

A descida e a subida estratégica às margens da caverna em Platão e Nietzsche

The strategic descent and ascent to the margins of the cave in Plato and Nietzsche

Marcos MACHADO

Doutorado em Filosofia – UFPR,

Pós-doutorando no PPGFil da UECE

E-mail: mmachadofil@gmail.com

RESUMO

Os movimentos de descida (*καταβαίνεν* – *catábase*) e subida (*ἀνάβασις* – *anábase*) dos personagens Sócrates e Zaratustra, respectivamente no Livro I e VII de *A República* de Platão, bem como no Prólogo e Quarta parte (“A festa do asno”) de *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, apesar de revelarem estratégias aparentemente semelhantes, têm finalidades filosóficas radicalmente divergentes. A descida de Sócrates ao Pireu é um recuo astucioso em sua jornada pelo conhecimento; longe de abandoná-lo, essa descida representa a preparação gradual para sua ascensão a uma realidade suprassensível. Sócrates desce para poder guiar outros a subirem. Em nítido contraste, a subida de Zaratustra à montanha ilustra momentos de introspecção e de “autoconhecimento”. Seu subsequente declínio só acontece após ele estar “transbordando de sabedoria”, um conhecimento que simboliza a valorização do mundo sensível, palco fundamental para o surgimento do novo tipo humano (*Übermensch*). Argumentaremos, neste artigo, que a representação estratégica de entrada e de saída da caverna, observável em passagens-chave de ambas as obras, constitui um indício fundamental da tentativa de Nietzsche de inverter o platonismo.

PALAVRAS-CHAVE: Ascensão. Declínio. Catábase. Sócrates. Zaratustra.

ABSTRACT

The movements of descent (*καταβαίνεν* – *katabasis*) and ascent (*ἀνάβασις* – *anabasis*) of the characters Socrates and Zarathustra, in Books I and VII of Plato’s *Republic* and the prologue and fourth part (“The Ass Festival”) of Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*, respectively, although revealing apparently similar strategies, have radically divergent philosophical aims. Socrates’s descent to the Piraeus is a cunning retreat on his journey for knowledge; far from abandoning it, this descent represents a gradual preparation for his ascent to a supersensible reality. Socrates descends so that he can guide others to ascend. In stark contrast, Zarathustra’s ascent to the mountain illustrates moments of introspection and “self-knowledge”. His subsequent decline only occurs after he is “overflowing with wisdom”, a knowledge that symbolizes the valorization of the sensible world, a fundamental stage for the emergence of a new type of human being (*Übermensch*). In this article, we will argue that the allegorical representation of

entering and exiting the cave, which can be observed in key passages of both works, is a fundamental indication of Nietzsche's attempt to invert Platonism.

KEYWORDS: Ascension. Decline. Katabasis. Socrates. Zarathustra.

INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche, durante suas preleções como professor de filologia clássica na Universidade de Basileia (entre 1869 e 1879), demonstra grande admiração por Platão. Ele o descreve como “[...] o prosador mais talentoso: altamente versátil, dominando todas as nuances, o perfeito erudito da época mais erudita. Na estruturação dos diálogos, mostra um grande talento dramático”¹.

É notável o interesse que a controversa relação entre Nietzsche e Platão suscita entre os estudiosos, especialmente considerando que não se fundamenta somente em elogios, mas em severas críticas de Nietzsche à metafísica, tradição que tem em Platão um de seus pilares.

Segundo Maicon Reus Engler, o projeto filosófico nietzscheano visou inverter a estrutura da tradição filosófica inaugurada por Platão (Cf. ENGLER, 2017, p. 115). No prefácio de *Além do bem e do mal*, Nietzsche explicita sua motivação: a necessidade de revisar o pensamento platônico, considerado o responsável por estabelecer uma filosofia dogmática.² Nas palavras de Nietzsche “[...] um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, *Prólogo*³) teria comprometido a existência, condicionando-a ao âmbito do ideal (Cf. GIACOIA, 1997, p. 25).

De acordo com Laurence Lampert (2004, p. 209), o prefácio de *Além do bem e do mal* “[...] nos situa nas ruínas de dois milênios de dogmatismo platônico e alguns séculos de guerra espiritual bem-sucedida.” Diante dessa duradoura hegemonia do platonismo, seria concebível inverter uma filosofia tão enraizada como pressupôs Nietzsche? Além disso, mesmo considerando o ambicioso projeto nietzscheano, seria possível que sua filosofia escapasse completamente à influência de elementos platônicos? Como observa

¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Preleções sobre Platão*. Trad. Ernani Chaves. In: Revista Artefilosofia, Ouro Preto, n. 13, 2012, p. 85.

² É comum atribuir esse adjetivo ao filósofo grego. Aliás, a esse respeito, Engler (Cf. 2018, p. 87) considera várias interpretações em diversos âmbitos da estrutura filosófica do pensador helênico, sendo comumente interpretado como produto de uma filosofia dogmática. Embora no texto mencionado Engler defenda o oposto dessa afirmação, não há dúvida quanto ao ponto fulcral da crítica no plano da metafísica, quer dizer, ao desconsiderar “[...] a configuração sensível de todas as entidades – inclusive de coisas óbvias como o corpo – para reencontrar sua verdadeira natureza reduplicada em um plano suprassensível.”

³ Neste prefácio encontra-se também a conhecida afirmação de Nietzsche, que considera que o “[...] cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (BM, *Prólogo*).

Oswaldo Giacoia, afinal, o que implica, precisamente, “[...] inverter, reverter Platão e o platonismo?” (GIACOIA, 1997, p. 29).

Em consonância com o comentador,

Nietzsche quer dizer com isso que com a crença na razão pura e no bem em si o Sócrates platônico dá origem ao gesto metafísico por excelência, aquele que consiste na *instauratio* e na consagração, como elementos matriciais do pensamento filosófico ulterior, da oposição ‘idealista’ entre sensível e supra-sensível, essa divisão fatal que põe fim ao ‘realismo’ dos antigos helenos, na medida em que implica e supõe uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível, do temporal em função do eterno, do verdadeiro mundo em favor do mundo somente aparente, do ser em contraposição ao vir-a-ser (GIACOIA, 1997, p. 30).

Efetivamente, reverter a lógica socrático-platônica implica considerar e assumir as consequências de valorizar aquilo que tradicionalmente se rejeitou da existência humana, ao ser tratado como um aspecto horroroso. Isto é, a arte e tudo aquilo que ela representa: o terrível, o sombrio, o trágico, foram evitados na estrutura da filosofia platônica. Nesse sentido, Angelo Marinucci destaca que a divergência fundamental entre Platão e Nietzsche reside na questão filosófica central que cada um buscou responder: enquanto o pensador grego indagou sobre a essência (“o que é algo?”), o pensador alemão investigou sua significação (“como é algo?”). Em Platão, tem-se, então, a tentativa de determinar a origem de um fenômeno, enquanto em Nietzsche o debate é centralizado no sentido dessa gênese (Cf. MARINUCCI, 2017, p. 148).

A título de ilustração, a problemática essencial que Platão se dedicou a solucionar, notadamente em *A República*, pela voz de Sócrates, consistia em responder “O que é a justiça?” Curiosamente, antes de apresentar sua própria concepção, Platão, por meio do diálogo socrático, explora diversas definições, método que ilustra a ironia socrática, como observada na violenta intervenção do personagem Trasímaco (Cf. *Rep.*, 336b). Em contraste, Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, ao rastrear a origem das definições de bem e mal, busca demonstrar como essa gênese pode ter impactado negativamente a vida.⁴

A controvérsia entre os dois filósofos reside fundamentalmente em uma questão metodológica. Consequentemente, seus resultados divergem ou se opõem, dado que Platão fundamentou sua filosofia no domínio metafísico, enquanto Nietzsche o rejeitou. Apesar dessa aparente ambiguidade, é provável que Nietzsche tenha se apropriado da estrutura filosófica platônica para edificar seu próprio pensamento.

⁴ Na seção 12, da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche demonstra que entre a finalidade de uma coisa e a sua origem há uma sutil diferença. Nesse contexto, pode-se compreender, por exemplo, que a finalidade do castigo não se refere tão somente ao ato da vingança ou ao processo de intimidação. Afinal, quais seriam as suas finalidades? Pensar as finalidades dos castigos no plural já implica em subverter o *modus operandi* da filosofia ocidental pautada na reflexão teleológica. A partir desse entendimento, Nietzsche aponta que a tradição filosófica fixou comumente a origem e a finalidade do castigo para o mesmo ponto de investigação. Na interpretação de Lawrence Hatab, o filósofo de Sils-Maria, por outro lado, “[...] insiste que qualquer forma de significado nunca é fixa, mas ‘fluida’” (HATAB, 2010, p. 111). Por isso, dificilmente algo se originaria de um único aspecto interpretativo, como fez crer a tradição filosófica ocidental.

Assim, mesmo antagônico à compreensão platônica, Nietzsche mantém uma certa “fidelidade” ao pensador grego, a qual, contudo, exige ressalvas. A principal delas talvez seja que Nietzsche frequentemente utiliza seus oponentes como uma espécie de “lente de aumento”.

Em relação a essa presumível aproximação, o próprio filósofo de Sils-Maria faz um registro, conforme pode ser verificado em um fragmento da época de sua juventude: “Sócrates, só para confessar me é tão próximo, que eu quase sempre luto com ele” (FP, 1875, 6[3]).

Para Enrico Müller (2012, p. 41 – 56), a compreensão do projeto nietzscheano de “platonismo invertido” decorre de alguns aspectos fundamentais. Em geral, a “transvaloração socrática” revela a ruptura de Sócrates com seu tempo. Além disso, Platão, ao dar voz proeminente a Sócrates⁵ e a outros personagens em seus diálogos, quase sempre se oculta como autor, ecoando a estratégia nietzscheana de destacar figuras como Zaratustra, “espírito livre” entre outros “tipos psicológicos”. Müller (2012, p. 50), notando essa semelhança, caracteriza ambos os filósofos como “[...] ocultos dramaturgos [...]” que encenam suas ideias mediante personagens. Essa dimensão estilística não é meramente ornamental, mas essencial para a potencialidade de suas filosofias.

As discussões sobre as semelhanças e diferenças entre Nietzsche e Platão ganham um tom irônico em duas correspondências de Nietzsche. Na primeira delas, datada de 22 de outubro de 1883 e enviada a seu amigo Frans Overbeck, Nietzsche ironiza seu suposto desconhecimento da filosofia de Platão. Ele escreve: “eu estou cada vez mais atônito de surpreso de quão pouco eu conheço de Platão e de quanto Zaratustra platonizei” (NIETZSCHE, 2010, p. 414). Essa ironia se repete no ano seguinte, em 31 de março de 1884, em uma carta a Resa von Schirnhöfer. Com seu estilo característico, que mescla o cômico ao provocativo, Nietzsche escreve: “Todo erudito tem sua caverna, ou seja, em si mesmo, e as vezes por trás desta caverna ainda uma outra e mais uma outra – eu queria dizer que é difícil conhecer um eremita” (NIETZSCHE, 2010, p. 448).

Além dessa técnica fictícia de exploração de cavernas, há uma relação aparente entre os personagens Sócrates e Zaratustra, como aponta Müller. Essa semelhança se manifesta na forma como Platão e Nietzsche os utilizam em suas obras (Cf. MÜLLER, 2012, p. 44). Nesse sentido, os diálogos justapostos nas obras *A República* e *Assim falou Zaratustra* adotam uma estrutura literária narrativa. Os eventos paralelos à vida dos personagens influenciam diretamente a produção conceitual, fazendo com que ambos os discursos se situem entre o filosófico e o poético (Cf. MÜLLER, 2012, p. 53).

Sobre o caráter histórico ou não de Sócrates, Roberto Bolzani Filho (2016, p. 3) argumenta que Sócrates e Platão, “[...] embora seja produto de uma convivência inegavelmente profunda entre o

⁵ Apesar do caráter factual dos personagens de Platão, é oportuno notar a maneira pela qual ele desloca seus personagens no interior da obra.

discípulo e o mestre, tudo o que Sócrates diz e faz nos diálogos de Platão é na verdade Platão, é uma construção platônica [...]”.

O autor ressalta que isso não implica desconsiderar uma completa desvinculação entre o socratismo e a filosofia platônica. Em conformidade com Bolzani (2016, p. 3),

[...] não é preciso adentrar o pantanoso terreno do problema da demarcação de fronteiras entre socratismo e platonismo, para reconhecer a existência de mudanças filosóficas importantes, que podem ser expressas seja como um abandono, seja como um refinamento do estilo interrogativo tradicionalmente chamado de socrático [...].

Tendo em vista essas nuances, Müller (Cf. 2012, p. 54), demonstra que Sócrates e Zaratustra possuem tipologias em comum. Ambos, reconhecidos por sua sabedoria, sentiram o peso da “ignorância” daqueles que se recusaram a ouvi-los, o que resultou no fracasso de seus projetos como mestres. Em linguagem nietzscheana, seus projetos foram acusados de “degenerescência fisiológica” e deturpação do *status quo*, portanto, fracassaram em suas incumbências. No entanto, a fascinante singularidade de suas trajetórias e a profundidade de seus discursos, muitas vezes proferidos na solidão e na incerteza de serem entendidos ou não, constituem um legado. Essa vivência da incompreensão conferiu a seus dramas um caráter impessoal e atemporal, por abordarem questões fundamentais à humanidade.

Analogamente, Alexander Nehamas considera que (1985, p. 25), “O projeto de Nietzsche é essencialmente similar e paralelo ao projeto de Sócrates [...]”. O intérprete sustenta que as similaridades, bem como as oposições refletidas em ambas as filosofias decorrem de suas específicas singularidades e do estímulo a qualidades morais. Por um lado, Sócrates persegue o seu propósito com um caráter pessoal; por outro lado, Nietzsche é mais literato. Sócrates sente que não elaborou suficientes perguntas; Nietzsche teme que tenham sido dadas demasiadas respostas. Sócrates acredita no autoconhecimento; Nietzsche nega o conhecimento de si. Os valores para o pensador grego são objetivos, enquanto para o filósofo alemão os valores são dados nas ações. Para Sócrates, o conhecimento, a verdade, e o bem são fundamentais aos seres humanos; em Nietzsche, o conhecimento deve ser vinculado aos instintos. Em síntese, ambos necessitam da atenção do público e, tragicamente, os dois fracassaram em seus respectivos desígnios (Cf. NEHAMAS, 1985, p. 25-28)

Este artigo explora a intrigante relação entre Platão e Nietzsche, analisando como o filósofo alemão adapta e subverte conceitos platônicos para minar a metafísica tradicional. Para isso, analisaremos especificamente o uso que Nietzsche faz da criação de imagens e cenários – um recurso presente em ambos os autores –, destacando como esses elementos adquirem significados opostos ao pensamento platônico.

Nossa análise se concentrará em *A República* (Livros I e VII) e em *Assim falou Zaratustra* (Prólogo e Quarta Parte, com ênfase em “A festa do asno”). Observaremos que os movimentos de descida (*καταβαίνέν* – *catábase*) e subida (*ἀνάβασις* – *anábase*) à margem da caverna, realizados pelos personagens Sócrates e Zaratustra, que metaforicamente representam o declínio e a ascensão, revelam as estratégias e as nuances filosóficas de cada pensador. Por fim, evidenciaremos que, ironicamente, o projeto de Nietzsche de uma filosofia antimetafísica, que busca inverter o platonismo, se fundamenta em estratégia semelhante ao próprio modelo filosófico do pensador grego.

I *A República*: movimentos de descida (*καταβαίνέν* – *catábase*) e subida (*ἀνάβασις* – *anábase*) às margens da “caverna”

Livro I: a descida (*καταβαίνέν* – *catábase*) estratégia socrática

Convém observar, conforme analisa Julia Annas (1981, p. 16), é nítido que

[...] para qualquer leitor da *República* que o Livro 1 é diferente do restante da obra. Ele começa com um cenário elaborado e é rico em indicações dramáticas. Sócrates afirma que ele próprio não tem conhecimento, mas faz o possível para minar, com seus questionamentos, a confiança das pessoas com quem está falando. A conclusão é negativa; Sócrates argumentou com seus interlocutores para que se calassem, mas nada substituiu suas crenças anteriores. Em tudo isso, o Livro 1 contrasta fortemente com o restante da *República*, onde, apesar da forma de diálogo, não há interlocutores fortemente caracterizados, e Sócrates entrega o que é essencialmente um monólogo.

Apesar dessa circunstância, acrescenta Annas (1981, p. 17), “[...] mesmo que o Livro 1 tenha sido escrito separadamente, isso não importa; ele forma uma introdução inteiramente adequada à discussão principal.”

Com base nisso, é importante destacar o modo pelo qual Platão constrói o cenário, onde serão realizadas diversas reflexões filosóficas. No Livro I de *A República*, ele delinea o local dos diálogos ao apresentar Sócrates e Gláucon descendo ao Pireu para um festejo religioso (Cf. *Rep.*, 327a). Esse movimento descendente, aparentemente paradoxal na filosofia platônica que associa o *Bem* ao plano superior e preconiza uma ascensão gradual do conhecimento, possui grande importância.

Considerando a natureza vertical da epistemologia platônica, que progride do conhecimento simples ao complexo, numa ascensão alegórica, a descida – o retorno à caverna e ao nível cognitivo rudimentar – configura a atitude do indivíduo que, após contemplar um conhecimento superior, sente o dever de retornar.

Não é fortuito que Platão inicie *A República* na região do Pireu: este movimentado porto e centro comercial, palco de intensa circulação de pessoas, especialmente durante um evento festivo, abrigava uma rica diversidade em sua planície litorânea.

O personagem Sócrates, ao descer para esse lugar, leva consigo toda a áurea de cima, do suprassensível. No entanto, para experimentar tal estágio de conhecimento, foi necessário começar de baixo – do mundo sensível. A descida de Sócrates até o Pireu, em companhia de seus interlocutores, representa o contato com aqueles que também precisam ascender em direção ao conhecimento e ao *Bem*.

De maneira estratégica, “[...] é a descida que salva, pois é ela que permite à dimensão cósmica geral do ser a sua mesma salvação” (PEREIRA, 2008, p. 7). Com essa iniciativa, há uma tentativa de salvar o mundo sensível em proveito do mundo suprassensível; após subir e contemplar, deve-se retornar, descer novamente. Tais movimentos consistem exatamente na própria atitude filosófica platônica, uma vez que “[...] *filosofar é subir para poder descer*” (PEREIRA, 2008, p. 9).

Situado nesse ambiente, Sócrates aceita o “convite”, ou melhor, a excessiva determinação de Polemarco para permanecer na região e participar de outros eventos (Cf. *Rep.*, 328b), desencadeando uma série de discussões sobre a justiça com seus interlocutores. Convencido a permanecer, o debate acerca da justiça ocorre na casa do anfitrião Céfalo, pai de Polemarco. Esse jovem espanta Gláucon, pois “[...] obriga Sócrates a permanecer no Pireu: ele instiga a revolta primordial contra a partida de Sócrates” (ALTMAN, 2012, p. 82).

De acordo com William Altman (2012, p. 77),

[...] é em sua grande e confortável casa – presumivelmente provida de escravos suficientes para garantir que Sócrates e os outros recebam discretamente bebidas e petiscos (incluindo salsa) – que a conversa acontece, e é Céfalo quem lhes fornece o assunto que os levará à justiça.

O primeiro desses diálogos acontece, então, entre Sócrates e o ancião Céfalo. Dada a idade avançada do anfitrião, lhe é fornecida a honra para iniciar o debate. Como bem salienta Altman, o discurso de Céfalo se orienta em virtude de sua idade avançada e pela sua eventual compreensão escatológica (Cf. ALTMAN, 2012, p. 77). A conversa começa explorando a experiência da velhice e o papel da riqueza, antes de direcionar-se à questão central da justiça.

É necessário ressaltar que Céfalo é proveniente de Siracusa. Portanto, não possui os mesmos direitos de um cidadão grego da época. A esse respeito, Julia Annas (1981, p. 18) observa que

Céfalo é um homem que escolheu passar a vida ganhando dinheiro, vivendo em uma cidade estrangeira e renunciando a todos os direitos, deveres e atividades de um cidadão, coisas de vital importância para o respeito próprio da maioria dos gregos.

Previsivelmente, Sócrates questiona Céfalo sobre sua visão acerca da riqueza. Este responde que consiste em “[...] não ludibriar ninguém, nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada” (*Rep.*, 331b).

O medo de Céfalo diante da morte e de uma possível condenação em outro mundo, onde as ações morais poderão ser julgadas por uma eventual divindade, segundo Altman, o leva a considerar

[...] a vida aqui preferível a este segundo reino, mesmo que ele exista: sua lealdade é para com a terra e ele está apenas com medo de que a diversão que teve aqui possa lhe causar dificuldades lá. Para Céfalo, a justiça é algo a ser temido. Céfalo considera o outro mundo – se houver um – o lugar onde as reivindicações de justiça devem ser pagas (ALTMAN, 2012, p. 79).

Sócrates sintetiza a argumentação de Céfalo do seguinte modo: “[...] dizer a verdade a restituir aquilo que se tomou” (*Rep.*, 331d). No diálogo com Céfalo, para além de aconselhamentos para um bom envelhecimento, está uma sutil crítica de Sócrates contra formas de vida que se dedicam plenamente em prol da obtenção de riquezas e somente em idade avançada haveria tempo oportuno para ponderar sobre a própria existência (Cf. ANNAS, 1981, p. 19).

Aliás, Annas acrescenta que o filósofo grego considerava as definições de Céfalo excessivamente simplistas.

Sua noção de fazer o certo consiste em observar algumas regras simples ou máximas como ‘não minta’ e ‘devolva o que não é seu’. Ele pensa neles de uma forma muito externa: o que importa é se você realiza ou não certas ações, como sacrifícios aos deuses, e não o espírito com que isso é feito: o homem rico, diz ele, pode morrer sabendo que não enganou ninguém, mesmo contra a vontade. É por isso que ele pensa francamente que é mais difícil para um pobre ser justo; ele pode dever dinheiro a alguém, ou dever um sacrifício aos deuses, e não ter condições de arcar com isso, e assim pode morrer tendo feito algo errado, embora contra a vontade (ANNAS, 1981, p. 20).

Diante de uma definição superficial, Altman observa que “[...] Céfalo está completamente no escuro sobre a justiça” (ALTMAN, 2012, p. 79). Essa constatação reforça a ideia de que, metaforicamente, os interlocutores de Sócrates ainda “habitam a caverna”. Embora a honra concedida a Céfalo – o personagem mais velho – possa indicar uma valorização dos anciãos na sociedade ateniense por Platão, essa ideia é facilmente refutável. A experiência de vida acumulada não impede que o indivíduo permaneça no interior da caverna, ou seja, sem um conhecimento seguro daquilo que pode ocorrer com a própria existência.

Altman pensa também que

Céfalo continua a desnudar os traços de sua alma torturada: o mais impressionante de tudo é que ele não consegue ter certeza se está vendo as coisas

(pela primeira vez) com mais clareza ou se está simplesmente se tornando um velho tolo senil (ALTMAN, 2012, p. 70).

Justamente, por isso, reitera Altman que “Voltar à Caverna é a prática da Justiça. O filósofo que ‘desce’ *ipso facto* ‘devolve a justiça” (ALTMAN, 2012, p. 79), pois “Aquele que retorna à Caverna espera esse tipo de coisa e sabe que as sombras não são confiáveis, não importa quão claramente sejam vistas” (ALTMAN, 2012, p. 80).

Encerrado o diálogo inicial com Sócrates, o anfitrião Céfalo se retira da cena para tratar de um sacrifício (Cf. *Rep.*, 331d). Com sua saída, a discussão em *A República* ganha um novo rumo com a súbita intervenção do seu filho, o jovem Polemarco, que assume o debate. É notável que o provável herdeiro das riquezas do pai também se torne o sucessor na condução filosófica do diálogo.

O diálogo em curso estabelece um paralelo entre a sua definição de justiça com a nítida referência ao poeta Simônides, que a entendia como “[...] restituir a cada um o que lhe convém [...]” (*Rep.*, 332c). A fundamentação argumentativa de Polemarco, porém, não é tão diferente quanto a de seu pai, “[...] pois o que importa é que as dívidas sejam pagas, seja qual for o espírito. A única razão para ser justo é que, talvez a longo prazo, seja melhor para você” (ANNAS, 1981, p. 21). Todavia, essa definição logo se torna alvo da crítica socrática, que a reduz à ideia de buscar “[...] vantagem de amigos e dano de inimigos [...]” (*Rep.*, 334b). Essa simplificação expõe a dificuldade de distinguir, na prática, amigos de inimigos (Cf. *Rep.*, 335a).

Seguramente, o exemplo proferido por Sócrates é bastante emblemático. Conforme destaca Annas (1981, p. 21), “Se você pega uma arma emprestada de alguém e então ele enlouquece, não seria correto devolvê-la quando ele a solicita; nem é sempre correto dizer a verdade a alguém que não está em sã consciência.”

Mediante uma análise mais aprofundada, Sócrates argumenta que, sendo a justiça a perfeição do indivíduo, causar dano, inclusive, a um inimigo seria um ato injusto, uma vez que tal ação raramente contribui para o aperfeiçoamento humano (Cf. *Rep.*, 335c). Nesse sentido, o que está em questão no debate entre Sócrates e Polemarco, conforme salienta Altman (2012, p. 86), “[...] é a diferença entre o que parece ser o caso e o que realmente é.” Nitidamente, há uma alusão à “linha divisória” entre o “mundo sensível” e o “mundo inteligível”. Basicamente, “[...] para Céfalo e Polemarco a justiça é bastante trivial, certamente não é algo que estructure suas vidas como um todo” (ANNAS, 1981, p. 27).

Em sequência, a conversa é abruptamente interrompida, desta vez por Trasímaco. Tomado por uma fúria repentina, ele exige que Sócrates, finalmente, defina o que é justiça (Cf. *Rep.*, 336c). Vale a pena lembrar que Trasímaco “[...] era muito conhecido como orador e professor de retórica em Atenas em

427 a.C.” (KERFERD, 1981, p. 51). Ao identificá-lo como um sofista, Platão o associa a uma classe de intelectuais cuja profissão era motivada por interesses financeiros, e não pela busca genuína do saber.

Conforme destaca George Kerferd (1981, p. 25),

Poetas, artistas e médicos recebiam honorários. Píndaro, escrevendo após o fim da invasão persa de 480 a.C., diz que já se foram os dias em que poetas escreviam canções sem receber pagamento em dinheiro – o dinheiro faz o homem!

A aversão de Platão aos sofistas é evidente, e ele frequentemente utiliza Sócrates em seus diálogos para refutá-los. No diálogo *Protágoras*, por exemplo, Sócrates desqualifica os sofistas com uma pergunta incisiva: “Um sofista, Hipócrates, não seria um negociante ou um botiquinista que vende, no varejo ou no atacado, mercadorias das quais a alma se alimenta?” (*Prot.*, 313c). Essa pergunta sugere que os sofistas não se preocupavam com a verdade, mas sim com o lucro, tratando o conhecimento como uma simples mercadoria.

A respeito da argumentação proferida por Trasímaco, conforme salienta Stephen Everson, ele “[...] é apresentado por Platão como tendo uma teoria coerente de justiça, embora, sem surpresa, os estudiosos não tenham chegado a um acordo sobre o que essa teoria realmente é” (EVERSON, 1998, p. 99).

Considerando essa visão depreciativa dos sofistas, o diálogo no Livro I de *A República* prossegue com a perplexidade de Sócrates e Polemarco após a intervenção de Trasímaco. Interrompido mais uma vez em sua tentativa de se justificar, Sócrates agora enfrenta um riso sarcástico de Trasímaco, que se vangloria de conhecer suas táticas. Diante dos demais convidados, o sofista critica o método socrático de evitar respostas diretas e, em vez disso, propor novas perguntas. Ele rotula essa atitude como a “ironia socrática”, cuja essência é o “saber não saber” – a simulação da ignorância (Cf. *Rep.*, 337a).

Diante do impasse, Trasímaco, discordando das definições anteriores (Cf. *Rep.*, 337d), é persuadido a apresentar sua própria concepção de justiça. Em meio às especulações filosóficas de Sócrates, o personagem Trasímaco, na concepção de Annas, oferece três caracterizações distintas para o conceito de justiça: a justiça vista como o proveito do mais forte, a justiça entendida como a observância das leis e a justiça compreendida como a busca pelo benefício do outro (Cf. ANNAS, 1981, p. 35).

Fundamentalmente, ele afirma que “[...] a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (*Rep.*, 338c). Instigado por Sócrates, Trasímaco argumenta que, embora existam diferentes formas de governo (monarquia, democracia e aristocracia), as leis são sempre estabelecidas pelos detentores do poder. Assim, a justiça se resume ao cumprimento dessas leis, sendo, portanto, “[...] a conveniência do mais forte [...]” (*Rep.*, 339a), a classe que as institui. Em última análise, “O único conteúdo de injustiça que ele está disposto a considerar é a violação dessas leis” (ANNAS, 1981, p. 40).

Depois da argumentação apresentada por Trasímaco, Sócrates reitera que a formulação de uma lei capaz de favorecer os súditos não exclui a possibilidade de que ela simultaneamente confronte os interesses dos governantes. Assim sendo, a recíproca também se mostra plausível: uma lei pode perfeitamente ser prejudicial aos governados e vantajosa para aqueles que detém o poder (Cf. *Rep.*, 340a).

Na concepção de Annas (1981, p. 41),

[...] a justiça pode levar alguém a fazer não apenas o que é do interesse do mais forte, mas seu oposto – ou seja, o que é de fato contra o interesse do mais forte, mas foi ineptamente transformado em lei pelos governantes. O que Sócrates fez é, de fato, extremamente óbvio: ao tratar suas duas formulações como equivalentes, Trasímaco estava assumindo que o governante sempre será o mais forte: isto é, que a estrutura legal e social existente sempre reflete com precisão a distribuição de poder.

Sobre a aparente inconsistência no pensamento de Trasímaco, Annas, ainda, afirma que

Alguns estudiosos sustentam que ele não tem clareza sobre o que acredita e muda de uma posição para outra de tal forma que nenhuma posição defensável pode ser recuperada. A razão de Platão para fazer isso seria mostrar o cético moral como uma pessoa superficial e estúpida (ANNAS, 1981, p. 35).

Nesse sentido, Everson pensa que, “À primeira vista, Trasímaco parece não apenas mal-educado, mas também confuso, com sua complacência minada por sua incapacidade de desenvolver seriamente um argumento filosófico” (EVERSON, 1998, p. 99).

Não obstante a isso, Altman considera que Trasímaco “[...] dá uma definição admirável, irrefutável e, de fato, perfeitamente verdadeira das infinitas muitas coisas diferentes que são chamadas de ‘justiça’” (ALTMAN, 2012, p. 87). Essa é mais uma visão notável da “linha divisória” entre o “mundo sensível” e o “mundo inteligível”. Consoante Altman, a definição do sofista “É, na verdade, uma definição do que a justiça meramente aparenta ser” (ALTMAN, 2012, p. 88).

Por mais contraditórias ou consistentes que aparentam ser as definições de Trasímaco, elas são refutadas por Sócrates, à medida que o filósofo tece algumas comparações com especialistas de diversas áreas, como o médico e o marinheiro. Conforme a argumentação socrática, tais especialistas atuam em harmonia com o bem de seus respectivos subordinados (pacientes e passageiros). Por analogia, o político deveria, portanto, agir em benefício daqueles que lhe obedecem (Cf. *Rep.*, 342d-e).

Acerca dessa definição socrática, Altman entende que “[...] um bom médico – aquele que não obtém nenhum benefício pessoal ao praticar sua arte – deve receber outros incentivos para beneficiar os outros. Além disso, isso também se aplica à política” (ALTMAN, 2012, p. 89).

Em contrapartida, na narrativa, Trasímaco argumenta que os que obedecem estão conscientes de que sua condição é, na verdade, de desvantagem em relação ao mais forte (Cf. *Rep.*, 343c). Nesse ponto

do diálogo, Trasímaco demonstrava a intenção de se retirar, como se sua participação já estivesse completa. No entanto, Sócrates e os demais convidados insistem para que ele permaneça e acompanhe o desenrolar da discussão (Cf. *Rep.*, 344d). Após várias insistências, ele cede. Enquanto Sócrates procura convencê-lo por meio de sua argumentação, Gláucon, seu amigo e irmão de Platão, entra em cena, questionando se cada especialista deve ou não ser remunerado por seu trabalho (Cf. *Rep.*, 347a).

Sócrates retoma a discussão e estabelece um ponto crucial para sua defesa, a saber: a inadequação de todos os indivíduos, por mais bem-intencionados que sejam, para a função de governante. Ele argumenta enfaticamente: “Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós [...]” (*Rep.*, 347c). Certamente, “[...] seria uma pena esmagadora ser governado por Trasímaco ou um de seus alunos” (ALTMAN, 2012, p. 90).

É oportuno frisar que a intervenção de Gláucon neste ponto da obra, conforme observa Altman (Cf. 2012, p. 89), cria uma pausa significativa na progressão da história. Sócrates, aproveitando essa lacuna de maneira sutil, utiliza-a para começar a delinear sua concepção de justiça. No contexto em que Sócrates busca definir a justiça e persuadir Trasímaco a continuar a discussão, este último, por meio de suas indagações, apresenta uma visão controversa: a justiça seria uma manifestação de ingenuidade, enquanto a injustiça representaria uma forma de esperteza (Cf. *Rep.*, 348d). Essa perspectiva radicalmente oposta à visão socrática, que considera a justiça uma virtude intrínseca e a injustiça um vício (Cf. *Rep.*, 348e), direciona a questão central do Livro I para a possível conexão entre justiça e injustiça (Cf. *Rep.*, 351a). Para Sócrates, “[...] os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de atuar, ao passo que os injustos nem sequer são capazes de atuar em conjunto” (*Rep.*, 352b). O que está em evidência é a constituição da cidade platônica, composta somente por homens bons (Cf. ALTMAN, 2012, p. 90). Essa afirmação que demanda um exame cuidadoso devido à sua relevância para a constituição de diferentes modos de existência, algo que Sócrates continuará por fazer nos Livros subsequentes, pois “[...] as coisas mais importantes ainda estão por vir” (ALTMAN, 2012, p. 102).

A descida ao Pireu, desse modo, adquire um significado particular: após Sócrates ter contemplado a realidade suprassensível, o retorno – metaforicamente, à caverna, em direção ao Pireu –, configura-se como um plano essencial. Isso ocorre porque muitos, conforme observado nos diálogos, ainda não conseguem se livrar das sombras e imagens produzidas no seu interior e, desse modo, não se libertam do fardo da ignorância.

Portanto, somente aquele que já vivenciou o “mundo das ideias” poderá direcionar os “olhares” daqueles que ainda continuam “aprisionados” e, conseqüentemente, impossibilitados de adquirir o conhecimento verdadeiro.

Sócrates desce para poder guiar outros a subirem.

Justamente, por isso, o Livro VII d'*A República*, no qual Platão narra a conhecida “alegoria da caverna”, torna-se um elemento fundamental para a nossa compreensão dos efeitos estratégicos da subida e da descida à margem da caverna.

Livro VII: a saída da caverna (*Ἀνάβασις – anábase*), ascensão e retorno estratégico

No Livro VII d'*A República*, Platão, por intermédio do personagem Sócrates, expõe a célebre “alegoria da caverna”. Convém observar, a princípio, que há uma ampla discussão sobre a origem do termo alegoria.

Etimologicamente a palavra *allegoria* é formada por *állos*, ‘outro’, e *agoreíō*, ‘eu falo’. Quer dizer, ao se falar de uma coisa, fala-se na verdade, de outra coisa. Assim, no mundo Antigo, alegoria pode ser definida como a figura de linguagem na qual há um sentido aparente e um outro oculto por trás do aparente. Mas também pode ser entendida como o procedimento hermenêutico que visa descobrir o sentido oculto dos mitos, que é o verdadeiro. O significado mais corrente do termo alegoria na Antiguidade é fazer compreender uma coisa, dizendo outra (OLIVEIRA, 2017, p. 4).

Com relação aos primeiros estudiosos a adotarem a linguagem alegórica, costuma-se referir aos poetas Homero e Hesíodo; mas, certamente, o caráter alegórico já estava presente nas mitologias e, posteriormente, entre os primeiros filósofos gregos, esse recurso linguístico permanece. Embora esses estudiosos criticassem os autores da *Iliada* e da *Teogonia*, a linguagem alegórica ainda se manteve como a base fundamental da estruturação filosófica dos primeiros filósofos gregos (Cf. TATE, 1934, p. 105-106).

Antes, de passarmos a analisar a famosa “alegoria da caverna”, é oportuno considerar que no Livro VI, Platão, de modo mais objetivo, apresenta a sua fundamentação teórica sobre o conhecimento.

Em linhas gerais, nas passagens de 509d a 511d-e (Cf. *Rep.*, 509d-511d-e), ele explica a maneira pela qual a alma humana através do conhecimento atinge níveis diferentes até se aproximar da noção de “Ideal”. Nessa perspectiva, metaforicamente, “as sombras” e os “reflexos na água”, por exemplo, corresponderiam a um nível inferior de conhecimento, uma vez que esse tipo se pauta na imaginação (*Eikasía*) ou na representação de um dado objeto, ou seja, sua apreensão se daria por semelhança a outros objetos; do ponto de vista do conhecimento, o segundo objeto em análise se refere as coisas corpóreas, situadas no âmbito da crença (*Pístis*). Tais fenômenos existem, mas ainda não podem ser provados em sua totalidade nesse nível de conhecimento; um outro plano de conhecimento, mais aprimorado, diz respeito à *Dianóia*, ou seja, corresponde às formulações hipotéticas e contém traços de abstrações. Portanto, seriam semelhantes aos experimentos matemáticos. Por fim, o nível a ser alcançado refere-se ao (*Nous*), isto é, o conceito em si; sem depender da realidade exterior; sem depender das imagens; sem depender, inclusive, de hipóteses, uma vez que se chegou à determinada fundamentação de maneira

completamente abstrata. Nesse sentido, as hipóteses seriam uma espécie de impulso para atingir o plano suprasensível – o conhecimento em seu mais alto nível. Essa faculdade da alma consegue apreender as Formas (ou Ideias), que estão além do mundo sensível. Em outras palavras, a mente humana, segundo Annas (1981, p. 244), compreende que “A Forma do Bem não está no mundo de nossa experiência, visto que não é o mesmo que chamamos de bem”. Com auxílio do *Nous*, portanto, é possível compreender aquilo que é mais supremo, a saber, a Forma do Bem.

Esse nível de conhecimento em Platão é a Forma mais suprema, justamente porque a compreensão do Bem nos permite compreender também as demais coisas. Aliás, compreende-se o Bem em relação à Ideia mesma – a Forma em si (Cf. ANNAS, 1981, p. 245).

Platão, na concepção de Annas, examina a noção de Bem a partir de três figuras: sol, linha e caverna. Com a imagem figurativa do sol, ele quer dizer, por analogia, que

A luz é fornecida pelo sol, que assim torna a visão possível, visto que só podemos ver as coisas claramente enquanto elas são iluminadas para nós pelo sol. O sol, supremo no reino visível, corresponde ao Bem, supremo no reino do pensamento. Ele permite que os objetos do conhecimento sejam conhecidos pela mente, assim como os objetos da visão são vistos pelos olhos (ANNAS, 1981, p. 245).

Por meio da ilustração da figura de uma linha, por sua vez, o conhecimento, conforme verificamos, é identificado ora como inferior (*Eikasía* e *Pístis*), por estarem no terreno da crença, ora como superior (*Dianóia* e *Nous*), uma vez que está mais próximo da abstração. Em outros termos: a noção de conhecimento, a partir de uma linha divisória, permite “[...] uma classificação ambiciosa dos diferentes estados em que uma pessoa pode se encontrar em relação ao conhecimento, do mais baixo ao mais alto” (ANNAS, 1981, p. 249). Isso, todavia, não nos permite afirmar que o *Nous* seja o equivalente ao Bem; mas com essa faculdade é possibilitado conhecê-lo.

A terceira figura, a caverna, por fim, é fundamental para o conhecimento da Ideia do Bem. Na alegoria da caverna, Platão nos convida a imaginar homens que, desde o nascimento, vivem acorrentados no interior de uma caverna. Impossibilitados de virar a cabeça, eles só conseguem enxergar a parede à sua frente. O que esses cativos conseguem ver são imagens/sombras reproduzidas por certos objetos, os quais estão sendo transportados por outros homens no interior da caverna. Essas imagens observadas pelos prisioneiros condizem com a realidade, ao menos para eles.

Diante dessa construção imagética Sócrates formula uma série de questionamentos: se eventualmente um encarcerado conseguisse se soltar e mover-se para o exterior da caverna, ficaria encantado com tudo aquilo que está do lado de fora e, por este motivo, aproveitaria ao máximo para contemplar essa realidade? Ou, devido à claridade da luz, que provavelmente o ofuscaria, retornaria para

o interior da caverna, apavorado pela ablepsia parcial, e preferiria retornar para junto dos seus? Ou, ainda, esse indivíduo que rompeu com os grilhões ao sair da caverna contemplaria a assim chamada realidade e regressaria para fornecer aos seus companheiros a possibilidade de visualizarem essa mesma realidade? Neste caso, os presos poderiam querer se manter acorrentados e, ainda por cima, agredir – seja verbal ou fisicamente – aquele que conseguiu se livrar da ignorância, da sombra produzida no interior da caverna? Isso, de fato, poderia ocorrer, se aqueles que foram impossibilitados de crer em outras coisas – devido a dado costume engendrado entre as sombras da caverna – duvidassem das descobertas daquele que experimentou novas vivências e, com isso, rompeu com as práticas e pensamentos habituais (Cf. *Rep.*, 514a-517c).

Segundo Annas, “A caverna não é, então, somente o estado degradado de uma sociedade ruim. É a ‘condição humana’. Mesmo na sociedade idealmente justa, todos estamos na caverna. Mas nem todos terminamos lá” (ANNAS, 1981, p. 253).

Considerando que a partir deste cenário é estimulada no leitor de Platão a idealização sobre as coisas como forma preparativa do conceito, o filósofo helênico propõe sobretudo a superação do mundo sensível, da aparência, da cópia, das inverdades; defende a contemplação do mundo suprassensível, da realidade, da originalidade, da verdade. Como expressa Altman (2012, p. 204), “[...] a natureza da Justiça é finalmente revelada na livre escolha do leitor de retornar à Caverna [...]”. Ou, ainda, conforme observa Annas (1981, p. 253),

A pessoa que começa a pensar é mostrada como alguém que rompe os laços da conformidade com a experiência comum e a opinião estabelecida, e o progresso da iluminação é retratado como uma jornada da escuridão para a luz.

O movimento de saída da caverna pode ser considerado um estágio de ascensão ao mundo das Ideias, de aproximação com a Ideia de Bem, dado que iluminado por essa Forma compreende que o ideal é sair da caverna. Se livrar da ignorância que só o conhecimento pode proporcionar. “A ascensão para fora da Caverna é a ascensão do mundo dos sentidos e do que eles nos dizem para o mundo do pensamento” (ANNAS, 1981, p. 254).

Não obstante ao movimento de saída, o retorno é, igualmente, imprescindível para se compreender a estrutura filosófica socrático-platônica e é justamente o ponto de partida do processo de iluminação, cuja tarefa desempenhada pelo filósofo, deve guiar os demais para olharem na direção certa – em direção do *Bem* (Cf. *Rep.*, 518d). Aliás, deve “[...] cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas” (*Rep.*, 520c), ao passo que após ter contemplado o *Bem* e, ainda que, novamente habituado às trevas, a experiência no plano suprassensível não permitirá que ele

seja mais o mesmo, porquanto a sua visão de mundo (*Weltanschauung*) compreende a realidade distintamente.⁶

Nesse contexto, se o conhecimento do *Bem*, das ideias e da verdade em Platão é resultado de uma transição de níveis de entendimento, ou seja, do nível mais simples aos mais complexos, esse fator pode explicar, por exemplo, a descida de Sócrates e Gláucon até o Pireu, conforme descrevemos acima, uma vez que os diálogos iniciais acerca da definição de justiça se intensificam, à medida que as argumentações são mais consistentes. Diante disso, a catábase (*καταβαίνεν*) representaria a tentativa de Sócrates de conduzir os seus interlocutores em direção à verdade, à luz e ao *Bem*. Em síntese, a catábase (*καταβαίνεν*) de Sócrates, representa a saída daquele que já contemplou o “mundo das ideias”, mas que necessita retornar à caverna, descer em direção ao Pireu, para ensinar as etapas do conhecimento para aqueles que ainda se encontram com as visões ofuscadas, em razão da ausência de luz no interior da caverna, isto é, aprisionados a um tipo de conhecimento ingênuo.

Antes de concluirmos a primeira etapa dessa análise, é oportuno frisar duas importantes considerações de Richard Kraut, sobre especialmente a descida ao interior da caverna.

Por um lado, o comentador entende que:

O filósofo que retorna à caverna não o faz meramente porque quer beneficiar aqueles que ali habitam; em vez disso, ele o faz porque se lembra do que outros fizeram por ele e reconhece que essa maneira de pagar sua dívida é precisamente o que a situação exige (KRAUT, 1999, p. 248).

Por outro lado, ele reconhece que: “[...] o filósofo deve ter amor pela justiça – um amor, isto é, não somente pelas formas morais, mas pelas pessoas, instituições e atos que participam dessas formas” (KRAUT, 1999, p. 249).

Kraut pensa também que, “[...] essas preocupações – o interesse próprio e o bem dos outros – animam a tentativa de Platão de mostrar que a justiça e o bem-estar próprio necessariamente coincidem” (KRAUT, 1999, p. 254).

Em síntese, conforme observa Mark Anderson (2014, p. 171), “[...] em Platão, o objetivo da ascensão filosófica é a vida eterna como um filósofo virtuoso [...]”

II *Zaratustra*: declínio e superação às margens da caverna

⁶ “Poucos pensadores em filosofia ou ficção apresentaram uma imagem mais impressionante e comovente do pensamento filosófico como uma libertação do eu da conformidade indiferenciada para uma luta em desenvolvimento e enriquecedora pela obtenção da verdade” (ANNAS, 1981, p. 253).

Prólogo: a subida e o declínio estratégico como meios para superação

Se o objetivo da ascensão filosófica em Platão é a conservação eterna de um tipo ideal de filósofo virtuoso. Para Nietzsche, em consonância com Anderson, “[...] parece ser a própria filosofia, ou mais imediatamente, talvez, o próprio filósofo, cuja ‘pequena imortalidade’ é ‘a obra em evolução’ que se forma no ventre de sua mente” (ANDERSON, 2014, p.171).

O entendimento de Nietzsche da filosofia socrática-platônica, por mais que contenha conotações negativas, compreende a sua alta capacidade de designar e estabelecer valores. Sua luta é intensificada, justamente, contra uma tipologia idealizada capaz de criar valores “eternos”. Em outros termos:

[...] o Platão de Nietzsche é o filósofo genuíno, que disse na fonte de toda a nossa civilização: temos que seguir esse caminho, um caminho que sustenta as ficções de uma ordem moral permanente e de almas imortais para contemplá-la e suportar a punição ou recompensa imposta pelos próprios deuses por nosso comportamento (LAMPERT, 2003, p. 207).

Em contraste com esse imperativo, o Zaratustra de Nietzsche busca desconstruir uma série de cadeia causal, que fundamenta a existência humana por séculos. Partindo desse pressuposto, esperamos mostrar como Nietzsche, através de Zaratustra, busca inverter a lógica socrática-platônica, ao propor a superação humana (*Übermensch*), ao mesmo tempo, em que executa estratégias semelhantes às de seus adversários – Sócrates e Platão.

A princípio, qual gênero pertence à obra *Zaratustra*? De acordo com Jörg Salaquarda (1997a, p. 18), Nietzsche se referiu de diversas maneiras com relação ao seu livro.

Pouco depois de terminar a primeira parte, resumiu assim sua impressão: ‘É uma espécie original de ‘pregação moral’ (a Peter Gast, 01/02/1883)’. Alguns dias mais tarde, escreveu a seu editor: ‘É uma poesia ou um quinto ‘Evangelho’ ou algo para o qual ainda não existe nome’ (13/02/1883)’. A Rohde confessou que sempre combateu em si mesmo o impulso para o poeta e, apesar disso, foi como poeta que elaborou *Assim falava Zaratustra...* (22/02/1884). Pouco tempo depois, observou em contrapartida a Gast: ‘A que rubrica pertence com efeito esse Zaratustra? Creio que é quase à das ‘sinfonias’ (02/04/1883)’. Gast respondeu com outra sugestão, que generalizou a característica da primeira parte como ‘quinto Evangelho’: A obra pertence aos ‘escritos sagrados’ (06/04/1883). Nietzsche acolheu o que lhe chegou pelo correio: Produzira um novo ‘livro sagrado’ (a Malwida von Meysenbug, 20/04/1883).

Em *Ecce Homo* o filósofo de Sils-Maria afirmou acertadamente que “Essa obra ocupa lugar à parte.” (EH, *Assim falou Zaratustra*, 6). Não sem motivo, Werner Stegmaier observa que,

Assim falava Zaratustra tornou-se uma das obras filosóficas mais populares, talvez a mais popular de nossa época, e, ao mesmo tempo, permaneceu como a mais estranha. Nietzsche parece ter desejado ambas as coisas. Ele deu a seu *Zaratustra* o subtítulo: ‘Um livro para todos e para ninguém’ (STEGMAIER, 2009, p. 12).

Considerando essas informações preambulares, “Não é necessário folhear muito a primeira parte de *Assim falava Zarathustra* [...], para se deparar já no prólogo [...]” (ZITTEL, 2018, p. 30), que através da voz do protagonista, Nietzsche anuncia o conceito do “além do homem” (*Übermensch*).⁷ De maneira performativa, prepara o conceito em meio a divulgações de paisagens e de outros personagens. Ele próprio participa da construção conceitual, ao estar em processo de transmutação, isto é, antes de proclamar o *Übermensch* (a superação do homem pelo próprio homem), Zarathustra necessita de preparação para suportar o peso da decisão e sobretudo das consequências futuras de sua proclamação, que no percurso da narrativa nem sabe bem “[...] como comunicar o seu ensinamento” (JULIÃO, 2007b, p. 77). Apesar desse instante de formação (*Bildung*), será no devir, no contato com outros seres, que o protagonista compreenderá a sua enorme tarefa. Aliás, entenderá somente no transcurso da obra que a anúnciação de seu conhecimento “[...] precisa antes ser vivenciado, experimentado, pois é somente na inserção com os homens que a superação poderá ocorrer” (JULIÃO, 2007b, p. 77).

Opostamente a Sócrates, cuja figura iniciou a sua viagem descendo até a região do Pireu, Zarathustra, porém, começa a sua jornada subindo a montanha. Esse fator é emblemático, uma vez que a caverna, na construção imagética nietzscheana, localiza-se no alto. É na parte superior da montanha que Zarathustra busca refúgio.

No alto da montanha, a sua formação (*Bildung*) se estenderá por longos dez anos. Solitário de humanos, ele preenche esse aparente vazio convivendo com a natureza e animais, de onde extrai a sua inspiração. Curiosamente, a formação de Zarathustra começa aos trinta anos. Somente após uma década de preparação é que se sente apto para o seu ofício.⁸ A respeito desse período formativo, é frequentemente comum as comparações entre as vivências de Zarathustra com a vida de Jesus, sobretudo para estabelecer uma distinção entre ambas as atitudes.

Diferentemente de Jesus, o personagem nietzscheano não passa

[...] quarenta dias, mas dez anos no deserto. Ao contrário de Jesus, que é levado para o deserto, Zarathustra entra por conta própria: ele não é assistido por anjos, mas pelas feras selvagens: ele

⁷ Cf. *Prólogo*, 3. A propósito dos temas que Nietzsche apresenta aos leitores no *Zarathustra*, José Nicolao Julião aponta que são três, a saber: além-do-homem; último-homem; morte de Deus (Cf. JULIÃO, 2007, p. 76).

⁸ Conforme a narrativa bíblica do Novo Testamento, “Jesus começou o seu trabalho quando tinha mais ou menos trinta anos de idade” (A BÍBLIA SAGRADA, Com reflexões de Lutero. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015. Lc 3:23). É fundamental considerar também que, além desse fundador de religião, outro importante líder religioso iniciou a sua atividade espiritual aos trinta anos. Trata-se de Buda. “Quando o Príncipe Siddhattha e a Princesa Yasodharã tiveram um filho, Siddhattha viu este acontecimento como um laço, um entrave, e decidiu dar o nome de Rāhula à criança, o que significa obstáculo. Contudo, a criança acabou por não se revelar um obstáculo, já que Siddhattha preferiu renunciar à vida mundana antes que o seu apego se tornasse mais forte. Decidiu adotar a vida de um errante em busca da verdade. Uma noite, deixou o palácio acompanhado pelo seu servidor Channa. Após ter percorrido uma distância suficiente, desfez-se dos mantos e dos adornos reais, dando-os a Channa; depois cortou o cabelo e tornou-se um asceta. Tinha então vinte e nove anos de idade” (Vipassana Research Institute, Gautama o Buda: A Sua Vida e o Seu Ensino, 1992, p. 7).

não sofre em sua solidão nem é tentado, mas em vez disso desfruta de seu espírito e de sua solidão (LAMPERT, 1986, p. 14).

A esse respeito, Stegmaier (2009, p. 21) acrescenta que,

Paralelos com Cristo e a Bíblia entremeiam-se com reminiscências de deuses solares, de diferentes religiões, mas também com deuses ctônicos, assim como Goethe, que poetizara sobre ‘cálices de ouro’ e sobre ‘o esplendor colorido’, em que possuímos a vida, e, por fim, com recordações do próprio Nietzsche, em suas obras *Aurora* e *O nascimento da tragédia*, da contraposição do deus solar Apolo ao deus selvático Dioniso. Nietzsche sobrecarrega a cena inicial com tantas possibilidades de interpretação, que elas se entrecruzam e ficam em suspenso.

Tendo em vista essas diversas possibilidades interpretativas, será tão somente após ter transcorrido longos dez anos de preparação, em companhia de seus animais e frequentemente iluminado pela luz solar, que Zaratustra decide retirar-se da caverna. O isolamento, as reflexões e o afastamento do convívio humano o fizeram mais sábio (Cf. AZ, *Prólogo*, 1).

Com relação ao aspecto metafórico diante da presença do astro solar, conforme destaca Roberto Machado, “Essa referência ao sol é importante. [...] Evidencia a [...] paródia do mito platônico, em cuja caverna o sol não entra [...]” (MACHADO, 2001, p. 35). Além disso, dado a importância do astro solar na narrativa nietzscheana, em consonância com Lampert (1986, p. 14), “[...] o Zaratustra de Nietzsche é um homem moderno que se dirige ao sol como ‘tu, grande estrela’, um corpo celestial semelhante a outras estrelas [...]”. O protagonista se apresenta como um ser superior ao astro solar, pois não lhe deve honrarias. O seu reconhecimento divino foi completamente desfeito pelo saber construído na modernidade, tanto que Zaratustra interroga se “a felicidade do grande astro” depende exclusivamente da contemplação humana. Nas palavras de Zaratustra: “Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas?” (AZ, *Prólogo*, 1). Embora Zaratustra demonstre superioridade diante do astro solar, ele também tem sua dependência; “[...] ele também precisa daqueles que podem receber sua luz” (LAMPERT, 1986, p. 14).

Como era de se esperar, inversamente ao ilustrado na *República* de Platão, em *Zaratustra*, habitar o interior de uma caverna, simboliza uma forma de aprendizagem do tipo superior, pois a ausência de “luz” e de contato com o ser humano, foi o momento oportuno para Zaratustra considerar novas possibilidades de existência. Como um ermitão, o protagonista está preparado para exteriorizar as suas convicções e retornar para o convívio humano.

Convém ressaltar que, ainda que o seu conhecimento tenha sido adquirido entre as sombras da caverna, assim “Como o sol que desce ao mar, trazendo luz ao submundo, ele deve descer para trazer sabedoria à humanidade” (LAMPERT, 1986, p. 14). Lampert pensa também que, “Zaratustra desce para

trazer um ensinamento abrangente que irá alterar a experiência de toda a humanidade” (LAMPERT, 1986, p. 15).

Ou, ainda, conforme observa Nicolao Julião:

[...] assim como o sol necessita daqueles aos quais ele ilumina, Zaratustra também necessita doar a sabedoria (*die Weisheit*) que acumulou durante os anos de exílio, e anuncia a sua necessidade de declinar, para doar aquilo que nele é abundante. Zaratustra também quer o seu ocaso (JULIÃO, 2007b, p. 77).

Não obstante ao seu grandioso desígnio, estaria Zaratustra realmente ciente de que a sua tarefa é penosa? O seu conhecimento, construído a partir da sua respectiva experiência, seria assimilado por outrem? Em outros termos: Zaratustra conhece, efetivamente, a sua sina?⁹ Reconhece que o seu declínio (*Untergang*) corresponde à sua própria decadência (*décadence*)? Ao declinar (*untergehen*) semelhantemente ao que faz o astro solar, sua sabedoria acumulada lhe protegerá de um eventual fracasso durante a sua jornada? Nas palavras de Nietzsche: “[...] ele é forte o bastante para isso [...]” (EH, *Por que sou um destino*, 5). Salaquarda reitera que o declínio de “Zaratustra representa o tornar-se si-mesmo [...]”. Nietzsche descreve como ele se tornou e se torna cada vez mais ele mesmo, ou seja, através de erros, tentações, experiências, etc...” (SALAQUARDA, 1997a, p. 20).

Apesar de toda determinação, efetivamente, o seu declínio pode culminar na sua decadência, visto que independentemente de quão fascinante represente o seu anúncio, eventualmente nem todos os “ouvidos” estarão dispostos e principalmente aptos para acolher a singularidade de seu pensamento. Lampert também interpreta a descida como sendo uma tentativa de

[...] demonstrar que as coisas transcendentais são produtos da terra e do corpo, exigindo, assim, uma reavaliação tanto das coisas às quais se desce quanto do ideal tradicional de ascensão, com seu ódio ao terreno e ao corpóreo (LAMPERT, 1986, p. 16).

Embora consciente do prenúncio de uma fatídica ruína de Zaratustra, Nietzsche não se omite em caracterizar os seus oponentes – Sócrates e Platão – como os efetivos propagadores de uma filosofia *décadent*.

A título de ilustração, no *Nascimento da tragédia*, o filósofo expressa:

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade de *per defectum!* (NT, 13).

⁹ “Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências [...]” (EH, *Por que sou um destino*, 1).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo de Sils-Maria ressalta ainda a eminente fórmula da decadência atribuída aos pensadores gregos: “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto. –” (CI, *O problema de Sócrates*, 11).

Seguramente, a constatação de Nietzsche é de que a filosofia socrática-platônica representou uma *décadence* ao instruir um tipo de valoração moral, fundamentado na supressão dos instintos em prol da racionalidade.

Tendo em vista esse suposto fracasso do anúncio valorativo socrático-platônico, seria esse o real motivo para que Zaratustra, igualmente, se frustre no seu desígnio? Eventualmente, a célebre passagem do aforismo 125 (*O homem louco*) d’*A Gaia Ciência*, pode ilustrar o motivo desse episódio ter sido malsucedido, a saber: “Eu venho cedo demais’, disse então, não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens” (GC, *O homem louco*, 125). Ademais do discurso de Zaratustra não ser compreendido por todos, ele, inclusive, foi ignorado e desdenhado. Evidentemente, Nietzsche não pretendia alcançar tamanho propósito, ou seja, o filósofo realmente não esperava que fosse compreendido por todos, ao menos percebe isso no decorrer da narrativa.

No que se refere à descida de Zaratustra, a sua travessia é excessivamente dramática e trágica. Esse fator é emblemático, pois Nietzsche já anunciava o seu desígnio no título do aforismo 342 da obra *A Gaia Ciência*: “*Incipit tragoedia* (A tragédia começa)”. A esse respeito, Roberto Machado observa que, “*Assim falou Zaratustra* é a narração dramática do aprendizado trágico de Zaratustra” (MACHADO, 2001, p. 29).

A narrativa nietzscheana possui um tom dramático, principalmente porque o conceito que Zaratustra pretende anunciar é tão pesado que a gravidade o move para baixo, dado que é entre os homens, embaixo da montanha, que a experiência do pensamento deve fazer sentido. É na travessia da montanha, no povoado, no contato com os outros personagens que Zaratustra reconstrói o seu conceito que está prestes a anunciar.

Ao declinar da montanha – semelhantemente ao alvorecer – Zaratustra inicia a sua “aurora”. No caminho, ele se depara com um homem velho, que habita uma cabana isolada. A presença dessa figura experiente, desperta atenção do leitor; tal como em *A República*, onde os diálogos são abertos por Sócrates e o ancião Céfalo.

A personagem do homem velho em *Zaratustra*, segundo Julião (2007b, p. 77), “[...] constata uma mudança em Zaratustra que, segundo ele, despertara de seu sono e voltara a ser criança. O eremita é uma testemunha chave do processo de mudança que sofreu Zaratustra.”

Ele ainda, porém, permanece crente na existência de Deus e nos valores morais vigentes. Por esse motivo, explica para Zaratustra que o melhor a fazer é se afastar dos humanos; e, em vez de lhes dar quaisquer coisas, antes que seja retirado. Nas palavras de Nietzsche: “‘Não lhes dê nada’, disse o santo. ‘Tira-lhes algo, isto sim’ [...]” (AZ, *Prólogo*, 2). Ouvindo esse clamor, o protagonista decide prosseguir sem hesitar com a sua jornada, e não responder ao homem na floresta, antes que seja retirada a única coisa que ainda lhe conforta, a saber, a sua fé numa divindade. Eis como Zaratustra se expressa: “Deixai-me partir, para que nada vos tire!” (AZ, *Prólogo*, 2). No que diz respeito a essa despedida, Lampert observa que, “Ao se despedir, eles riem um do outro, cada um sabendo da loucura da crença do outro, a de Zaratustra na humanidade, a do velho santo em Deus” (LAMPERT, 1986, p. 17).

Nesse diálogo inicial, Zaratustra constata que até mesmo o homem velho e experiente ainda não compreende que Deus não mais está entre nós. “‘Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*’” (AZ, *Prólogo*, 2). Sobre esse assunto, Stegmaier (2009, p. 29) considera que

O velho santo, com quem Zaratustra deparou-se no início, não se agarra em Deus porque ele quer manter o sentido da vida, mas porque ele quer resguardar para si o ‘amor’ à vida, e Zaratustra deixa que ele fique com essa crença. O velho santo amou os homens ‘em demasia’; por isso, ficou desconfiado e severo em relação a eles, e agora ama somente a Deus. Seu amor a Deus cresceu do sofrimento, do ‘nojo’ em relação aos homens.

Subsequentemente ao breve diálogo com o velho santo, Zaratustra chega na cidade mais próxima. Ali começa a falar à multidão. Anuncia a superação do homem por ele mesmo. Além disso, implora por atenção e diz: “[...] irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” (AZ, *Prólogo*, 3). Com essa exortação, “Zaratustra ensina que os homens devem aprender o caminho para o além-do-homem, pela criatividade, e por quererem o seu destino” (JULIÃO, 2007, p. 88). Mas, infelizmente, o povo, que estava compenetrado na apresentação de um equilibrista em praça pública, zombava de Zaratustra, ao preferir um instante de entretenimento a experimentar mudanças significativas em suas respectivas existências.

Ou, ainda, conforme destaca Julião (2007b, p. 88),

[...] os últimos-homens reunidos na praça do mercado, para os quais ele fala, não são caminhos, pois parecem empenhados com meras banalidades da vida, que lhes trazem conforto e, por conseguinte os conservam. Por isso, comportam-se de forma arrogante, sem se importar com o que Zaratustra lhes fala. O último homem é a caricatura que Nietzsche faz do homem moderno, o homem do presente, o último representante da humanidade decadente que não quer ir mais além e gaba-se de uma coisa que lhe traz felicidade, a cultura (*Bildung*).

Embora tratado de forma indiferente, convicto, porém, de seu propósito, o personagem continuou anunciando, através de dezoito exclamações, aquilo que mais ama e por meio do qual pode fazer aparecer o além do homem (Cf. AZ, *Prólogo*, 4).

Com essas exclamações, atraiu o olhar da multidão; eles querem agora que Zaratustra forneça esse “último homem”, descobridor da felicidade; mesmo que a felicidade advinda desse suposto indivíduo seja ilusória. Com isso, Zaratustra percebe que o povo quer ser conduzido; quer receber tudo de maneira facilitada. Como rebanho, querem aguardar a ordem de seu pastor (Cf. AZ, *Prólogo*, 5). Mas, foi justamente um ensinamento contrário a esse modelo de vivência que o protagonista veio anunciar.

Inesperadamente, a atenção dada a Zaratustra é interrompida, pois os olhares se voltam agora para o equilibrista, que sofreu uma violenta queda ao realizar o seu ofício. Diante da relevância desse acontecimento, Katharina Grätz (2020, p. 124) pensa que

O número acrobático resulta em algo gravíssimo, pois, durante seu ato acrobático, o equilibrista cai da corda. Ele não tomba, no entanto, por azar ou falha própria, mas porque é importunado por outro equilibrista, surgido como que do nada. Com isso, o episódio passa a conter um caráter enigmático e fantasmagórico. Se, tradicionalmente, o tema do equilibrista expressa leveza artística e equilíbrio existencial, aqui ele encerra um significado oposto: alude ao risco do homem. O equilibrista de Nietzsche não apenas cai, senão que, em consequência de sua queda, termina por morrer pouco tempo depois.

De chofre, o corpo do funâmbulo cai próximo aos pés de Zaratustra, que busca tranquilizá-lo. Em seu último balbuciar, este não se aflige em razão de seus ferimentos, mas por imaginar que o seu pesar ampliaria após o seu óbito, num outro lugar além da Terra. O equilibrista não “[...] encontra consolo em sua própria crença, senão que através dela, ao contrário, vivencia uma agonia ainda maior” (GRÄTZ, 2020, p. 127). Em razão desse tormento, Zaratustra conforta o moribundo afirmando que nem o demônio e nem o inferno existem e, por isso, o desvanecido nada tinha a perder, uma vez que fez do perigo a sua ocupação (Cf. AZ, *Prólogo*, 6). Na cena seguinte, a multidão se dispersa e Zaratustra continua junto do defunto, levando-o consigo ao partir. (Cf. AZ, *Prólogo*, 7).

Procurando encontrar abrigo e alimento para continuar sua jornada, bate à porta de uma casa com o propósito de convencer o morador para lhe oferecer amparo. Nesta cena, ele expressa uma frase que se assemelha ao da narrativa bíblica¹⁰: “Quem dá de comer ao faminto revigora sua própria alma: assim fala a sabedoria” (AZ, *Prólogo*, 8). Depois dessa súplica, o hospede lhe concede pão e vinho. Alimentado, continua a caminhar por mais duas horas até que finalmente seu dia termina e consegue um descanso noturno, ainda em companhia do defunto. “Então colocou o morto numa árvore oca, à altura

¹⁰ Cf. Mt 25, 35. “Pois eu estava com fome, e vocês me deram de comer; eu estava com sede, e me destes de beber; eu era estrangeiro, e me receberam em sua casa [...]”.

de sua cabeça – pois queria protegê-lo dos lobos [...]” (AZ, *Prólogo*, 8). Além de proteger o defunto “[...] Zaratustra procura então valorizar a existência do equilibrista, prometendo ao desfalecido enterrá-lo com as próprias mãos” (GRÄTZ, 2020, p. 127).

No dia seguinte, ainda assombrado em virtude do ocorrido no dia anterior, reconhece que precisa de companheiros vivos e não de defuntos. Aliás, não pretende mais anunciar à multidão, opta por ter alguns companheiros, porém não seguidores “cegos”, incapazes de criar para si os seus próprios propósitos. “Zaratustra declara que quer atrair muitos para fora do rebanho” (JULIÃO, 2007b, p. 94). Sua tarefa de agora em diante é reunir-se com aqueles que também conseguem criar e de destruir valores, se for o caso (Cf. AZ, *Prólogo*, 9).

Em consonância com Julião (2007b, p. 94), “Zaratustra sabe que os criadores de novos valores são sempre desprezados e rotulados como destruidores do bem e do mal, mas na verdade eles são semeadores de novas sementes.”

“– Assim começou o declínio de Zaratustra” (AZ, *Prólogo*, 10). Frustrado por tentar convencer a massa, sente mais segurança diante dos seus animais – alguns dos quais estão sempre presentes – do que nos seres humanos. Nesta última seção do prólogo, Zaratustra revela uma imagem inusitada: “E eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço” (AZ, *Prólogo*, 10). Com referência a essa semiótica de Zaratustra, Lampert destaca que o “[...] entrelaçamento simboliza a superação dos antigos dualismos de luz e escuridão, céu e terra, bem e mal; seu entrelaçamento está além do bem e do mal, uma harmonia entre terra e céu” (LAMPERT, 1986, p. 29).

Salaquarda pensa que essa imagem ilustra, ainda que em metáforas, a doutrina do eterno retorno do mesmo. A alusão se refere ao “[...] círculo da águia e do anelar-se da serpente” (SALAQUARDA, 1997a, p. 20). Direta ou indiretamente, a visão dessa doutrina aparecerá em outros momentos no decorrer da obra, mas será precisamente na terceira parte, especificamente na seção *Da visão e do enigma*, que Zaratustra abordará pormenorizadamente.

Dada a relevância dos animais e do caráter da descida e da subida às margens da caverna em *Zaratustra*, analisaremos abaixo a quarta parte do livro, em especial o capítulo intitulado de *A festa do asno*, cujo evento no interior da caverna reúne seres de toda espécie e, Zaratustra, sobretudo já vivenciou diversas experiências.

A festa do asno: as sombras dos antigos deuses e a tentativa de superação humana

Quando fui pela primeira vez até os homens, cometi a tolice que cometem os eremitas, a grande tolice: postei-me na praça do mercado. E quando eu falava a todos, não falava com ninguém. À

noite, equilibristas e cadáveres eram meus companheiros; e eu mesmo era quase um cadáver. Mas com a nova manhã me chegou uma nova verdade: aprendi a falar ‘Que me interessam praça, plebe, barulho de plebe e longas orelhas de plebe?’ Ó homens superiores, aprendei isto de mim: ninguém, no mercado, acredita em homens superiores (AZ, *Do homem superior*, 1).

Após Zaratustra iniciar o seu ocaso, na sequência da narrativa, na quarta parte do livro (Cf. AZ, *Do homem superior*), ele recorda dos acontecimentos recentes que vivenciou até o momento. Sobre esse relato, Zittel observa que a história inicial da quarta parte é narrada analogamente ao descrito no prólogo.

No início do quarto livro, Zaratustra está em sua caverna, assim como no último capítulo. Lá, além disso, é repetido todo o início do texto do ‘prólogo’, o que parece produzir uma tensa simetria especular (ZITTEL, 2018, p. 42).

Com essa reminiscência, Zaratustra tem convicção de que o seu infortúnio é proveniente de resultados filosóficos buscados em plena praça pública. Nesse contexto, a filosofia socrática-platônica é o caso emblemático, uma vez que os pensadores gregos são conhecidos como os filósofos que estiveram inseridos entre a multidão. No entanto, tal prática custou a vida de Sócrates, o que foi lido como um gesto nobre, dado que ele sacrificou a própria existência em prol de um ideal.

Cabe frisar, para melhor compreensão desse propósito, a observação das últimas palavras de Sócrates em seu julgamento: “Mas é já tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza” (*Ap.* 42). O caso Sócrates ilustra, singularmente, que a experiência de Zaratustra na praça pública só podia ser decepcionante, visto que a multidão não lhe deu atenção para o que pretendia comunicar.

Consciente dessa constatação, Zaratustra prossegue em sua peripécia. Ele novamente encontra-se abrigado em uma caverna e na companhia de seus “amigos-animais”. Nesse lugar, é importante mencionar,

[...] se encontravam, sentados um ao lado do outro, todos aqueles com quem havia estado durante o dia: o rei da direita e o rei da esquerda, o velho feiticeiro, o papa, o mendigo voluntário, a sombra, o consciencioso do espírito, o adivinho triste e o jumento; o mais feio dos homens [...] (AZ, *Saudação*).

Acompanhado por essas caricaturas, em determinado momento, o protagonista é motivado por seus companheiros a subir ao alto da montanha. Durante o trajeto, Zaratustra se depara com outras figuras excêntricas, com as quais dialoga. Inusitadamente, quando ele retorna à caverna, uma imagem lhe deixa estupefato.

Tomado por espanto, Zaratustra fita os seus hóspedes (tementes do niilismo), pois o anúncio da morte de Deus até àquela altura ainda é considerado chocante. Assombrados, como que clamando por

socorro, aguardavam ansiosamente que Zaratustra proferisse algumas palavras de consolo, devido à ausência de uma divindade e de uma pessoa para liderar o bando. Depois de uma breve prosa, seguiram para uma refeição. Ao terminar, alguns dos presentes entoaram cantos como se estivessem em um festejo; quando repentinamente se fez um silêncio abissal. Zaratustra, que na ocasião se encontrava novamente do lado externo da caverna, sente uma fragrância de incenso saindo de seu interior.

Ao se aproximar, se depara com uma cena bizarra. Os seus hóspedes estavam todos prostrados de joelhos e no centro da caverna estava posicionado o asno. E um após o outro começaram a recitar uma ladainha, e à medida que as súplicas terminavam, o asno exortava com um relinchar: “I-A!” (AZ, *A festa do asno*, 1).

Este “I-A” zurrado pelo asno foi interpretado por Otto Gramzow (1907, p. 57), conforme mencionado por Salaquarda (1997b, p. 168), como uma expressão semelhante ao amém, ou assim seja, palavra de origem hebraica proferida também, por exemplo, pelos cristãos após efetuarem uma prece. Além disso, o “I-A” expressa um trocadilho com a palavra *Ja* em alemão, que significa sim.

De qualquer maneira, Nietzsche, ao associar a pronúncia da palavra – “I-A” – proferida ao final de cada exortação, com o amém proferido pelos religiosos, insere na narrativa a desconfiança em crenças absurdas e supersticiosas. De fato, a adoração em torno do animal pode parecer absurda, mas é justamente essa crença no absurdo que sintetiza o niilismo, uma vez que neste momento da obra os personagens já haviam recebido o anúncio da morte de Deus.

Como observa Julião (2007a, p. 99) na seção

[...] ‘A Festa do Asno’, os homens superiores cultuam o asno como a um Deus, na crença de que é melhor cultuar um Deus em figura de asno do que não ter Deus nenhum. É o ‘mais feio dos homens’, que outrora matara Deus, que agora o ressuscita, admitindo que: ‘tratando-se de deuses, a morte é sempre e tão-só um preconceito’.

Com o conhecimento do anúncio da morte de Deus, esperava que os companheiros de Zaratustra alterassem os seus modos de existência, dado que esse anúncio despertaria uma revisão da própria maneira de pensar e viver. Os seguidores de Zaratustra, contudo, ainda não estavam preparados para assumir essa nova condição; pelo contrário, até fizeram de Zaratustra a imagem do tipo ideal, que precisa ser buscado. Contrário, portanto, ao próprio projeto de Zaratustra.

Diante disso, seus seguidores, por estarem vinculados até aquele momento a um conjunto de valores morais de outrora, não suportaram o fato de se sentirem desamparados mesmo na companhia de Zaratustra. Seus hóspedes, tementes do niilismo e desalentados, prostram-se em adoração ao asno¹¹ para

¹¹ Segundo Jörg Salaquarda, a imagem do asno comumente é interpretada como representação do “povo” ou da “plebe” (Cf. SALAQUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno. Uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim Falava Zaratustra de Nietzsche. Discurso. São Paulo: n. 28, 1997, p. 168-169). Salaquarda, por seu turno, interpreta a função do animal no interior da quarta parte da obra de outra maneira. Numa primeira definição, o comentador afirma “[...] que com

conservar a existência. Além disso, transfere para outrem as respectivas deliberações, pois ao depositar a confiança em um ser externo, renunciam à possibilidade de governar a si mesmos.

Nessa perspectiva, a preferência pelo nada simboliza o drama da vontade humana, que não suporta o fato de nada querer. Nesse episódio da narrativa de *Zaratustra*, o vácuo causado pela ausência de crença em uma dada divindade provoca no indivíduo a necessidade de buscar conforto em qualquer representação divina, ainda que esta pareça absurda.

Na sequência, semelhante ao asno que no final de cada prece, emitia um “I-A”, Zaratustra interrompe de chofre, se coloca no meio deles e profere um “I-A”, só que bem mais alto do que o som exortado pelo animal. O primeiro personagem a ser interpelado por Zaratustra foi o velho papa: “[...] ‘como pode se harmonizar contigo mesmo o fato de adorares assim um asno, como se fosse Deus?’” (AZ, *A festa do asno*, 1). A resposta dada por esse hóspede corrobora com o “espírito niilista”, a saber: “É melhor adorar Deus assim, nessa forma, do que em forma nenhuma! Reflete sobre essa frase, excelso amigo, e logo verás que ela contém sabedoria” (AZ, *A festa do asno*, 1).

Finalmente, Zaratustra encerra esse episódio, apesar de tenso, com um tom otimista, confirmando que a celebração do asno revelou ao menos “[...] um bom sinal – só convalescentes inventam coisas assim!” (AZ, *A festa do asno*, 3). Por conseguinte, seres frágeis que não se recuperaram completamente podem ter recaídas, regredir e retornar a realizar práticas nada saudáveis.

Em suma, Zaratustra ainda mantém a esperança, por amor em demasia ao próprio ser humano, de que se este evento voltar ocasionalmente a acontecer, seja para a celebração da própria vida.

III CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que no Livro I d’*A República*, por um lado, Sócrates desce em direção ao Pireu, cujo movimentado local abriga a diversidade, metaforicamente, representa as imagens interna da caverna, por haver evidências empíricas que os habitantes dessa região ainda permanecem na ignorância;

o termo asno Nietzsche designa uma forma específica de estupidez, que pode ser descrita como inaptidão, falta de espírito no sentido de ‘*esprit*’, mediocridade etc.” (SALAQUARDA, 1997, p. 174). Nesse sentido, por meio da metáfora do asno, ele pode designar “[...] convicções, isto é, perspectivas consolidadas, e não mais questionadas, ou antes, seus portadores” (SALAQUARDA, 1997, p. 178). Eventualmente, a metáfora do asno poderia aludir à história bíblica conhecida como o “O bezerro de ouro”. Na narrativa relatada no livro de Êxodo, a história se desenvolve da seguinte forma: “O povo viu que Moisés estava demorando muito para descer do monte. Então eles se reuniram em volta de Arão e lhe disseram: – Não sabemos o que aconteceu com Moisés, aquele homem que nos tirou do Egito. Portanto, faça para nós deuses que vão à nossa frente. Arão lhes disse: – Tirem os brincos de ouro que as suas mulheres, os seus filhos e as suas filhas estão usando e tragam para mim. Então os israelitas tiraram das orelhas os brincos de ouro e os trouxeram a Arão. Ele pegou os brincos, derreteu-os, derramou o ouro dentro de um molde e fez um bezerro de ouro. Então disseram: – Povo de Israel, estes são os nossos deuses, que nos tiraram do Egito! Arão construiu um altar diante do bezerro de ouro e anunciou ao povo: – Amanhã haverá uma festa em honra de Deus, o Senhor” (BÍBLIA Sagrada, Com reflexões de Lutero. Êxodos, cap. 32, vers. 1-5).

Zaratustra, por outro lado, no Prólogo de *Assim falou Zaratustra*, sobe a montanha e se abriga por longos dez anos no interior da caverna, porquanto é na sua solidão que aprenderá o seu grandioso desígnio. Esses movimentos opostos contrastam duas visões filosóficas divergentes. Apesar dessa discordância conceitual, quando Zaratustra está preparado para o seu ocaso, ambas as filosofias convergem, uma vez que tanto Sócrates quanto Zaratustra pretendem libertar os habitantes da praça pública de suas respectivas ignorâncias. As fundamentações teóricas, porém, que impulsionam as suas comunicações, são significativamente distintas. Enquanto Sócrates aponta para o alto, Zaratustra aponta para a terra. Se o rompimento com a mediocridade na filosofia socrática-platônica consiste na elevação e valorização da alma, na filosofia nietzscheana a superação humana passa pela valorização do corpo e de uma dimensão terrena.

O que Zaratustra nos aponta é que há caminhos – meios, pontes – para a execução desse processo. Assim diz Nietzsche em *Ecce Homo* ao comentar a respeito de *Zaratustra*:

Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém reconhecemos tão facilmente o *direito a ele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o querer, e por transbordante abundância e potência, brinca com o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino [...] (EH, AZ, 2).

Finalmente, ressaltamos também que Sócrates e Zaratustra querem divulgar as suas sabedorias acumuladas. O fracasso, no entanto, decorrente de suas comunicações, é profundamente semelhante. Apesar desse suposto fracasso, tanto para Platão quanto para Nietzsche, o retorno à caverna é um elemento essencial para indicar aos seus leitores a direção dos caminhos que podem trilhar. Esse caminho, conforme demonstramos no decorrer deste artigo, tem significados e propósitos absolutamente distintos.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Mark. *Plato and Nietzsche: Their philosophical art*. Bloomsbury Academic, 2014.
- ANNAS, Julias. *An introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- ALTMAN, William H. F. *Plato the teacher: the crisis of The republic*. United Kingdom: Lexington Books, 2012.
- A BÍBLIA. Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Trad. Ivo Stornioli. São Paulo: Paulus, 1990.
- BOLZANI FILHO, Robert. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. 10, n. 1, 2016.
- ENGLER, Maicon Reus. A errância do filósofo platônico: dogmatismo, ignorância e aporia. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 34, n. 2, 2018.

- ENGLER, Maicon. Nietzsche e a inspiração poética: a oscilação entre os modelos de Platão e Aristóteles. *Dissertatio*, Pelotas, v. 45, 2017.
- EVERSON, Stephen. The Incoherence of Thrasymachus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 16, 1998.
- GIACOIA JR, Oswaldo. O Platão de Nietzsche, O Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, 1997.
- GRAMZOW, Otto. *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*. (Berlim-) Charlottenburg, 1907.
- GRÄTZ, Khatarina. “Uma perigosa travessia”. Equilibrista e bufão em *Assim falava Zaratustra*. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 41, n. 1, 2020.
- HATAB, Lawrence. J. *A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução*. Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.
- JULIÃO, José Nicolao. A experiência da superação em *Assim Falou Zaratustra. O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n. 21, 2007a.
- JULIÃO, José Nicolao. Sobre o prólogo do Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 23, 2007b.
- KERFERD, George Briscoe. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KRAUT, Richard. *Return to the Cave: Republic 519-521*. In: FINE, Gail. (Org.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford University Press, 1999.
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche and Plato*. In: BISHOP, Paul. (Org.). *Nietzsche and Antiquity*. Rochester, Nova Iorque: Camden House, 2003.
- LAMPERT, Lawrence. *Nietzsche's Teaching An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARINUCCI, Angelo. Platão e Nietzsche: estruturas filosóficas em comparação. *Modernos & Contemporâneos*. Campinas, v. 1, n. 2, 2017.
- MÜLLER, Enrico. Entre Logos e Pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 13, 2012.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos: ou, como se filosofa com martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments Postumos: Volumen II (1875-1882)*. Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madri: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments Postumos: Volumen III (1882-1885)*. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madri: Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polémica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Preleções sobre Platão*. Trad. Ernani Chaves. In: *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, 2012.
- OLIVEIRA, Loraine. A interpretação alegórica de mitos: das origens a Platão. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 24, 2017.
- PEREIRA, Américo. *Comentário ao Primeiro Livro da Politéia de Platão*. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha. 9 Ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- PLATÃO. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Editora Matese, 1965.
- SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 2, 1997a.
- SALAGUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno. Uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do *Assim Falava Zaratustra* de Nietzsche. *Discurso*. São Paulo, n. 28, 1997b.
- STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 25, 2009.
- TATE, J. On the History of Allegorism. *Classical Quarterly*. Cambridge, v. 28, n. 2, 1934.
- ZITTEL, Claus. Sentenças, rupturas, contradições. Provocações e problemas de interpretação a partir das relações e das perspectivas narrativas no *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, 2018.



MACHADO, Marcos. A descida e a subida estratégica às margens da caverna em Platão e Nietzsche. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.2, 2026, eK26022, p. 01-31.

Recebido: 10/2025

Aprovado: 02/2026