socrática” perdeu parte da importância. Com efeito, quando abandona a pretensão de objetividade filológica e elege como objeto de reflexão filosófica o “tipo Sócrates” que extrai do personagem de Platão, Nietzsche parece antever a tese de que toda referência a Sócrates estaria restrita ao âmbito ficcional da *mimesis*. (MELO NETO, J. E. T., 2022, p. 45).

Nesse sentido, “O problema de Sócrates” para o filósofo alemão, se direciona a figura de Sócrates como tipos em sua análise psicofisiológica, revelando-se um tanto ambígua, como Frezzatti Jr. (2017) e Giacóia (1997) deixam claro em suas investigações.

Na perspectiva de Frezzatti Jr.(2017), configura-se uma tipologia particular da imagem de Sócrates para Nietzsche: o “Sócrates Musicante”, presente desde a obra “O Nascimento da Tragédia”. Esse tipo foi descrito pelo comentador como a própria representação da dissolução do socratismo. Já condenado à morte, Sócrates começa a flertar com o canto. Ter-lhe-ia sido perceptível que sua verdade, a separação entre corpo e alma, não foi suficiente para justificar sua própria existência? A música “é a luta do espírito para se revelar (*offenbarung*) em imagens e mitos inicia-se na poesia lírica e culmina na tragédia ática”. Em outras palavras, essa figura de Sócrates enquanto musicante, para Nietzsche, se

caracteriza como o “esgotamento da cultura teórica e a aniquilação de sua pretensão à validade universal” (FREZZATTI, 2017, p. 121), ou seja, de sua verdade.

Não surpreende que Frezzatti Jr.(2010) apresente uma aproximação do aforismo de Zaratustra *Das Cátedras de Virtude* ao diálogo platônico de *Górgias*. Como ele afirma, Nietzsche sente uma afinidade com o “Sócrates Musicante”, uma rivalidade. Embora existam diferenças antagônicas entre esses exemplos, o movimento que Nietzsche aparenta realizar é o que Giacóia nos aponta: “(...) certas figuras do pensamento presentes em Nietzsche correspondem, de modo surpreendente, a outras tantas figuras do pensamento de Platão” (GIACÓIA, 1997, p. 24). Tal como o próprio Zaratustra, ou seja, a intenção de Nietzsche seria realizar uma inversão platônica. Mesmo que sua filosofia se situe nesse terreno, ele busca reverter diversos problemas, entre eles a noção de corpo e alma e a construção da metafísica

Esse “verdadeiro Sócrates” não corresponde ao que entendemos como o personagem do Sócrates Moribundo. Ao apresentar essa figura na obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche inicia elogiando-o como pessoa e, em seguida, cita uma interpretação sobre suas últimas palavras antes do suicídio. A referência a Sócrates torna-se evidente, sendo suas últimas palavras mencionadas na *Apologia de Sócrates* – uma obra que o jovem Nietzsche afirma ser a própria evidência da *mimese* platônica, já que Platão não esteve presente nesse momento crucial. Surge, então, a seguinte questão: seria isso um elogio à *mimese* de Platão? Isso contrasta com a figura do filósofo grego enquanto personagem histórico.

É perceptível que há algumas distinções entre o caráter histórico – como a aproximação de relatos posteriores. No *Crepúsculo dos Ídolos*, o Sócrates Moribundo demonstra um desejo pela morte, conforme Nietzsche afirma: Sócrates queria morrer (GD/CI, O Problema de Sócrates, 12, KSA 6.73). Na obra *O Nascimento da Tragédia*, podemos contrariar essa posição sobre o Sócrates histórico, mas de uma maneira diferente da qual se apresenta na filosofia madura nietzschiana conforme iremos apresentar.

Essa interpretação nietzschiana do *Sterbende Sokrates* distancia-se radicalmente do Sócrates que emerge nos estudos históricos, como o filósofo atesta na obra *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Embora podemos afirmar que a construção da figura do moribundo decorra de uma leitura dos próprios diálogos platônicos – ou seja, como uma *mimese* do próprio Platão.

## **2. Sócrates Moribundo em *O Nascimento da Tragédia***

Em *Ecce Homo*, Nietzsche oferece uma reflexão introdutória sobre *O Nascimento da Tragédia*. Antes de adentrar na análise propriamente dita, o autor contextualiza sua própria produção, destacando pontos positivos e negativos a respeito dessa obra. Para ele, ela se apresentou como um acontecimento marcante à Richard Wagner; transformou-se em um impulso vigoroso para a consolidação do wagnerismo, contribuindo para uma reinvenção da cultura alemã – por vezes, o livro era designado *O Renascimento da Tragédia a Partir do Espírito da Música*.

*O Nascimento da Tragédia* foi publicado em 1872 por Friedrich Nietzsche, tornou-se uma de suas principais obras, escrita em sua juventude enquanto lecionava na Basileia como professor de filologia clássica. O jovem filólogo<sup>1</sup> descreve o contexto singular de sua criação "Enquanto o troar da batalha de Wörth se espalhava por toda a Europa, o cismador de ideias e amigo dos enigmas, a quem coube a paternidade deste livro(...)" (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, 1, KSA 1.11). Nessa obra, assume ser o único filósofo trágico, investigando a tragédia antiga não como mero objeto filológico, mas como chave para compreender as pulsões apolíneas e dionisíacas.

Desta maneira, a obra se constituiu como um triunfo filosófico no círculo íntimo que o acolheu, na qual ressoou como uma afirmação estético-metafísica, celebrada sob o signo da filosofia de Schopenhauer – que é profundamente influenciada pelas bases kantianas. A música ocupa um lugar privilegiado, convertendo-se em uma expressão da própria vontade; ela emerge como a linguagem por excelência do trágico, revelando-se uma manifestação imediata do caráter doloroso e insondável da vontade.

De fato, entrementes aprendi a pensar de uma forma bastante desesperançada e desapiedada acerca desse “ser alemão”, assim como da atual música alemã, a qual é o romantismo de ponta a ponta e a menos grega de todas as formas possíveis de arte: além do mais, uma destruidora de nervos de primeira classe, duplamente perigosa em um povo que gosta de bebida e honra a obscuridade como uma virtude, isto é, em sua dupla propriedade de narcótico e inebriante e ao mesmo tempo obnubilante. —À parte, está claro, de todas as esperanças apressadas e de todas as aplicações errôneas às coisas do presente, com as quais estraguei o meu primeiro livro, permanece o grande ponto de interrogação dionisíaco, tal como nele foi

---

<sup>1</sup> Neste capítulo, nosso foco recai sobre o jovem Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia* e seus escritos iniciais. Contudo, como eventualmente dialogamos com ideias de sua maturidade, adotamos uma distinção terminológica clara: quando não houver menção explícita ao Nietzsche jovem ou maduro, utilizamos expressões como "o jovem Nietzsche", "o professor da Basileia", "filólogo" ou "o jovem professor" – sempre nos referindo ao período em que elaborou sua filosofia trágica. Essa demarcação evita anacronismos e preserva a especificidade de seu pensamento em cada fase.



colocado, também no tocante à música: como deveria ser composta uma música: como deveria ser composta uma música que não mais tivesse uma origem romântica, como a música alemã – porém dionisiaca?... (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, 6, KSA 1.20).

Partindo de uma leitura inicial schopenhaueriana, quando professor da Basileia, identificava no wagnerianismo uma manifestação do princípio dionisiaco, entretanto em sua maturidade realiza uma transvaloração radical dessa perspectiva (cf. WA/CW, 3, KSA 6.16-19), expondo a música de Wagner como romântica, um sintoma da decadência fisiológica moderna. O que outrora parecera expressão do impulso dionisiaco revela-se agora como *pseudomorphosis* artística – uma falsa transcendência que, em vez de afirmar a vida em sua plenitude trágica, opera como *phármakon*<sup>2</sup> degenerativo, intoxicando as pulsões.

A despeito das aporias que permeiam a obra, o autor de *Genealogia da Moral* realiza aqui uma diagnose radical: ao desvelar Sócrates como uma figura paradigmática da *décadence*, o Sócrates Moribundo, o filósofo alemão não apenas identifica um momento histórico de ruptura epistemológica, mas desnuda a cisão metafísica entre duas posturas existenciais irreduzíveis. De um lado, as pulsões que negam a vida sob o véu da racionalidade ascética; de outro, as forças que afirmam a existência em sua crueza trágica, transformando o sofrimento em júbilo estético. Esta oposição não é meramente descritiva, mas constitui o eixo axial em torno do qual gira toda a transvaloração nietzschiana de valores – visto que a tragédia grega surge como um sintoma ao dizer sim à vida, sem subterfúgios metafísicos.

Eis por que nossa investigação sobre *O Nascimento da Tragédia* converge para o problema central desta monografia: ao percebermos como Nietzsche, ainda em sua juventude, agiu com verdadeiras garras psicológicas ao captar o dionisiaco e o apolíneo na cultura grega, e, como em sua maturidade filosófica, soube extrair dessa obra seminal o verdadeiro valor de uma análise psicofisiológica desses princípios – compreendemos a gênese de seu pensamento trágico, que transcende o mero estudo filológico para se tornar uma ferramenta de diagnose cultural.

O tipo do Sócrates moribundo surge em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche nos oferece uma contraposição singular ao filósofo histórico, cuja especificidade se distancia da crítica desenvolvida no período de seu pensamento mais maduro, contudo, compartilha o mesmo *pathos* degenerativo de hostilidade aos impulsos, como demonstraremos através de uma exegese rigorosa dos textos. Apesar de todos os problemas que a obra retrata – visto

---

<sup>2</sup> Como *Phármakon* possui dois sentidos, tanto de rémedio como o de veneno, cabe salientar que nessa pesquisa utilizamos um jogo de palavras n aqual

que o próprio autor reconhece na *Tentativa de Autocrítica* em 1886 – como o estilo excessivamente romântico e as ambiguidades metodológicas. *O Nascimento da Tragédia* é essencial para o debate sobre a decadência da cultura grega, e, sobretudo, para identificarmos qual foi o papel do Sócrates Moribundo. É precisamente nessa crítica que a obra ganha relevância para esta pesquisa: ao identificar em Sócrates o arquétipo do racionalismo otimista que teria corrompido a força trágica e as pulsões apolíneas e dionisiacas.

Mas, o que seria a filosofia do trágico? Qual influência do trágico na filosofia de Nietzsche? Qual seria esse fundamento no *O Nascimento da Tragédia*? Qual seria a importância desses instintos e impulsos? O pessimismo é a origem da tragédia? Ou seria o pessimismo a decadência da tragédia? Qual a decadência da tragédia? e Sócrates Moribundo, qual o papel dele nisso?

## **2.1 A Filosofia do Trágico: O Fundamento da Metafísica do Artista em Schopenhauer e Kant**

Em meio à dispersão política da Alemanha do século XIX – um mosaico de províncias unidas apenas por um frágil pacto confederativo –, Nietzsche publica *O Nascimento da Tragédia*. A ausência de um centro, a multiplicidade de vozes e a falta de um exército unificado não eram meras questões administrativas, mas sintomas de uma alma coletiva em busca de si mesma. Enquanto o *Norddeutscher Bund* mantinha os estados amarrados por um acordo transitório, a cultura alemã ansiava por uma unidade mais profunda e uma identidade própria.

É nesse solo que a filosofia do trágico realmente surge, o sentido da tragédia não é mais o impacto de seus efeitos, mas a revelação de uma verdade filosófica ligada a uma ontologia com seus elementos mitológicos, permitindo a construção de uma identidade cultural e uma formação moral. O trágico transcende o *pathos* do espetáculo para tornar-se uma máscara do real: onde antes havia catarse, agora há revelação; onde havia emoção, agora há o choque do ser consigo mesmo.

A princípio, é possível verificar a semelhança entre a visão do trágico e da arte emitida pelo jovem filólogo e a de Schopenhauer, em *O Nascimento da Tragédia*. No entanto, posteriormente, ele se distanciou desse pensamento. Verifica-se na seguinte passagem de *Ecce Homo*: "A tragédia precisamente é a prova de que os gregos não foram pessimistas: Schopenhauer se enganou aqui, como em tudo." (EC/EC, *O Nascimento da*

Tragédia, 1, KSA 6.309). Para Schopenhauer, não havia oposição entre pessimismo e tragédia, mas sim uma convergência entre estes – ele enxergava na tragédia a própria vida, mas em uma essência pessimista, na qual ela se fragmentava.

Schopenhauer parte da concepção de transcendência kantiana no que se refere ao espaço e ao tempo, pois estes não são característicos de realidades externas nem propriedades das coisas em si mesmas, mas sim formas a priori da sensibilidade humana, ou seja, já que o conhecimento emerge de uma capacidade complexa que articula sensibilidade e intelecto, o conhecimento a priori não depende dos sentidos, pois é marcado por uma necessidade rigorosa do conhecer, uma vez que algo não pode ser diferente do que é – ele se distingue principalmente por sua universalidade, que generaliza as coisas e não permite nenhuma exceção como possível.

Kant (2001) promove uma revolução copernicana na metafísica. Para ele, o fenômeno é o objeto tal como nos aparece, estruturado pelas formas a priori da sensibilidade e pelas faculdades do nosso conhecimento prático. Contudo, não temos acesso à coisa em si – ou *númeno* –, que corresponde à realidade em sua essência, independente de quaisquer formas de sensibilidade e dos sentidos do sujeito cognoscente. Essas formas não são propriedades do mundo empírico. O sujeito que participa da experiência e fundamenta o conhecimento é conceituado por Kant como sujeito transcendental. Por meio da consciência de si, ele coordena, de forma sintética, os princípios formais da sensibilidade e as determinações conceituais do entendimento. Essas operações mediam profundamente sua relação com o fenômeno, enquanto a coisa em si permanece como um conceito limite, indispensável para demarcar os limites do conhecimento teórico.

Nesse horizonte, a estética transcendental emerge como a doutrina fundante da sensibilidade, expondo os princípios constitutivos da receptividade humana: as intuições puras de espaço e tempo. Nesse contexto, a mente não é passiva, mas exerce o papel de organizadora do real, sendo capaz de emitir juízos. O juízo analítico, por exemplo, consiste em um processo de análise no qual o predicado já está contido no sujeito, como no caso de um círculo ser redondo: ele é, simultaneamente, sujeito e predicado, sem a necessidade de postular qualquer outro juízo; enquanto o juízo sintético, por sua vez, une o conceito expresso ao sujeito, constituindo um tipo único de juízo que amplia o conhecimento, uma vez que sempre é possível julgar algo mais sobre um objeto.

Assim, espaço e tempo são as matrizes originárias que permitem ao sujeito situar-se no mundo, sintetizando o múltiplo sensível e fundando a própria possibilidade de uma experiência ordenada. Sem essas condições transcendentais, o fenômeno se esvaneceria no

caos do ininteligível, pois, como Kant (2001) afirma, só conhecemos as coisas como nos aparecem – nunca a coisa em si. As formas a priori da sensibilidade — espaço e tempo — são indispensáveis para a construção do conhecimento, o belo natural, em particular, surge a partir de objetos dotados de forma determinada, caracterizando-se justamente por sua limitação e configuração harmônica. Em contrapartida, o sublime se revela justamente na ausência de forma definida, emergindo de objetos que, por sua própria indeterminação, suscitam no sujeito a representação do ilimitado – uma magnitude ou potência que transcende toda possibilidade de apreensão sensível completa.

Como Kant (1993) afirma, enquanto o belo se apresenta como exibição de um conceito indeterminado do entendimento, o sublime constitui exibição de um conceito indeterminado da razão, evidenciando assim a distinção fundamental entre essas duas categorias estéticas: a primeira relacionada à faculdade de julgar reflexiva em sua relação com o entendimento; a segunda com a capacidade da razão de pensar o absoluto.

Assim, o juízo de gosto deve estar fundamentado na capacidade universal de comunicar o estado da mente a partir da representação dada, como condição subjetiva, tendo como resultado o prazer diante do objeto. Como o belo está presente no objeto, sendo aquilo que é puramente subjetivo, e o sublime, que é algo que se manifesta em meu interior como imensurável, a arte – e dessa maneira, o trágico – possui uma dimensão moral, já que estimula a reflexão e a comunicação de sentimentos universais, promovendo uma liberdade associada a faculdade da imaginação. A experiência estética, especialmente a do sublime, revela a capacidade humana de transcender as limitações sensíveis e acessar o domínio do supracensível – que parte da sensibilidade – na qual reside a liberdade moral, enquanto a arte bela, ao expressar a finalidade sem propósito, evoca a ideia de uma finalidade moral, harmonizando natureza e liberdade.

Sob a influência da filosofia kantiana, que afirma que sua premissa fundamental está na distinção entre a coisa em si e o fenômeno, Schopenhauer (2005) observa que o intelecto desempenha um papel ativo na estruturação do conhecimento. Dessa forma, as coisas nunca são apreendidas em sua realidade intrínseca, mas apenas de acordo com as categorias que impomos a elas.

Kant sustentava a impossibilidade de acessar a coisa em si, posição na qual o egoísmo teórico — ao buscar negar o real — limitava-se à representação do *suito cognoscente* como única existência válida, desconsiderando a realidade do fenômeno. Desse impasse, surge um dos grandes problemas da filosofia: o desespero da verdade. Nietzsche, ao analisar esse legado, alerta: “Mas, tão logo Kant puder começar a exercer um efeito popular,

perceberemos isso na forma de um corrosivo e despedaçador ceticismo” (SE/Co. Ext. III, 3, KSA 1.355). A filosofia de Schopenhauer buscava se opor à vertente cética e alcançar o real, assim como a de Nietzsche no *O Nascimento da Tragédia*.

Para Schopenhauer, a “Vontade” — *Wille* — é a própria essência do mundo, uma força cega, irracional e incessante que se manifesta em todos os fenômenos da natureza, desde as pulsões mais básicos até as ações humanas, a própria coisa em si. Diferente da razão kantiana, a vontade não está submetida a leis lógicas ou morais; é um desejo sem fim, uma tensão permanente que gera sofrimento, já que sua natureza é insaciável. A noção de espaço e tempo seria responsável pela multiplicidade da vontade fragmentada em um único indivíduo e na sua vontade única. Sem essas formas, a Vontade seria uma unidade indiferenciada; com elas, surgem as aparências individuais, que lutam entre si pela sobrevivência — reflexo da própria natureza conflituosa da Vontade. Em outras palavras, espaço e tempo não são apenas moldes do conhecimento, mas mecanismos da vontade — enquanto essência de todo mundo — para se manifestar como fenômeno.

Dentro do contexto de sua filosofia, o mundo se manifesta como uma vontade que busca ser conhecida, sendo apreendido por meio da intuição, diretamente reproduzida pela própria vontade do sujeito que quer acessar o real. Os conceitos universais são descritos por Schopenhauer como um *principium individuationis*, pois é a partir da vontade individual que o sujeito estabelece contato direto com a vontade, adquirindo um conhecimento imediato por meio das percepções estéticas. Dessa forma, ele explica como seres da mesma espécie se diferenciam, ainda que a vontade seja una.

O indivíduo possui duas relações com o mundo: uma enquanto representação, medida pela interação entre o sujeito e o objeto que se apresenta, e outra como coisa em si, na medida em que é objetificada pela vontade. Afinal, para o autor de *Mundo como Vontade e Representação* a própria vontade se manifesta em tudo, tanto no que se conhece quanto no que quer ser conhecido. Sua essência está marcada pela própria natureza, sendo a principal unidade de todos os corpos que se apresentam como uma multiplicidade no fenômeno. Não há aqui diferença entre isto ou aquilo, sujeito ou objeto; tudo é compreendido como vontade.

Com isso, a filosofia schopenhaueriana compreende que esses moldes estéticos funcionam como “lentes” que objetificam a realidade — a vontade. Só percebemos o mundo como ele nos aparece, isto é, como representação, refletindo as relações de forma, temporalidade e causalidade, como crescimento e interação com o ambiente.

(...) como o nosso conhecimento é condicionado por tais formas, a experiência inteira é apenas conhecimento do fenômeno, não da coisa em

si: por conseguinte, as leis do fenômeno não podem ser válidas para esta (SCHOPENHAUER, 2005, p.237)

Ele analisou como essa unidade se fragmenta na multiplicidade fenomênica em decorrência das condições a priori da intuição sensível, considerando que tempo e espaço são as únicas formas pelas quais o uno, sendo indivisível, pode manifestar-se, visto que, o fenômeno se apresenta como uma pluralidade de coisas que coexistem e possuem à vontade; na qual, esta própria está fora do âmbito do universal do *principium individuationis*. Por estar presente em tudo que existe, a vontade é o próprio fundamento do fenômeno no qual não é dividida, entretanto existe uma progressão na sua concretização, estruturando noções definidas, as ideias.

Nessa perspectiva, as ideias representam a vontade objetivada em seu nível mais elementar – como causalidade –, elas transitam entre extremos, ocupando um limiar ambíguo entre universalidade e subjetividade, no qual uma se sobrepõe à outra, a partir de uma hierarquia externa ao espaço e ao tempo. Isso reflete a multiplicidade do mundo sensível, organizada entre o animado e o inanimado. É possível identificar, nessa concepção, uma convergência entre o platonismo e o pensamento de Schopenhauer; contudo, enquanto para o filósofo grego as ideias se estabelecem por meio da dialética, formalizando conceitos, para o filósofo da vontade, como mencionado, elas são formas da vontade que elevam o particular ao universal, e essas formas não estão subordinadas à razão – entendida como uma faculdade secundária da própria vontade –, deslocando-as da esfera lógica para a estética ao passo que os conceitos são representações abstratas do princípio da razão.

Para Schopenhauer, o gênio é aquele que, com um olhar artístico, é capaz de captar a coisa em si. Essa percepção ocorre a partir de seus instintos, já que a arte oferece uma intuição da vontade por meio das ideias –sem recorrer a um processo racional, mas exclusivamente através da contemplação do fenômeno. O gênio é um artista, mas se distancia completamente da concepção platônica do artista, segundo a qual a arte seria um processo racional que reproduz a realidade. Em termos modernos, para Platão, a ideia seria uma cópia fiel de um conceito de algo imutável no real, e só poderíamos entrar em contato com esse real por meio da elevação suprassensível do conhecimento, alcançando os conceitos. Assim, a ideia, para Platão, não estaria ligada à forma mais pura de acesso àquilo que existe, como afirma Schopenhauer.

A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular, que na torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço

e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Idéia, é objeto da arte. -Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência (SCHOPENHAUER, 2005, p.254)

Nesse sentido, a ideia não pode ser adquirida por um sujeito, já que este está atrelado à razão e a vontade, que por sua natureza é insaciável. A ideia se manifesta como a primeira e mais universal forma do fenômeno, mas não é idêntica à coisa em si, pois permanece apenas como uma representação geral e ideal. Ela se liberta da vontade para se tornar universal, a partir de um sujeito dotado de vontade que opera em um modo de conhecimento não individual. Por meio do que é belo e sublime – como vimos em Kant – o homem pode ser capaz de um conhecimento, mas apenas aquele que é um gênio é capaz de produzir arte, elevando uma paz de espírito e se afastando de sua insaciável vontade.

Segundo Schopenhauer, a tragédia constitui o ápice do conhecimento, sendo a forma artística que melhor expressa a ideia em sua plenitude. Ele buscou fundamentar seu próprio pessimismo – no qual viver é sofrer – ao perceber que a tragédia simbolizaria precisamente o sofrimento e o horror de nossa existência. Enquanto a música se manifesta como a própria vontade, ocupando uma posição superior em relação a esse tipo de arte.

O problema que surge na filosofia kantiana quanto ao acesso à coisa em si, intensificado pelo advento do ceticismo, torna-se um grande desafio para compreender a vida como ela mesma, embora o jovem filólogo busque ocupar um espaço que desafia os problemas que se manifestam na filosofia pós-kantiana, ele vê em Schopenhauer o próprio retorno a ela mesma.

E isso é, pois, necessário para avaliar o que pode ser depois de Kant, para nós, precisamente Schopenhauer – a saber, o guia que nos conduzirá da caverna do desânimo cético ou da renúncia crítica à altura da consideração trágica, ao infundo céu noturno, com suas estrelas sobre nós, ele que conduziu a si mesmo como o primeiro, por esse caminho. A sua grandeza consiste em ter-se posto diante da imagem da vida como um todo, para poder interpretá-la como todo, enquanto as cabeças mais sagazes não se podem libertar do erro de achar que se está mais próximo dessa interpretação quando se analisam penosamente as cores e o estofado com que essa imagem é pintada. (SE/Co. Ext. III, 3, KSA 1.356)

É precisamente nesse contexto, em que a interpretação estética do espaço e do tempo em Kant forma os elementos essenciais para a gênese do que é intuitivamente representado

pelo si-mesmo, bem como da vontade como imagem da própria vida na filosofia schopenhaueriana, que o jovem Nietzsche se posiciona. Seu pensamento emerge profundamente enraizado na metafísica do artista — uma metafísica imanente, estética e vital, que interage com a dualidade do mundo entre o dionisíaco e o apolíneo, além de incorporar o papel do coro.

A reflexão sobre essa metafísica artística transcende o âmbito estético, projetando-se como uma interpretação do real que desafia o ceticismo teórico — característico do *pathos* socrático — ao negar a realidade em virtude de sua própria representação. Nesse solo fértil, a arte assume um caráter transcendental, influenciado pela estética kantiana e pelos conceitos de vontade e gênio em Schopenhauer. Assim, a existência se revela como um palco de impulsos trágicos e estéticos, onde a filosofia do trágico encontra sua verdadeira essência.

## 2.2 Dionisíaco e Apolíneo

No cerne da metafísica do artista na filosofia nietzschiana em *O Nascimento da Tragédia*, encontra-se uma dualidade estruturante que transcende o mero debate estético para revelar as forças profundas que moldam não apenas a arte, mas a própria existência. Nesse contexto, o jovem Nietzsche articula, ainda que sobre um fundo metafísico-artístico, a tensão irreduzível entre duas pulsões primordiais: o apolíneo e o dionisíaco.

De um lado, a arte apolínea — a do *Bildner*, figurador plástico — que se expressa na clareza das formas esculturais e na narrativa épica; de outro, a arte dionisíaca — *Unbildlichen*, não figurada — que encontra na música seu médium essencial, desfazendo as fronteiras da individuação. O que a linguagem comum denomina simplesmente "arte" oculta, sob uma aparente unidade, o abismo que separa esses princípios fundamentais. Contudo, o milagre metafísico da cultura grega consistiu-se precisamente em superar essa antítese através de um ato supremo da vontade helênica.

As garras psicológicas do jovem filólogo sobre as pulsões dionisíacos e apolíneos geram manifestações fisiológicas em sua própria definição. O sonho, essas imagens que moldam o figurador plástico — *Bildner* —, surge como a bela aparência do mundo, visto que cada ser humano se torna artista. Esses sonhos emergem das camadas mais íntimas do ser, refletindo a necessidade de atribuir a este, a própria experiência de prazer e de conhecer, o que possibilita que sejam vivenciados internamente pelo si-mesmo. Essas idiossincrasias



correspondem, em sua essência, à pulsão apolínea, aproximando-se do conceito kantiano do belo, pois envolvem uma experiência estética de equilíbrio e forma.

Nesse sentido, segundo o jovem professor da Basileia (cf. GT/NT, 1, KSA 1.25-30), o impulso apolíneo possui um caráter onírico, visto que essa necessidade vital da fisiologia dos gregos foi representada no próprio deus Apolo, um deus voltado às artes das ilusões, o deus da verdade superior – superior no sentido do que se aparece como perfeição em nosso representar, que está ligada a profunda consciência da natureza que nos modifica, permitindo “a bela aparição do mundo”.

Entretanto, o impulso apolíneo possui um limite, assim como o próprio caráter onírico. A imagem representada não poderia funcionar como um *pathos*, pois isso implicaria em uma dissimulação do real. Diante de nossas emoções mais selvagens, prevalece a sábia tranquilidade do deus plasmador, associado a um princípio de individualidade que lhe é próprio, o impulso apolíneo se expressa com uma confiança nesse princípio, uma imagem divina do que Schopenhauer expôs como *principium individuationis*. Nossos impulsos apolíneos nos instituem a nos fixar “em formas cognitivas da aparência fenomenal”.

A ciência, tanto para o jovem Nietzsche quanto em sua maturidade, surge como sintoma de uma fixar sob o jugo do *principium individuationis* – a mesma força que, no âmbito apolíneo, congela o fluxo dionisíaco em formas cognitivas da bela aparência. Como aponta o *Ensaio de Autocrítica* (cf. GT/NT, Tentativa de Autocrítica, 2, KSA 1.13-14), essa obra audaciosa não apenas se aventurou a abordar a ciência sob a perspectiva artística, mas foi além, defendendo que a arte –, e, por consequência, todo saber –, deve ser avaliado conforme seu valor para a vida. A fixidez do impulso científico repete, em outro registro, a ilusão apolínea de estabilidade: no qual o deus Apolo ergue suas imagens oníricas como barreiras contra o *pathos* primordial, a ciência erige seus sistemas como dogmas contra o caos criador. Assim, tanto a beleza apolínea quanto a verdade científica são máscaras que dissimulam, mas nunca anulam, o abismo pulsante que as sustenta – o mesmo abismo que o artista trágico, em seu êxtase dionisíaco, ousa encarar sem véus.

Portanto, é a própria natureza que promove a ruptura da individualidade no qual nossos impulsos apolíneos buscam nos dissimular; nesse contexto, o filólogo apresenta o deus Dionísio como a personificação da natureza, cujos impulsos dionisíacos se manifestam através da embriaguez. Essa embriaguez provoca uma cisão do *principium individuationis*, rompendo a ilusão da individuação – a percepção de ser um “eu” separado. Esse rompimento nos conduz a uma experiência de união coletiva, seria o próprio auto esquecimento, visto que o nosso ser mais íntimo se entrelace com outro, a embriaguez nos transporta a um estado

de exaltação que dissolve as aparências e nos aproxima do abismo da existência – o sem fundo.

O carro de Dionísio está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera. Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à "Alegria" e se não se refreia a força de imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam no pó, então é possível acercar-se do dionisíaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis de-, limitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a "moda impudente" estabeleceram entre os homens. Agora, graças a evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares GT/NT, 1, KSA 1.29).

A manifestação dessas duas pulsões antagônicas no mundo helênico revela-se a nossa compreensão como forças em permanente tensão antagônica. Contudo, para o jovem Nietzsche, não se tratou de mera síntese conciliatória, mas de um emparelhamento criativo no qual ambos os impulsos, mantendo sua natureza contraditória, engendraram uma forma artística superior: a tragédia ática. Essa aparente oposição encontra sua síntese última no conceito do Uno-Primordial – *Ureine* – visto que todos os opostos se reconciliam, substrato indiferenciado do qual emergem tanto a ilusão apolínea da individuação quanto o êxtase dionisíaco da dissolução.

No homem, Uno-primordial volta à olhar para si mesmo através da aparência: a aparência revela a essência. Ou seja, o uno primordial vê o ser humano, ou seja, o ser humano que vê a aparência, o ser humano que vê através da aparência. Para o homem não há caminho para o uno-primordial. Ele é só aparência. (NF/FP 1870, 7[170], KSA 7.205)<sup>3</sup>

Neste âmbito, destaca-se a sombra de Schopenhauer – e com ela, o substrato do conceito de vontade–, na qual o Uno-primordial e a coisa em si, na interpretação nietzschiana, apresentam-se como conceitos distintos. A vontade configura a existência como padecimento: uma contradição essencial que se revela no próprio ato de existir e representar. “Mas se a representação é meramente um símbolo, então o eterno movimento, todo esforço de ser apenas aparência. Então há algo que representa: isso não pode ser o

---

<sup>3</sup> Tradução nossa.

próprio ser” (NF/FP 1870, 5[80], KSA 7.114)<sup>4</sup>. Dessa forma, para o filólogo, o Uno-primordial se constitui – metafisicamente – como anterior à própria vontade, já que “O mundo é uma tremenda autogeração e autossustentável Organismo: a multiplicidade está nas coisas, porque o intelecto está neles” (NF/FP 1870, 5[79], KSA 7.111)<sup>5</sup>.

Nessa perspectiva, a vida emerge como uma realidade que transcende a própria vontade, enquanto o mundo se configura como um organismo autogerador, no qual a totalidade dos indivíduos se apresenta como fenômeno desse Uno-primordial – não uma força vital individualizada, mas sim uma expressão da natureza em sua universalidade essencial. Em outras palavras, o Uno-Primordial é a própria vida, fonte originária de todo fenômeno; enquanto a vontade, como impulso intrínseco, é o desejo eterno de sua auto manifestação e expansão, enquanto “O fenômeno é uma simbolização contínua da vontade” (NF/FP, 1871, 5 [80], KSA 7.114).<sup>6</sup>

Ao começar a se distanciar e perceber o engano de Schopenhauer, o jovem professor da Basileia conclui que a vontade se torna o nexus objetivo do Uno-primordial, e o mesmo sucede com nosso impulso dionisíaco; que não constitui a realidade última do mundo, mas, em diálogo com o impulso apolíneo, revela-se como expressão do Uno-primordial, que traduz na dimensão fenomênica o sofrimento intrínseco à existência. Essa dinâmica dionisíaca transcende e dissolve os limites do *principium individuationis*, atuando paradoxalmente no interior do mesmo como princípio dissolvente da forma singular.

Em síntese, o Uno-Primordial, enquanto fundamento "eterno-padecente", não se opõe ao fenômeno nem à dimensão estética, pois, conforme a perspectiva do jovem Nietzsche, ele requer a manifestação complementar dos impulsos apolíneo e dionisíaco — um para a construção de formas ilusórias, outro para sua necessária dissolução. Nesse processo, o ser revela-se como constante devir: sempre em transição entre a aparência e o retorno ao caos criativo, entre a individuação e o retorno ao todo – vir-a-ser, no prazer da construção e no prazer da destruição.

## 2.3 O Coro: Do Nascimento da Tragédia à sua Dissolução

### 2.3.1 Do Nascimento da Tragédia

---

<sup>4</sup> Tradução nossa.

<sup>5</sup> Tradução nossa.

<sup>6</sup> Tradução nossa.

O jovem Nietzsche nos revela que, sem "a mediação do artista" (cf. GT/NT, 1, KSA 1.25-30), a própria natureza entra em colapso. Nesse contexto, os impulsos artísticos – o apolíneo e o dionisiaco – fundem-se em uma dança magistral de forças antagônicas que colidem e se harmonizam, criando um caos dinâmico de construção e destruição inerente ao próprio existir, pois “(...) o Uno primordial não é pensado simplesmente como substrato, mas como jogo e tensão de duas forças que, reunidas como o que tende a se opor, constituem a essência da vida” (Cordeiro, 2020, p.87).

Para o jovem filólogo, o efeito da tragédia reside no coro, cujo se estabelece uma comunicação direta com o espectador, alheia à narrativa ou à mediação conceitual. Essa experiência é a expressão imediata do sentimento de união coletiva – a dissolução da forma no indiferenciado, no uno-primordial, ao qual todo ser deve retornar. O coro surge assim como aquele “artista mediador” por excelência, corporificando a paradoxal unidade entre forma e êxtase, entre o princípio de individuação e seu rompimento extático.

Primordialmente, o coro personifica o dionisiaco em sua essência. A poesia lírica desperta como um fenômeno natural, libertando a plateia do *principium individuationis*. O ditirambo dionisiaco dissolve o Uno primordial, dando origem à música – que só se realiza plenamente sob a influência do impulso apolíneo, revestindo-se de máscaras do real. Assim, o lírico torna-se um artista duplo: dionisiaco na criação musical e apolíneo na transfiguração em linguagem.

Se a isso juntarmos, agora, o mais importante fenômeno de toda a lírica antiga, a união, sim, a identidade, em toda a parte considerada natural, do lírico com o músico -diante da qual a nossa lírica moderna parece a estátua de um deus sem cabeça-, poderemos então, com base em nossa metafísica estética anteriormente exposta, explicar da seguinte maneira o caso do poeta lírico. Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisiaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música, ainda que esta seja, de outro modo, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se lhe torna visível, como numa imagem similiforme do sonho, sob a influência apolínea do sonho. (GT/NT, 5, KSA 1.43-44)

É relevante notar que o jovem filólogo afirma que a principal característica de tudo o que existe é o enigma irreduzível – não algo a ser desvendado pela razão, mas vivenciado artisticamente. É a partir desse enigma que compreendemos a natureza em seu mais alto grau, pois tudo se encobre em seu aparecer. O mundo, portanto, não se apresenta como uma solução, ou algo a ser conhecido, o enigma emerge como um mistério que não deve ser

resolvido, já que a existência humana é um abismo sem fundo. Esse movimento constante entre o desvelar de uma máscara, que revela o real em seu aparecer por meio de figuras apolíneas, e a dissolução dessa máscara pelos impulsos dionisiacos – como na necessidade do deus Dionísio de se esconder de Hera através de máscaras – reflete a dinâmica do trágico, como eco do sofrimento que marca o uno-primordial.

Desse modo, a tragédia, celebra esse enigma por meio da poesia lírica, encontrando prazer no que se constrói e se destrói – um eterno vir-a-ser –, enquanto espelha a vida como ela mesma – um enigma –, sempre a afirmando. Nesse movimento de celebração do enigma pela poesia lírica, o coro se constituía, em sua natureza, como uma força coletiva sensível, portador do poder irrefreável da imaginação criadora e da sublime potência rítmico-musical. Essa essência traduzia-se numa liberdade lírica transgressora, na qual a música dionisiaca – em sua intensidade primordial – dissolvia a racionalidade reflexiva mediante seu ímpeto poético-instintivo.

É necessário destacar uma observação relevante para nossa pesquisa. O "dizer sim à vida" aqui remete à reflexão do filósofo em *Ecce Homo*: “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos — a isto chamei dionisiaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico” (EC/EC, O Nascimento da Tragédia, 3, KSA 6.312). Nesse sentido, compreendemos que o objeto de estudo abordado neste momento corresponde ao que Nietzsche, em sua maturidade, denomina como a psicologia da tragédia.

Atuando como força mediadora, o coro interrompia a turbulência das emoções através da potência orgânica dos sons, convertendo a agitação dionisiaca em serenidade apolínea. Sua função transcendia o mero acompanhamento: impedia a absorção imediata entre espectador e drama, preservando a distância necessária para que o indivíduo não se perdesse na identificação direta com os temas representados. Assim, a tragédia alcançava seu propósito mais elevado — não através do *principium individuationis*, mas pela transfiguração estética das pulsões apolíneas e dionisiacas, elevando o efêmero humano à dimensão do eterno artístico.

Nesse sentido, o coro, em sua essência, simboliza o surgimento da verdadeira tragédia – verdadeira no sentido que será explorado mais adiante. Como destaca o jovem filólogo, ele se apresenta para um espectador, que percebe diante de si uma peça e não a vida real, encarnando e elevando uma universalidade diante da esfera nobre do palco – não como uma mera figuração, mas como uma força viva capaz de subverter sua relação com o povo.

“Desse modo o espectador estaria absorvido pelo curso dos acontecimentos e não pelo coro, pela música” (Cordeiro, 2020, p.89). É ali, no cerne da experiência coletiva, que germinam sublimes pulsões de enlevo daquele povo grego que o ouvia – e não à maneira como os alemães intentavam a ver.

A arte dionisiaca, por outro lado, baseia-se no jogo da embriaguez, do arrebatamento. Há duas forças em particular que elevam o homem natural ingênuo ao esquecimento de si mesmo da intoxicação: o instinto primaveril e a bebida narcótica. Seus efeitos são simbolizados na figura de Dionísio. O *principium individuationis* é quebrado em ambos os estados, o subjetivo desaparece completamente diante do poder emergente do universalmente humano, na verdade, do universalmente natural. Os festivais de Dionísio não apenas estabelecem um vínculo entre os homens, mas também reconciliam o homem e a natureza. A terra traz suas dádivas voluntariamente, os animais mais selvagens se aproximam pacificamente: panteras e tigres puxam a carruagem enfeitada de flores de Dionísio. (DW/VD, 1, eKGWB 2779) <sup>7</sup>

À pergunta que persiste – como seria uma música verdadeiramente dionisiaca? – transcende o âmbito estético para converter-se em questão hermenêutica fundamental sobre as condições de possibilidade de uma arte afirmativa. O dionisiaco autêntico, na maturidade nietzschiana, não se confunde com a embriaguez romântica – que é sempre negação disfarçada – mas consiste na rara capacidade de transfigurar o horror do ser em júbilo estético, sem mediações redentoras. Enquanto Wagner representa a última flor da tradição metafísica na arte, o verdadeiro artista dionisiaco seria aquele capaz de dançar sobre o abismo, transformando o caos em jogo criativo – superando assim, pela afirmação, tanto o pessimismo schopenhaueriano quanto o *pathos* romântico.

### 2.3.2 Da Dissolução

Entretanto, o sublime possui uma duração efêmera, manifestando-se como um sintoma apolíneo de *pseudomorphosis* artística. A tragédia grega, em um processo de autodegradação – quase como um "suicídio" –, tem sua decadência marcada pela dissolução do coro. O impulso dionisiaco deixa de emergir como herói, perdendo seu protagonismo na estrutura da tragédia. Do riso de Dionísio – sim, naquele riso diante do terrível que emana

---

<sup>7</sup> Tradução nossa.

da filosofia nietzschiana, especialmente no Zaratustra – brotam os deuses; e das lamentações nascem os homens.

A tragédia, segundo o jovem Nietzsche, emerge como a expressão das lamentações de Dionísio – neste ponto, ele não se afasta de Schopenhauer e do pessimismo, ao enxergar na essência da tragédia o sofrimento, mas o sofrimento para o jovem filólogo teria mais o sentido de superabundância e não lamentação, o mundo como ele é em sua totalidade. Na essência oculta da máscara que esconde, revela-se uma divindade que não se manifesta como indivíduo – *principium individuationis* –, mas como um herói que busca a “idealidade”, o divino oculto por trás da máscara. O impulso dionisiaco fala por meio da imagem apolínea, e o apolíneo, ao reconhecer no caráter onírico sua própria limitação, retorna ao mistério de forma astuta, permitindo que o dionisiaco fale sem que isso se transforme em uma dissimulação do real.

No entanto, em seu “suicídio”, a tragédia começara a trazer novos elementos que a degradava. O mito passa a surgir como uma semântica, com personagens que trazem os moribundos à cena. O público, por sua vez, deixa de enxergar os deuses como entidades ocultas e passa a vê-los como expressões do *principium individuationis*. O coro, antes atuando como uma força coletiva capaz de subverter sua relação com o povo ao unir forma e êxtase, entra em declínio, cedendo o protagonismo ao escravo – entendido aqui como um sintoma da *décadence*. Em sua forma primordial, o coro impactava todas as classes da antiga Grécia, dos senhores às mulheres e escravos, que se anestesiavam em uma universalidade.

Agora, o coro assume um papel moral, dando voz à plateia, e com o crescimento de um conhecimento que dá voz à razão e à moral, dissolvendo a tragédia – exemplo do socratismo em Eurípedes com suas obras –, que buscava um consolo, negando a encarar o mistério, e a vida no seu construir e destruir. Nesse processo, o lírico está em declínio, o enigma desaparece e a razão, marcada pelo socratismo, toma o lugar de destaque no coro.

O que pretendias tu, sacrílego Eurípedes, quando tentaste obrigar o moribundo a prestar-te mais uma vez serviço? Ele morreu sob tuas mãos brutais: e agora precisas de um mito arremedado, mascarado, que, como o macaco de Hércules, só saiba engalanar-se com o velho fausto. E assim como o mito morreu para ti, também morreu para ti o gênio da música: e mesmo se saqueaste com presas ávidas todos os jardins da música, ainda assim só pudeste chegar a uma arremedada música mascarada. E porque abandonaste Dionísio, por isso Apolo também te abandonou: afugenta todas as paixões de seu covil e as conjura em teu círculo, afila e aguça como se deve uma dialética sofisticada para as falas de teus heróis —também os

teus heróis têm paixões arremedadas e mascaradas e proferem apenas falas arremedadas e mascaradas. (GT/NT, 10, KSA 1.74-75)

## 2.4 Sócrates e o Socratismo como à *Décadence* da Cultura Grega

Para o jovem Nietzsche, os dois principais sintomas do *phármakon* que dissolveram a tragédia de modo mais trágico foi a influência da poesia de Eurípedes e do racionalismo de Sócrates, mas ambos se manifestam como o próprio socratismo, isso é, um sintoma degenerativo que ignora as pulsões vitais da vida – apolíneo e dionisíaco. O socratismo emerge como uma aversão à tragédia, na qual os personagens agora se apresentam com diálogos dialéticos – e do próprio pessimismo. Entretanto em sua maturidade, a própria existência da tragédia daria fim ao pessimismo, no qual nele, segundo Schopenhauer, o homem encontraria um conforto e esse conforto se caracteriza por uma negação da vontade de vida, o que seria um erro, segundo o filósofo do Zarathustra já que a tragédia é quem manifesta a vida como ela mesma.

É importante frisar, que Sócrates emerge em uma cultura já em declínio, o socratismo, a cultura diagnosticada por Nietzsche como uma cultura de filisteu – ou seja, aquela que privilegia o homem teórico e toma forma com a negação das pulsões.

Ele é o último em um sentido muito mais profundo do que foi sugerido até agora. O socratismo é mais antigo que Sócrates; sua influência na arte se torna perceptível muito antes. “Somente por instinto” é o lema do socratismo. O racionalismo nunca se mostrou mais ingênuo do que naquela tendência de vida de Sócrates. Ele nunca teve dúvidas sobre a veracidade de toda a questão. (ST/ST, 1, eKGWB 2772)

O socratismo pode ser identificado como anterior ao próprio Sócrates, manifestando-se na dissolução do povo, que buscava, a todo custo, uma verdade que negava os instintos – um esforço por ordenar o caos. Nesse sentido, o moribundo Sócrates emerge, na perspectiva nietzschiana, como um negador dos instintos, um homem teórico que rejeitava a própria natureza em nome de um otimismo metafísico. A verdade que esse personagem perseguia era, em essência, uma convenção entre amigos, destinada a criar, a partir de um individualismo, uma verdade metafísica otimista. Por meio de diálogos teóricos, buscavam construir uma universalidade na qual se fixar – por ora, aceitamos essa definição de dialética – enquanto fugiam do caos.

Em outras palavras, o socratismo busca elevar as verdades à esfera de uma metafísica otimista, que agora se manifesta por meio de uma poesia platônica, na qual a moral deve ser



estabelecida no âmbito artístico. "Tudo deve ser inteligível para ser belo", como sentença paralela à sentença socrática: "Só o sabedor é virtuoso" (cf. GT/NT, 12, KSA 1.81-88). Nesse contexto, a arte deixa de direcionar seu olhar à ciência, enquanto a ciência passa a orientar sua perspectiva para a arte. Eurípides, ao se apaixonar por essa estética, desfez a tragédia, travando um confronto direto com o impulso dionisiaco. Assim, emerge a oposição entre o dionisiaco e o socratismo no âmago da tragédia.

Em *O Nascimento da Tragédia*, o socratismo, é a própria personificação do tipo do Sócrates Moribundo, dissolveu todos os valores da tragédia grega, apresentando-se como o verdadeiro “antigrego”. O *principium individuationis* ao qual Sócrates recorre não representa o impulso apolíneo como *pathos* – o espírito da tragédia não assente.

(...) o reino de Apolo, não é uma representação do sujeito, no sentido de uma subsunção do turbilhão dos dados aos princípios a priori da sensibilidade e do entendimento. O apolíneo não é representação da subjetividade, mas o próprio real, a própria vida no eterno movimento da indeterminação para a determinação, enquanto diferenciação do indiferenciado (Cordeiro, R. C., 2020, p.90)

Pelo contrário, o socratismo emerge como um refúgio diante do pessimismo, afastando-se do real para se fixar em um mundo suprassensível – uma tentativa de buscar um fundamento para o que é, essencialmente, sem fundo.

O ódio ao "mundo", a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao "sabá dos sabás" (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, 5, KSA 1.18)

Os gregos já tinham noção do pessimismo. Em *A Gaia Ciência* (cf. FW/GC, 4, KSA 3.376-377), Nietzsche celebra a aparente contradição dos gregos antigos: sua capacidade de viver com leveza e beleza, sem se perder nos abismos de uma metafísica otimista. Quando ele afirma que "sabiam viver" por permanecerem "corajosamente na superfície", não os acusa de frivolidade, mas os elogia por sua sabedoria trágica. Os gregos não fugiam da realidade – buscavam os enigmas. Sua superficialidade era, paradoxalmente, profunda: reconheciam que a vida só pode ser afirmada através de Dionísio

Em virtude disso, para o jovem filólogo, os sofistas eram, em essência, os verdadeiros realistas. No entanto, eles se limitavam à superficialidade em seus discursos sobre a moral por uma necessidade meramente pragmática: defender-se de Sócrates. Os sofistas, segundo Nietzsche, encarnavam a coragem e o espírito de uma expressão elevada, autênticos representantes da cultura grega, que reconheciam, inclusive, suas próprias imoralidades –

uma postura que contrastava radicalmente com a de Sócrates e Platão, que buscavam compreender a verdade e a justiça de outra maneira (Cf. NF/FP, 1888, 14 [147], KSA 13.331-332).

Além disso, Giacóia (1997), em seu artigo, busca demonstrar que até mesmo a crítica de Nietzsche ao socratismo já teria sido antecipada pelos próprios sofistas. Isso se deve ao fato de que a imagem desse movimento estava associada à ideia de um mundo suprasensível, que menosprezava completamente a natureza – compreendidos como expressão do mundo verdadeiro – em favor de uma metafísica otimista, concebida como um mundo das aparências, o que inevitavelmente comprometeria o equilíbrio e funcionamento da cultura grega. A natureza para Sócrates surgira como seu *daimon* (δαίμων), algo maléfico a ser ignorado e corrigido, Nietzsche, compreende que seria esse “ser divino” apresentado por Sócrates, que o impulsionaria para uma nova forma de conhecimento, contrariando ao que ele já defendera.

Conforme Giacóia(1997) identifica no diálogo *Górgias*, de Platão, a antecipação da crítica nietzschiana a Sócrates já teria sido feita pelo próprio Platão, através da sofística, conforme inferimos através do testemunho de Cálicles;

Como negar que se teriam desventurado mercê dessa beleza de justiça e temperança, não dando aos amigos quinhão maior que aos inimigos, justamente quando têm nas mãos o poder em seu próprio estado? A verdade, que tu —dizes procurar, Sócrates, é esta: viver à larga, sem reprimir-se, à solta, quando se têm meios, eis a virtude e felicidade; tudo o mais não passa de lindas fantasias, convenções dos homens, contrárias a natureza, lérias, que não valem um caracol. Ao contrário, belo e justo segundo a natureza é o que venho dizendo em palavras francas; a maneira certa de viver é deixar crescer as paixões o mais possível, em vez de as reprimir, e ser capaz de servi-las, por mais desmedidas que sejam, com bravura e inteligência, satisfazendo quantos desejos abrolhem. Ora, isso, penso, é impossível ao grande número; daí condenarem a tais pessoas, para encobrir a vergonha da própria impotência, e declararem indecorosa a intemperança, a fim de, como eu dizia atrás, escravizar os homens mais bem dotados pela natureza; não podendo eles próprios deparar satisfação a seus apetites, louvam a temperança e a justiça, por serem pessoalmente covardes. Ora, para aqueles que devem ao berço a sorte de serem filhos de reis, ou à natureza a de serem capazes de conquistar um governo, uma tirania ou um poder absoluto, o que pode haver de mais vergonhoso e ruim do que a temperança? Quando lhes é dado gozar dos bens, sem que ninguém lho impeça, haviam eles de ir buscar para si próprios um senhor

— a lei da maioria, o que ela ensina, o que malsina? (PLATÃO. Gorgias, 492 a - c)

Contudo, é importante destacar no diálogo “Górgias” – além, evidentemente, da antecipação da crítica ao socratismo pelos antigos helenos – dois pontos principais. O primeiro refere-se à fala de Cálicles, que aborda as paixões e o desejo como a mais autêntica expressão da corporeidade e como uma afirmação plena da vida. Cálicles faz referência ao desejo expresso pelo verbo grego ἐπιθυμέω (*epithumeō*), como forma de reafirmação dos próprios instintos e da vitalidade. Em segundo lugar, destaca-se a nova perspectiva de vida apresentada por Sócrates, fundamentada em uma ontologia do vir-a-ser que se origina do entendimento da essência da alma. Essa ontologia se baseia em um plano que transcende o sensível e, por consequência, a existência humana; conforme concebida por Sócrates, perderia seu equilíbrio, sobretudo no contexto dos antigos helenos, cuja valorização recaía sobre o real e o sensível. A verdade proposta por Sócrates, que se eleva acima do valor da vida, só pode ser devidamente compreendida quando sustentada por uma metafísica. Essa ideia é ilustrada no diálogo “Górgias” por meio das vívidas e expressivas representações órficas da vida após a morte. Nesse âmbito, surge a possibilidade de emitir um julgamento definitivo sobre a “alma”, que, ao se despojar de todos os elementos exteriores, poderia ser julgada exclusivamente por si mesma.

Nesse contexto, Sócrates e Platão elevam a uma posição superior a verdade vinculada a sua própria individualidade, elevando como um valor intrínseco e essencial da alma, que permanece independente de quaisquer fatores externos. Antes de mais nada, vale a pena ressaltar que o filósofo alemão nunca buscou defender a pura retórica sofisticada, do discurso superficial, da defesa da força bruta e do autoritarismo, ele era a favor da vida, dos instintos e da realidade efetiva, não de um mundo suprassensível.

Assim (cf. NIETZSCHE, 2020, pag.196), a estética socrática, manifestada por Platão e Sócrates, utiliza-se da dialética para construir hipóteses e abrir caminhos para ideias, estabelecendo conceitos generalizados. A ciência e a verdade, entendidas como um princípio de individualização, negando um coletivo dionisíaco, julgavam a arte e suas pulsões artísticas – representadas pelos impulsos apolíneo e dionisíaco – como algo derivado de conceitos, no qual o artista imitava a ideia. Assim, a natureza, o mistério e o mundo como se apresentam eram ignorados. A arte, a poesia e a tragédia passaram a ser vistas como construções da ideia.

Sócrates Moribundo representa, para o jovem filólogo, nada menos do que um sintoma do declínio da cultura grega. Se a vida pode ser concebida como um vasto organismo

que se autogera e se autossustenta, a multiplicidade encontra-se intrínseca às próprias coisas. Pelo apolíneo, emergem as representações, enquanto, pelo dionisíaco, retorna-se à essência da vida, promovendo a transição da individualidade para o coletivo. O *pathos* de negação da vida revela-se de forma evidente no socratismo e na figura de Sócrates, que, ao estimular os instintos a uma anarquia, em oposição ao corpo, buscava a elevação à felicidade por meio do combate aos próprios instintos.

O próprio realismo da tragédia apresentava-se como outro reflexo dessa *décadence* ao estabelecer a moralidade no coro trágico, perderá toda sua unidade artística negando o caos do mundo em prol de um otimismo metafísico. Tornar-se uma pessoa boa — impotente — e aspirar à virtude — por meio de um adestramento moral— assegurava, assim, uma fuga deliberada do caos.

O que é desencoberto como relevante, em tudo que foi desenvolvido na obra *O Nascimento da Tragédia*, não é uma teoria da filosofia do trágico, muito menos uma metafísica do artista, mas sim uma análise psicofisiológica que o jovem Nietzsche já teria realizado sobre o tipo Sócrates, o Sócrates moribundo, acerca das pulsões apolíneas e dionisíacas.

### 3. A Vontade de Potência

Primordialmente é fundamental estabelecer a necessidade postulada por Nietzsche, de uma interpretação que afirme a vida; pois apenas ela existe, e somente ela carrega valor em si mesma, não sendo possível assim atribuir qualquer elemento transcendental a esta. Diante disso, questiona-se: o que seria a vida para o filósofo alemão? Ora, a vida é vontade de potência<sup>8</sup> — *Wille zur Macht*. “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência” (ZA/ZA II, Da Superação de Si Mesmo, KSA 4.146-149). Inquirimos, ainda: o que seria vontade de potência? Como ela caracteriza a vida? Poderíamos atribuir valores a partir desse entendimento de vida.

Enquanto Nietzsche, em sua obra *O Nascimento da Tragédia*, observa a vida como expressão do uno primordial, o Nietzsche da transvaloração vê a existência pela ótica da vontade de potência, na qual se torna possível constatar sua crítica à metafísica, sendo

---

<sup>8</sup> Não cabe aqui nesse projeto adentrar em uma temática no Brasil sobre a tradução do conceito *Wille zur Macht*. Optamos e compreendemos que - como iremos adentrar nesse capítulo — o conceito de ‘potência’ abrange e contempla a dominação, quanto, principalmente a superação e modificação.

intrínseco o destaque de sua crítica fisiológica à construção do sujeito. Descartes origina essa noção com o *cogito, ergo sum*, que se mantém e busca fixar-se em um mundo transcendente, concebendo um sujeito pensante, o qual não pertence ao mundo natural, caracterizado por contradições e repleto de erros. Hume, com seu empirismo, estabelece um sujeito imanente, isto é, o conhecimento parte das experiências sensoriais. Schopenhauer, ao se apoiar talvez excessivamente na filosofia kantiana, apresenta um sujeito dotado de querer, concebido como alguém cuja função é representar à vontade. Suas representações, por sua vez, situam-se em um plano metafísico.

Nietzsche sempre buscou distanciar-se do conceito de sujeito, já que a carga deste, se baseia na metafísica, no qual “basta-lhe o sentimento da vontade, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de compreender a sua relação” (FW/GC, 127, KSA 3.482). Para ele, a construção de sujeito representa um equívoco, o que justifica sua crítica direta à concepção de vontade de Schopenhauer. Causa e efeito são atributos linguísticos, expressos por uma consciência dotada de memórias. Esses registros se consolidam no plano inconsciente, gerando erros causais a partir de semelhanças; o sonho se mescla a essas memórias, e juntos perseguem conexões com uma realidade efetiva, em busca de significados e razões para as representações. Como o próprio filósofo assume “(...) a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de uma pessoal (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação.” (FW/GC, 354, KSA 3.590). Ao emergir o desejo de apenas comunicar-se com o outro, os impulsos – *Trieb* – vão muito mais além do que essa causalidade.

Em outras palavras, o autor de *A Gaia Ciência* defende que a origem da consciência tem raiz em uma necessidade fisiológica de comunicação entre pessoas: “(...) pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação (...)” (Ibid.). A necessidade humana de viver em rebanho, causada por sua fraqueza e pela constante ameaça, levou à expressão de suas necessidades por meio da linguagem. Entretanto, alguns, como Sócrates, buscaram nessa linguagem formas de esclarecer o mundo, constituindo uma razão e uma verdade metafísica. Aquilo ao que já estamos habituados, que já possuímos como noção ou conhecimento, submetemos como regra, elevando-o a algo consciente.

Desse modo, a concepção de uma substância além do corpo remete à ideia de interiorização, como Nietzsche explicita: “Não há um interior e exterior no mundo” (MA I/HH I 15, KSA 2.35); dessa forma, se afasta de uma realidade onde o exterior não corresponde ao interior e nem o interior ao exterior – ambos, no entanto, são como uma unidade e não apresentam ambiguidades, pois, pertencem a realidade efetiva. A filosofia

antiga incorpora esses conceitos ao mundo enquanto aparência, no qual os sentimentos de profundidade estão vinculados às relações causais entre sonho e memória, e não a uma reflexão profunda sobre a natureza. Essa interiorização do homem carrega um caráter mais moral do que epistemológico.

Como afirma o filósofo alemão, não possuímos um órgão específico para o conhecimento – o que possuímos é uma necessidade impulsionada pela própria vontade. O homem encontra segurança na verdade como um instinto de medo, uma fuga do abismo, mas essa segurança está sustentada pela familiaridade do que se conhece, “está a segurança do medo: eles querem a regra porque ela tira o medo do mundo” (NF/FP 1886, 5[10], KSA 12.188). O conhecido, assim, torna-se uma expressão desse “instinto de medo”. Aquele que é tomado pelo amedrontamento, tem seus instintos de medo atemperados, tornando-se consciente de si mesmo, fixando um sujeito na consciência como regra, como uma fuga do erro em uma linguagem para expressar suas necessidades ao outro.

Pois, “O que é familiar é conhecido”: nisso estão de acordo. Também os mais cautelosos entre eles acham que ao menos o familiar é mais facilmente cognoscível do que o estranho; que o método exige, por exemplo, que se parta do “mundo interior”, dos “fatos da consciência”, pois este é o mundo mais familiar para nós” (FW/GC, 355, KSA 3.594)

Assim, é possível questionar a veracidade da noção de um sujeito uno, dado que tal noção parte de uma interpretação equivocada, enraizada em uma linguagem metafísica, no qual o “si mesmo” busca e se afugentar. “(...) todo autoespelhamento do espírito tem seus perigos no fato de que poderia ser útil e importante para a sua atividade interpretar-se de maneira falsa” (NF/FP 1885, 40[21], KSA 11.639)

Dessa maneira, Nietzsche considera o “si-mesmo” como uma hierárquica multiplicidade de uma reação de forças – *Kraft* – que se chocam entre si, resultando um impulso. O homem não possui a vontade, a sua ação é mera consequência da vontade de potência; o “si-mesmo” só se torna indivisível frente à areia movediça da linguagem que busca se fixar. A multiplicidade unifica a si mesma como uma unidade, o que faz com que nós homens assumir que há apenas um agente, não um múltiplo de impulsos que se chocam entre si. O uno do “si-mesmo”, conforme o autor de *Aurora*, só foi usado na velha sedução metafísica daquele grego – Sócrates–; essas pessoas que pensam na unidade só consideram as suas necessidades, de forma a se tornarem grandes e perpetuar o rebanho, adoecendo os fortes, visto que promovem os seus grandes devaneios como verdades.

Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito “homem” ou na sociedade, ou se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou

do ambiente: e para todas as sutis maneiras de nos pormos felizes, gratos, fortes, enamorados, encontra-se facilmente o símile animal. (M/A, 26, KSA 3.36-37)

A ideia que percebemos do sujeito é similar ao *quale*<sup>9</sup> “(...) que constitui o mundo em suas graduações múltiplas. A ‘irradiação de vontades de potência’ está por trás de tudo que aparece como força” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 63). A sedução metafísica, da qual os filósofos decaem, como descreve Nietzsche, se baseia em uma interpretação da realidade como uma fé na causalidade, o sujeito que a filosofia entende como uno, se configura como o resultado de um *quale* de potência que salta e percebe-se como o “eu”.

O sujeito que anda saltando, dando voltas, provavelmente sentimos os graus de forças e impulsos, como proximidade e distância, e nos interpretamos como uma paisagem e planície, o que na verdade é uma multiplicidade de graus de quantidade. O que está mais próximo de nós é chamado de “eu” mais do que o que está mais distante, e acostumados à designação imprecisa “eu e tudo o mais, sim”, instintivamente transformamos a parte predominante de nós mesmos (...) (NF/FP 1880, 6[70], KSA 9.212)<sup>10</sup>

Consequentemente, segundo Nietzsche, o homem fraco, cansado dessa luta de impulsos, observa apenas a causalidade e seus efeitos, originando a imagem do devir de uma vontade. Sob essa ótica, constrói-se uma verdade segundo a qual somos um sujeito uno e estagnado, alguém que conduz uma ação e é capaz de causar um efeito em algo. Porém, “ninguém explicou o empurrão” (FW/GC, 112, KSA 3.472-473). Nesse contexto, o agir como uma ação de um sujeito consciente, carece de aprofundamento, sendo sustentado apenas pela crença nessa perspectiva. Torna-se, então, necessário representar nossa imagem e uma verdade em um mundo metafísico, na qual cada coisa representada na memória é vista como uma sucessão de eventos que isolamos e imaginamos serem eficazes enquanto sujeito. Que delírio!

Diante disso, Nietzsche afirma que o “si mesmo” se apresenta como o resultado dos impulsos, do choque entre eles, em que todo o acontecer derruba a ideia de um sujeito ativo. Isso é definido como uma luta de impulsos que não são cognoscíveis – ou seja, um impulso cego –, tal como o próprio mundo. O choque de *quale* entre potências, como força imperceptíveis se formaliza como um *quantum* de impulsos. A vontade de potência ao passo que só quem as possui são organismos capazes de experimentar o prazer e desprazer; é concebida como um *continuum*, não fundamentado na relação de causa e efeito, suplantando

<sup>9</sup> Na filosofia de Nietzsche o conceito de *quale* equivale ao conceito de Impulsos – *Trieb*.

<sup>10</sup> Tradução nossa.

a fé em um querer. O sujeito ativo do conhecimento é um resultado dos próprios impulsos – e não os impulsos em si –, um *quale* de potência que se destaca sobre os demais. É nesse cenário que os filósofos buscam exteriorizar e tornar esse resultado de um único *quantum* de força, ou seja, um resultado dos choques de potência na qual buscam se apegar, tornando conscientes e por meio da linguagem conceitualizam como algo generalizado, uma verdade imutável.

Pois embora a linguagem, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a nossa “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós homens de saber: de quando em quando, nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado falsificado, e de como involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!

(JGB/BM, 24, KSA 5.41-42)

No entanto, como uma multiplicidade fisiológica que se choca internamente, as potências se propulsionam, sempre buscando intensificar-se a partir de choques internos. A luta entre os *quale* leva à formalização de um *quantum* de força, configurando uma hierarquia de impulsos em que um sobrepõe ao outro, com os mais fracos<sup>11</sup> submetendo-se aos mais fortes. Contudo, esse processo manifesta-se como um movimento *continuum* que está sempre em destruição e construção – à semelhança do fogo de Heráclito. Os impulsos dominantes, por sua vez, não representam uma fixação, mas um eterno vir-a-ser. Em outras palavras, o próprio impulso se intensifica.

Essa relação justifica o fato de que o filósofo do martelo incorporou teses celulares de sua época como as de Virchow, Roux e Bernard na construção do conceito de vontade de potência, em conformidade com o que explicita Melo Neto (2020). A leitura de Nietzsche sobre Roux levou-o à compreensão de que a luta se trata de uma ampliação de potência, e que o “si-mesmo” não busca se estagnar, contrariando a própria definição de evolução darwinista, na qual o biólogo defendia que a evolução ocorreria com aqueles que apresentassem melhor adaptação ao meio. Retirando a ideia de luta do evolucionismo de Darwin, a vontade de potência teria um caráter de “(...) luta por poder e não por preservar-se” (MELO NETO, 2020, p. 105).

---

<sup>11</sup> No sentido da filosofia nietzschiana, os fracos, os escravos e a plebe têm o mesmo sentido. Ou seja, seus instintos estão em declínio, seu organismo está doente.



Nesse sentido, a qualidade do que é quantitativamente diferente se define pela vontade de violar o outro como o domínio; o desejo de potência requerendo mais potência, um choque qualitativo de superar-se, à característica inerente da vontade de potência dominar sobre o outro, assim como a necessidade de se proteger da violação. Dessa forma, há o anseio para a própria luta de potências, a superação de si, assim como a própria luta de antagonismos; ao “eu” não cabe a estagnação, pois está constantemente em transformação. Unicamente quando somos transviados moralmente por uma metafísica – tal qual a forma que Sócrates propõe com sua verdade – não concretizamos essa luta, mas a direcionamos, convertendo-nos em enfermos não efetivando adequadamente a vontade de potência, outras palavras, a vida.

Todavia, a vontade de potência também se torna perceptível em um caráter inorgânico (Cf. JGB/BM 36 KSA 5.54-55), quase como uma imposição da “consciência do método”. A premissa que Nietzsche infere no aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal*, trata-se de uma causalidade da vontade, mas não como uma interpretação “primitiva” da mesma, que hermenêutica uma configuração do querer como atuante, relacionando-a à causalidade; mas como uma vontade que atua apenas restritivamente sobre outra vontade, e jamais sobre a matéria. “Teríamos, portanto, um coeso e descomunal aglomerado de forças conflituosas constituindo tudo o que há” (MELO NETO, J. E. T., 2020, p. 106). O inorgânico como o todo, um conglomerado de forças da vontade de potência e seus “efeitos” antagônicos como resultados.

A perda em todas as especializações: a natureza sintética é maior. Ora, toda a vida orgânica é uma especialização: o mundo inorgânico por trás dela é a maior síntese de forças e, portanto, o mais elevado e digno de veneração. (NF/FP 1885, 1[105], KSA 12.36)

Desse modo, é possível sintetizar que, onde há força, uma inevitavelmente se sobressai à outra, configurando uma luta constante, e os organismos representariam um segmento proporcionado de todo um universo que se constitui de forças. Os *quale* se chocam, formalizando um *quantum* de força que busca superar-se e alcançar maior potência sempre ao se chocar com outra vontade, ela não é uma essência que finaliza em si. Esta busca superar-se ao abarcar tanto a verdade quanto a inverdade, resultando na própria genealogia da linguagem e em sua modificação. Nietzsche aceita o erro ao dizer sim à contradição e ao antagonismo das forças que buscam dominar umas às outras, reconhecendo que o ser humano não nasceu para que o seu conhecer controle a vida, mas para buscar potência em interações sistêmicas que estabelece com o outro sem um *finale*.

Por conseguinte, é necessário o choque de impulsos para que seja possível pensar acerca do real. Tudo o que existe é essa luta de transformação, um eterno vir-a-ser. A vida se configura como um choque de potências, no qual o ‘eu’ é um múltiplo, assim como todo organismo que existe. Os impulsos buscam a autossuperação a partir dos choques entre esses *quale*, sempre exigindo mais potência, conduzidos pela própria vontade de potência.

## 4. Nossa investigação Nietzscheana

### 4.1 Uma Análise Psicofisiológica

Nesse contexto, ao formular uma crítica contundente à metafísica, Nietzsche percebe a necessidade de propor uma nova abordagem filosófica. Como a consciência é um órgão de direcionamento, não se refere nem ao fenômeno, nem à coisa em si, e dado que não o possuímos como um órgão do conhecimento, ele conclui que os preconceitos dos filósofos são, na verdade, uma ilusão criada para fuga do abismo – o sem fundo.

Gradualmente foi se revelado para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu ator, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira (JGB/BM 6, KSA 5.20)

A consciência que se estabelece pela razão não corresponde a um mundo natural, mas sim a uma ideia própria. Por consequência, emerge a necessidade de uma morfologia, algo que analise as “entranhas” de cada alma — não apenas o que se torna consciente, mas também o inconsciente. Aquilo que surge como uma alma socrática não se alinha ao corpo, mas a uma alma que transcende, situada em um mundo suprassensível. Este pilar filosófico, segundo Nietzsche, representa um equívoco. Assim, o filósofo nos convida a investigar a unidade orgânica do “eu”.

Inocuidade da metafísica no futuro. — Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenções metafísicas no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da "coisa em si" e do "fenômeno". Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a "essência do mundo em si"; estamos no domínio da representação, nenhuma "intuição" pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo. (MA I/HH I, 10, KSA 2.30)

Dessa maneira, Nietzsche nos propõe uma investigação na qual todo processo cognitivo — ou seja, os choques dos *quale* e os *quantum* de potência — corresponde, necessariamente, a manifestações corporais igualmente específicas, das quais podemos ou não adquirir consciência. Essa relação permite um estudo voltado para a própria natureza, examinando manifestações concretas de um organismo fisiológico — que, segundo Nietzsche, pode ser entendido como um organismo biológico, sem distinções — ao oposto de entidades suprassensíveis, como a alma socrática, ou capacidades puramente hipotéticas. Por isso, ele se aproxima da psicologia francesa ao formular sua crítica à metafísica, buscando aprofundar sua filosofia ao enfatizar o corpo como uma unidade orgânica que manifesta uma cadeia de impulsos regida pela vontade de potência, em uma análise psicofisiológica.

É pertinente incluir nesta discussão o linguajar nietzschiano acerca da biologia e da fisiologia.

Em face dessas considerações, Heidegger (2010) nos apresenta um Nietzsche metafísico, ao conceber a vontade de potência como um ente em sua totalidade que não abandona o ser. Ou seja, Heidegger identifica uma relação em que o ente está vinculado a tudo o que existe, considerando o que se desvela e o que se revela diante de si. Nessa interpretação heideggeriana, o pensamento nietzschiano revela uma compreensão profunda da relação constitutiva entre o ente e seu fundamento, na qual o ente se legitima em favor de sua autoexcedência. Em contrapartida, a vontade de potência seria um *continuum* que se modifica como afirmação da vida, e não como uma autoafirmação de si enquanto essência. Por isso, Heidegger ignora o choque entre os *quales* e o choque de potência com o outro, ao afirmar que a qualidade é, enquanto essência de si, fixando-se em uma finalidade no “si-mesmo”; enquanto a essência do que difere quantitativamente — qualidade — se determina pela disposição de transgredir como forma de domínio; o anseio por poder demandando ainda mais potência, um impacto qualitativo de autossuperação, refletindo a natureza intrínseca da vontade de potência de subjugar o outro, assim como a necessidade de se resguardar da transgressão. Heidegger “faz da vontade de potência um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanece em si, retrocedendo. por fim à sua própria origem” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 69). Nietzsche não defende que a

vontade de potência encerre em si mesmo, “mas somente na multiplicidade de vontades que se contrapõem umas às outras” (Ibid. p.70)<sup>12</sup>.

Não por acaso, a análise heideggeriana suscita perplexidade no capítulo “O suposto biologismo de Nietzsche”. Em contra-argumento a Heidegger (2010, p. 402-410), levantamo-nos, em primeiro lugar, sobre sua compreensão de um termo de biologia contemporâneo ao seu tempo; à própria biologia, enquanto ciência, que começava a se desenvolver na época de Nietzsche, quando a ciência tomava impulso, assim como a fisiologia. Em segundo, como supracitado, a vontade de potência não possui o caráter metafísico que lhe é atribuído. Em terceiro, ao ironizar os termos nietzschianos com proximidade aos fenômenos da vida junto aos animais, inferimos o aforismo 26 de *Aurora* (cf. M/A 47, KSA 3.36-37).

Nietzsche aborda a relação da moral dos homens com a dos animais. E, por último, a sua posição contrária à interdisciplinaridade das ciências, “Ao recorrer aos estudos científicos, ele já os reinterpreta – e sempre a seu favor.” (MARTON, 2009, p.58). Ele vai contra o filósofo de “Zaratustra”, principalmente sobre a biologia, não tem fundamento algum; é explícito que Nietzsche participou de diversos debates na sua época, buscando fundamentar os seus conceitos filosóficos em contrapartida a uma metafísica, conforme citamos:

Essa concepção de vida é construída contra o vitalismo teleológico e o mecanicismo orgânico: eis a importância da biologia – superar teorias consideradas por Nietzsche como metafísicas. Em linhas gerais, podemos relacionar as características da vontade de potência com suas leituras biológicas e científicas da seguinte forma: Boscovich, Kelvin e Vogt: força (quantum de potência); Rüttimeyer: superação de obstáculos; Rolph: expansão e crescimento como tendência primordial; Roux: luta incessante e adaptação funcional; Ribot e Espinas: origem biológica da moral e da consciência (continuidade corpo/alma). Os textos de Rüttimeyer, Roux e Rolph também contribuíram muito para a constituição das críticas contra os principais conceitos de Darwin: luta pela existência; seleção natural; seleção sexual e desenvolvimento da moral. (FREZZATTI JR, 2012, p. 177-194)

Dessa forma, a questão da biologia é da fisiologia, para Nietzsche, se articula em seus conceitos em oposição a uma metafísica, como na ideia de vontade de potência, na relação

---

<sup>12</sup> Diante do caráter rigoroso deste debate; sobre a crítica à interpretação heideggeriana, circunscrevemo-nos a apresentar de maneira sistemática apenas os elementos conceituais fundamentais para nossa discussão. Para esse fim, recorreremos à crítica formulada por Wolfgang Müller-Lauter que oferece um contraponto metódico à exegese heideggeriana. (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 68-70).

de choques de forças enquanto busca de uma superação de si-mesmo – *Selbst* – em confronto com outros. O autor de *A Gaia Ciência* participa de um debate sobre a evolução do homem, contrapondo-se às teorias darwinianas, ao mesmo tempo em que tem contato com ideias lamarckistas, especialmente por meio da leitura de Roux, como afirma Frezzatti Jr (2012) e Melo Neto (2020). Contudo, é importante destacar que, em nenhum momento, afirmamos que a teoria de Nietzsche é biológica. Pelo contrário, inferimos que as noções da biologia são utilizadas pelo filósofo como armas argumentativas contra uma teoria metafísica. Em outras palavras, o caráter biológico e fisiológico teria maior proximidade com a questão da estética, funcionando como utensílios argumentativos para uma interpretação criativa e artística da realidade, e não como metafísica. Nietzsche não busca o real, mas uma interpretação que afirme a vida. Nesse sentido estamos de acordo com a visão de Frezzatti Jr e de Marton:

Não queremos dizer com isso que Nietzsche simplesmente se apropriou das teorias e conceitos biológicos: ele transformava aspectos biológicos que lhe interessavam em conceitos filosóficos. Em seus textos, Nietzsche joga uma teoria contra a outra, selecionando aquilo que lhe servia: vida, corpo, seleção, desenvolvimento, cultura, doença, saúde, vontade de potência. Acreditamos que as leituras biológicas do filósofo alemão se inserem num contexto maior: a superação dos valores e dos conceitos tradicionais. Nietzsche selecionava esquemas antimetafísicos que permitiam a promoção da diversidade, da multiplicidade, da mudança e do perspectivismo. Buscava construir uma filosofia antagonista ao dualismo de origem platônica e, por isso, procurava não só na biologia, mas em outras ciências, na literatura, na arte, etc., alternativas que se coadunassem com seu próprio pensamento filosófico. (Ibid.)

Em primeiro lugar, o filósofo emprega a palavra “fisiologia” no sentido usual das ciências da época; em segundo, entende o fisiológico como o que determina de modo somático os homens e remete às funções orgânicas; por fim, interpreta os processos fisiológicos como a luta de quanta de potência que “interpretam”. (MARTON, 2009, p.58)

Como Nietzsche sempre foi influenciado por diversas correntes, entre elas destaca-se o diálogo estabelecido com a psicologia francesa do século XIX, dialogou com pensadores como Ribot e Bourget, que enfrentavam intensos conflitos em torno da legitimação da psicologia como ciência. Em meio aos embates entre positivistas, espiritualistas, materialistas e outras correntes que investigavam a alma, a filosofia também se consolidava como um campo de disputa intimamente ligado à psicologia. Pela sua proximidade na questão da crítica à metafísica, e a construção do sujeito, especialmente com as teorias de

Ribot, que, por sua vez, criticava a filosofia em sua totalidade, argumentando que esta negligenciava questões fisiológicas fundamentais. Até então, a filosofia restringia-se à metafísica, sustentando especulações abstratas sobre a alma e o sujeito em seu devir. Para o filósofo alemão, a psicologia alemã também seguiu o mesmo caminho de Sócrates ao tratar da alma, adotando como objeto de estudo da retórica antiga apenas aquilo que se torna consciente, ignorando todos os elementos considerados “não naturais”. Por isso a nova psicologia, tratada como psicofisiologia, é necessária.

Por outra via, alguns psicólogos franceses se agarravam a essência da alma estabelecida por Sócrates e Platão, um ídolo e pilar na filosofia, destacou-se ao propor explicações místicas e fabulosas, sobretudo pela alma como uma substância além do corpo e no conhecimento alcançado por meio do socratismo. Para ele, a alma é eterna e imutável, a vida surge como um mecanismo para que a alma conheça, o homem sobrepõe o real. É o si-mesmo enquanto alma que se torna ativo no processo epistemológico, capaz de dominar e exercer seus desejos no mundo. Enquanto a alma é eterna, o corpo é visto como uma prisão. O remédio proposto por Sócrates para essa condição é a morte: “Apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 12, KSA 6.73). É justamente este o erro que os filósofos e alguns psicólogos sempre permearam: afirmar que caberia a uma essência além do corpo como uno e indivisível como a vontade de representar a própria vontade, dotada de razão, elevando-a a uma manifestação onipotente e, conseqüentemente, a uma metafísica.

Como se observa no diálogo de Fédon, a alma –  $\Psi\upsilon\chi\eta$  – para Sócrates é separada do corpo, e assemelha-se a um exercício que o próprio filósofo deve realizar. Quando o indivíduo falece, a alma transcende o corpo, “passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele” (PLATÃO, Fédon, 64d) uma imortalidade da alma, o corpo se apresenta como uma prisão da qual a alma necessita se libertar.

A atividade do filósofo consiste em desprender-se dos prazeres do corpo e dos sentidos, pois apenas assim encontraria o caminho para o verdadeiro conhecimento, “dando o melhor de si para emancipar a alma do comércio com o corpo” (PLATÃO, Fédon, 65a). Para Sócrates, o corpo representa um obstáculo ao conhecimento; os sentidos que ele nos proporciona —como a audição e a visão, mencionados no Fédon — são vistos como uma dissimulação da verdade. Não conhecemos por meio de nossos corpos, pois eles não são confiáveis. Da mesma forma, não deveríamos buscar qualquer prazer que o corpo proporcione, seja o prazer sexual — o contato íntimo buscando algo que não a propagação da espécie —o prazer das vestimentas — de vestir uma bela roupa e ser percebido vestindo

—a -, o prazer da alimentação —onde busca-se o alimento pelo sabor e não pela necessidade —, e tantos outros.

A experiência mostra-nos efetivamente que, para conhecermos com clareza um dado objeto, é indispensável que nos libertemos da nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma. E então, sim, ser-nos-á dado, ao que parece, alcançar o alvo das nossas aspirações, essa sabedoria de que nos dizemos amantes — depois de morrermos, não já em vida, como a lógica do argumento pressupõe. Com efeito se, associados ao corpo, nada podemos conhecer com clareza, das duas uma: ou tal aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes ...) a alma existir em si e por si, independentemente do corpo. E nesse caso estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber durante a nossa existência terrena quanto mais reduzirmos ao indispensável o contacto e o comércio com ele, não permitindo o que nos contamine e conservando-nos puros da sua natural corrupção, até que o deus se digne libertar-nos: assim, pois, uma vez puros e resgatados da demência do corpo (PLATÃO, Fédon, 66 b-e 67 a-b).

A razão que Sócrates defende parte de uma dicotomia entre corpo e alma, na qual o conhecimento só pode ser alcançado através de um entendimento da alma. O “si-mesmo” se apresenta como algo além do seu corpo: virtude, beleza, bondade e justiça devem ser características vinculadas à alma, e não ao corpo. Essa é uma ideia metafísica à qual os alemães se apegaram. A saúde para a filosofia socrática, portanto, ocorre quando se permite desprender-se de todas as amarras do corpo. Para o filósofo grego, o doente é aquele que se prende aos impulsos, ao corpo.

Para Nietzsche, quando o filósofo grego estabelece um entendimento da alma, este remete à ideia de uma distância da realidade e de uma efetividade. No entanto, a maneira como a vontade de potência reage ao fenômeno não é algo que se possui, mas uma necessidade de possuir, portanto, não se fixa em um mundo metafísico. Essa concepção se contrapõe totalmente à alma socrática, pois este distorce a luta, não valoriza a vida e, conseqüentemente, conduz a vontade de potência a uma *décadence*.

Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo — e, assim, emudecer.

“Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.

O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?

Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. “Um rodeio até minha meta. Eu sou a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos.”

O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente dor aqui!”. E esse sofre e reflete em como não mais sofrer — e justamente para isso deve pensar.

O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente prazer aqui!”. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais — e justamente para isso deve pensar.

Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer. O fato de desprezarem constitui o seu prezar. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade? (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo, KSA 4.39-41)

Em oposição direta à Sócrates, a dicotomia entre corpo e alma é uma falácia metafísica de acordo com o filósofo alemão. Para ele, é o corpo que nos permite estabelecer contato com o mundo. Não temos acesso ao fenômeno enquanto conhecimento, pois não possuímos um órgão para conhecer; tudo o que nos é apresentado, consiste apenas em máscaras da realidade, que podem velar-se e desvelar-se constantemente. O si-mesmo socrático-platônico refere-se à cisão do corpo, algo que difere essencialmente do conceito de si-mesmo nietzschiano.

Nesse sentido, a dicotomia da alma apresentada pela filosofia socrática busca se refugiar em torno do si-mesmo para se afugentar da luta constante, conduzindo a



multiplicidade do eu a um reducionismo uno e homogêneo, como um instinto que repele o “erro”, induzindo a uma falsa sensação de quietude da luta interna que reflete a maneira como “digerer” – “e realmente o espírito se assemelha mais que tudo a um estômago” (JGB/BM 230, KSA 5.168) – suas vivências buscando perecer em uma metafísica otimista,.

Se, para a filosofia socrática-platônica, o corpo era uma prisão da qual o filósofo deveria se libertar por meio da razão, Nietzsche, por sua vez, o entende como um mecanismo de impulsos que se configura e se modifica à medida que luta consigo mesmo e com o outro, em uma luta permanente. A razão não é capaz de descrever a realidade afetiva: “ao alimentar-se, o corpo assimila o que não lhe pertence; ao digerir novas experiências, o espírito incorpora o que lhe é estranho” (MARTON, 2009, p. 59).

É nos afetos desse si-mesmo, como corpo e pequena razão, que Nietzsche propõe uma investigação, afastando-nos do pilar socrático que separa corpo e alma. Ele analisa os impulsos do homem, isto é, os choques entre eles, um *quantum* de força, comparável a seres microscópicos<sup>13</sup> que compõem nosso organismo em uma luta eterna e com anseio por mais potência. Trata-se da inversão de Sócrates e Platão, resgatando o homem para a vida em suas múltiplas interpretações. “(...) o eterno texto homo natura; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza.” (JGB/BM 230, KSA 5.168-169)

Vale a pena esclarecer que “O enunciado isolado ‘eu sou corpo e alma’ não é indício suficiente que se trata de uma oposição”, pois “a partir dele que eu sou tanto corpo como também alma, sem prioridade de um elemento sobre o outro, e assim sem oposição.” (CORDEIRO, 2012 p.31).

Cabe à nova psicologia, à psicofisiologia examinar as máscaras da realidade. Dentro dessa psicofisiologia, Nietzsche propõe investigar a vida como ela é, além do bem e do mal: como vontade de potência. Apenas essa abordagem nos oferece uma compreensão mais precisa do que é o ser humano, não como uma “alma” ou “força vital” metafísica, mas como uma estrutura hierárquica na qual um princípio organizador emerge de uma multiplicidade de impulsos fisiológicos interdependentes. Ele rejeita a dicotomia socrática-platônica sobre a alma, reconhecendo apenas o corpo como nossa pequena razão. Tratando como um método filosófico que não pode ser capturada pela consciência, mas que se define como uma teoria dos impulsos. Essa teoria explora o *continuum*, o si-mesmo que está em constante transformação, moldado pelos choques dos *quale* de potência.

---

<sup>13</sup> É importante realçar que não se trata de um atomismo. Nietzsche vai contra essa tese. O sentido de microscópio, aqui, é de forças não visíveis.

## 4.2 A *Décadence*

“Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas em si, tais juízos são bobagens” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 2, KSA 6.70).

A psicofisiologia, ao propor uma investigação centrada no corpo, alinha-se a um exercício de carácter imoralista. Enquanto a moral ocidental estrutura-se com base nos preceitos de Sócrates e Platão sobre o que é considerado bom, tal concepção não contempla a essência da vida em si, uma vez que se fundamenta em uma perspectiva metafísica.

Nietzsche infere que, na modernidade, a moralidade foi subvertida em sua relação tradicional entre causa e efeito, especialmente no que concerne à nossa memória. Enquanto na Grécia acreditava-se que a virtude conduzia à prosperidade e o mal à ruína, ele sugere que esses conceitos sejam entendidos como meros sintomas fisiológicos.

Nesse sentido, os únicos sintomas factíveis à vida são aqueles que a afirmam ou aqueles que a negam. A *Décadence*, segundo o autor de “Além do Bem e do Mal”, é caracterizada pelos enfermos cujos instintos estão em degeneração – *Entartung* –, com a vontade de potência adoecida, desviando seus impulsos para outras direções.

Eis a decadência da vontade de potência: em estado degenerado, quando o “querer” já não expande, mas corrói; quando a força deixa de criar e passa apenas a exigir vazão. Nessas pessoas, os instintos deixam de funcionar como uma hierarquia, resultando na inversão dos *quale*, no qual os impulsos adoecidos se tornam tirânicos; eles não estão em crescimento, mas em declínio. É precisamente sobre os decadentes que a psicofisiologia deve concentrar sua investigação.

Mas naquele outro caso, mais frequente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia–: que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à pressão da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível. De modo análogo ao do viajante que planeja acordar numa determinada hora e tranquilamente se entrega ao sono: assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo. (FW/GC, Pr. 2, KSA 3.347)

Em *A Gaia Ciência*, o filósofo já nos apresenta um desses sintomas. Ele reflete sobre saúde e doença em termos cognitivos, associando a saúde àquele que afirma a vida, que

busca continuamente o autoaperfeiçoamento e “digerer” suas vivências. Contudo, Nietzsche ressalta que existem diversos tipos de saúde, os quais não podem ser restringidos a um único modelo pelos médicos. A partir dessas reflexões ele destaca o doente, aquele na qual sua fisiologia definha e já não consegue mais digerir suas vivências, o que acaba por esmorecer sua vontade de potência – resultando no debilitar de seu corpo.

Ao desdobrarmos as camadas dessa interlocução sobre a vida para Sócrates Moribundo, constatamos que “ela não vale nada” para o filósofo grego. A virtude que ele propõe como base moral para a vida, aquilo que é bom, o caminho para a felicidade, nos conduz a uma metafísica na qual o homem possui um fim, uma meta. Em contrapartida, o filósofo alemão nos afirma que esses valores emergem como expressão de um típico organismo em declínio, marcado pela falta de busca pela potência, na busca de um prazer em se afugentar. Aqueles que dizem não à guerra afirmam, na verdade, uma autopreservação dos instintos.

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de potência, a vontade de potência, o próprio poder no homem.

O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? – O sentimento de que a potência cresce, de que uma resistência é superada. (AC/AC 2, KSA. 6.170)

Como já destacado por Nietzsche, não se pode atribuir juízes à vida em si mesma, pois ela simplesmente é — não depende de juízos externos. No entanto, por meio de uma análise psicofisiológica, é possível discernir valores de “bom” ou “mau” para a vida. E essa distinção sempre se dará em função de uma dualidade fundamental: a dos fortes, que a afirmam com vigor, e a dos fracos, que, dominados pelo instinto adoecidos, a negam.

A felicidade para o filósofo alemão é um *continuum* de busca por mais potência, jamais uma meta com uma finalidade. Por outro lado, a felicidade socrático-platônica evade-se da luta e da vontade de potência; o cultivo de si proposto por esses gregos é um cultivo doentio, uma deterioração do organismo que, de modo contagioso, prolifera e se intensifica a partir de sua própria raiz. O caminho para tal felicidade vincula-se à perda de potência, em que o doente, já corrompido, elege justamente o que lhe é nocivo: a fuga da luta.

Assim como a razão, o conceito socrático-platônico de alma igualmente se vincula a uma eternidade, Sócrates eleva uma verdade metafísica distorcendo os valores dos gregos à sua própria visão, atrelando ao conceito de “bom” aquilo que lhe convém. O que antes era considerado falso ou verdadeiro agora se encontra invertido: a verdade como essência do mundo se transforma em um ódio ao corpo e aos instintos. O mundo efetivo passa a ser

apenas aparência, uma ficção socrática que permeia até os dias de hoje. A vida, agora assolada, vê sua potência esgotada pela virtude, enquanto a antinatureza predomina como instinto e declínio.

Existem pregadores da morte; e a terra está cheia daqueles a quem se deve pregar o afastamento da vida. A Terra está cheia de supérfluos, a vida é estragada pelos demasiados. Que sejam atraídos para dessa vida com a ‘vida eterena (cf.ZA/ZA I, Dos Pregadores da Morte, KSA 4.55),

Nesse sentido, a *Décadence* não se dá como uma dissolução dos instintos, como se fossem ignorados, mas como uma vontade adoecida, direcionada a uma fuga diante do abismo, almejando se fixar em meio ao caos. Os indivíduos veem a vida como sofrimento e desejam se afastar dela. Em outras palavras, a vontade de potência se volta ao declínio, sendo a própria vontade de potência orientada à busca de um prazer fixo e à rejeição do desprazer da luta. Essa inversão do que seria a vida como uma luta contínua faz com que morrer, assim como foi para Sócrates, seja visto como solução. O *pathos* do Sócrates Moribundo é a própria *Décadence*. Conforme assinala Nietzsche, a vida é um “instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio.” (AC/AC 6, KSA. 6.172)

Essa condição da *décadence* está profundamente vinculada à deterioração dos instintos, manifestando-se através de morais e filosofias que desprezam o corpo e a vida. Como toda metafísica que propõe um “*finale*”, o organismo que está com seus impulsos em declínio, inevitavelmente degenera o si-mesmo: o impulso de autoconservação, o cansaço diante da vida, procura escapar tentando preservar seu *quantum* de potência a qualquer custo, tentando dar “vazão” a vida como ela mesma. Fundamentando-se em uma falsificação da realidade, o organismo finda por tornar-se um doente. O caos do mundo – o sem fundo, o sem sentido – é renegado pelo decadente, que ataca o próprio vir-a-ser em busca de uma estabilização.

### 4.3 Cultura e Civilização

Como supracitado, a análise psicofisiológica nietzschiana permitiria compreender as “entranhas” de cada alma —no sentido do si-mesmo. Não por acaso, a moral, assim como a cultura e a civilização, não escapa das garras desse psicólogo. Como ele infere, essas estruturas não divergem qualitativamente do organismo, o que viabiliza uma investigação aprofundada sobre elas.

A moral, enquanto sintoma decifrável, é apenas para aquele que compreende suas raízes fisiológicas, revela-se como expressão de um organismo em conflito consigo mesmo — seja na exaltação ascética da alma sobre o corpo, seja na tentativa decadente de estabilizar o caos do vir-a-ser através de juízos transcendentais. A cultura e a civilização, longe de serem instâncias autônomas, são prolongamentos desse mesmo drama orgânico: nelas, o declínio dos instintos surge como um sistema que falsifica a realidade, negando a fluidez do sem fundo em favor de estruturas que prometem o melhoramento do homem. A genealogia nietzschiana, ao desvendar os valores e a moral como “apenas linguagem de signos, sintomatologia” (GD/CI, Os “Melhoradores” da Humanidade 1, KSA 6.98) de uma condição psicofisiológica, não apenas expõe o declínio inerente a tais construções, mas também interroga se estas fortalecem ou declinam a vontade de potência — pois, como adverte Nietzsche, toda moral é um sintoma, e todo sintoma exige um diagnóstico que revele se serve à vida ou à sua negação.

Os climas da cultura e da civilização estão separados: não devemos nos deixar enganar pelo profundo antagonismo entre cultura e civilização. Os grandes momentos da cultura sempre foram, moralmente falando, tempos de corrupção; e novamente, as épocas de domesticação voluntária e forçada de animais (“civilização”) pelo homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais intelectuais e ousadas. A civilização quer algo diferente da cultura: talvez algo oposto... (NF/FP 1888, 16[10], KSA 13.485-486)

A civilização — *Civilisation* —, para o autor de *A Genealogia da Moral*, é um processo de domesticação — *Zähmung* — do ser humano; que, por intermédio de uma moral, sob o pretexto de melhorar — *Verbessern* — a besta-homem, suprime seus instintos, esgotando seu *quantum* de força e arrastando-o à *Décadence*. Esse disciplinamento apoia-se na tortura — física e fisiológica — para incutir o instinto de medo diante a civilização, convertendo o indivíduo em peça do rebanho. Como Nietzsche adverte: “Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la” (GD/CI, Os ‘Melhoradores’ da Humanidade 2, KSA 2.99). Nesse sentido a civilização, funciona como um zoológico para os saudáveis: os outrora selvagens são corrigidos até que seus impulsos definham, garantindo sua inofensividade. Nesse quadro, o “bom” degenera em impotência — tal como o cristão, que, segundo o autor de *O Anticristo*, celebra a fraqueza como virtude e o ressentimento como moral.

Esses processos são zoológicos porque são procedimentos utilizados na lida de animais selvagens, ou seja, daqueles que possuem seus instintos ou impulsos ainda intocados. (FREZZATTI, 2006, p. 96)

Mas e a cultura? A princípio, torna-se essencial situar-nos em relação à origem do conceito de *Cultur* no pensamento do filósofo alemão, bem como compreender sua influência na construção desse significado — De fato, constata-se que o debate em torno desse conceito poderia resultar em um trabalho extenso, complexo e minucioso. Portanto, devemos limitar-nos estritamente ao essencial para abordar a principal questão de nosso projeto de conclusão de curso.

Conforme Frezzatti Jr. (2006) destaca em suas investigações, o termo “cultura” popularizou-se na França por volta do século XIII, originalmente associado à agronomia, na qual designava uma parte de terras destinadas ao cultivo. Contudo, foi no século XVI, ao ser apropriado por antropólogos e filósofos, que o conceito passou a significar o cultivo de uma faculdade ou de uma alma. A origem do termo está vinculada ao vocábulo *culture*, derivado da língua francesa, no contexto do qual naquele período, iniciou-se o debate acerca de seu significado entre os estudiosos da época, podendo ser traduzido e interpretado como “cultura”. Com raízes na palavra latina *colere*, *culture* abarca uma ampla gama de significados. Um dos primeiros a utilizar o conceito foi Cícero, que ampliou seu sentido ao introduzir a expressão *cultura animi*, associando-o à construção e ao cultivo da alma por meio de uma perspectiva filosófica. Posteriormente, Bacon, filósofo inglês, também definiu cultura como uma atividade voltada à construção e ao aperfeiçoamento mental, vinculada a uma formação que delinearía o indivíduo.

Ocorre, dessa forma, um movimento de metonímia inverso ao anterior: o sentido de cultura enquanto ação (ação de instruir) desloca-se para o de cultura enquanto estado (estado do espírito cultivado pela instrução, estado do indivíduo que “tem cultura”. (FREZZATTI Jr., 2006, p. 44)

É nesse contexto que o termo *culture* se populariza, dando origem à palavra alemã *cultur*. Percebe-se, assim, a significativa influência dos pensadores e cortes francesas sobre as elites alemãs durante o século XVIII. A sociedade alemã, durante esse período, não estava unificada, mas dividida em diversas províncias. Essa divisão permitia que outras nações exercessem influência significativa sobre essas províncias. Uma Alemanha devastada e sem uma cultura.

O conceito de *Cultur* ao qual Nietzsche se refere é, em certa medida, ambíguo. Como aponta Frezzatti Jr. (2006), o termo é, por vezes, utilizado para designar outros conceitos, como a própria civilização, *cultur* ou o termo *kultur*. Nesse sentido, inferimos que o conceito que buscamos investigar é aquele definido por Nietzsche como próximo à ideia de uma

cultura elevada, contraposta a uma cultura em declínio, com destaque evidente em suas obras extemporâneas.

Cultura é acima de tudo a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo. Contudo, muito conhecimento e aprendizado não são meios necessários de cultura nem sinal dela e, se necessário, são perfeitamente compatíveis com o oposto da cultura, a barbárie, isto é, a falta de estilo ou a confusão caótica de todos os estilos. (DS/Co. Ext. I, 1, KSA 1.163)<sup>14</sup>

Na primeira das suas *Considerações Extemporâneas*, de modo convergente, o termo de *cultur*, nos é proposto como uma unidade artística, algo próprio de um grupo de pessoas que se liga a própria vida; ele critica nessa extemporânea a cultura do filisteu, aquela que com um excesso de história entra em declínio, por anexar conhecimento e estilos de diversas culturas como própria, não desenvolve seu próprio estilo.

De um novato, Wagner se tornou um mestre completo da música e do palco, além de um inventor e aprimorador em todos os pré-requisitos técnicos. Ninguém contestará sua fama por ter dado o mais alto exemplo de toda a arte da grande performance. Mas ele se tornou muito mais, e para se tornar isto e aquilo, ele não foi poupado mais do que qualquer outra pessoa de ter que aprender e adquirir a mais alta cultura. (WB/Co. Ext. IV, 3, KSA 1.442)

Na tessitura argumentativa de sua quarta extemporânea, em que o filósofo alemão aborda Wagner —ainda sob uma perspectiva positiva em relação ao compositor —, ele sugere que o conceito de cultura emerge “(...) como indicações para um mais elevado conceito de cultura, para restauração do conceito ‘cultura’, duas imagens do mais severo amor de si, cultivo de si, (...)” (EC/EC, As Extemporâneas, 1, KSA 6.316-317). Nesse contexto, Wagner, segundo Nietzsche, manifesta-se como uma cultura elevada para a cultura alemã por meio de suas composições musicais, diferindo da cultura científica à qual os alemães de sua época haviam declinado.

Nesse sentido, a cultura, para Nietzsche, está intrinsecamente ligada a uma formação — *Bildung* — do organismo, enquanto estilo coletivo. Para o filósofo alemão, o ser humano não evoluiria conforme proposto por Darwin – por meio da seleção natural –, mas sim por uma elevação cultural que deriva do gênio. Merece destaque a terceira extemporânea, em que Nietzsche discorre sobre *Schopenhauer como educador*. Nesse texto, o autor de *Crepúsculo dos Ídolos* via no filósofo da vontade a figura de um mentor, pois a metodologia educacional não escolar desenvolvia-se por meio da autoformação, entendida como um

---

<sup>14</sup> Ressalta-se que cultura, aqui citada, se refere-se ao termo utilizado por Nietzsche como Kultur.

processo de libertação intelectual. Em outras palavras, reconhecia em Schopenhauer um movimento de emancipação das correntes tradicionais, cuja finalidade, nesse processo de formação, era alcançar a maturidade erudita.

Assim, Nietzsche compreende que uma cultura elevada representa um mecanismo de progresso de potências, opondo-se ao processo civilizatório, que Nietzsche compreendia como meramente a domesticação do homem. O gênio, em sua concepção, emerge precisamente dessa cultura elevada, a qual cultiva o *pathos* da distância e estimula a originalidade dos estilos entre seus organismos. Essa forma de cultura superior opõe-se ao declínio degenerativo que o filósofo identificou na cultura alemã, particularmente no que analisou como um excesso de história.

Em sua segunda extemporânea, Nietzsche diagnosticou a história como um sintoma de declínio na cultura, apesar de reconhecer que a cultura necessita dela para possibilitar o surgimento do gênio — o homem que enfrenta uma grande batalha. No entanto, o excesso de história torna-se degenerativo, razão pela qual Nietzsche define três tipos de história. A História Monumental, que destaca grandes personalidades como inspiração. Sua maior falácia reside na crença de que apenas os grandes imortais que existiram são verdadeiros gênios, enquanto todos os que vieram depois são considerados subordinados insignificantes. Por essa razão, não deve prevalecer, pois conclui que o gênio é algo do passado, incapaz de ressurgir. Preliminarmente, a História Antiquária, outrora é caracterizado por um impulso de autopreservação, busca conservar toda a história de diferentes populações, ignorando o estilo artístico de um organismo, esse tipo de história não produz nada novo e vive exclusivamente pelo conhecimento do passado, sendo associada ao comportamento de um filisteu. Por fim, a História Crítica, que se limita a julgar e condenar os eventos que já ocorreram.

(...) a partir de um passado como a sua herança, o seu florescimento e fruto, sendo através daí desculpado, sim, mesmo justificado em sua existência — é isto que se designa agora propriamente como o sentido histórico apropriado. (HL/Co. Ext. II, 3, KSA 1.266-267)

Conforme supracitado, a história tem sido utilizada de uma maneira degenerativa pelos alemães. Em um sentido apropriado para o autor de *Humano Demasiado Humano I* ela deveria se caracterizar como uma herança para o cultivo — *Züchtung* — de si, uma formação própria que elevaria uma cultura.

Em síntese, como afirma Nietzsche, a civilização, por meio de uma moral, a ideia que emerge com a civilização de progresso nada mais é do que uma ficção, fomenta a



degeneração fisiológica dos organismos, impedindo o cultivo de si mesmo, no qual poderia haver uma hierarquização dos instintos e a “vontade de ser senhor”. Em contraste, a civilização impõe apenas uma “vontade do servente” (cf. ZA/ZA II, Da Superação de Si Mesmo, KSA 4.146-149), sustentada por uma moral e pela anarquia dos instintos. Viso que é a cultura elevada que promoveria um verdadeiro progresso da humanidade, vinculada a um estilo próprio de originalidade, em que o indivíduo cultiva a si mesmo, ao invés de ser moldado pela civilização.

## 5. O Problema de Sócrates: Da *Décadence* Moral E Filosófica

Sob essa perspectiva, a figura de Sócrates emerge dessa literatura enquanto um ídolo eterno, inscrevendo-se no imaginário filosófico como um marco indelével. Nele, encontramos o mesmo dualismo que Nietzsche explora em seu fragmento póstumo NF/FP 1888, 14[92], KSA 13.268-270; duas forças opostas que sustentam a crítica central deste projeto – a *décadence* filosófica e moral. Ainda que Nietzsche reconheça nele certa grandeza, por ter surgido em uma sociedade já em decadência, sua postura não escapa ao que o próprio filósofo alemão critica. Ao criar um conceito, modificá-lo e, por fim, buscar fixá-lo como verdade absoluta distante da realidade, Sócrates acaba por sucumbir ao que Nietzsche chama de “socratismo”. Assim, o mestre grego, torna-se também vítima daquilo que ajudou a construir: uma busca pela verdade que, paradoxalmente, corrompe ao se fixar em mundo metafísico.

Em outras palavras, segundo o filósofo da transvaloração dos valores, Sócrates e Platão estavam tão alienados na busca por uma verdade transcendental que se distanciaram por completo da essência da cultura grega e do corpo por esse sofrimento, perpetuando uma metafísica otimista. Esse movimento filosófico, idealizado pelo socratismo, tendo como o seu principal propulsor o Sócrates moribundo, acabou por promover uma inversão cultural – e dos instintos–: a transição de uma cultura elevada para uma cultura ressentida, na qual os valores dos ressentidos ganharam protagonismo. Mas o que teria despertado, afinal, essa necessidade de buscar a verdade a todo custo? Seria realmente necessário, para alcançá-la, ignorar a tragédia grega e negar os impulsos vitais que a alimentavam? Como Sócrates Moribundo se utiliza da dialética, e como se torna um problema moral e filosófico?

### 5.1 Dialética Socrática

Para Nietzsche, o filósofo é aquele que é um domesticador dos impulsos, na medida em que entende uma universalidade como formas da ciência e das artes enquanto modificação. Sócrates com sua lógica e ciência, busca compreender uma universalidade, por meio de sua dialética, busca concretizar um princípio que lhe é próprio.

O socratismo do nosso tempo é a crença no fim ser: a arte está acabada, a estética está acabada. A dialética é a imprensa, a ética a poda otimista do Visão de mundo cristã. Socratismo sem sentido de a pátria, mas somente para a civilização. Sem compaixão por o futuro da arte germânica. (NF/FP 1869, I[8], KSA 7.13)

Como concluímos a partir do que nos foi apresentado, a necessidade de Sócrates por ridicularizar seus adversários dialéticos parece derivar de sua própria natureza, talvez de uma consciência aguda de suas limitações ou de uma necessidade de compensar aquilo que ele próprio considerava insignificante em si; o socratismo emerge como o fim da arte, ou seja, dos impulsos dionísacos e apolíneos. Nos escritos platônicos, o personagem surge invariavelmente em meio a debates com sofistas, figuras retratadas por Platão e Aristóteles como falsos moralistas, mestres de uma retórica vazia, que se contentavam com a superfície dos discursos, sem jamais adentrar no caráter profundo da verdade. No entanto, essa postura de constante confronto talvez revele mais sobre o próprio Sócrates do que sobre aqueles que ele buscava refutar. Afinal, a necessidade de ridicularizar o outro pode ser, em última instância, um reflexo de uma inquietação interior, de impulsos adoecidos.

Conforme é possível observar em inúmeros diálogos platônicos, a busca pela verdade encarnada pelo personagem de Sócrates tem como ponto de partida a dialética, termo esse que, derivado do grego *dialegesthai* (διαλέγεσθαι), carrega em seu prefixo “dia” a ideia de reciprocidade, de troca, sugerindo um movimento que se dá entre dois ou mais interlocutores. Em sua essência, *dialegesthai* significa “conversar” ou “discutir”, e é justamente nesse ato que Sócrates encontra o caminho para a verdade. A dialética, portanto, deixa de ser apenas um método e passa a ser também uma arte – a arte de discutir por meio da troca de razões e argumentos, na qual as ideias são postas à prova, desconstruídas e reconstruídas em um processo contínuo buscando formalizar um conceito universal. É nesse espaço de conversa, nesse jogo de palavras e pensamentos, que Sócrates busca desvendar o que está além das aparências, perseguindo a verdade como quem persegue um horizonte sempre em movimento.

(...)o dialético é aquele que, em perguntas e respostas, sabe prestar contas de seu saber (portanto não miticamente), ela consiste na formação de conceitos, συναγωγή, e em sua divisão, διαίρεσις, 1. Reduzir a

multiplicidade da experiência a um único conceito genérico. 2. Decompô-lo em suas espécies, fazer descer, metodicamente, o conceito único, através de toda a escala de suas subespécies, até chegar ao particular. (NIETZSCHE, 2020, pag.197)

Nietzsche, como fica evidente na obra *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, mostra que o ser dialético —no caso, Sócrates —é aquele que toma consciência de seu próprio saber por meio do questionamento. Ele é, acima de tudo, um buscador incansável de oponentes; mas não por mera disputa, mas como uma forma de contestar e refinar seu próprio conhecimento. É nesse embate de ideias que Sócrates encontra o caminho para a construção de conceitos. Assim, a dialética socrática não se configura apenas como um método, mas como uma expressão de sua natureza inquieta, um impulso de medo, que sempre em busca de respostas que, paradoxalmente, levam a novas perguntas reduzindo uma multiplicidade de impulsos e experiências a um conceito generalizado, reduzindo-o a um único conceito.

O dialético era aquele que jamais caminhava sozinho: sua existência intelectual dependia da presença de um adversário. Por meio de questionamentos incisivos, ele lançava dúvidas sobre os saberes de seus interlocutores, desestabilizando suas certezas e expondo as fragilidades de seus argumentos. No campo do debate, não havia espaço para glórias ou triunfos pessoais — afinal, como poderia haver, se todos aqueles que se opunham a Sócrates acabavam por se revelar desprovidos de conhecimento? Assim, ele se colocava como o único detentor da busca pela verdade, ironizando e reduzindo as pretensões de sabedoria de seus contendores. Esse método, que ficou conhecido como Dialética Socrática, transformou-se em uma marca registrada de seu pensamento.

No entanto, por trás da aparente humildade de Sócrates — que se apresentava como um ignorante —, escondia-se tal estratégia. Seus questionamentos, longe de serem meras indagações inocentes, serviam como ferramentas para desconstruir os conhecimentos e instintos de seus interlocutores. Ao mesmo tempo, ele firmava seus próprios conceitos, impondo-os de maneira sutil. Essa dualidade — a de quem se finge desinformado para, no fim, revelar-se como o único verdadeiro sábio — é o cerne da famosa ironia socrática. Uma ironia que não se limitava ao humor ou ao sarcasmo, mas que era, acima de tudo, um instrumento filosófico, uma forma de desvelar a ignorância alheia enquanto se construía, silenciosamente, um novo pensamento.

Não obstante, a filosofia platônica sugere que a maioria dos homens possui uma opinião (δόξα), a qual, por mais bem fundamentada que pareça, carece de um questionamento profundo para que se possa vislumbrar algo próximo da verdade. Partindo

da premissa de que o conhecimento absoluto é inatingível no mundo terreno — afinal, como poderia algo finito abarcar o infinito? —, Sócrates utiliza a ironia como uma ferramenta filosófica. Ele desafia seus adversários, colocando em xeque suas certezas e refutando suas opiniões, que, por estarem ligadas à sensibilidade e às limitações humanas, jamais poderiam alcançar a completude de um problema. Como resultado, a verdade (ἐπιστήμη) não residia no mundo material, mas em um plano transcendente, inacessível à condição humana em sua totalidade.

Cabe destacar que os defensores da filosofia tradicional, que parte do método socrático, sustentam que o objetivo de Sócrates era a reformulação da verdade e o alinhamento do conhecimento autêntico. Essa visão, porém, não parece se sustentar plenamente quando observamos atentamente os diálogos platônicos; Sócrates, em vez de propor um novo conhecimento de forma construtiva, impõe sua própria concepção de verdade. Essa verdade, segundo ele, não estaria enraizada no mundo sensível, imperfeito e mutável, mas em um plano transcendente, separado da realidade palpável e acessível apenas por meio da razão pura. Assim, o que poderia parecer uma busca desinteressada pelo saber revela-se, em última instância, uma afirmação de sua própria visão filosófica, que eleva o mundo das ideias acima da experiência concreta.

Um sentimento com o qual todo filósofo queria derrotar seus oponentes — fornecendo provas práticas de que ele era o mais feliz. “A virtude é felicidade” — isto falsificou todas as observações psicológicas desde Sócrates; eles se defendem (o “sentido factual” só cresceu como uma reação no agon com o sentido mítico, não como uma força original).

Pode-se acrescentar a isso a filosofia de Sócrates: um desejo de retornar da multidão para poucos tipos. representação física do ser humano mais elevado, o objetivo dos filósofos. Ausência absoluta de uma história de valores morais entre os filósofos. (NF/FP 1883, 8[15], KSA 10.335).

Aqui surge uma crítica: ao aceitar a premissa de um mundo transcendente, paralelo ao nosso, como negamos que a verdade possa residir nesse domínio divino? Sócrates, ao postular a existência de um plano superior, parece estar não apenas buscando uma verdade universal, mas também assegurando a validação de suas próprias opiniões generalizadas, e principalmente garantido uma justiça imparcial para uma alma, que, ao se despojar de todos os elementos exteriores, seria julgada exclusivamente por si mesma e por substantivos moralmente formulados por Sócrates. Afinal, se a verdade habita um reino inacessível aos sentidos, quem melhor para interpretá-la do que aquele que se coloca como seu porta-voz? E, em um contexto em que a cultura ateniense atravessava um período de decadência, muitas

peessoas acabaram por abraçar as ideias de Sócrates com fervor, vendo nelas um fundo em meio ao abismo, o rebanho de ressentidos, com seus rancores, dirigindo sua hostilidade contra as aves de rapina. No entanto, nem todos se deixaram convencer. Para alguns, Sócrates não passava de uma figura provocadora, um truão habilidoso que usava a retórica para se sobrepor aos seus interlocutores, em vez de iluminá-los.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser encontrado na obra “Íon”, de Platão. Nesse diálogo, o personagem de Sócrates mais uma vez assume seu papel característico, dessa vez tendo o rapsodo Íon como interlocutor. Com sua ironia habitual, Sócrates conduz a conversa de maneira a expor as fragilidades no entendimento de Íon sobre a poesia e a arte, fazendo uso da persuasão não apenas para refutar os argumentos de Íon, mas também para impor seus próprios conceitos, que emergem da investigação que ele mesmo iniciou e controlou.

Não é por acaso que o filósofo ateniense ocupa um lugar tão singular e destacado em *Crepúsculo dos Ídolos*. Sua busca incansável pela verdade transcendental, formulando uma verdade através de uma alma consciente aparentemente nobre, esconde uma estratégia de persuasão de adversários por meio da linguagem, impondo, pouco a pouco, uma visão individual sobre um rebanho que, seduzido por suas palavras, acaba por adotá-la como própria. Como para Nietzsche, a consciência seria uma necessidade de comunicação (cf. FW/GC, 354, KSA 3.590) que através de símbolos se comunica com o outro, não veria que a consciência faz parte de um princípio que explicaria o real através de uma verdade enquanto linguagem.

Sócrates, um plebeu que conquistou ouvidos e influência, foi capaz de deturpar uma cultura nobre e já estabelecida a partir de seus debates aparentemente despretensiosos, invertendo todas as significações. Após Sócrates, a verdade deixou de ser uma expressão da vida em sua plenitude; tornou-se, em vez disso, uma construção imposta, uma narrativa dominante aceita por uma cultura na qual os instintos já se encontravam em declínio e todos procuravam uma salvação.

“Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério: que aconteceu aí realmente?” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 5 KSA 6.70).

Em uma cultura derivada dos textos homéricos, a luta e o combate eram a grande fascinação desses helenos. A dialética tornou-se um novo meio de competição — *ἀγών* — que os cativava. O pensamento de Nietzsche erige Sócrates à condição de primeiro guerreiro dessa arte na pólis grega, ao conseguir erotizar a disposição competitiva dos gregos e seus instintos degenerativos — uma nova forma de luta emergira.

O Eros manifesta-se como uma força polimorfa de tipos de amor e pulsões. Nietzsche, todavia, revela sua natureza paradoxal: este amor se configura como uma vontade de posse, um prazer egoísta que se reafirma no próprio vir-a-ser — autotransformação. Nessa dança libidinal, buscamos apropriar-nos do amor com voracidade, apenas na apropriação se esvai a essência do possuído: ao fixar-se no ter, o possuído perde sua essência dinâmica, condenando-nos à repetição infundável do novo — sempre possuir para sempre perder. Dessa forma, para o filósofo alemão, o ato de conhecer estaria relacionado à apropriação do mundo: um amor pela posse, em que o prazer egoísta se revela como o mais nobre. Contudo, na posse desse conhecimento, torna-se necessária sua dissolução, abrindo espaço para a conquista de um novo saber.

Na análise psicofisiológica nietzschiana dos afetos, surge um interrogatório sobre o amor: “E igualmente nosso amor ao saber, à verdade, e toda ânsia por novidades? (FW/GC 14, KSA 3.386).

Sócrates tinha amor pelo conhecimento, mas repugnava o ato de conhecer e o mistério. O amor, para ele, não era algo egoísta, mas o seu oposto, inibido de qualquer ação; ele se apegava a conceitos fixos. “Nisso, evidentemente, o uso linguístico foi determinado pelos que não possuíam e desejavam” (Ibid.). Com tamanha luxúria, aspirava à exclusividade e ao empobrecimento de todos os seus interlocutores, no qual apenas ele era o detentor de uma verdade generalizada. Com isso, contentava-se, negando qualquer outro desejo de possuir.

Ele fora um “grande erótico” nesse sentido, conquistou pelo amor do conhecer e de uma batalha como nova posse a todos os helenos, mas uma posse que se fixa, nenhum outro a não ser ele mesmo possuirá, uma batalha sem fim. Uma posse decadente.

Aqueles que nesse campo tiveram posses e satisfação suficientes deixaram escapar, aqui e ali, uma palavra sobre ‘o demônio furioso’, como fez o mais adorável e bensquito dos atenienses. (Ibid.)

Analogamente, quando essa verdade surge como forma de conhecimento, ela parece distante de nossos impulsos. Sócrates, ao instituir diretrizes rígidas para o conhecimento, estabeleceu os parâmetros do que seria considerado verdadeiro ou falso, válido ou falacioso. Nietzsche, porém, vê nesse gesto uma negação da vida em sua essência dinâmica e mutável. Para ele, o que estabiliza a verdade socrática como conhecimento é a longevidade que essa ideia adquiriu ao se enraizar na filosofia ocidental. A crença em verdades fixas, imutáveis, levou à negação do fluxo constante da existência, à rejeição do movimento e da transformação que são inerentes a todas as coisas. Ao buscar fixar-se, a filosofia socrática

acabou por trair a própria vida, substituindo sua maleabilidade por uma visão estática e dogmática, que nega a mudança em nome de uma suposta eternidade genérica.

Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de se enganar a respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuí-  
se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, aprender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada; eles fecharam os olhos para o fato de que também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo o que era tido como válido, ou ansiando por tranquilidade, posse exclusiva ou dominação. (FW/GC 110, KSA 3.470)

Nesse sentido, Sócrates não reconhece o conhecimento proveniente do sensível, nem mesmo se dedica a pensar um mundo metafísico de forma integrada à experiência humana. Ele se afasta dos sentidos, privilegiando um tipo de saber que se desvincula completamente do mundo material em seu sentido mais amplo. Essa perspectiva, no entanto, só ganhou relevância porque ecoou em uma cultura já em declínio, ávida por respostas que justificassem sua própria decadência, uma cultura que a vida já estava em declínio, na qual o socratismo pode se tornar dominante. Como o filósofo alemão afirma em *A Gaia Ciência*, não é sobre um conhecer, mas a utilidade desse conhecimento aplicadas a vida, Sócrates cometera um equívoco; compreendeu mal os instintos e os homens, se utilizou da liberdade da razão, que longe de ser absoluta, é uma dança precária sobre o abismo, um esforço heroico, porém ingênuo, de transcender a própria condição.

## 5.2 Vontade de Verdade

“O conhecimento pelo conhecimento – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela.” (JGB/BM, 64, KSA 5.85)

Sobretudo, é fundamental questionarmos como se constitui o conhecimento socrático para Nietzsche e de que maneira ele está vinculado à moral. Além disso, devemos considerar a dialética enquanto forma de conhecimento? Por que se apresenta como um problema moral? Seria, então, impossível alcançar o conhecimento por meio da dialética?

Nietzsche, como um martelo que destrói os ídolos da filosofia, desconstruiu as certezas da tradição filosófica, abrindo espaço para uma nova forma de compreender o mundo. Em *A Gaia Ciência* (Cf. FW/GC 333, KSA 3.558/559), ele nos revela claramente esse princípio: o que entendemos como conhecimento acontece no instante em que a vida se manifesta como ela mesma, e o vivente, ao experimentar o fenômeno, é movido por impulsos. Cada um desses impulsos apresenta uma visão unilateral daquilo que se revela, e

o embate entre eles – sempre relacionado à necessidade fisiológica do ser que vive – culmina na justificação do que é apenas aparente. O que se revela à nossa mente e se torna consciente é fruto da colisão das potências desses impulsos.

Em virtude disso, não é por acaso que o filósofo alemão inicia esse aforismo ironizando a célebre frase de Spinoza. Isso ocorre porque é justamente por meio de impulsos, como o riso, o lamento e o desgosto, que se origina uma forma de justificação. Cada um desses sentimentos se insere no que é percebido, entrelaçando-se com um esquema prévio que molda e direciona o pensamento, ajustando-o a um único objetivo intrínseco ao ser vivente.

Como resultado, para Nietzsche, Sócrates falha ao não reconhecer que sua verdade e sua ironia estão intrinsecamente vinculadas a um jugo próprio. Por meio de sua dialética, Sócrates aplaina a multiplicidade da experiência a uma categoria universal, buscando impor ordem sobre o caos, sobre o dionisíaco, a partir de um impulso individual. Já em declínio, tomado pela exaustão gerada pela luta violenta entre os impulsos que habitam seu interior, Sócrates se deixou enganar com facilidade. Não é por acaso que, em sua morte, ao dirigir-se a Críton, Nietzsche interpreta sua atitude como a visão da vida como uma doença.

O grande problema do filósofo grego, foi justamente esse, cansado dessa luta de impulsos, buscou fixar conceitos imutáveis, uma obsessão que a torna vítima da própria “vontade de verdade”. Como Nietzsche afirma, “(...) a vontade de verdade aqui é meramente a aspiração por um mundo de permanência.” (NF/FP 1887, 9[60], KSA 12.365). Em outras palavras, a busca pela verdade, tal como Sócrates a concebe, não passa de um anseio por um mundo estático e permanente, um mundo que nega o fluxo e a transformação inerentes à vida, uma autopreservação.

A vontade de verdade é aquela força que nos impulsiona a representar e a conhecer; ela não surge para nos enganar, mas como uma necessidade intrínseca e fisiológica de sobrevivência de possuir o real. A verdade, nesse sentido, é uma espécie de linguagem — uma expressão que se manifesta a partir desses processos fisiológicos e se traduz em signos de comunicação, determinando como representamos o que chamamos de “real”. Ela se manifesta como a própria vontade de verdade, uma luta de impulsos que nos leva a conhecer o mundo por meio de símbolos e interpretações. No entanto, essa busca pela verdade nem sempre é movida pela força ou pela afirmação da vida; muitas vezes, são os fracos que nos conduzem ao ato de crer, de buscar refúgio em uma verdade estática e reconfortante, como forma de sossegar diante da incerteza do mundo e de todo o caos.



Isso nos remete ao antigo problema moral do homem que, inserido em um rebanho, vê sua vontade de potência adoecida e enfraquecida. Sócrates foi um desses. Ele se perde na errância, acreditando ter descoberto a verdade ao alcançar um consenso entre seus semelhantes — uma concordância aparentemente efetiva, mas que, no fundo, é falaciosa. Essa busca por uma verdade coletiva, longe de ser uma expressão de genuinidade, se mostra um rendimento ao conformismo. E é nesse cenário que Sócrates surge como um tolo que conseguiu ser levado a sério. Sua ascensão só foi possível porque ele encontrou eco em uma sociedade já decadente, ávida por um otimismo metafísico e por uma verdade que justificasse sua própria fraqueza.

Em outras palavras, a verdade transforma-se em um problema moral, pois, movido por um desejo fisiológico de sobreviver, o homem sente a necessidade de acreditar em algo, de se fixar e ignorar toda a tragédia, e o natural se mostra apenas como um velamento, sem a busca de um desvelar-se. No entanto, depender dessa crença não significa necessariamente entregar-se ao mesmo delírio que consumiu Sócrates. O homem, como animal social, deseja integrar-se ao rebanho, e, para isso, muitas vezes nega a realidade em favor da conveniência coletiva. Ao longo de seu desenvolvimento em sociedade, esse comportamento torna-se um hábito: agir conforme as normas impostas pela civilização e pelas castas dominantes passa a ser a regra. Dessa forma, cria-se uma situação confortável para a maioria, no qual a plebe — aqueles que outrora estavam à margem — acabam por estabelecer a moral vigente. É nesse contexto que surge um consenso sobre a efetividade de uma verdade.

Como Nietzsche infere, a necessidade de estabelecer relações causais — de conectar palavras a coisas — nasce de uma urgência fisiológica: o medo do abismo. O homem busca a crença a todo custo, pois ela oferece conforto e o afasta do temor diante do sem fundo. No entanto, essa busca por causas e significados não passa de uma ilusão. A linguagem, por mais que tentemos, não pode ser atribuída como verdades no mundo efetivo, pois as relações causais que imaginamos são, na verdade, fantasiosas — projeções de uma mente que deseja desesperadamente ordenar o caos. Acreditar que essas causas inventadas refletem algo no real é cair em uma armadilha que nos afasta ainda mais da compreensão autêntica da existência.

Por analogia, Nietzsche sugere que é nos sonhos e na memória que ocorre a dissociação entre causa e efeito. O animal homem, ao experimentar um emaranhado de imagens desconexas, acredita ter descoberto um mundo suprasensível, na qual as representações e símbolos podem ser atribuídos a causas específicas. No entanto, as ideias que construímos, muitas vezes condicionadas por circunstâncias externas, são erroneamente

interpretadas como efeitos de causas claras e definidas. Não é por acaso que os capítulos posteriores ao Problema de Sócrates, em *Crepúsculo dos Ídolos*; “A razão na filosofia”; “A moral como antinatureza”; “Os quatro Grandes erros” entre outros, dedicam-se justamente a explorar essas problemáticas. Dessa forma, não devemos nos contentar com a crença cega em uma verdade absoluta, como se estivéssemos imunes ao erro; pelo contrário, o erro é necessário; ele nos coloca em conflito com a própria noção de verdade.

Um intelecto que visse causa e efeito como continuum, e não, a nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer — rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade. (FW/GC 112, KSA 3.473)

Nietzsche aponta a crença de Sócrates acerca da linguagem enquanto portadora da verdade, mantendo uma relação de causa e efeito. Ao representar um substantivo — como belo, justo —, ele supõe que este corresponde diretamente ao objeto, o que resulta em uma interpretação equivocada da causalidade. Essa visão condena o pensamento a fixar-se em uma suposta verdade imutável, como se essa linguagem que se origina em um mundo suprassensível pudesse capturar a essência do real. No entanto, Nietzsche rejeita essa ideia, para ele, o transcendente não passa de uma fábula, uma construção que distorce a realidade. A verdade que Sócrates tanto exalta, e que se estagna na linguagem, acaba por implicar um paralogismo — um raciocínio falacioso que afirma a existência de uma verdade metafísica, distante e inalcançável. O autor de *Aurora* segue o caminho oposto, enxergando a verdade como algo fluido, múltiplo e inseparável da experiência sensível, a metáfora como linguagem faz jus ao que Nietzsche se utiliza, ela se modifica como uma verdade fluída, longe de qualquer fixidez ou transcendência.

Constata-se que, ao utilizar a linguagem como ferramenta de domínio, Sócrates colocava um mundo próprio ao lado do outro. Nesse gesto, há uma ambição de tornar-se autoridade incontestável sobre esse mundo e de fundar o conhecimento em uma abstração distante da sensibilidade. A linguagem, é claro, auxilia na representação do real — mas sua sedução perene, especialmente para os fracos, reside na ilusão de que a verdade só pode ser capturada por meio de relações causais já definidas. Essa dinâmica, no entanto, não nos convida à transformação ou à adaptação ao real.

As palavras estão em nosso caminho! — Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! — eles haviam tocado num problema, e supondo tê-lo resolvido, haviam criado um obstáculo para a solução. — Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra. (M/A 47, KSA 3.53)

Dessa maneira, estamos sempre suscetíveis à crença, elevando-a ao status de verdade incontestável. Ignoramos o falso e tudo aquilo que contradiz nossas convicções, como se a

negação fosse um risco e não uma oportunidade. No entanto, esse comportamento é essencial: a vontade de inverdade e a vontade de verdade coexistem como forças que não buscam nos enganar, mas nos transformar a partir de seu antagonismo. Como afirma Müller-Lauter (2009, p. 73), “[...] a vontade de potência necessita de antagonismo, que, sem dúvida, só pode ser vontade de potência”. É nesse embate que o homem se move, ainda que muitas vezes veja a errância como algo negativo. Ao buscar a verdade em um mundo distante, ele acredita ter descoberto a essência última das coisas — mas essa necessidade de certeza absoluta resulta na negação do erro, na fixação da linguagem e na transformação de símbolos em crenças imutáveis. Assim, o que poderia ser um caminho de transformação e crescimento torna-se mais uma prisão, dessa maneira a verdade perde sua vitalidade — se torna metafísica — e sua conexão com o real.

À vista disso, Nietzsche não rejeita a verdade científica — pelo contrário, ela serve como um contraponto necessário para as críticas à verdade metafísica. Para ele, o homem não é um animal destinado ao conhecimento absoluto, mas o conhecimento como uma apropriação da realidade. Como afirma Marton (1979), a verdade é fluida, a linguagem — utilizada como uma verdade — que se fixa é gerada pelos fracos, que se revela uma farsa, pois sua finalidade é impor uma realidade fixa, fazendo-a parecer como a única existente.

A verdade, em sua essência, é uma representação do mundo físico — carregada de enigmas. Por isso, não deveríamos nos apegar a conceitos linguísticos paralogísticos, que, por sua própria natureza, se distanciam do real e nos afastam da experiência sensível; a verdade, longe de ser estática, exige uma constante modificação, um movimento contínuo alimentado por tensões antagônicas. Embora Sócrates tenha sido o precursor desse movimento dialético, ele também se tornou, em *Assim Falou Zaratustra* seu rival filosófico — como pondera Frezzatti Jr.(2010). Isso porque Sócrates, em vez de partir dos instintos, optou por negá-los, promovendo um mundo suprassensível como refúgio para suas certezas. Ao fixar-se nessa busca por uma verdade transcendente, ele abandonou o fluxo da vida, substituindo-o por uma rigidez conceitual que, para o filósofo alemão, representa não apenas um erro filosófico, mas uma traição à própria vitalidade humana.

O autor de *A Genealogia da Moral* rejeita a busca por uma verdade metafísica, mas celebra o choque entre a verdade e a inverdade. Ele afirma a luta, aceita a vontade de potência, e reconhece que, embora a vontade de verdade seja necessária — afinal, precisamos partir de algum juízo para poder julgar algo —, ela só ganha sentido quando confrontada com a inverdade. Esse antagonismo é essencial justamente por nos lembrar que o mundo está em constante mudança, que a realidade é fluida e que a verdade não é um ponto

de chegada, mas um processo *continuum*. A luta entre vontade de verdade e vontade de inverdade é uma dependência mútua, e a linguagem, nesse contexto, não pode se estagnar; ela deve ser dinâmica, aberta à transformação e, acima de tudo, enraizada no mundo material. Como afirma Müller-Lauter (2009, p. 190), “A vontade que sempre quer mais potência tem de considerar essa transformação, à medida que ela mesma se transforma.” É nesse movimento constante, nessa aceitação do fluxo da vida, que Nietzsche encontra a verdadeira força do conhecimento.

O pensador da vontade de potência, afirma a importância de partir dos impulsos e aceitá-los como o principal acesso ao real. Nessa perspectiva, o caminho não é negá-los, mas refiná-los, aprimorá-los, dedicar-se ao constante melhoramento de nossa capacidade de perceber e interpretar o mundo.

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito dela, nossa “objetividade”. (GM/GM III, 12, KSA 5.365)

Como resultado, a vontade de verdade acaba por se tornar aquilo que, involuntariamente, dissimula a si mesma. Ao buscar fixar-se em algo além do mundo físico, ela afasta o homem da realidade sensível, partindo de uma necessidade única do gênero humano – a de criar certezas no qual só há fluxo e transformação. Como observa Müller-Lauter (2009, p. 169), “Ao dar-se conta da sua fixação inadequada, à efetividade, a vontade de verdade penetrou na sua essência inicial.”

Nesse processo de representação, a vontade de verdade é constantemente tensionada a fixar-se em algo no mundo, como se a estabilidade pudesse substituir a complexidade da existência. Foi exatamente isso que Sócrates e a dialética realizaram ao se apegar a uma verdade transcendente, que é gerada no céu de uma moral: um gesto que, para Nietzsche, marca o início do declínio moral e filosófico. Ao negar à corporeidade elevando o supracensível, Sócrates não apenas traiu a vida, mas também inaugurou uma tradição que, ao buscar a verdade, acabou por perder-se em abstrações distantes dos impulsos

## 6. Sócrates Moribundo: Um Ídolo

Como supracitado ao longo desta pesquisa, a figura de Sócrates Moribundo, sob a ótica da filosofia nietzschiana, emerge como um ídolo, um pilar sintomático da filosofia.

Essa figura influenciou toda uma tradição degenerativa da metafísica, bem como aqueles que se autodenominam “sábios” e que se dedicaram a internalizar as influências desse personagem.

### 6.1 A Dialética como um meio Degenerativo: Um Artificio do Ressentido

Sócrates era visto como um típico criminoso, um “*monstrum in fronte, monstrum in animo*” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 3, KSA 6.69). Estaria nesta feiura a origem de sua fuga para a dialética? O sentimento predominante naquele que, por natureza, era feio, não teria como propósito investigar as maneiras de libertar-se das amarras de seu corpo, utilizando a dialética como um subterfúgio lógico, para, em última instância, postular um conceito de “belo” desvinculado do corpo?

Como supracitado, o discurso de Cálicles, acaba a nos remeter à *Genealogia da Moral*, sobre as aves de rapina e o rebanho de ressentidos, quando seu autor nos promove um pensamento a respeito da origem do que é concebido pelo ressentido. Mas quem é o ressentido?

Trata-se exatamente daquele que, ao se deparar com um mais forte — como a ave de rapina — impossibilitado de agir, ou de dirigir seus afetos para o exterior, sendo obrigado a internalizar os estímulos externos, voltando a si mesmo. Dessa forma, ele é consumido pela dor e pelo sofrimento, vivendo em constante confronto com essas experiências em seu íntimo, procurando atribuir ao forte a responsabilidade pelo uso de sua força, devido à suposta autonomia da vontade que lhe é associada, considerando-o, então, mau. O fraco, por outro lado, passa a se considerar bom por supostamente conter a sua força, que na verdade ele não possui. Transforma, desse modo, a fraqueza em mérito.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. (JGB/BM I, 10, KSA 5.270)

O ressentido necessita da realidade efetiva para reagir ao estímulo que lhe causou algum sentimento de desprazer. Como um espírito de vingança, ele se apegua à memória e às relações causais, atribuindo culpa e afirmando: “aquele que me fez mal”. Ele não consegue digerir bem suas vivências, regurgitando-as repetidamente até se sentir saciado com essa “vingança imaginária”.

‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente ao que foi feito — ela é uma irritada espectadora de tudo que passou. (Za/ZA II, Da redenção, KSA 4.179-180)

Nesse contexto, o rancor manifesta-se como uma prisão emocional, na qual o escravo perpetua sua dor ao reviver incessantemente os estímulos que o feriram, atribuindo a culpa ao sujeito que possui um querer, aquele que lhe causou danos. “Ele é mau”, infere o cordeiro, preso em uma linguagem estática — onde querer e não querer apenas se aprendem dentro de seu sistema — negando-se a esquecer e constantemente revisitando o passado. “É preciso uma inversão de valores”, teria pensado o fraco. Tal inversão seria justamente consolidada ao integrar um rebanho de fracos e ressentidos, criando as bases para culminar em uma forma de justiça, uma vingança. No rebanho, os fracos tornam-se os “bons” à medida que não atacam os outros, fugindo do confronto direto com o outro. O forte, aquele que busca constantemente aumentar sua potência e superar-se por meio do confronto com o outro, passa a ser rotulado como “mau”, passa a ser visto como uma ave de rapina que ameaça o rebanho, e, por isso, deve ser punido.

Ao contrário, essas aves de rapina, na verdade, nutrem um fascínio pelas ovelhas do rebanho, pois é apenas através do confronto entre os *quantum* de força com o outro que elas podem alcançar a superação. Com a inversão dos valores, a hierarquização dos instintos foi negada pelos fracos, que se fixam em um sujeito consumido pelo desejo de vingança. Sua vontade, voltada para trás, parece retroceder como se fosse um querer próprio; entretanto, ela não retrocede.

Neste jogo de impulsos em degeneração, o fraco se revela como um doente, cuja intenção é infectar o forte com sua concepção de “bom”, tentando transformá-lo em uma ovelha, se apropriando de uma linguagem que sustente o sujeito enquanto querer. Sentindo-se pressionado pelo rebanho de ser um “mau” indivíduo e pelos castigos impostos por ser uma ave de rapina — o forte, enquanto um *continuum* de si-mesmo que está em constante transformação, é reduzido à submissão e a degeneração. Somente assim, na concepção do fraco, é possível alcançar seu objetivo: prevenir-se do ataque que vem do alto, da ave de rapina. Agora, ele pode continuar olhando para baixo, protegendo-se. A visão de baixo para cima já não o assusta, pois, enquanto cordeiro, ele não pode ser uma ave de rapina. Sua condição degenerativa não lhe permite “expressar-se como força” (GM/GM I, 13, KSA 5.279).

Onde, de alguma forma, declina a vontade de potência, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*. A divindade da *décadence*, mutilada em seus impulsos e virtudes mais viris, torna-se por necessidade

o deus do fisiologicamente regredido, dos fracos. Eles não se denominam fracos, denominam-se ‘bons’... (AC/AC 17, KSA. 6.183)

Sócrates passou a se considerar o “bom”, o “belo” e o “justo”, e, para alcançar tal feito, subverteu todos os instintos gregos por meio de suas questões e sua ironia, não teria ele incentivado uma “rebelião escrava” ao gerar tais valores?

Não teria então, ele dito: “Logo, o Justo assemelha-se ao homem sábio e bom, e o injusto ao mau e ignorante?” (PLATÃO, República I, 350c) e ainda mais “(...) justiça é sabedoria e virtude, julgo que facilmente se demonstrara que é mais forte do que a injustiça, uma vez que a injustiça é ignorância (PLATÃO, República I, 351a).

Ao aproximar-se de seus interlocutores, Sócrates parte da premissa de que todos os gregos seguiam seus instintos e, por isso, não teriam alcançado a verdadeira essência da verdade. Para ele, as alegações que se opunham aos seus argumentos não poderiam ser consideradas conhecimento. Por meio da dialética, Sócrates identificava as inconsistências nas declarações dos helenos, gerando um desvio de seus intelectos e promovendo uma anarquia dos instintos. “Racionalidade contra Instintos”, como diagnosticado em *O Nascimento da Tragédia*.

No diálogo *A República*, Sócrates realiza um extenso percurso argumentativo para desconstruir os instintos e adoecer Trasímaco. Por meio de um longo caminho dialético, ele busca estabelecer sua própria verdade, distanciando-o da tradição e da cultura homérica, sobre o mais forte, posição que o sofista explicitamente defende ao afirmar: “a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre, mais despótica” (PLATÃO, República I, 344c). Porém, nessa passagem, já marcada por um longo debate, percebe-se o adoecimento de Trasímaco provocado por Sócrates; os valores que ele sustentava no início do diálogo começam a se degenerar a medida que vai de encontro a dialética socrática. “(...) um gosto nobre é vencido” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 5, KSA 6.69).

Nietzsche já diagnosticava: “Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior” (GM/GM I, 10, KSA 5.273), assim como também diagnosticou Sócrates: “Ele não defende outra coisa senão a inteligência extrema” (NF/FP 1888, 14[92], KSA 13.269)

Assim, conclui-se que a dialética emerge como uma arma do ressentimento, empregada por aqueles que não conseguem, de nenhuma maneira, alcançar a autonomia de sua potência. O “bom” passa a ser o virtuoso, aquele que não se atrela aos instintos e que está conectado à sua verdade, enquanto o “mau” é identificado como o ignorante, aquele que

não está vinculado à sua própria vertente. Da mesma forma, na concepção socrática de justiça, aquele que detém a verdade possui a razão para julgar e castigar o “mau”, o ignorante. Como Nietzsche observa: “Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 6, KSA 6.70)

Em outras palavras, Sócrates, em última instância, apresenta-se como o detentor da verdade, utilizando a dialética como um mecanismo de defesa contra os fortes. O filósofo ateniense, dessa forma, opera dentro de seus próprios conceitos, impondo-os à cultura grega como se fossem universais. Ao agir assim, adota uma postura dogmática, posicionando-se como portador de uma justiça em que seu espírito de vingança encontraria o castigo adequado para aquele que causou sofrimento ao fraco. Desse modo, na prática, seu verdadeiro objetivo teria sido a exaltação de uma cultura de ressentidos, promovendo um otimismo – desconectado da realidade concreta – ao status de uma verdade sólida e incontestável, resultando em uma inversão de valores. No entanto, para que essa verdade possa ser estabelecida, é necessário aceitar previamente a existência de um outro mundo – um plano transcendente, separado da realidade sensível, mas que se efetive. Sem essa premissa, a verdade socrática perde seu fundamento.

## **6.2 O Valor da Alma; O Valor da Vida em *Décadence*.**

Em seu leito de morte Sócrates pronunciou: “Viver — significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o Salvador” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 12, KSA 6.73). Essa passagem revela camadas de significados sob o crivo da interpretação de Nietzsche, o moribundo estava doente toda a vida, a entidade grega cujo ele se refere, é o deus da medicina e da cura, a morte seria o remédio para vida. “Sócrates sofreu da vida” (FW/GC 340, KSA 3.569), explorou juízos morais atribuídos a vida, todavia, não atribui valor a sua própria vida.

Esse tipo de vida, segundo a interpretação de Nietzsche, não correspondia à vida como ela mesma, mas a uma forma de vida que lhe atribuía uma moral — cujo já mencionadas; juízos como “o que é bom”, “o justo”, “o belo” à vida. O grego era um palhaço, mas era ele um grego? Como postulado em *O Nascimento da Tragédia*, seu autor identificou Sócrates como o “antigrego”, representando o sintoma fundamental do declínio da cultura grega.



Os juízos atribuídos por este moribundo estavam relacionados à sua própria paixão. Considerando que a vida se apresenta como vontade de potência para o filósofo do martelo, não podemos impor juízos morais sobre ela, mas sim reconhecê-los como sintomas. “O valor da vida não pode ser estimado” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 2, KSA 6.68). Não há um único organismo que possa atribuir tais qualificações sobre ela; é imprescindível que nos posicionemos em oposição a ideia de postular uma moral à vida.

Segundo Nietzsche, Sócrates promovia a degeneração da vida ao priorizar a razão em detrimento dos instintos. Para o filósofo grego, a equação da vida se baseava em “razão = virtude = felicidade”, privilegiando uma moral fundamentada na razão dentro de uma dualidade metafísica, ignorando completamente os instintos. A busca pela felicidade estaria profundamente enraizada na virtude, vinculada a um conceito de verdade que se definiria por meio de uma universalidade fixa e conceitual, associada a uma linguagem. “A decadência revela-se nessa preocupação da “felicidade”, ou seja, “da salvação da alma”, isto é, experimenta-se seu estado como perigo” (NF/FP 1888, 14[92], KSA 13.270)

Tornava-se necessário para tal felicidade voltar-se para o interior, um convite a “conhecer a ti mesmo” em um processo de interiorização. “É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo.” (PLATÃO, Alcibiades I, 130e). Para o filósofo grego, a alma seria a conexão com esse mundo metafísico, uma interiorização de si, um mundo postulado como efetivo, no qual o homem se refugia, como se fosse um subterrâneo.

Cabe salientar que, em nenhum momento, Nietzsche atribui diretamente a concepção de pós vida à figura de Sócrates — não diretamente. Esse papel é designado às doutrinas órficas de Platão. Toda a doutrinação que decorreu de um “além” é consequência da figura de Sócrates, especialmente por meio de sua ideia de alma.

Mas qual razão de proferir aquelas palavras “Viver — significa há muito estar doente”, Sócrates parecia cansado da luta, da sua própria luta, guerreava sob o domínio da dialética e não dos instintos, não com afetos, pensaria ele um julgo no reino de Hades ou teria enganado a si próprio?

Com a noção de alma estabelecida, como já foi amplamente debatido ao longo desta pesquisa, observa-se que a razão postulada por Sócrates não parte de um mundo efetivo, mas de um mundo suprassensível. Nesse contexto, a virtude daquele que segue essas doutrinas busca efetivar uma felicidade da alma, contrariando a própria vontade de potência e reprimindo todos os instintos de luta. Esse processo resulta na degeneração do indivíduo, diagnosticada como *Décadence*.

Porém, o filósofo alemão vai além ao oferecer um diagnóstico histórico da *Décadence*. O niilismo – *Nihilism* –, termo que surge para Nietzsche a partir da literatura dos anarquistas russos, inicialmente apresentado por Turguêniev em sua obra “Pais e Filhos”, mas também explorado por Dostoiévski em “Os Irmãos Karamazov”, tem sua etimologia no latim, significando “nada” ou “sem sentido”. O termo ganha destaque como uma expressão de perda de declínio dos valores que afirmam a vida e existencial. Segundo Nietzsche, o niilismo é um estado — *pathos* — em que os impulsos se tornam fracos e improdutivos, representando a manifestação consistente da *décadence* fisiológica: a vontade de potência que se degenera, evoluindo para uma progressão em direção ao nada, à medida que os valores que afirmam a vida esvaem-se no vazio. Com o contínuo processo de deterioração, o organismo acaba voltando-se contra si mesmo.

A vontade de potência não cessa, ela almeja sempre potência, mesmo em degeneração, ela é uma luta incessante de hierarquização entre potência, um *continuum*, entre forças antagônicas. Dessa maneira ao ir de encontro com o outro, uma vontade de potência irá sobressair a outra, o que possui as forças mais fracas está inibido de “possuir” o que almejava. Nesse sentido, ainda com a vontade de potência atuante, “o homem prefere querer o nada, do que nada querer” (GM/GM III, 28, KSA 5.412). Mas esse querer, não possui o caráter de um querer fundamentado em causa e efeito de um sujeito, mas sim o de um querer superar-se. A vontade do niilista ainda aspira ao querer como um choque de potências, mas, com seus impulsos enfraquecidos, acaba por degenerar os próprios instintos, voltando-se contra si mesmo ao evitar a luta de forças e sucumbir ao nada.

A busca incansável de Sócrates ao querer postular uma moral seria a própria vontade de nada que o impulsiona, uma extensa exaustão de potência em busca de uma felicidade universal que não reflete a vida como ela mesma; como uma luta antagônica de forças. Ele de fato não almeja nada, a sua dicotomia entre corpo e alma se torna uma dissolução do si-mesmo deteriorando seu próprio organismo.

Ao retratar a Morte de deus no aforismo 343 da obra *A Gaia Ciência* (Cf. FW/GC 343, KSA 3.573/574), é um marco na Europa, como um assombro, mas extremamente necessário. Nietzsche não indica uma morte de uma entidade cristã, mas dos valores, na qual o homem deixaria de ter uma relação de dependência com um criador, e passaria a ser o si-próprio que se autogeraria. Mediante uma transmutação conceitual, entre “ciência, religião e moral – medrado ao longo do desenrolar da história da civilização ocidental – teria levado o próprio Ocidente ao colapso moral!” (MELO NETO, 2022, p.112).

Sócrates Moribundo, que emerge como um pilar filosófico na “cultura” ocidental, teve seus discípulos apropriando-se de sua verdade metafísica e a transpondo para um terreno divino, na qual deus se torna a própria verdade. “A verdade é divina”, “levemos a sério os devaneios de Sócrates”. Adoecidos pela razão socrática, a civilização, fundamentada nesse *pathos* socrático, entrando em conflito consigo mesma; os valores tornam-se ambíguos. Se a verdade é contra a verdade, qual é, então, o sentido da verdade? A morte de deus marca a morte dos valores, sejam eles benéficos ou não para a vida, marcam o sem sentido – o *pathos* niilista.

Essa estrutura da história do niilismo, cujo arquétipo é Sócrates, encontra seu desdobramento radical na “cultura” ocidental: a morte de deus não faz senão tornar explícito o vazio de sentido que a dialética socrática já inscrevera subterraneamente na cultura ocidental. Dessa forma, Nietzsche prognosticou o sintoma da falta de sentido e diagnosticou o niilismo incompleto, o extremo e o completo.

O niilismo incompleto se dá em uma demarcação histórica à qual Nietzsche se refere, estendendo-se de Sócrates até a morte de deus. Nesse período, identifica-se uma progressiva desconexão entre os valores tradicionais e a vida efetiva, na qual a razão, como legado socrático, torna-se o alicerce que pavimenta o caminho para consolos morais. O autor de *O Mundo como Vontade e Representação* com seu pessimismo seria o principal exemplo, ao sugerir uma filosofia prática fundamentada em um ideal ascético, no qual opera como a completa negação da vontade humana. Dessa forma, alcançaríamos a “liberdade” de negar a vontade de maneira objetificada, exigindo a inibição dos desejos por meio da razão, que se apresenta como autoridade. Ao atingir a verdade, ou seja, o consenso sobre um objeto no mundo, seria possível rejeitar a vontade, oferecendo a mais ampla oportunidade de redenção e simbolizando o mais elevado nível de ética, que se traduziria, em última instância, na demonstração de compaixão pelo próximo. “Schopenhauer, a partir de seu niilismo, tinha todo o direito de manter a compaixão como a única virtude: com ela, de fato, a negação da vontade de viver é promovida de forma mais poderosa.” (NF/FP 1887, 11[361], KSA 13.159).

Por outro lado, o niilismo completo que converge em duas maneiras, entre o niilismo ativo e o niilismo passivo.

O niilismo ativo pode ser definido como uma expressão do aumento da potência de si-mesmo. Para o niilista ativo, os valores que outrora sustentavam a moral tradicional, especialmente após a morte de Deus, tornaram-se obsoletos. Contudo, ele ainda mantém uma crença em uma meta, buscando alinhar-se a alguma moral que lhe permita superar-se e

transcender os limites impostos pela condição humana. “O niilismo representa um estado intermediário patológico (patológica é a imensa generalização, a conclusão de que não há sentido algum): seja porque as forças produtivas ainda não são suficientemente fortes, seja porque a decadência ainda hesita e ainda não descobriu seus meios.” (NF/FP 1887, 9[35], KSA 12.351)<sup>15</sup>.

Como exemplo desse niilismo temos o Ideal Ascético, que emerge de um instinto de médico, revela-se como um remédio para a cura e proteção do doente, cujo organismo se encontra em declínio – um estado niilista. Na filosofia nietzschiana, tal ideal carrega em si o próprio caráter niilista. Como esse ideal se manifesta por meio de um sacerdote, ele está sempre vinculado às concepções do sacerdote sobre o que significa a preservação da vida, resultando em um paradoxo: “a vida contra a vida”. Ele valoriza a vida a partir de uma dualidade metafísica, degenerando a própria vontade de potência – mas ele tem percepção disso. Deseja “ser outro” e compreende os valores que propaga, aspirando ser o “pastor do rebanho”, liderando as ovelhas. Ocupa, assim, uma posição ambígua: não é nem ave nem cordeiro, mas permanece um doente. Outro paradoxo emerge aqui, pois, como figura de um niilista ativo, o sacerdote ascético seria o próprio remédio para o niilismo extremo, uma vez que, através de suas ideias, oferece algum sentido e promove a preservação da vida. (cf. GM/GM III, 13 KSA 5.365-367).

Por outro lado, o niilismo passivo se apresenta como o sintoma de fraqueza, cansaço, desprezo e resignação exagerado da compaixão. Assim, o niilismo passivo se caracteriza como uma degeneração de si-mesmo, regredindo sua vontade de potência ao esgotamento para permitir que o sentimento de compaixão se intensifique. O enfermo “coloca o valor das coisas no fato de que esse valor não corresponde a nenhuma realidade, mas apenas um sintoma de poder do lado da definição de valores, uma simplificação para a finalidade da vida.” (NF/FP 1887, 9[35], KSA 12.351).

O que se faz presente no niilismo extremo é a própria intensificação de um *pathos* degenerativo e da vontade de nada, um niilismo suicida, no qual não se aceita um fundamento, uma negação completa, gradualmente comete o seu próprio suicídio, mas observa seu corpo se degenerar, levando uma vida, uma vontade de potência “completamente medíocre”.

Sobre a história do niilismo.

Tipos mais gerais de decadência:

---

<sup>15</sup> Tradução nossa.

1): escolhe-se, acreditando estar escolhendo um remédio, aquilo que acelera o esgotamento — O cristianismo pertence a isto —: nomear o maior caso do instinto equivocado; — é aí que o “progresso” pertence —:

2): perde-se o poder de resistência aos estímulos, — fica-se condicionado pelo acaso: grosseira-se e amplia-se as experiências ao extremo... uma “despersonalização”, uma desagregação da vontade —

— existe todo um tipo de moralidade, a altruísta, que fala de compaixão: na qual o essencial é a fraqueza da personalidade, de modo que ela ressoa e treme constantemente como uma corda superexcitada... uma irritabilidade extrema...

3): confunde-se causa e efeito: não se entende a decadência como fisiológica e se vê suas consequências como a causa real do próprio mal-estar — é aí que toda a moral religiosa pertence

4): anseia-se por um estado em que não se sofre mais: a vida é, na verdade, percebida como uma causa para o mal, — valoriza-se os estados inconscientes e insensíveis (sono, desmaio) como incomparavelmente mais valiosos do que os conscientes: a partir disso, uma metodologia... (NF/FP 1888, 17[6], KSA 13.527-528)

A partir de como o filósofo do martelo identifica como a história do niilismo como à própria história da *décadence* fisiológica — um *phatos* —: por representar um sintoma histórico da *Décadence*, apresenta traços que estão em completa conformidade com essa condição. Sócrates é diagnosticado como a síntese de todos os elementos que compõem a história do niilismo. Ele se enquadra no primeiro ponto ao optar pela dialética como um meio de acelerar seu esgotamento; no segundo, por promover uma despersonalização completa, com a alma sendo concebida como a prisão do corpo, resultando na degeneração da vontade e no triunfo da razão. O terceiro aspecto é especialmente associado a Sócrates, uma vez que toda a dialética está fundamentada na relação de causa e efeito. Por fim, o quarto ponto emerge da interpretação nietzschiana, segundo a qual a vida, para o grego, era vista como uma doença. A elaboração da dialética, nesse contexto, é apresentada como algo que transcende a vida, culminando em um otimismo metafísico.

Em outras palavras, Sócrates, enquanto *phatos* do declínio dos instintos, levou a todos os seus seguidores a um niilismo enquanto decadência fisiológica, o valor da alma contra o valor da vida.

### 6.3 Sócrates: um Remédio para os Helenos

Quando ainda se dançava sobre o abismo, quando os pés do trágico eram leves, sua degeneração foi marcada pelo próprio socratismo. Como afirma Nietzsche, os instintos daqueles organismos estavam em anarquia, Sócrates diagnosticou essa degeneração: “Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele necessitava — de seu remédio, de seu tratamento, de seu artifício de autopreservação”. É crível que tenha imaginado: “Os instintos querem fazer papel de tirano; deve-se engendrar um contra-tirano que seja mais forte” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 9, KSA 6.71). Os instintos anárquicos se voltavam uns contra os outros; ninguém era mais “senhor de si”.

Sócrates tornou-se senhor de todos. Sua verdade, como moral, era um remédio para salvar a cultura helênica, e todos aqueles organismos doentes foram seduzidos pela razão e pela dialética, como se não tivessem nenhuma outra opção; mas não alcançaram a devida compreensão de que a doença havia sido postulada por Sócrates e Platão.

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar, permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna — a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo... (GD/CI, O Problema de Sócrates, 10, KSA 6.72).

Mas Sócrates não era médico “foi um mal-entendido”, como Nietzsche enfatiza. Ao julgar o método dialético como uma salvação, o filósofo grego propôs um afastamento da degeneração da cultura helênica; porém, desenvolveu “mais uma expressão da *décadence*”. Promoveu o “combate aos instintos” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 11, KSA 6.73), a vida como ela mesma. A verdade incondicional era vista como o caminho para a felicidade. O corpo e seus prazeres não promoveriam nenhum conhecimento e, por isso, deveriam ser desprezados — uma moral desprezadora do organismo e do vir-a-ser.

O verdadeiro médico era morte! Como podemos concluir, ele não fora um ascético, mas um doente, um *Décadence*.

Sócrates queria morrer: — não Atenas, mas ele deu a si veneno, ele forçou Atenas ao veneno... ‘Sócrates não é um médico’ disse para si em voz baixa, ‘apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...’ (GD/CI, O Problema de Sócrates, 12, KSA 6.73),

O maior erro de Sócrates Moribundo, frequentemente mencionado, reside em seu ataque à vida ao postular a ideia de uma alma vinculada à razão, à virtude e à felicidade em um mundo suprasensível. Nietzsche, por meio de Zarathustra, em sua tentativa de subverter

os diálogos platônicos, propõe um remédio: uma alternativa que contrasta com o *pathos* degenerativo promovido pelo filósofo grego.

Para alcançar uma cura para esses ideais degenerativos, seria necessário atravessar o próprio niilismo. Somente com a morte de Deus — a dissolução de todos os valores — seria possível realizar uma transvaloração de todos os valores, em certo sentido, se faz necessário adoecer para elevar-se; o caminho para isso seria trilhado através do além-do-homem — *Übermensch*.

Em contrapartida a tudo que Sócrates representa, enquanto filósofo e moralista, o além-do-homem nietzschiano não afirma a existência de um sujeito, nem sustenta uma dicotomia entre corpo e alma, muito menos uma dualidade metafísica. Ele se opõe a todos esses conceitos estabelecidos como pilares filosóficos. Ele reconhece que o homem não é um *finale*, mas um *continuum* de luta entre impulsos antagônicos.

Nietzsche infere que ascensão do homem, enquanto processo evolutivo, ocorre a partir de toda cultura coletiva que com seus antagonismos e choques coletivos — um com o outro — eleva um potente além-do-homem — à ideia de progresso é uma falácia metafísica atrelada a uma moral domesticadora. Através dos fracos, os menos potentes emergiriam a elevação de tipo mais elevado.

Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra nas mais diversas culturas, nos quais um tipo mais elevado realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de além-do-homem (AC/AC 4, KSA. 6.171).

O além-do-homem emergiria dessa cultura *décadence*, em oposição a todos os seus ideais, e criaria seus próprios valores em sintonia com a vontade de potência. Ele se utiliza de seus próprios ideais, se apresentando pela comunicação, mas não com um linguajar socrático, no qual postula suas verdades e se utiliza de uma dialética, mas de maneira impositiva busca coagir a todos, um meio de possuir a realidade, enquanto dissolução do que se possui e o amor de possuir. Como assim falou Zaratustra: “o homem é uma ponte e não um fim” (ZA/ZA III, De Velhas e Novas Tábuas, KSA 4.248), seu objetivo permaneceria o mesmo: continuar a se elevar através da luta entre impulsos.

Em outras palavras, o além-do-homem elevaria uma cultura, sendo do seu querer — em um sentido de desejar mais potência — a cura dos outros como algo mais relevante. Apenas assim ele poderia elevar-se ainda mais, pois o homem é um animal que precisa constantemente superar a si mesmo. Nietzsche, através de Zaratustra, reconhece a

necessidade da multiplicidade, ou seja, que cada organismo mantenha sua singularidade. No aforismo intitulado “Da Redenção”, ao ser interpelado pelo corcunda, que desafia Zaratustra a romper o silêncio sobre os aleijados, Zaratustra proclama: “ ‘ Quando se tira ao corcunda sua corcova, tira-lhe o espírito — é o que ensina o povo.’ ” (Za/ZA II, Da redenção, KSA 4.170).

O além-do-homem não estará entre os indivíduos supérfluos, os muito numerosos; ele não virá para promover uma mudança política. Intimamente ligada ao projeto de transvaloração dos valores, a noção de além-do-homem indica a necessidade de uma completa subversão da cultura ocidental. (MARTON, 2016, p. 16).

Seu levantamento de uma cultura, se torna mais do que necessário para persuadir os enfermos de uma cultura adoecida pela historicidade, é necessário que os ensine a auto esquecer, esse é o remédio para esses enfermos.

Redimir o passado do homem e recriar todo ‘Foi assim’, até que a vontade diga ‘Mas assim eu quis! Assim quereirei...’— Assim denominei redenção para eles, apenas isso lhes ensinei a denominar redenção. (ZA/ZA III, De Velhas e Novas Tábuas, KSA 4.249).

O além-do-homem é aquele que ele eleva uma cultura enquanto afirma a vida, a vontade de potência e a luta de impulsos, alcançando o estado mais elevado do homem. Com um instinto dionisíaco, ele abraça tanto a dissolução quanto a criação, como partes de um *continuum* e não de um *finale*. Ele possui um amor profundo pelo destino, pelo abismo e pela luta. Um amor Fati.

O estado mais elevado que um filósofo pode atingir: posicionar-se dionisicamente em relação à existência — minha fórmula para isso é amor fati... — Isso inclui entender os aspectos da existência anteriormente negados não apenas como necessários, mas como desejáveis: e não apenas como desejáveis em relação aos aspectos previamente afirmados (talvez como seus complementos ou pré-condições), mas por si mesmos, como os aspectos mais poderosos, mais frutíferos e mais verdadeiros da existência, nos quais sua vontade se expressa mais claramente. (NF/FP 1888, 16[32], KSA 13.492-493)

## Conclusão

Em síntese, “O Problema de Sócrates” se configura como uma manifestação singular da *mimesis* na análise nietzschiana, encarnada na figura do Sócrates Moribundo nos diálogos platônicos. Aqui, a imitação não é simples repetição, mas uma transmutação de valores, um



espelho quebrado no qual o próprio Sócrates, em seu último suspiro, reflete não apenas a decadência dos instintos, mas também o nascimento equívoco de uma racionalidade que nega a vida.

A vida que o tipo do Sócrates Moribundo nega não faz jus a vida como vontade de potência, ela se fixa por meio de uma vontade de verdade, por ser um personagem que transcende a outro plano e crê ser a própria realidade efetiva — instaurando assim uma dualidade no mundo efetivo, querendo a todo custo se afugentar em uma verdade fixa, e em uma metafísica otimista cansado de sua luta interna, da luta entre os *quale*, institui uma degeneração ao procurar uma autopreservação em um *quantum* de potência como sendo um sujeito, uma alma, que a partir desta pode conhecer o real.

Dessa forma, a análise psicofisiológica nietzschiana busca investigar os resultados desses instintos em um organismo ou em uma cultura. Sua teoria dos impulsos faz um diagnóstico claro acerca do Sócrates Moribundo: para este, a vida não “valia nada”. Em nenhum momento nessa pesquisa, ou até mesmo nos escritos de Nietzsche, coloca-se no centro da investigação, à contradição acerca dos conceitos de bem, belo e justo, a noção de alma a felicidade ou até mesmo de uma verdade. O que nos é proposto é uma análise dos instintos e impulsos, tanto de organismos como de uma cultura e de como esses juízos se determinam como valores para a vida. Esses conceitos, e os que os precedem, são analisados como sintomas de um organismo em declínio.

Afinal, como Nietzsche mesmo em sua juventude elaborou esse diagnóstico acerca da cultura grega em declínio ao desvelar esse arquétipo, não apenas expõe a contradição inerente ao socratismo, mas também revela o abismo no qual a cultura ocidental se debate — entre a pulsão criadora e o véu ilusório da moral, entre o dionisíaco e o apolíneo. O Sócrates Moribundo é, assim, a máscara trágica de um problema que persiste: como afirmar a vida quando a própria filosofia, em seu gesto inaugural, a nega em nome de uma verdade que talvez não passe de sua própria sombra. Mesmo com um fundo de metafísica do artista, o movimento do jovem Nietzsche é claro, ele agiu com grandes garras psicológicas ao examinar esse tipo do Sócrates na dissolução grega. Como a verdade que o traria não faria jus a coisa em si, ao contrário, seria uma verdade que partiria de si próprio, ignorando todo o dionisíaco, o socratismo emerge como seu princípio degenerativo.

Dessa forma, por meio de sua dialética instaurou uma moral e corrompeu toda a filosofia com um ideal de “alma” como fundamento de uma *episteme*, ignora toda a multiplicidade da verdade, que agora para Sócrates se encontrava em um mundo suprassensível. O bom era aquele que se afastava do seu corpo e dos instintos. Em meio a

seus diálogos, no qual se era o mestre, pretendia lutar contra todos os instintos que estavam em hierarquia, intentava a anarquia dos instintos; o diagnóstico daquela cultura, segundo Nietzsche, era que todos estavam em declínio; os organismos estavam saturados de toda a luta e buscavam em Sócrates um remédio.

A vida, para o Sócrates Moribundo, reduzia-se a uma doença. Toda a filosofia ocidental seguiu esse caminho, elevando-o como um pilar, um Ídolo. A cura para tal era a morte. Nessa cultura helênica, o filósofo grego seduziu todos os seus doentes a isso, como um médico que teria a cura, uma “nova luta”, pensaram. Agora, a luta não tinha a finalidade de permitirem-se a um vir-a-ser, mas, sim, diligenciar uma luta interna afim da degeneração dos instintos, promovendo a sua anarquia. Nessa anarquia, tencionavam uma autopreservação, fixando-se em um sujeito ou em uma verdade, buscando um fundo para o que é sem fundo; ou seja, a razão, como um contra-tirano, afastava-se da realidade efetiva. Isso era uma tragédia: não haveria um fundo, um sentido para a existência.

Dessa maneira, também diagnosticamos os efeitos da doutrina do Sócrates Moribundo na cultura ocidental. A moral do ressentido, atribuída à sua própria "rebelião da moral escrava" que parte de uma dialética, postula uma inversão de valores na cultura grega, onde o bom é identificado como aquele que adere à virtude, enquanto o mau é definido como aquele que a nega, sendo considerado ignorante. Esse processo resulta na degeneração de todos os instintos que derivavam da rica tradição de uma cultura homérica.

Assim como fez parte da própria história do niilismo, caracterizado como uma enfermidade histórica da *décadence*. Nesse contexto, ao postular uma doutrina da razão, a dualidade de mundos e o valor da alma, contribuiu para a construção de sistemas de pensamento e crenças que pereceram diante da morte de Deus. Os seguidores dessa razão estabeleceram a verdade como divindade, e o conflito entre diferentes interpretações acabou degenerando o sentido existencial, onde a própria vontade de potência preferia querer o nada, do que nada querer.

Mas Sócrates não foi um ascético; embora tenha proposto a dialética como um meio para a dissolução dos instintos, ele não ocupava a posição de sacerdote. Ele não ofereceu um remédio, mas sim o *phármakon* da dissolução grega. Para o Sócrates Moribundo, a doença era a própria vida, e o verdadeiro remédio, a morte.

Dessa maneira, retratamos o que Nietzsche concebe como o remédio eficaz para toda essa enfermidade: aquilo que, em sua juventude, foi abordado como o gênio e, na maturidade de seu pensamento, desvela-se como o além-do-homem. Este emerge como uma figura capaz de conduzir os organismos e uma cultura à superação, tanto de si mesmos quanto dos

enfermos, buscando elevar-se cada vez mais. Ele é apresentado como um médico que se lança em um rio contaminado pelos doentes que, afundando, seguiram a doutrina socrática, ensinando-os a verdadeira redenção, o esquecimento. Tal movimento é indispensável para que todos os pilares do pensamento grego sejam transvalorados, permitindo que ele emergja com suas próprias ideias em meio ao desespero ocasionado pela morte de Deus. Somente ele ama a vida, aceita o destino e afirma o *Amor Fati*.

Portanto, concluímos que Nietzsche, em sua análise psicofisiológica, faz um diagnóstico da figura de Sócrates Moribundo como um típico exemplo de *Décadence* — ele não atribuiu um valor à sua vida, não afirmou a vida em si. Sócrates incentivava a anarquia dos instintos, negava a vida e promovia seu declínio. Essa postura representa um declínio filosófico ao tratar a dialética na busca por uma verdade metafísica, bem como um declínio moral ao definir a concepção de bem por meio de virtudes que derivam da razão. Sua incapacidade de canalizar os impulsos racionais e não racionais de forma equilibrada, que permitisse uma hierarquia em seu pensamento, levou à degeneração ao promover uma anarquia e a um declínio dos impulsos. Sócrates Moribundo exemplifica, assim, o *phatos Décadence*.

## Referências:

Referências De Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2016

NIETZSCHE, Friedrich. O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. Coleção Os pensadores, vol. XXXII. Tradução Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume. Trad. Marco Antônio

Casanova. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. Introdução ao estudo dos diálogos de Platão. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Martins Fontes, 2020

NIETZSCHE, Friedrich. Kritische Studienausgabe. 15 Bände. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

#### Referencias de Platão

PLATÃO. A República. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 15. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. Diálogos; Vol. V - Fedro-Cartas, O Primeiro Alviíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes, PA: Editora Universitaria UFPA, 1975.

PLATÃO. Fédon. Tradução. introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra, Livraria Φινerva, 1988.

PLATÃO. Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

PLATÃO. Górgias, Eutidemo, Hípias Maior e Hípias Menor. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

PLATÃO. Ion. Tradução, introdução e notas de Monique CANTO, Paris, Flammarion, 2001

Ion, tradução, introdução e notas de Monique CANTO, Paris, Flammarion, 2001

PLATÃO. Fédon. Os pensadores. Tradução de Jorge Paleikat e João cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972.

#### Referencias Secundárias

AMUSQUIVAR JUNIOR, Newton Pereira. A filosofia grega entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito. 1. ed. São Paulo: Editora Dialética, 2024

CORDEIRO, Robson. O Corpo Como Grande Razão: Análise do Fenômeno do Corpo no Pensamento de Friedrich Nietzsche. 1º Edição — São Paulo: Editora ANNABLUM, 2012, Cordeiro, R. C. (2020). Arte e Pessimismo em “O Nascimento da Tragédia”. *Aufklärung: Journal of Philosophy*, 7(esp), p.83–96.

Dorion L-A, Morrison DR. The Rise and Fall of the Socratic Problem. In: *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press; 2010:1-23.

FREZZATTI Jr., W. A. A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura / biologia. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2006.

FREZZATTI JR, W. A. . Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates. Estudos Nietzsche, v. 1, p. 61-72, 2010.

FREZZATTI JR, W. A. . Nietzsche e a Biologia: uma proposta de investigação. In: Vânia Odutra de Azeredo; Ivo da Silva Jr.. (Org.). Nietzsche e a interpretação. 0ed.Curitiba / São Paulo: CRV / Humanitas, 2012, v. 0, p. 177-194.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX. São Paulo: Humanitas, 2019.

FREZZATTI JR., W. A. (2008). “O PROBLEMA DE SÓCRATES”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. Revista De Filosofia Aurora, 20(27), 303–320.

FREZZATTI JR, W. A. . O Sócrates de O nascimento da tragédia: o início e a transmutação da cultura teórica. Eleutheria , v. 2, p. 114-124, 2017.

GIACÓIA JR., Osvaldo. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão; In: Cadernos Nietzsche, volume 3, p. 23-26, São Paulo: EDUSP, 1997

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche I. Tradução de Marco Antônio Casanova-2. ed. — Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

MARTON, Scarlett. . A morte de Deus e a transvaloração dos valores. Hypnós, São Paulo, v. 5, p. 133-143, 1999.

MARTON, Scarlett. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. Cadernos Nietzsche , v. 25, p. 53-82, 2009.

MARTON, Scarlett. . O eterno retorno do mesmo, 'a concepção básica de Zaratustra'. CADERNOS NIETZSCHE , v. 37, p. 11-46, 2016.

MARTON, Scarlett. Nietzsche: a transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTON, Scarlett. . Por uma genealogia da verdade. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP , São Paulo, v. 9, p. 63-80, 1979.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Nietzsche À Luz dos Antigos: A Cosmologia. São Paulo: Editoria Unifesp, 2020

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Nietzsche À Luz Dos Antigos: a Transvaloração dos Valores. Curitiba: Editoria CRV, 2022

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Nietzsche à luz dos antigos: a cosmologia. São Paulo: Editoria Unifesp, 2020

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Ed. da Unifesp, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação, I tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. - São Paulo: Editora UNESP, 2005

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação. Tomo II. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. da UFPR, 2014