



## Platão e Nietzsche: estruturas filosóficas em comparação

Angelo Marinucci<sup>1</sup>

angelico937@gmail.com

**Resumo:** O objetivo deste artigo é salientar algumas diferenças fundamentais entre as estruturas filosóficas de Platão e Nietzsche, devida à maneira diferente de pôr as questões filosóficas. Se, conforme Platão, é possível compreender a realidade a partir da definição da essência, segundo Nietzsche, a definição é apenas um resultado de uma interpretação da realidade. Na verdade, trata-se da questão da prioridade entre perguntas filosóficas: Nietzsche, ao contrário de Platão, pensa que ao descrever “como é” a realidade, seja possível responder à pergunta “o que é”. Este artigo mostra que a prioridade entre estas duas perguntas é tanto importante que poderia ser considerado o centro das diferenças entre as estruturas filosóficas de Nietzsche e Platão, portanto, se a primeira caracteriza-se como uma teoria da interpretação, a segunda caracteriza-se como uma metafísica.

**Palavras chave:** Platão; Nietzsche; método; estruturas filosóficas; essência; interpretação.

**Abstract:** The aim of this article is to point out some fundamental differences between Plato's and Nietzsche's philosophical structures, due to a different way to set certain philosophical questions. While, according to Plato, it is possible to understand reality starting from the definition of essence, according to Nietzsche's definition this is just the result of an interpretation of reality. Actually, it is a matter of priority of philosophical questions: Nietzsche, contrary to Plato, considers that by describing “how the reality is”, it is possible to answer the “what is?” question. The article shows that the priority of these two questions is so important that it could be considered at the core of difference between Nietzsche's and Plato's philosophical structures; so that, if the first one is characterized as a theory of interpretation, the second one as metaphysics.

**Keywords:** Plato; Nietzsche; method; philosophical structures; essence; interpretation.

### Introdução

Neste artigo aprofundarei alguns elementos básicos da estrutura dos pensamentos de Platão e Nietzsche, a saber, a maneira diferente pela qual eles estruturam suas filosofias. Antes de começar a analisar Platão, considero importante destacar que falarei sobretudo dos textos de Platão anteriores ao *Parmênides* e da, digamos assim, autocrítica presente nos diálogos dialéticos.<sup>2</sup>

1 Pesquisador bolsista PNPd-CAPES do Programa de Pósgraduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

2 Na filosofia de Platão, além da doutrina das ideias, encontramos vários elementos que permitem pensar em uma abertura de seu pensamento para uma perspectiva interpretativa que poderia ir além da questão das ideias. Podem ser mencionados, por exemplo, a forma dialógica, a autocrítica (Platão, 2013, 126a-135c), a questão da negação e da diferença (257b1-c3) e dos gêneros supremos (252c2-4, 256e6 e 258e4) no *Sofista*, o papel do mundo sensível à luz

A respeito de Nietzsche, mostrarei como elementos da filosofia da interpretação estão presentes no conjunto de seu pensamento e permitem estruturar uma filosofia profundamente diferente da de Platão e, mais especificamente, das filosofias que colocam um *ἀρχή* à base delas.

Desenvolverei a análise, focando a atenção sobre o fato de que Platão e Nietzsche constroem filosofias a partir de duas perguntas diferentes: *o que é algo?*, no caso de Platão, e *como é algo?*, no caso de Nietzsche. A questão da *prioridade* entre essas perguntas será o elemento central da comparação desenvolvida neste artigo.

Esta análise permitirá também fornecer uma interpretação do sentido pelo qual Nietzsche intende superar o platonismo. Mostrar-se-á, portanto, em qual sentido é possível considerar a tarefa de Nietzsche como uma inversão metodológica ou assimétrica, mais que ontológica ou simétrica. Isso, obviamente, não significa que a avaliação dos textos examinados de Platão será direcionada pelo pensamento de Nietzsche.

### Platão

Embora muitos diálogos platônicos sejam aporéticos e a aporia, um elemento muito importante da filosofia de Platão (Erler, 1991), em seu pensamento, é possível encontrar elementos constantes que estruturam a maneira pela qual ele constrói os discursos entre os dialogantes na tentativa de chegar à verdade. Neste sentido, é possível levar à luz quais espaços específicos de reflexão abrem o pensamento de Platão. Em outros termos, aprofundar o modo pelo qual ele busca o que é capaz de dar conta da realidade e quais são as características que isso deve ter para desenvolver seu papel.

Do ponto de vista do objeto, podemos afirmar que ele procura a explicação e o sentido das coisas. Isso é muito importante porque não é possível, de modo algum, separar, no mundo grego em geral, as questões gnoseológicas daquelas morais, estéticas, etc. Cada progresso do ponto de vista do conhecimento é igualmente um progresso moral na direção da ideia do bem. Nesse sentido, não está em questão o que ele consegue ou não construir, mas a forma como tenta fazê-lo.

Começamos pelo comentário da crítica às ideias que Platão mesmo fornece no final da primeira parte de *Parmênides*:

[...] se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa uma, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar.

[...]. Que farás então da filosofia? Para onde te voltarás, sendo estas coisas desconhecidas? (Platão, 2013, 135b-c).

Nesta passagem, Platão põe radicalmente em discussão alguns dos elementos principais do próprio trabalho filosófico, a saber, as ideias, a identidade das ideias, o poder da dialética, etc. Apesar disso, falta algo, falta a crítica à questão *o que é algo?* juntamente com tudo o que ela envolve. Essa é, nomeadamente, a pergunta a partir da qual Platão começa a filosofar, enquanto inicia a pôr as questões a partir da pergunta *o que é?*

Como todas as perguntas, esta também não é inocente, pois pressupõe que a resposta tenha uma bem determinada forma (Fine, 2003). Isso está muito claro nos diálogos de Platão

---

do que ele afirma em *Fedro* (Platão, 1989, 250c-251a) etc. Apesar disso, acho que a busca de algo estável seja uma constante estrutural do pensamento de Platão.

no momento em que Sócrates critica as primeiras respostas de seus interlocutores, que oferecem frequentemente *exemplos*. No *Êutifron* e no *Mênon*, lemos: “

Ora você está lembrando de que não era isso que eu lhe pedia - me ensinar, dentre as coisas piedosas, uma ou duas quaisquer -, mas aquele feito próprio pelo qual todas as coisas piedosas são piedosas? (Platão, 2014, p. 6d).

Não deves, pois, meu amigo, imaginar que podes, quando ainda estamos à procura do que é a virtude em geral, e fazendo intervir as partes da virtude na tua resposta, explicar<sup>3</sup> a virtude é tão pouco qualquer outra coisa que procures definir<sup>4</sup> dessa maneira. É preciso que investiguemos de novo: que é essa virtude da qual falas? Platão, 2009, 79d-e).<sup>5</sup>

Platão quer dizer que a pergunta *o que é?* se responde através de uma definição (Vasilis, 2015), isto é, mostrando o que fica sempre idêntico. Trata-se, portanto, de delimitar o espaço da essência de algo. Na verdade, na área semântica da palavra ὀρισμός encontramos os significados de definição e confim. Nesse sentido, por meio da pergunta *o que é?*, Platão está procurando o que na época medieval se chamava *quod quid erat esse*, isto é, *o que era ser*, no sentido de *o que sempre foi*. Considerando que se trata de uma essência, *o que sempre foi e sempre será*.<sup>6</sup>

O *Teeteto* mostra, justamente, que essa é a preocupação fundamental de Platão, porque, para ele, não é suficiente chegar apenas à opinião certa, porém, é preciso da *episteme*, porque entre elas existe uma diferença qualitativa e não apenas quantitativa.

Isso acontece porque a tarefa do λόγος<sup>7</sup> é, não apenas no pensamento de Platão, basicamente a de pensar no κόσμος. A raiz desse termo se refere a um tudo ordenado e lindo (proporcionado).<sup>8</sup>

A ideia de que para responder à pergunta *o que é?* seja preciso traçar um confim bem definido é reforçada pelo fato de que Platão está procurando as ideias, isto é, algo estável, a partir do qual possa entender tudo o que acontece. Na verdade, a tarefa do filósofo seria a de passar da opinião (ou da opinião certa, ὀρθή δόξα) à ἐπιστήμη, à ciência.<sup>9</sup> Em muitos diálogos, como em *Êutifron*, *Mênon*, *Fedro*, etc., encontramos essa exigência na forma da imagem de ligar as estátuas. Em *Mênon*, Platão afirma:

Pois estas [opiniões certas], da mesma forma enquanto permanecem, valem um tesouro e só produzem o que é bom; mas não consentem em permanecer muito tempo na alma do homem, e não demoram muito a escapar, a fugir – o que faz com que não tenham muito valor até o instante em que o homem as amarra, as encadeia, as liga por um raciocínio de causalidade. Ora, caro

3 Δηλώσειν é um termo usado nas demonstrações matemáticas. Não é este o momento para lembrar a importância do conhecimento matemático. No contexto de *Mênon*, atrás desta palavra há uma referência à teoria das ideias.

4 Seria melhor traduzir “λέγων” por “discutir” ou com palavras parecidas.

5 Ainda em *Mênon* (Platão, 2009, pp. 72c-d): “Por mais numerosas e várias que sejam, haverá sempre um certo carácter geral, que as abrange a todas e por força do qual elas são virtudes”. Cf. também Platone, 1991, 146e.

6 Se tudo isso está claro na pergunta de Platão, na filosofia dele ainda não está clara a diferença entre o que é próprio (ἴδιον) de uma coisa e o que pertence à essência dela. Por exemplo: se o rir é próprio do homem, ele não pertence à definição de homem. Isso estará claro em Aristóteles: “É preciso que seja um tudo aquilo que está sob definição, pois a definição é certo enunciado da essência; por conseguinte, é preciso que ela seja um enunciado de algo uno, precisamente porque a essência, como dissemos, designa algo uno e um certo isto” (Aristóteles, 2001a, 1037b25).

7 Na verdade, a busca do λόγος é direcionada a uma verdade em si (a ideia) que não pertence aos homens, mas que eles deveriam procurar olhar fixamente, como o mito da biga de *Fedro* mostra claramente (246a-249d).

8 No *Filebo* (passim) as ideias mais próximas àquela do bem são a medida ou simetria (um modo da proporção), a verdade e a beleza.

9 Talvez poderia ser útil entender *episteme* através de “conhecimento estável”, em razão da etimologia de ἐπιστήμη.

Mênon, não faz muito que ficamos de acordo em que a reminiscência oferece esta base racional. E assim, pois, quando as opiniões certas são amarradas, transformam-se em conhecimento, em ciência, e, como ciência, permanecem estáveis. Por esse motivo é que dizemos ter a ciência mais valor do que a opinião certa: a ciência se distingue da opinião certa por seu encadeamento racional (Platão, 2009, 97e-98a).

Na passagem de *Êutifron*, na qual encontramos a imagem das estátuas, Platão salienta novamente que amarrar as estátuas, para que fiquem paradas, é uma exigência devida ao fato de que, como afirma Êutifron mesmo:

Pois esse girar sem permanecer no mesmo lugar não sou eu quem põe nelas! Mas é você que me parece ser o Dédalo, porque, ao menos por mim, elas permaneceriam assim (fica estático como uma estátua), (id., 2014, 11b-e).

A partir disso podemos sugerir a interpretação pela qual conhecer significa chegar até algo estável e bem definido, ou melhor, *delimitar* um espaço no qual esteja a essência de algo, bem separado do espaço dos elementos acidentais. Isso é, justamente, o pressuposto para poder falar de ideias.

Em o *Banquete*, Platão fornece um exemplo de quais tipos deveriam ser as características de uma ideia.

Verá um [belo] que, em primeiro lugar, é eterno, que não nasce nem morre, que não aumenta nem diminui, que além disso não é em parte belo e em parte feio, agora belo e depois feio, belo em comparação com isto e feio em comparação com aquilo, belo aqui e feio acolá, belo para alguns e feio para outros, conhecerá a beleza que não se apresenta como rosto ou como mãos ou qualquer outra coisa corporal, nem como palavra, nem como ciência, nem como coisa alguma que existia em outra, como por exemplo num ser vivo ou na terra ou no céu. Beleza, ao contrário, que existe em si mesma e por si mesma, sempre idêntica, e da qual participam todas as demais coisas belas. Estas coisas belas individuais, que participam da beleza suprema, ora nascem ora morrem; mas essa beleza jamais aumenta ou diminui, nem sofre alterações de qualquer espécie (Platão, 1991, 211a-b).

Por meio da pergunta platônica procuramos construir conceitos cujo conteúdo é a essência da coisa. Não é trivial lembrar que os elementos acidentais estão fora do espaço da essência. Esta demarcação é, nomeadamente, uma representação possível da distinção entre opinião e ciência (conhecimento estável). Onde não há uma tal diferença e tudo fica, de certa forma, misturado, estamos no domínio da opinião, que pode ser certa ou falsa.

Aqui vemos a posição de algo que podemos chamar de vínculo formal, porque a pergunta *o que é?* não preconfigura o conteúdo de uma definição, porém a forma na qual ele tem que se apresentar. Há também um vínculo metodológico enquanto temos uma regra através da qual procurar uma definição. Neste sentido, há uma regra para reconhecer um objeto como objeto da nossa teoria. No caso de Platão, temos um critério para reconhecer uma ideia enquanto ideia e, portanto, um critério para conhecer a natureza.

Do ponto de vista metodológico, penso que os elementos que estão ao redor da pergunta *“o que é algo?”* permitam a Platão construir uma perspectiva filosófica na forma que acabei de expor, porém isso não significa que, do ponto de vista do conteúdo, seja suficiente encher os espaços filosóficos criados pela pergunta platônica fundamental. Quero dizer que, apesar dessa estruturação de pensamento, existem elementos, por assim dizer, de abertura.

Estou me referindo, por exemplo, à forma de diálogo e da aporia, que impõem sempre uma

nova discussão e uma nova retomada do discurso a partir dos resultados adquiridos. Na verdade, temos apenas acessos à verdade e jamais uma posse completa, porquanto ela não pertence aos homens.<sup>10</sup> Outro elemento importante é o fato de que o sensível pode ser fundamental para chegar até as ideias, como para a beleza em *Filebo* e a distinção assimétrica entre filósofos e filodoxos na *Republica* (id., 2005, 484b). Enfim, há a complexa questão, que não podemos analisar aqui, dos diálogos “dialéticos” e da autocrítica de Platão.

Apesar da importância destes elementos teóricos, que se referem fundamentalmente à busca da essência, penso que a pergunta *o que é algo?* fique sempre na base do filosofar platônico porque, mesmo quando ele critica as ideias, não chega a pôr em discussão o ponto de partida de seu pensamento. Essa pergunta, repito, constitui um vínculo formal e metodológico dificilmente questionável no quadro geral do pensamento de Platão. Na verdade, ainda nos diálogos dialéticos, o mundo (*como algo é*) fica sempre explicável a partir das ideias, de algo estável (*o que algo é*). Isso acontece mesmo quando, em *Parmênides*, Platão critica as ideias.

Na segunda parte deste diálogo, em que ele expõe todas as opções possíveis sobre as relações, a participação e as consequências entre o um (*que é ou não é*) e a multiplicidade (*que é ou não é*), ele afirma que, no caso no qual o um não seja e a multiplicidade seja, a única maneira para essa última ser é na relação entre os próprios elementos, porém, argumenta Platão, por causa da ausência do um, se poderiam produzir apenas fantasmas (id., 2013, 164b4-165e1). Além de uma análise pontual dessa passagem (Fronterotta, 1998), Platão mostra que é possível explicar o mundo apenas a partir de algo estável. É, justamente, a partir desta exigência que ele estrutura o próprio pensamento.

## Nietzsche

A crítica de Nietzsche à metafísica se desenvolve, em boa parte, a partir do confronto com a filosofia de Platão e, em particular, com a doutrina das ideias. Neste sentido, na opinião de Nietzsche, alguns elementos centrais são a criação e a separação absoluta que Platão teria colocado entre o mundo do que permanece imutável e o mundo do que nasce e morre e o fato de que é apenas possível explicar e compreender o segundo pelo primeiro.

É bem conhecida, neste sentido, a passagem de *Além do bem e do mal*, na qual Nietzsche define o cristianismo como um platonismo para o povo (Nietzsche, 2005, Prefácio), que nos permite colocar, *mutatis mutandis*, o cristianismo na linha teórica do platonismo. Assim, vou propor diretamente o pensamento de Nietzsche, de um lado analisando, em breve, a crítica ao conhecimento e, do outro, mostrando a maneira na qual Nietzsche propõe um modo diferente de estruturar a filosofia.<sup>11</sup>

Uma das críticas mais fortes de Nietzsche à tradição metafísica se foca sobretudo no fato de que, se podemos afirmar que o conhecimento é possível a partir de algo que permanece igual, isso é basicamente um erro, embora seja fundamental para a vida (Nietzsche, 2008, § 111). Nesse sentido, Nietzsche, ao contrário de Platão, salienta sempre os elementos diferenciais entre as coisas, afirmando que, quando reconhecemos algo como igual, na verdade, não estamos considerando as singularidades. Para preservá-las, ele constrói uma perspectiva filosófica diferente a partir da pergunta *como é algo?*<sup>12</sup>

10 Neste sentido, é fundamental o papel que em Platão desenvolve a educação (Platão, 2005, pp. 518c-d).

11 Será fácil reconhecer, atrás da crítica ao conhecimento à filosofia de Platão. Para uma análise da relação entre Nietzsche e a formação da filosofia de Platão (Giacioia, 2013, pp. 208-222).

12 Zarathustra, o mestre do eterno retorno, fala sempre aos indivíduos, jamais ao homem em geral, porque, se falasse deste último, se perderiam as diferenças que podem tornar cada um o que ele é. Isso passa por um percurso particular que, no caso de Nietzsche, é representado por *Ecce homo*, cujo subtítulo é “*Wie man wird, was man ist?*”.

É nomeadamente a partir da prioridade da pergunta *como é algo?* sobre a pergunta *o que é algo?* que, a meu ver, se desenvolve o projeto de inversão assimétrica ou metodológica do platonismo.<sup>13</sup> Neste sentido, a inversão não consiste em eliminar as ideias de Platão ou o Deus do cristianismo para pôr um ἀρκή diferente: é por isso que podemos falar de assimetria.

É possível representar esse raciocínio da seguinte maneira:

*Como é algo?* → *O que é algo?*

Para explicar tudo isso, vamos ver como Nietzsche critica a maneira platônica ou metafísica de construir a filosofia e, sobretudo, como ele propõe uma filosofia da interpretação.

### A crítica ao conhecimento

A crítica ao conhecimento (científico e filosófico) é um instrumento teórico fundamental para colocar o pensamento de Nietzsche no quadro da história da filosofia e para salientar as novidades filosóficas que ele introduz. Vou citar apenas algumas passagens para mostrar os elementos dos quais vou precisar.

Nosso intelecto não é organizado para compreender [Begreifen] o vir-a-ser, ele pretende demonstrar a fixidade geral, através da sua origem das imagens.

Todos os filósofos tiveram o fim de demonstrar o eterno permanecer, nisto o intelecto sente sua própria forma e seu próprio efeito (Nietzsche, 1999b 11[153]).

Neste fragmento, Nietzsche retoma a ideia kantiana pela qual o intelecto é um dos instrumentos<sup>14</sup> que torna possível nosso conhecimento, porém ele, ficando entre a coisa e o sujeito, não permite chegar até a essência. É muito interessante o oxímoro entre as palavras *Werden* e *Begreifen*, porque a primeira expressa o fluxo do acontecer enquanto a segunda afirma que, quando conhecemos, tentamos bloquear esse fluxo, ou melhor, tentamos agarrar (*greifen*) algo. Neste sentido, através do intelecto podemos apenas chegar a mostrar a fixidade geral, isto é, salientar o que *permanece estável*, conceito fundamental que já encontramos em Platão. Na opinião de Nietzsche, é, porém, essencial focar a atenção sobre os elementos diferenciais.

Não podemos afirmar uma validade eterna de nenhuma ‘lei da natureza’; não podemos afirmar a permanência eterna de nenhuma qualidade química; nós não somos suficientemente sutis para ver o presumível fluxo absoluto do acontecer: o permanente existe só através dos nossos rudes órgãos, que reúnem e distendem sobre superfícies o que assim não existe de nenhum jeito. A árvore é algo novo a cada momento: nós afirmamos a forma, porque não podemos perceber o sutilíssimo movimento absoluto: nós introduzimos uma linha intermédia matemática no movimento absoluto [Absolute Bewegung]; de modo geral nós somos quem inserimos linhas e superfícies, à a partir do intelecto, que é o erro: a hipótese do igual e do permanecer, porque podemos ver só o que permanece, e lembramos só na frente do que é similar (igual). Todavia, em si mesma é diferente: não é lícito transferir nosso ceticismo na

13 Nietzsche fala de “platonismo invertido” (umgedrehter Platonismus) já no fragmento 7[156] do 1870-1871: “Minha filosofia, um platonismo invertido: quanto mais afastado do ser verdadeiro, tão mais puro e belo ele é. A vida na aparência como meta” (Nietzsche, 1999a, 7[156]). Esta citação, embora pareça pertinente, está colocada no contexto da metafísica da arte no período do Nascimento da tragédia e, portanto, não pode ser utilizada para os fins deste artigo. Para contextualizá-la, veja-se *ibid.*, 7[18-152-154].

14 Naturalmente, a questão do instrumento é estritamente ligada à crítica que Hegel faz, na Introdução à Fenomenologia do espírito ao pensamento de Kant. Neste sentido, mesmo considerando as muitas diferenças entre a filosofia de Nietzsche e a de Kant, Nietzsche toma o partido de Kant.

essência (Nietzsche, 1999b, 11[293]).

Esta citação, por assim dizer, completa a anterior, mas contém também uma abertura no final. Nietzsche, basicamente, aplica o que disse a respeito dos filósofos à ciência. As linhas matemáticas não existem na natureza, porém nós as usamos para descrever o mundo. Isso é, nomeadamente, um erro, na medida em que pensamos que através do conhecimento, seja ele científico, filosófico ou de outra forma, podemos agarrar uma qualquer essência da natureza.

Se não fosse assim, não seria possível entender a última frase do fragmento. Na verdade, não se trata de tomar uma posição cética, não se trata de absolutizar uma perspectiva entre outras, porque isso seria sim uma inversão simétrica do platonismo, coisa que, em minha opinião, não está de modo algum nas intenções e nos textos de Nietzsche.<sup>15</sup>

Se não é possível colocar o ceticismo na essência, qual é o papel do conhecimento e do intelecto que são erros? Acho que a passagem seguinte ajuda a entender.

Viver é a condição para conhecer. Errar é a condição para viver, e na verdade errar de maneira profundíssima. Conhecer é o erro que não elimina o erro. Ele não é nada de amargo! Temos que amar e tomar conta do erro; ele é o seio materno [Mutterschoß] do conhecimento (Em Nietzsche, 1999b, 11[162]).<sup>16</sup>

Se o conhecimento enquanto erro é necessário para a vida (Nietzsche, 2001, § 110),<sup>17</sup> é preciso aprofundá-lo para entender o papel que ele desenvolve no pensamento de Nietzsche.

É possível encontrar uma continuidade na filosofia de Nietzsche sobre o uso do conceito (*Begriff*) e do conhecer (*begreifen*). Em geral, pode-se afirmar que o conhecimento, embora não seja algo que consiga chegar até a essência da natureza, permite *organizar* e tornar possível a vida, isto é, ele fornece uma *interpretação* da vida, mesmo não resolvendo todos os aspectos da vida (Piazzesi, Gori, 2012, pp. 17-23).

A totalidade destes aspectos que compõem uma vida é, na opinião de Nietzsche, uma testemunha do fato de que tornamos constantemente o que pensávamos fosse uma verdade um erro e, vice-versa, um erro uma verdade (Nietzsche, 2001, § 307). Aliás, é possível até pensar a crítica e a autocrítica, que Nietzsche mesmo faz, como testemunha do movimento do vir-a-ser.

Isso, de novo, não significa, precisamente, abandonar o mundo verdadeiro para o mundo

15 Considere-se Nietzsche, pelo menos a partir de *Sobre verdade e mentira* (2007), no sentido extramoral até a Genealogia da moral.

16 Em Nietzsche, 1999b, 11[197]: “Conhecimento = erro que se torna orgânico e organiza”. “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver - que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida” (id., 2005, § 4).

17 A questão da utilidade do conhecimento para a vida, embora seja um erro, é um elemento constante do pensamento de Nietzsche. No fragmento de 1888 (1999c.)14[153], lê-se: “O desvio da filosofia repousa no fato de que, no lugar de ver na lógica e nas categorias da razão o meio para arrumar o mundo para fins de utilidade (então, “por princípio”, para uma falsificação útil), acreditou-se de ter nele o critério da verdade, isto é, da realidade. O “critério da verdade” era, realmente, apenas a utilidade biológica de um tal sistema de falsificação por princípio: e já que uma espécie de animal não conhece nada mais importante de que se conservar, era realmente lícito falar aqui de “verdade”. A ingenuidade foi apenas de tomar a idiosincrasia antropocêntrica como medida das coisas, como orientação sobre o “real” e o “irreal”: em breve, de absolutizar um condicionado” (Nietzsche. 1999d. 14[153]).

da aparência. Na quarta e na quinta parte do *Crepúsculo dos ídolos*, além de uma reproposição do tema da crítica à razão e, então, ao conhecimento, Nietzsche afirma claramente que “com o mundo verdadeiro eliminamos também o aparente” (Nietzsche, 2006, V 6; Stegmaier, 1985). Isso acontece porque a inversão que está sendo argumentada é de tipo metodológico e não apenas do conteúdo.

### A questão da interpretação

Já em um texto do jovem Nietzsche, como *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, encontramos a inversão da ordem clássica das perguntas filosóficas (*o que é?* e *como é?*). Ele propõe que o conceito seja derivado da metáfora.

Neste sentido, o conceito não mostra a essência de algo, mas apenas uma perspectiva sobre algo, uma perspectiva que jamais consegue agarrar (*greifen*) todos os aspectos essenciais da coisa.<sup>18</sup> Do ponto de vista que está sendo aprofundado, é possível afirmar que os conceitos são, portanto, resultados específicos. Vamos ver o que isso significa.

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma qualitas occulta com o nome: honestidade [...] (Nietzsche, 2007, p. 35-36).

Acho que é possível bem entender que Nietzsche está afirmando exatamente o contrário do que disse Platão. Quando igualamos algo desigual (Müller-Lauter, 2009), na opinião de Nietzsche, não ganhamos um ponto de vista superior ou mais originário, mas *perdemos* a multiplicidade de perspectivas, típica de cada individualidade e, no contexto de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de cada metáfora.

Isso significa que é possível pensar em algo diferente a partir do igual; o erro consiste em pensar que esta redução permita chegar à essência. Neste sentido, o problema se foca em pensar na descrição de *como é algo* para responder à pergunta *o que é algo?* Essa inversão da prioridade das perguntas filosóficas é exemplificada de novo pela imagem de “a folha é a causa das folhas” (Nietzsche, 2007, p. 36).<sup>19</sup>

Nas notas, por exemplo, do caderno 19 do ano de 1872, Nietzsche fala de metonímia, isto é, da troca de um termo por um outro a partir de uma ou mais semelhanças. Isso pode-se aplicar a causa-efeito, abstrato-concreto, parte-tudo, etc. Esse elemento é fundamental porque fica constantemente no pensamento de Nietzsche, tanto que o capítulo “Os quatro grandes erros” do *Crepúsculo dos ídolos* é também uma retomada deste pensamento.

Embora no período de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* ainda não exista uma teoria da interpretação, já temos alguns elementos dela, como o fato de que construímos conceitos e que o conceito é claramente algo *derivado* e não essencial. Acho, portanto, que já aqui se pode encontrar a inversão metodológica das perguntas filosóficas que leva Nietzsche à construção de uma nova maneira de estruturar uma filosofia.

Deste ponto de vista, Nietzsche jamais esquece sua formação filológica. Esta impositação

18 “Temos que demonstrar que todas as construções do mundo são antropomorfismos: também todas as ciências, se Kant tem razão” (Nietzsche, 1999a, 19[125]).

19 A inversão metonímica consiste no fato de que é a partir das folhas reais que construímos a folha, expressão da essência das folhas. Esta última é, justamente, um resultado de um processo de interpretação, não uma substância.

é esclarecida ao longo de seu pensamento e, em particular, no aforismo 186 de *Além do bem e do mal*, em que se encontra:

Considerando aquilo que designa, a expressão “ciência da moral” resulta demasiado arrogante e contrária ao bom gosto: o qual é sempre gosto antecipado pelas palavras mais modestas. Deveríamos, com todo o rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem - e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva - como preparação para uma tipologia da moral. Sem dúvidas: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão longo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral - e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada” (id., 2005, § 186).

É muito interessante salientar que esse aforismo está no começo do capítulo intitulado *Para a história natural da moral*, porque, na opinião de Nietzsche, enfrentar um problema não significa buscar um elemento essencial (responder à pergunta *o que é algo?*) a partir do qual se possa entender tudo o que é moral, pelo contrário, significa descrever como foi e como é algo que foi chamado e/ou que é chamado *mora*. É, justamente, neste sentido que Nietzsche escreve uma *Genealogia da moral* (2004). Em geral, é possível afirmar que, através de uma descrição de *como é* a cada vez algo (por exemplo, a moral), é possível definir, *a cada vez*, o que é algo.

Nesta perspectiva, o conceito de algo não expressa nunca a essência de algo; ele é apenas o resultado de uma descrição ou, com as palavras de Nietzsche, de um olhar perspectivístico ou de uma interpretação. Esses são, em minha opinião, elementos que marcam constantemente o pensamento de Nietzsche.

Além das passagens citadas, encontramos a mesma exigência em todas as etapas do pensamento de Nietzsche e, proporcionalmente, nos fragmentos e nos textos publicados. Neste sentido, acho muito interessante comparar duas passagens para mostrar o que estou afirmando. Trata-se de duas citações temporalmente distantes entre elas, mas que por isso mesmo representam uma marca de continuidade.

Nosso conhecimento e nosso sentir é como um ponto no sistema: como um olho, cuja força de visão e campo de visão crescem lentamente e abrangem [sempre] mais. Nessa maneira nada muda no mundo real, mas essa atividade constante do olho transfere tudo em uma atividade constante, crescente e propagante. Nós vemos nossas leis dentro do mundo e, por outro lado, podemos compreender estas leis apenas como a consequência deste mundo sobre nós. O ponto de partida é a ilusão do espelho, nós somos imagens viventes do espelho.

O que é portanto o conhecimento? Seu pressuposto é uma limitação errônea, como se existisse uma unidade de medida da sensação; em todo lugar onde há espelhos e órgãos de tato, nasce uma esfera. Se pensamos em eliminar a limitação, eliminamos também o conhecimento: conceber “relações absolutas” é algo sem sentido. O erro é, então, a base do conhecimento, da aparência [Schein]. Só através da comparação de muitas aparências [Scheine] surge a verossimilhança [Wahrscheinlichkeit], então, graus de aparências [Scheins]. - E também a verdade é uma base suposta e acreditada de verdades: o homem e o animal constroem primeiramente

um novo mundo de erros e refinam sempre mais estes erros, de maneira que são descobertas inúmeras contradições e através disso a quantidade de erros possíveis se torna menor, ou o erro continua brotando.

“Verdade” existe, propriamente, apenas nas coisas que o homem inventa, por exemplo, o número. Ele põe dentro algo e em seguida o acha de novo – esse é o modo da verdade humana. Em seguida, a maioria das verdades são de fato apenas verdades NEGATIVAS. “Isto e aquilo não é aquela coisa” (embora geralmente expressas positivamente). Esta última é a fonte de todos os avanços do conhecimento. Para nós o mundo é, portanto, a soma das relações a respeito [zu] de uma esfera limitada de hipóteses fundamentais errôneas. As leis da ótica são todas [sämmtlich] erros, também as do ouvido. Posto que na existência haja inúmeros pontos que sentem: cada um tem uma esfera, conforme à extensão e à intensidade através da qual ele percebe [wahrnimmt] as relações, isto é, uma esfera da limitação e do erro. Também cada força tem sua própria esfera, ela age com esta extensão e intensidade e apenas sobre isto e aquilo e não sobre outras coisas, uma esfera de limitação. Um saber verdadeiro sobre todas estas esferas e sobre todas estas limitações é um pensamento sem sentido, porque deveria ser pensado um sentir sem “relações de extensão”, “de intensidade” com isto e aquilo: e também [é sem sentido] uma força sem confins e, ao mesmo tempo, com todos os confins, que crie todas as relações – seria uma força sem força determinada, um absurdo [Unsinn]. – Portanto, a limitação da força e o pôr sempre de novo em relação esta força com uma outra é “conhecimento”. Não a relação entre o sujeito e o objeto: porém algo diferente. O pressuposto é uma ilusão ótica dos anéis em torno a nós, que não existem de modo algum. Conhecimento essencialmente aparência [Schein] (Nietzsche, 1999b, 6[441]).<sup>20</sup>

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. 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”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (Nietzsche, 2004, p. III, 12).

Nas duas passagens há muitos assuntos importantes, porém, para os fins desse artigo, é importante salientar que encontramos de novo a crítica ao conhecimento enquanto algo absoluto que, basicamente, corrobora quanto afirmado, porém há outros elementos importantes. Nietzsche mantém a metáfora da visão que é fundamental não apenas em Platão, mas na tradição filosófica grega em geral<sup>21</sup> (que seja suficiente lembrar que conhecer significa *ver* as ideias). Nietzsche, como se disse, afirma que a visão é apenas perspectiva e que são as forças ativas e interpretativas que

20 Nesta perspectiva, é muito interessante o aforismo 374 da Gaia ciência. Prefiro discutir o fragmento do 6[441] porque o aforismo introduziria assuntos que não podem ser aprofundados neste artigo. É interessante notar que o *Schein* aparece também no fragmento sobre a inversão do platonismo, já citado.

21 Veja-se, por exemplo, o começo do primeiro livro da *Metafísica* (2001a) de Aristóteles.

dirigem o olhar. Isso é um elemento essencial porque Nietzsche junta a metáfora da visão e a do interpretar que se refere aos textos e ao trabalho do filólogo.

Essa operação é muito importante para aprofundar a questão da inversão do platonismo, pensada como uma forma diferente de construir a filosofia, porque poder-se-ia pensar que Nietzsche fique completamente na imagem do conhecimento como ver, mas que apenas elimine a possibilidade de um ver absoluto. Pelo contrário, o ponto central do discurso de Nietzsche não está na oposição a Platão, momento fundamental para a maturação do pensamento dele, porém está na construção de algo novo. Isso aparece na passagem, por assim dizer, do ver ao interpretar.<sup>22</sup> O filólogo Nietzsche bem sabe que interpretar (*interpretieren*)<sup>23</sup> deriva do latim *inter-pretium* e que, portanto, se refere ao *preço entre*, a uma troca, a uma negociação.

Antes de falar do que se negocia, é importante salientar que, se se mantém a metáfora da visão, Nietzsche pode recusar um olhar absoluto, porém, no espaço conceitual aberto da referência à interpretação, simplesmente, algo absoluto não tem cidadania.

Voltando à imagem da negociação, vamos ver, em breve, ao que se refere esse *inter-pretium*. Já na passagem citada da *Genealogia da moral* fala-se de forças ativas e interpretativas. De novo, Nietzsche nos leva às relações de forças e à descarga que se produz após a quebra do equilíbrio de tensões entre elas. Müller-Lauter fala, justamente, de vontades de poder como interpretação (Müller-Lauter, 1997). Nesta perspectiva, a questão das forças acumuladas (Nietzsche, 2001, § 360) em tensão se torna essencial. Por isso, é importante salientar que essas forças, além da configuração que a cada vez podem tomar, tornam possível a situação na qual a força *pode-se* descarregar em várias direções. Isso é essencial porque, no fragmento 2[151] do 1886, Nietzsche afirma:

Não é lícito se perguntar: “Pois, quem interpreta?”. O interpretar mesmo, como uma forma de vontade de poder, tem existência (porém não enquanto um “ser”, mas como um processo, um vir-a-ser) como um afeto (Nietzsche, 1999c, 2[151]).

Não é preciso entrar no assunto da vontade de poder (Müller-Lauter, 1997), é suficiente marcar a importância da interpretação e da falta de um sujeito que interprete. Ela é um “processo, um vir-a-ser que, a cada vez, recombina as forças. São elas que permitem que ver seja [intrinsecamente] ver-algo e que, mais especificamente, direcionam o ver.

No período da primeira citação, Nietzsche estava começando a elaborar sua teoria das forças (Nietzsche, 1999b; Marinucci; Crescenzi, 2015), fundamental para interpretar a filosofia inteira dele. Naturalmente, neste contexto, não é possível aprofundá-la, mas pode-se, pelo menos, salientar que são as relações de forças que permitem de interpretar e, considerando que do ponto de vista de Nietzsche não é lícito ir além das interpretações, que são as relações de força que constituem nosso mundo e que nos permitem de ir além dele, direcionando nosso ver para novas direções.

Se retomamos o que Platão afirma no em *Parmênides* a respeito da falta do um e da existência da multiplicidade (Platão, 2013), ele conclui que a *relação* é a única maneira na qual a multiplicidade poderia ser, mas, no fundo, isso produziria apenas “fantasmas”. A partir do ponto de

22 Naturalmente, baseando-se sobre passagens da obra de Nietzsche como a citada da *Genealogia da moral* é possível, sem dúvida, afirmar que perspectivismo e interpretação são a mesma coisa. Eu concordo com isso e não quero me opor ao uso de “perspectivismo”, porém acho mais preciso falar de teoria da interpretação porque, justamente, dessa forma cai toda referência à metáfora do conhecimento como visão, seja parcial ou absoluta. A etimologia da palavra perspectivismo se refere ao verbo latino *perspicio*, que significa ver através, olhar dentro e, no sentido mais amplo, compreender, entender, etc.

23 Acho importante notar que em alemão é possível dizer *interpretação* de duas maneiras: *Interpretation* e *Auslegung*. Se considerarmos estas palavras, nas diferentes formas em que podem ser usadas (por exemplo, as formas verbais, o plural, etc.), na obra de Nietzsche aparece mais a primeira que a segunda, embora esta última seja muito frequente.

vista de Nietzsche, a situação resulta, justamente, invertida porque são as relações que produzem o mundo e, embora tudo isso seja interpretação, tem um valor que depende da importância para a vida.

Isso significa que as relações de forças estão sempre ligadas a um plano imanente que Nietzsche nunca abandona. Voltemos, portanto, à passagem citada de *Além do bem e do mal* e, mais especificamente, ao fato de que para transvalorar os valores é preciso partir de valores existentes e não da posição de princípios fundamentais da natureza. A interpretação e o plano imanente dela não se aplicam apenas à moral, mas trata-se de um instrumento central no pensamento de Nietzsche.

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se - existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” - não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, [...] e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação - e vocês se apressarão em objetar isso, não? - bem, tanto melhor! (Nietzsche, 2005, § 22).

Nesta citação Nietzsche aplica seu pensamento às leis científicas da natureza, mas, além disso, Nietzsche está afirmando, como a respeito da moral, que é preciso, não apenas mudar a interpretação do mundo, mas, sobretudo, abandonar a metodologia pela qual estruturar uma filosofia significa pôr uma fundamentação.

Isso é o que se está tentando mostrar, a inversão de Nietzsche não é apenas de conteúdo, porém, antes de mais nada, metodológica.<sup>24</sup> Em geral, é possível entender o esquema da estrutura do pensamento que foi proposta neste artigo e que proponho assim:

*Como algo é? → O que algo é?*

Isso significa que as relações (no caso de Nietzsche, de forças) determinam *o que é algo* ou definem algo, mas isso é apenas um resultado, não uma essência, um resultado parcial, porém não arbitrário, porque não dá voz a uma possibilidade abstrata, pelo contrário, tem uma vida efetiva ligada às relações interpretativas imanentes que se produziram.

Esse discurso nos permite afirmar que, a partir da inversão das perguntas, essa parcialidade é tal enquanto colocada na imanência do processo histórico e interpretativo (enquanto forma do vir-a-ser) e não se trata de modo algum de uma parcialidade a respeito de uma totalidade ou de uma essência.

É neste sentido que, quando Nietzsche escreve, por exemplo, a *Genealogia da moral*, discute o cristianismo porque, na época dele, tomava conta da direção das relações de forças para que elas se descarregassem em uma direção que não pusesse uma nova possível interpretação do mundo. Naturalmente, como sempre acontece no pensamento de Nietzsche, esta estrutura de pensamento tem um importante sentido moral.

Não é por acaso que Nietzsche, na *Genealogia da moral*, grifa que “o padre é o *modificador*

<sup>24</sup> Do final dessa passagem ressalta que para Nietzsche não é absolutamente um problema afirmar que sua visão do mundo é uma interpretação, enquanto esse é o plano filosófico que Nietzsche, primeiro, conquista.

da direção do ressentimento” (Nietzsche, 2004, III § 15).<sup>25</sup> A moral cristã, interpretada a partir de *como é algo*, é um resultado (e não algo absoluto) de relações de força que poderiam se descarregar de maneira diferente e produzir, justamente, algo diferente. O elemento essencial que Nietzsche está discutindo e que não permite, por assim dizer, a ativação das forças interpretantes, que não permitem nem considerar o cristianismo como *uma* interpretação e nem sair dele, é o seguinte:

Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente, ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível à dor, - em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos em ato ou in effigie: pois a descarga de afeto [Affekt-Entladung]<sup>26</sup> é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (ibid., § 15).

Essa última referência à *Genealogia da moral* representa a maneira assimétrica na qual Nietzsche quer inverter o platonismo. Ela, na verdade, tomada no sentido metodológico, é o elemento básico da filosofia de Nietzsche. Para Nietzsche, é preciso mudar a direção do ressentimento, a saber, interpretar o cristianismo a partir da teoria das forças, para uma descarga diferente que possibilite uma nova *Rangordnung*.

### Conclusão

A diferença fundamental entre as estruturas filosóficas de Platão e Nietzsche consiste na oposta prioridade entre as perguntas *o que é?* e *como é?*. Se Platão afirma que as ideias são necessárias para entender como é o mundo, Nietzsche, ao contrário, não se opõe ao filósofo grego apenas a respeito do conteúdo, mas também do ponto de vista metodológico.

Por meio da inversão das duas perguntas filosóficas mencionadas, Nietzsche quer negar que exista algo metafísico e que o conhecimento, a partir da descrição (*como é algo?*), pode chegar às conclusões (*o que é algo?*) que representam sempre resultados e nunca essências. Nisto está a assimetria da inversão de Nietzsche: a prioridade da pergunta *como é?* exclui completamente da estrutura filosófica de Nietzsche a questão da essência e põe, de forma radical, a questão da interpretação como *inter-pretium*, isto é, como luta entre forças.

Nos dois filósofos, o conhecimento é estritamente ligado aos problemas morais. Para Platão, como Sócrates afirma nas últimas linhas de *Êutifron*, pelo conhecimento do que é piedoso poderia ter levado “uma vida melhor” (Platão, 2014, 16a); para Nietzsche, a direção nova da descarga das forças permite pôr novos valores, pensados como interpretação.

25 Sem entrar na interpretação de Heidegger da filosofia de Nietzsche (Heidegger, 1994, 196 e sgg.), podemos dizer que se ele considera a inversão do platonismo só como uma tentativa de Nietzsche superar o niilismo, este artigo tenta apontar para a questão da inversão como afirmação da liberdade humana. Esta passa pela inversão das perguntas mencionadas e pela teoria das forças. Neste artigo não é possível aprofundar a interpretação de Heidegger porque, além de não ser nosso objetivo, minha interpretação se baseia sobre fontes que Heidegger não conhecia e sobre uma edição crítica ainda não disponível nos anos dos dois volumes de Nietzsche.

26 A palavra descarga é fundamental no pensamento de Nietzsche. No caso desta citação, ela representa o elemento diferencial entre descargas possíveis. O padre não permite que as forças acumuladas cheguem até o nível no qual se poderiam descarregar em uma direção diferente da que mantém em vida a interpretação cristã do mundo, enquanto algo absoluto. Sobre o conceito de descarga (Nietzsche usa *Auslösung* e *Entladung*), cf. Marinucci; Crescenzi, 2015; Chaves, 2014.

### Referências Bibliográficas

- ABEL, G. 1984. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin-New York: De Gruyter.
- ARISTÓTELES. 2001a. *Metafísica* - livros IV e VI. Campinas: IFCH/Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *Metafísica* – livro XII. Campinas: IFCH/Unicamp.
- CAMPIONI, G. 2003. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: De Gruyter.
- CHAVES, E. 2014. “Entladung como Auslösung na *Genealogia da moral* de Nietzsche”. In: *Labirintos da filosofia*. Ed. por André Luis Muniz Garcia e Lucas Angioni. Campinas: Editora Phi.
- ERLER, M. 1991. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*. Milano: Vita e pensiero.
- FINE, G. 1971. *Plato 1. Metaphysics and epistemology*. Doubleday: New York.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Plato on knowledge and form*. New York: Oxford University Press.
- FROTERTTA, F. 1998. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- GERHARDT, V. 1992. “Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität”. In: *Nietzsche-Studien 21*.
- GIACCOIA Jr., O. 2013. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MOORE, G.; BROBJER, T. H. 2004. *Nietzsche and Science*. Aldershot: Ashgate.
- HEIDEGGER, M. 1994. *Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- HIMMELMANN, B. 1996. *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjectivität*. Freiburg - München: K. Alber.
- KAUFMANN, W. 1982. *Nietzsche: Philosoph - Psychologe - Antichrist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MARINUCCI, A.; CRESCENZI, L. 2015. “Nietzsche et le retour éternel. Une nouvelle recherche généalogique et philosophique”. In: *Estudos-Nietzsche 6.2*.
- MILKOWSKI, M. 2001. “Freiheit als Ethik bei Nietzsche”. In: *Zeitenwende - Wertewende*. Ed. por Renate Reschke. Berlin: Akademie Verlag.
- MITTASCH, A. 1952. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Kroner.
- MÜLLER-LAUTER, W. 1997. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume.
- \_\_\_\_\_. 1999a. “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. In: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin-New York: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1999b. “Freiheit und Wille bei Nietzsche”. In: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin-New York: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp.
- NIETZSCHE, F. 1999a “Nachlaß 1869-1874”. In: *Kritische Studienausgabe*. Vol. 7. Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1999b. “Nachlaß 1880-1882”. In: *Kritische Studienausgabe*. Vol. 9. Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1999c. “Nachlaß 1885-1887”. In: *Kritische Studienausgabe*. Vol. 12. Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 1999d. “Nachlaß 1888-1889”. In: *Kritische Studienausgabe*. Vol. 13. Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.

- \_\_\_\_\_. 2014. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PIAZZESI, C.; GORI P. 2012. “Un demone che ride’: esercizi di serenità filosofica”. In: *Crepuscolo degli idoli*. Roma: Carocci.
- PLATÃO. 1989. *Fedro*. Lisboa: Guimaraes.
- \_\_\_\_\_. 1991. *O banquete ou do amor*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_. 2005. *República*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Mênon*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Filebo*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Parmênides*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Êutifron”. In: *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM.
- PLATONE. 1991. *Teeteto*. Milano: Mursia.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Timeo*. Milano: Bompiani.
- POLITIS, V. 2015. *The structures of enquiry in Plato’s early dialog*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEGMAIER, W. 1985. “Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”. In: *Nietzsche-Studien* 14.
- VASILIS, P. 2015. *The structure of enquiry in Plato’s early dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VLASTOS, G. 1978. *Plato: a collection of critical essays: Metaphysics and epistemology*. Vol. 1. Chicago: University of Notre Dame Press.
- WISSER, R. 1972. “Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes”. In: *Nietzsche-Studien* 1.
- ZENK, T. 2006. Nietzsche Kritik der Willensfreiheit. In: “Menschliches, Allzumenschliches”. url:[http://www.geschkult.fuberlin.de/e/relwiss/lehrende/lehrstuhl\\_zinser/zenk/Zenk\\_Nietzsches\\_Kritik\\_der\\_Willensfreiheit.pdf](http://www.geschkult.fuberlin.de/e/relwiss/lehrende/lehrstuhl_zinser/zenk/Zenk_Nietzsches_Kritik_der_Willensfreiheit.pdf).

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.