

O estatuto dos sofistas em Nietzsche*

Le statut des sophistes chez Nietzsche

Arnaud Sorosina¹

Resumo:

O exame do estatuto dos sofistas em Nietzsche é a ocasião de dar conta de sua evolução intelectual, sob uma perspectiva singular: os textos de juventude, entre 1869 e 1876, testemunham uma posição ambígua em relação aos sofistas, que são, de início, assimilados à decadência socrática, depois reabilitados como campeões do *agôn*, característico da cultura grega. De 1876 a 1888, Nietzsche os percebe cada vez mais como um fenômeno cultural tipicamente grego: sem se interessar às doutrinas de cada sofista, ele interroga sua significação histórica e genealógica, fazendo do historiador Tucídides o coroamento do espírito sofístico.

Palavras-chave: sofistas. *agôn*. cultura. helenismo.

Résumé:

L'examen du statut des sophistes chez Nietzsche est l'occasion de rendre compte de son évolution intellectuelle sous une perspective singulière : les textes de jeunesse 1869-1876 témoignent d'une position ambiguë à leur égard, les sophistes étant d'abord assimilés à la décadence socratique, puis réhabilités comme champions de l'*agôn*, caractéristique de la culture grecque. De 1876 à 1888, Nietzsche les perçoit de plus en plus comme un phénomène culturel typiquement grec : sans s'intéresser aux doctrines de chaque sophiste, il interroge leur signification historique et généalogique, en faisant de l'historien Thucydide le couronnement de l'esprit sophistique.

Mots-clés: sophists. *agôn*. Culture. hellénisme.

Conhecemos a declaração com a qual Nietzsche coloca sua filosofia sob a bandeira do antiplatonismo: “Minha filosofia, *platonismo invertido* [*umgedrehter Platonismus*]: quanto mais longe da verdade, mais pura, mais bela, melhor ela é. A vida na aparência como objetivo” (FP 1870-1871, 7 [156]). Não é tentador, na leitura desse célebre fragmento, entender essa reivindicação de “platonismo invertido” como uma sofística reabilitada e renovada? É o que sugere aparentemente a famosa apologia de Nietzsche a favor dos sofistas no *Crepúsculo dos ídolos* (*O que devo aos antigos* 2). Do antiplatonismo da juventude ao elogio, tardio, da sofística, as linhas a seguir almejam mostrar que, na sua luta contra o platonismo, Nietzsche é progressivamente levado a uma reavaliação do estatuto dos sofistas: a cultura sofística, reunida

* Tradução de Ítalo Kiyomi Ishikawa, Doutorando em filosofia na Universidade Federal do Paraná. E-mail: prof.italo@yahoo.fr. Revisão de Diana Chao Decock e Ernani Chaves.

¹ Doutorando em Filosofia, Universidade de Paris I-Sorbonne. E-mail: Arnaud.Sorosina@univ-paris1.fr

em torno da figura, surpreendente, de Tucídides, vai constituir o cadinho de uma linha genealógica alternativa, a qual Nietzsche não hesitará em invocar. O exame cronológico dos textos consagrados aos sofistas permitirá colocar em evidência: primeiramente como temas, entre 1869 a 1873, de uma valoração ambivalente, pois ao mesmo tempo que participam da decadência socráticas, eles representam a cultura do *agôn*, os sofistas são, em seguida, a partir de *Humano, demasiado humano*, favoravelmente apreendidos como uma etapa de transição cultural, até serem considerados, na época dos últimos textos de Nietzsche, com algumas reservas, como arautos do imoralismo.

O estatuto dos sofistas em Nietzsche antes de *Humano, demasiado humano*

A sofística, época de transição ou de decadência?

É evidente que são nos escritos de juventude, particularmente nos seus cursos, que Nietzsche faz, de modo mais frequente, referências aos sofistas. T. H. Brobjer (2001, p. 5-23), apoiado aqui por seu contraditor J. E. Mann (2003, p. 406-428), considera que os sofistas são tomados por Nietzsche, durante este período, como não-gregos, decadentes que contribuem para a degenerescência do helenismo. É tal tese que se trata de colocar à prova.

Enquanto a *Introdução à tragédia de Sófocles* (verão de 1870) reconta em três atos a história do declínio do trágico – *acmè* (Ésquilo), “figura de transição” (ITS, § 10)² (Sófocles), degenerescência (Eurípides) –, a *Introdução aos estudos de filologia clássica* (verão de 1871) não respeita esse esquema tripartite por dar conta do nascimento da filosofia. Com efeito, é somente em duas etapas que o socratismo nasce ao se desprender do terreno pré-socrático, onde prática e teoria não são separadas, como explica o § 18. Surge, então, o bando dos “sofistas”, dos quais Sócrates pode ser considerado o maior representante:

Aparição recente dos sofistas: desenvolvimento de um ensino abstrato que nos é tão próximo, a nós modernos, que não compreendemos, de forma alguma, no seu todo, a aversão de Platão e de Aristóteles. Toda a Grécia culta, aliás, estava do lado deles. Grote tem o mérito de lhes ter caracterizado de maneira mais justa. Mas isso só se torna mais profundo quando compreendemos Sócrates, após Aristófanes, como a quintessência da sofística. Com efeito, a ciência se torna agora agressiva e quer corrigir a realidade [...]. Doravante, o mérito passa a ser ensinável: de onde o sectarismo introduzido por Sócrates, que se libera da associação antiga do costume e do instinto político. Sócrates quer colocar o saber no lugar do instinto, não o encontra em nenhum lugar e, conseqüentemente, nega os frutos da ilusão, assim como os costumes e as artes antigas. O *anthrôpos metron apontôn* (o homem medida de todas as coisas) se torna a verdade (IFC, p.126-127).

² É necessário, entretanto, observar que a posição de Nietzsche evoluiu em alguns meses: em fevereiro, Nietzsche ainda pensava que “com Sófocles começa uma decadência progressiva” (ST, p. 549).

Sob a influência conjugada da leitura “positivista” do historiador britânico George Grote e da interpretação “popular” do socratismo que se manifesta nas *Nuvens* de Aristófanos (versos 218 – 254), Nietzsche propõe uma primeira interpretação da sofística que é exatamente o oposto do que nós poderíamos imaginar de sua parte. Os sofistas são para o ensino o que Eurípides é para o teatro: eles o fazem sucumbir a uma intelectualização lamentável. É por isso que Eurípides será igualmente qualificado de “sofista” no *Nascimento da tragédia*³ – Nietzsche entende por trás desse termo o processo pelo qual o espírito se “sofisticou” até se tornar puramente racional. Se o leitor moderno se surpreende pela intransigência que Platão e Aristóteles manifestam em relação aos sofistas, é que esses últimos, na interpretação de George Grote, fazem parte, como Platão e Aristóteles, do “milagre grego”, do Iluminismo dos séculos V – IV a.C., que engendra a filosofia a partir do espírito racional. Sócrates, enquanto figura de proa desse movimento que determina a morte do dionísio, torna-se figura de “quintessência da sofística” que, através de uma falsificação axiológica de gênio, conseguiu tornar crível a ideia de verdade. Uma fórmula do capítulo XIII do *Nascimento da tragédia* parece ir no mesmo sentido que no texto acima: “[...] para o espanto dos modernos [...] Sócrates aparece em Aristófanos como o primeiro e supremo sofista, como o espelho e resumo de todas as aspirações sofísticas” (NT, §13)⁴. Ora – é um *leitmotiv* do ensino de Nietzsche desde o início de 1869 – trata-se, precisamente, que para se tornar um bom filólogo do helenismo, deve-se desfazer dessas orelhas modernas, as quais obscurecem nossa compreensão do espírito grego. Dito de outra forma, é totalmente natural, para um grego, assimilar Sócrates aos sofistas. Nietzsche se satisfaz, assim, em poder considerar os sofistas como uma ponte que permite ligar, com a autoridade de Aristófanos, Eurípides a Sócrates. Sob a influência de G. Grote, ele não hesita em relacionar os sofistas ao apolinismo socrático.

Entretanto, uma ambiguidade essencial permanece: olhando mais de perto, Nietzsche reintroduz implicitamente a separação entre uma fase de transição e uma fase de decadência propriamente dita, como fez a propósito do teatro trágico. Enquanto Sócrates foi o primeiro não-grego, como poderia testemunhar, segundo Nietzsche, sua condenação à morte, os sofistas teriam ao seu lado “toda a Grécia culta”. Nietzsche tem perfeitamente consciência que os

³ “[...] amola e lima, pelo discurso de seus heróis, toda a dialética sofista” (NT, § 10). O alemão diz “dialética sofística” (*sophistische Dialektik*), o que indica bem que Nietzsche não visa a pessoa dos sofistas, mas frequentemente utiliza o adjetivo no seu sentido pejorativo mais corrente.

⁴ Nietzsche se apoiou fortemente em Aristófanos para sustentar sua crítica do socratismo, notadamente na sua conferência de fevereiro de 1870, “Sócrates e a tragédia”, onde é bastante citado. Nietzsche não hesita em escrever, a respeito de sua própria tese: “Não se pode citar para apoiá-la, nenhum testemunho mais autorizado do que aquele de Aristófanos, o qual é mais próximo de Êsquilo do que de qualquer outro gênio”. (ST, p. 627).

sofistas, como verdadeiros educadores da Grécia, foram um produto puro do espírito grego, ainda que neles, esse espírito seja o começo do refletir e do raciocinar. Não é infundado sustentar que os sofistas são para Sócrates o que Sófocles é para Eurípides, ou seja, uma “figura de transição”? O decorrer do texto segue nesse sentido, porque sugere que Sócrates radicaliza uma tendência da sofística: a pretensão dos sofistas em ter razão torna-se nele a pretensão de dizer a verdade. Ter razão, para os sofistas, é ter razão de outro através da força de um discurso persuasivo – a referência à tese de Protágoras do homem-medida não significa outra coisa. Ter razão com Sócrates é, ao contrário, fazer triunfar a verdade – esta não depende de forma alguma daquele que a enuncia. Se “o homem medida de todas as coisas” se torna a verdade, não é talvez no sentido de que, como sugere uma primeira leitura, o relativismo de Protágoras é considerado como a verdade. Parece-nos que é necessário ler a última frase no sentido de uma *substituição* da ideia de verdade (socrática) pela ideia (protagórica) do homem-medida⁵. Quintessência da sofística: Sócrates universaliza a ideia de verdade- para-o homem (lá onde Protágoras havia deixado subsistir a ambiguidade entre o sentido geral e o sentido particular de *anthrôpos*). Sócrates, então, desenraiza o *logos* da individualidade que enuncia e consoma a ruptura, certamente iniciada pelo ensino abstrato dos sofistas, entre o saber e o instinto.

Assim, mesmo influenciado por Grote, Nietzsche é claramente consciente da diferença fundamental entre os sofistas e Sócrates e, diferentemente de Grote, hesita em assimilá-los completamente à *iluminação* socrática,

Os sofistas sempre são um objeto de interesse menor por parte de Nietzsche nos textos da juventude. Se Nietzsche não é desfavorável aos sofistas como é a Sócrates, ele tem razões doutrinárias precisas para mantê-los distantes.

Polímatas verbais ou campeões do agôn?

Como sabemos, Nietzsche, ardente leitor dos pré-socráticos, não se afastará jamais, a não ser em poucas nuances⁶, de sua admiração por Heráclito. Esse é, especialmente, um ponto da doutrina negligenciado, ao nosso ver, pelos estudos sobre o jovem Nietzsche: a crítica

⁵ A interpretação e a reavaliação desta tese protagoriana por Nietzsche merece um desenvolvimento que ultrapassa o quadro deste artigo. Diremos simplesmente que, no fundo, Nietzsche retorna ao subjetivismo do homem-medida e ao teocentrismo, oposto por parte de Platão (*Leis*, 716c). Cf. sobre esse ponto GC § 346. Sobre a interpretação de Protágoras veja, IDP, p.38-39; FP 11 [98], Primavera-Outono de 1881.

⁶ A relação de Nietzsche com Heráclito não é desprovida de ambiguidades, se pensarmos, por exemplo, na *Segunda Consideração Extemporânea* (cap. I, § 3) onde Heráclito é assimilado ao homem incapaz de esquecimento. Essa questão foi objeto de tratamentos detalhado. Cf. J. P. Hershbell, S. A. Nimis (1979, p. 17-38); P. Ciaravolo (1983); C. A. Cox (1998, p. 49-63).

heraclitiana dos polímatas. De fato, desde seus primeiros textos de juventude, em particular num fragmento de 1867, Nietzsche reprova fervorosamente este epíteto elogioso que a Antiguidade tardia reservava a Demócrito: “Embora a Antiguidade tardia, com sua torção doentia do espírito, tenha lhe feito com o título de *Polumathestatos*, seu mais alto elogio, nós temos do valor da *polumathia* uma concepção mais severa e menos favorável” (SD, p.19). Com efeito, em relação à *polumathia* dos “sofistas”⁷, Nietzsche só pode ter reservas, na medida em que defende a supremacia dos instintos sobre a inteligência. A sabedoria dos pré-socráticos reside na profundidade da interpretação do mundo que ela autoriza, e ela não tem nenhuma necessidade de se elaborar a partir de saberes positivos. O tema da proibidade filológica, caro a Nietzsche, já se esboça nessa consideração onde ele lembra que o importante é converter o saber em “carne e sangue” (IFC, p. 117-118; p.124)⁸, porque a erudição é como um “arreio que oprime os fracos” (IFC, p.117)⁹. É difícil não pensar na severidade dos fragmentos de Heráclito frente à polimatia de seus concorrentes pré-socráticos¹⁰. Nietzsche não pode ignorá-lo, pois ele não pode mais desconhecer o papel do enciclopedismo sofístico na democratização do *logos*. Sem dúvida, o aristocratismo epistemológico e político de Heráclito¹¹, que Nietzsche faz seu, o distancia de uma mnemotécnica sofista comprometida com a democracia grega. Somente poucos nobres ricos poderiam se dar ao luxo do ensino sofístico, mas a aristocracia nietzschiana dos valores também é tão distante de uma democracia popular quanto de uma plutocracia disfarçada.

O caso é, portanto, mais complexo do que parece: se Nietzsche reprova a *polimatia* e a *logorreia* desenfreada que ela torna possível, porque ela nivela os indivíduos conduzindo sob rédeas o desenvolvimento de um pensamento idiossincrásico, ele não ignora evidentemente a originalidade de um *logos* sofístico que se situa nas antípodas da dialética socrática. No final do ano de 1872, Nietzsche se separa da influência de Grote, e revaloriza o *agôn* sofístico desde

⁷ “É necessário se perguntar seriamente se o **amento do saber** é, finalmente, um progresso, enquanto os instintos políticos, religiosos e artísticos morrem e murcham” (IFC, p. 101. É Nietzsche quem destaca.) Não se deve esquecer que *sophistès* designa, antes de tudo, o sábio que domina um saber imenso, de sorte que a figura do *sophistès* é anterior ao sofista combatido por Platão.

⁸ Esta metáfora de intussuscepção, como sabemos, atravessa toda a obra de Nietzsche. Mas a ideia de incorporação por conversão em carne e sangue (que encontramos em *Sobre a utilidade e desvantagens da história para a vida*, cap. 1) vai ser substituída, a partir dos anos 1880, pela imagem da digestão e da ruminação.

⁹ Como se vê, esta crítica da polimatia antiga é, para Nietzsche, o *Kairós*, do qual ele se aproveita, para arrancar a hipertrofia do sentido histórico dos modernos.

¹⁰ Veja o fragmento B40 (Diels-Kranz): “A polimatia não instrui a inteligência. Não fosse assim, teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu” (Trad. para o português de Gerd Bornheim). Veja também os fragmentos B106 e B129. Não é uma coincidência que na época de elaboração da *Segunda Extemporânea* Nietzsche pense nesses fragmentos: “Heráclito [...] contra a abundância do saber” (FP, 19 [61] Verão 1872-Início 1873). Ver igualmente, 19 [86], Verão 1872 – Começo 1873).

¹¹ “Um vale aos meus olhos dez mil, se é melhor”. Fragmento B49, (Diels-Kranz).

que a verbosidade ceda lugar à *logomaquia*. Esta revalorização, esclarecedora na “*Disputa de Homero*” (dezembro de 1872), é igualmente manifesta nos cursos sobre os *Filósofos préplatônicos* de 1872-1873:

Para a multidão inculta, Sócrates se confunde com os sofistas. [...] Sob a figura de Sócrates, Aristófanes traça a silhueta do racionalismo. Os traços dos sofistas e de Anaxágoras lhe são atribuídos. – Mas Sócrates e os sofistas se diferenciam aqui, pois os sofistas correspondem perfeitamente às necessidades [da época], já que eles mantêm o que prometem. [...] [Sócrates] odiava os ingênuos representantes da cultura e da ciência, os sofistas (FPP, §16, p.246-247).

Nietzsche, que ainda cita Grote aqui, nessas páginas, o mantém mais distante. A disjunção que observamos no texto de 1871 se endurece aqui: Nietzsche deixa de assimilar os sofistas a Sócrates, portanto, distancia-se de Aristófanes – e, por conseguinte, de Grote, posto que os sofistas não fazem mais parte da revolução socrática, mas “correspondem perfeitamente às necessidades da época”. Nietzsche parece retomar a dimensão abstrata do ensino sofístico, sobre a qual ele havia insistido inicialmente. Sua ciência não parece mais como abstrata e dialética, mas como “ingênua” e, contrariamente às mentiras socráticas, os sofistas “mantêm o que prometem”¹². Essa insistência bastante inesperada por parte de Nietzsche, no fato de que eles mantêm suas promessas, terá um eco bastante sugestivo no § 42 do *Anticristo*: “O budismo não promete, mas mantém, o cristianismo promete tudo, mas *não mantém*” (KSA, 6, p. 215). Nietzsche remete as promessas do *logos* ao seu solo vital, e denuncia a duplicidade como um correlato do dualismo entre palavra e ação, instaurada pelo intelectualismo socrático. Ora, é precisamente a unidade do *logos* e do mundo que fundamenta o termo “ingenuidade”, recorrente sob sua pena. Sob a influência de Schiller (NT, §5; FP 29[126], Verão-Outono 1873), Nietzsche confere um sentido muito preciso a essa palavra aparentemente anódina. Já na conclusão das lições de 1871 sobre a tragédia, Nietzsche se deteve sobre esse termo, que serve para caracterizar a sabedoria dos pré-socráticos. A ingenuidade é fortemente aparentada ao instinto: “Nessa palavra [“ingênuo”] se unem a simplicidade e a profundidade. Há algo de obra de arte nelas”. Expressar ingenuamente sua época¹³, como o fazem os sofistas, mesmo no ensino da ciência, é ainda fazer parte do espírito grego, pois essa expressão só é conveniente, enquanto a

¹² Qual é o conteúdo dessa promessa? Aquela já percebida por Platão: a ampliação do poder persuasivo graças à maestria das técnicas retóricas.

¹³ Esta valorização da ingenuidade, associada às “raízes de uma arte inconsciente brotada da vida do povo” é um tema recorrente dos trabalhos de juventude de Nietzsche (veja, sobretudo, NT, cap. 3 e 4). Naturalmente, a ingenuidade não é *em si* uma coisa boa: ela se torna boa quando a cultura que ela esposa é instintiva, potente e afirmativa como a cultura grega. É o que explica, no diagnóstico da modernidade empreendido em *Humano demasiado humano* e *Aurora* a partir de uma arqueologia da cultura, Nietzsche valorize não a ingenuidade, mas o espírito livre que se liberta da tradição, quando esta se sustenta sobre valores decadentes: a reflexão filosófica se opõe, assim, à ingenuidade da consciência moral herdada do cristianismo.

separação funesta entre teoria e prática não advém: os pré-socráticos “não conhecem esta contradição entre ser e pensamento e demonstram claramente sua teoria pela prática” (IFC, p.125). Nietzsche se reconhece aqui culpado pela aproximação abusiva que ele havia sugerido entre os sofistas e o intelectualismo socrático, e recorda os sofistas de sua ascendência pré-socrática.

Compreende-se a partir disso, como uma concepção mais sutil da origem da filosofia socrática surge, anunciando a futura caracterização dos sofistas – axiologicamente positiva – como “momento de transição”. Na passagem do curso citado, Nietzsche escreve igualmente: “Para os costumes mais ingênuos da multidão, não era necessário nenhum mestre; o mestre superior lhes pareceria um escândalo”. É por isso que a multidão apreciava os sofistas: todos eles se dizem excelentes e se consideram como o melhor mestre, e é por isso mesmo que nenhum deles o é, enquanto Sócrates se diz ignorante e humilha todos aqueles que pretendem saber, isso porque ele é, de fato, o mais sábio dos gregos. Sócrates marca o fim de uma época, aquela do *agôn*: olimpíadas, competição teatrais e poéticas, disputas oratórias – época marcada por uma interpretação vitalista do *logos*, expressão da potência. É esta concepção *estênica* do *logos* retórico que Sócrates debilita, como lembra “*A disputa de Homero*” (verão de 1872):

[...] O sofista, o maior dos professores da antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, só era disponível ao povo na forma de uma gloriosa competição entre grandes artistas musicais e dramáticos. [...] E o homem moderno teme no artista *apenas a luta pessoal*. Onde o homem moderno fareja a fraqueza da obra de arte, o heleno procura a fonte da sua força mais elevada! (KSA 1, p.790).¹⁴

O prelúdio rimado da *Gaia Ciência* dirá novamente, sob o patrocínio de Heráclito: “*Heraclitismo* – toda a felicidade que há na terra / meus amigos, vem da luta!” (§ 41). Apreciaremos novamente como Nietzsche opõe “o homem moderno” ecumênico, cujo pai é, claramente, Sócrates como “grego”, que somente encontra sua salvação no *agôn*. Nietzsche propõe, então, uma interpretação dos diálogos pré-platônicos absolutamente extraordinária:

O que nos diálogos de Platão é, por exemplo, de uma importância estética notável resulta, no geral, de uma competição com a arte dos retóricos, a dos sofistas, dos dramaturgos de seu tempo, com o objetivo de dizer por fim: “Vejam, também posso fazer o que os meus maiores adversários são capazes [...] Apenas a disputa fez de mim um poeta, um sofista, um retórico!” (KSA 1, p. 790).

Platão é ainda tributário do espírito grego, apesar da *metástrofe* [conversão] que sustenta a sua valoração fundamental, o *agôn*. De fato, ele institui a filosofia por um

¹⁴ Um texto que T. H. Brobjer e J. E. Mann desconheciam, mas que chamou a atenção de Scott Consigny (1994, p. 5-26).

procedimento próximo da disputa oratória, mas lá onde as isotônias das antilogias protagorianas asseguraria a manutenção de um equilíbrio agonístico, a disputa pré-platônica se paga, não obstante (pensemos, por exemplo, no *Górgias*, 506c – 509c), com o monólogo dialógico de Sócrates – o sofista teria abandonado a partida. A dialética anula o conflito das potências discursivas que se afrontam, negando as idiossincrasias dos *logoi* em nome da impessoalidade da verdade. Platão é, assim, o menos grego dos gregos, aquele que, utilizando as armas da sofística, inventa a verdade – interpretação que não revela seu nome.

A história da decadência do espírito grego imita, assim, aquela da tragédia: os sofistas não estão mais ao lado de Sócrates, mas constituem um momento de transição, talvez mesmo o apogeu da cultura grega, definida pelo *agôn* – sublimação pulsional da “crueldade pré-homérica”, sublinha Nietzsche, como que para contrariar as leituras precipitadas que assimilariam a cultura do *agôn* à da barbárie. Ao contrário, um dos fios condutores da “Disputa de Homero” consiste em estabelecer que o mundo pré-homérico, marcado pela violência, se civiliza quando o *agôn* desvia esta violência na criação. Mas a cultura grega certamente não é luminosa e serena, conforme o quadro que Winckelmann havia estabelecido, seguido pelos historiadores positivistas, a começar por George Grote! Compreendemos também que o que está em jogo aqui é mais importante do que somente o estatuto dos sofistas: tomando distância em relação a Grote, Nietzsche entra progressivamente na posse de sua própria concepção de espírito helênico e, conseqüentemente, de sua filosofia, tal como ela se elabora a partir de uma teoria do declínio da cultura grega. Um fragmento de 1871 – 1872 revela, o quanto a distância filosófica entre Nietzsche e Platão reside num distanciamento filológico: “Se, da Antiguidade, tivéssemos conhecido apenas Platão, julgaríamos Homero como julgamos os Sofistas” (FP, 16[27] Verão 1871- Começo 1872). Dito de outra forma, a interpretação moral do mundo por Platão conduziu-o a ostracizar Homero e os sofistas, a tal ponto que a modernidade adotou sua condenação. Homero teve tempo de estabilizar sua potência cultural, penetrando profundamente no espírito grego, de modo que Platão chegou tarde demais para conter sua influência. Por essa aproximação entre os sofistas e Homero, que confina na filiação –o anátema platônico os reúne em uma única bandeira – Nietzsche inverte o valor do julgamento platônico. No fragmento “*A disputa de Homero*”, do qual nos ocupamos, ele leva essa inversão ainda mais longe, reintegrando Platão à verdadeira genealogia, da qual este se esforça em fugir: Platão é o último produto da cultura agonística dos Gregos – um final paradoxal no qual o *agôn* busca abolir a si mesmo.

O fato é, que na genealogia helênica, assim como Sófocles asseguraria uma harmoniosa transição entre Ésquilo e Eurípides, na qual razão e instinto estavam unidos, os sofistas são conduzidos a fazer a passagem entre dois estados da cultura grega. Inicialmente assimilados – não sem hesitação – ao socratismo, eles aparecem, pouco após a redação do *Nascimento da tragédia*, como o momento no qual a cultura do *agôn* atinge um tipo de *acmè*, antes de declinar como uma estrela cadente. Vem daí a ambivalência de seu estatuto: se eles estão ligados aos pré-socráticos pelo instinto agonístico, sua face de Janus vira o outro lado para o declínio racionalista, quando este instinto se formaliza em erística, pervertido pela polimatia.

Desta forma, mesmo se o interesse de Nietzsche não se dirige jamais aos sofistas como individualidades filosóficas, mas como um movimento completo, o “momento sofisticado” interessa muito a Nietzsche como etapa de transição, onde a dinâmica do *agôn* se exacerba até se esgotar. Como se a cultura grega, até o término de sua força, devesse ceder, finalmente, através de Platão, a uma concepção astênica e pacificada do *logos*. Certamente, não é preciso supervalorizar a simpatia de Nietzsche pelos sofistas, posto que ele faz deles um uso *ad hoc*: Nietzsche não está muito interessado em suas doutrinas, mas os considera como fenômeno social, naquilo que eles revelam do espírito grego¹⁵. Nos raros casos onde os cita individualmente, Nietzsche se mostrará sempre apressado e alusivo, pois os sofistas designam menos uma escola de pensamento do que uma atmosfera cultural complementar à pretensa luz socrática. Dito isso, é necessário lembrar que a utilização *ad hoc* é o tratamento que Nietzsche reserva à maioria dos autores que ele invoca: ao longo dos anos, esses aparecem cada vez mais como “metonímias” de um tipo psicológico¹⁶. O apelo aos autores não é, portanto, jamais um combate doutrinário singular, face a face, de Nietzsche; mas é sempre o pretexto para uma análise genealógica que permite trazer à luz os complexos pulsionais que regem certas estruturas civilizacionais.

De resto, se, não obstante, nos voltarmos para os cursos de retórica do semestre do inverno de 1872 – 1873, Nietzsche parece mais atencioso aos sofistas, aderindo a sua causa. É precisamente uma época de maturação onde ele elabora uma audaciosa teoria da linguagem. Segundo Scott Consigny, esse “modelo retórico da linguagem”, apresenta três aspectos que são inteiramente tributários da cultura agonística dos sofistas. A cultura grega, segundo esse

¹⁵ Isso é algo que atravessa a leitura de Scott Consigny já referida, que erige Nietzsche forte partidário dos sofistas, consciente de tudo o que os aproxima.

¹⁶ Poderíamos falar de “*tecnonímia*”, desviando um pouco de seu sentido neologista forjado por Edward Tylor (que Nietzsche leu em 1875) para designar nomes que reenviam à sua própria ascendência ou descendência genealógica (veja sobre esse ponto C. Lévi-Strauss, (1962, chap. VII.).

modelo, é definida pela retórica, de modo que o *logos* é apenas um conjunto de fenômenos retóricos; isso induz a uma concepção pragmática: ele [o logos] é essencialmente um poder de criação, e não de representação do real. Até aqui, nada que se afaste da leitura de *Verdade e mentira em sentido extra-moral* (junho de 1873).

De outra forma, a proeza de Consigny consiste em reduzir a cultura retórica à sofística: ora, é um gesto que Nietzsche não faz em seus cursos, mas ao contrário: os sofistas é que são, sobretudo, subsumidos à retórica grega. Os sofistas não são apresentados jamais como pensadores ou filósofos, mas como retóricos! Dito de outra forma, Nietzsche não percebe a importância do *logos* pragmático como um ganho dos sofistas, embora ele note, sem novidade alguma, que os sofistas foram os maiores mestres da Grécia (KGW II/1, 247-270). Se Nietzsche reivindica, através do “modelo retórico”, uma concepção do *logos* que ele atribui à cultura helênica, os sofistas são apenas seus representantes em meio a outros. A doutrina *propriamente sofista* do *logos* não reteve a atenção de Nietzsche, que parece perseguir, muito mais, a doxografia de Diógenes Laércio sem se importar com as *Antilogias* de Protágoras e sem mencionar, sobretudo, os importantes § 8-14 do *Elogio de Helena* de Górgias. É pouco provável, portanto, que Nietzsche, aqui largamente tributário de Friedrich Blass (1865; 1868), desconhecesse esses textos. Os frágeis avanços da filologia da sofística em relação a seus outros centros de interesses pré-socráticos contribuem para esse desinteresse? Não podemos afirmar isso¹⁷. Em todo caso, é patente que Nietzsche tem menos interesse nos escritos dos sofistas do que no seu papel civilizacional, como testemunham suas fontes, que *jamais são* fragmentos dos sofistas¹⁸, mas, com muito mais frequência, o que dizem Platão e Aristóteles.

Dito isso, Nietzsche reconhece claramente na retórica um papel central para a cultura grega. E para isso os sofistas são certamente importantes, entretanto, Nietzsche só se interessa por eles como representantes da cultura retórica.

Os sofistas: um fenômeno cultural

¹⁷ Nietzsche, talvez, não ignore as controvérsias filológicas existentes, por exemplo, em torno da autenticidade do *Elogio de Helena* (veja M. Untersteiner, 1993, I, p. 152, nota 54). Certas passagens de suas notas filológicas testemunham, ao menos, um interesse passageiro pela doxografia dos sofistas. (Veja, por exemplo, SD, p. 121-122).

¹⁸ Mais uma vez, não podemos nos deixar enganar pelo argumento bibliométrico de Brobjer, que a pretexto desta falta de citação textual, reduz o interesse de Nietzsche pelos sofistas à parte que lhe era conveniente. Será cada vez mais raro, após o *Nascimento da tragédia*, que Nietzsche faça citações textuais dos autores que discute. Veja sobre esse ponto, 19 [55] Verão 1872-Começo 1873.

Nietzsche é, portanto, perfeitamente consciente da importância dos sofistas quanto ao ensino e à prática da retórica. Entretanto, é importante observar que esta interpretação retórica do *logos* não é o apanágio dos sofistas, mas provém daquilo que Nietzsche analisará mais tarde em relação aos complexos pulsionais que estruturam o estilo de uma civilização, a eloquência é, aqui, “o elemento mais tenaz da essência grega”¹⁹. Nós, herdeiros de Platão, “não somos mais alunos habituados aos efeitos sonoros da retórica, e não mais nos nutrimos dessa espécie de leite cultural materno desde o primeiro instante de nossa vida” (HDH §218). Mesmo no teatro, como dizia a “*Disputa de Homero*” (e como repetirá o aforismo § 135 da *Gaia ciência*), os gregos se saciam por meio de discursos grandiosos, longe de buscar a *catarse*. Mas não há dúvida que, nesses cursos sobre a “retórica grega” Nietzsche não utiliza uma única vez, segundo nosso conhecimento, o termo “sofística”. Os sofistas são, assim, menos percebidos como um fenômeno específico do que como os pioneiros e os mestres da retórica grega.

É verdade que Nietzsche observou bem que na retórica grega o aspecto pragmático da linguagem oblitera seu alcance ontológico, de modo que passamos a considerar *qualquer* uso da linguagem como intrinsecamente retórico. Mas os sofistas são, somente a partir deste ponto de vista, um catalizador e não são responsáveis por toda essa redução do *logos* ao *pithanon*²⁰. Em todo caso, nesses cursos de retórica, Nietzsche retoma uma ideia-força da “*Disputa de Homero*”, a saber, que antes do advento do socratismo, todo uso da linguagem era agonístico. Todo orador era um retórico, inevitavelmente engajado no projeto de destruir o argumento do outro. Todos os gregos que não foram submetidos à influência “contranatural” de Sócrates ou de Eurípides foram, desse ponto de vista, sofistas, de modo que a “sofística” parece ser mais uma matriz de procedimentos contíguos a uma concepção do *logos* do que um conjunto de doutrinas atribuíveis a indivíduos.

E mais: todos somos retóricos e sofistas, segundo Nietzsche, com exceção de que nós, modernos, cremos ainda na verdade, enquanto que os gregos sabiam, a partir de um modo mais prático do que teórico, que a linguagem é uma criação. É por isso, aliás, que não se deve confundir o alcance filosófico que Nietzsche percebe na retórica antiga com a experiência vivida dessa retórica pelos gregos.

Sobretudo, Nietzsche *jamais* atribui aos sofistas suas preocupações sobre a origem da linguagem e da retórica. Se ele parecia lamentar, em 1871, o caráter abstrato de seu ensino, ele

¹⁹ *Rhétorique et langage, op. cit.*, p. 67.

²⁰ “Não são somente as coisas que penetram na consciência, mas a maneira pela qual nós nos relacionamos com elas, o *pithanon* [...]. A linguagem é a retórica, por isso ela quer somente transmitir uma *doxa* e não uma *épistémè*” (*Rhétorique et langage, op. cit.*, p. 36-37).

insiste, ao contrário, nos seus cursos sobre a retórica grega, para o fato de que os sofistas *praticaram o logos* antes de tematizá-lo filosoficamente. Os sofistas, aqui ainda, são apenas uma exemplificação da tese de Nietzsche segundo a qual o caráter performativo do *logos* era mais essencial – mais grego – do que seu aspecto referencial e racional.

Nietzsche não se interessa, pois, pelas doutrinas dos sofistas, mas percebe, através delas, um fenômeno *típico* do helenismo. Também não hesita em utilizar fontes de segunda mão, porque elas sempre são heurísticamente ricas de julgamentos de valor, que permitem revelar os *tipos*.

Observaremos sem surpresa que, ao falar de Protágoras, Nietzsche faz uso da fonte platônica, mesmo procurando inverter o valor da inversão platônica da sofística. De fato, segundo Nietzsche, “a dialética consistia em tornar todas as outras artes e ciências supérfluas – de modo que alguém, sem ser geômetra, possa se sobressair sobre um geômetra num debate; e assim também a propósito da filosofia natural, da luta, da vida prática do Estado” (GILMAN et alii, 1989, p.215)²¹. Longe de propor uma interpretação original da “dialética” dos retóricos, Nietzsche aqui apenas resume, ao inverter sua finalidade, a crítica platônica da retórica, da qual vemos ser reprovada no *Górgias* (458 – 460 a.C.), sua pretensão em manter sobre todos os assuntos um discurso mais legítimo do que aquele do especialista. O sofista aniquila, assim, a autoridade dos *experts*.

Esta declaração não é, pois, uma homenagem ao perspectivismo dos sofistas, como sustenta Consigny. De maneira muito mais elegante, Nietzsche se serve da crítica platônica da *hybris* retórica, que conduziu ao relativismo, não por voltar à doutrina dos sofistas – não é e jamais será questão, em Nietzsche, qualquer forma de retrocesso –, mas por reativar um aspecto dela: é Nietzsche quem se apropria em um sentido perspectivista da prática das antilogias. Como os discursos contraditórios em Tucídides, as antilogias não fazem mais do que desarmar a interpretação moral do mundo fazendo valer a igual legitimidade de cada ponto de vista.

O estatuto dos sofistas em Nietzsche de 1876 a 1888

A cultura dos sofistas: florão do helenismo

²¹ A dialética, no presente contexto, designa a retórica, mas podemos nos perguntar, à luz da “*Disputa de Homero*”, se esta caracterização da dialética não visa também a dialética filosófica.

Em 1876, Nietzsche rompe, senão com a filologia, ao menos com a bibliomania²². A propósito de *Humano, demasiado humano*, ele escreverá no *Ecce Homo*: “Apenas meus olhos puseram fim à bibliofagia, leia-se “filologia”: estava salvo dos livros, nada mais li durante anos — o maior benefício que me concedi!” (EH, “Humano, demasiado humano”, 3). Doravante, as referências nominais possuirão um tom mais dramático. Citando em boa parte os sofistas, Nietzsche acaba por encerrar a ambiguidade que existia nos primeiros textos, e que foi rapidamente dissipada em proveito de um juízo mais benevolente. Os textos posteriores a 1876 se situam, assim, na continuidade da “*Disputa de Homero*”, de modo que Nietzsche não cessará, até o final de sua obra, de rever seu julgamento primeiramente desfavorável – embora a referência aos sofistas se faça rara.

Concordamos com Brobjer e Mann em ver no período de 1876 – 1881 uma época de transição durante a qual Nietzsche lança sobre os sofistas uma luz favorável. Mas enquanto eles veem neste segundo período uma ruptura, nos propomos a mostrar o contrário, que tal reavaliação é uma continuidade dos textos de juventude. No *Andarilho e sua sombra*, primeiramente, Nietzsche saúda o autodidatismo de Hípias como uma marca da liberdade espiritual:

Indícios de liberdade e não-liberdade. — Satisfazer suas necessidades tanto quanto possível sozinho, embora imperfeitamente, eis a orientação para a *liberdade do espírito e da pessoa*. [...] O sofista Hípias, o qual tudo o que carregava, por dentro e por fora, havia adquirido ou feito ele próprio, corresponde assim à orientação para o máximo de liberdade do espírito e da pessoa. Pouco importa que não seja tudo perfeitamente trabalhado: o orgulho remenda as partes defeituosas (AS, §318).

Hípias não é aqui um representante dos sofistas, mas encarna a figura do homem livre que pelo seu saber-fazer se tornou perfeitamente autônomo. O autodidata é um criador, na medida em que não depende mais dos valores morais e culturais de sua época e não suporta passivamente os códigos e normas, mas manifesta um poder de criação que faz dele um anunciador do homem intempestivo, forte o suficiente para viver fora de seu tempo, contra ele. Mas Nietzsche não se pronuncia nesse momento sobre o valor dessa criação. A importância filosófica de Hípias não se mede pelo nível doutrinal, mas cultural. E pelo seguinte motivo:

²² “Cremos que este é o fim da filologia: eu acredito que ela ainda não começou”, escreveu Nietzsche em *Sobre a personalidade de Homero* (SPH, p. 55). Não é necessário supervalorizar essa “ruptura”, abusivamente invocada pelas leituras diacrônicas de Nietzsche para caracterizar a obra da juventude, reduzindo-a à um “período filológico”. Pois ele não seria ainda um filósofo, esta declaração que conclui o pequeno texto de maio de 1869: “*Philosophia facta est quae philologia fuit* [“O que outrora fora filologia, tornou-se filosofia”] [...] Queremos dizer com isso que toda atividade filológica deve ser enquadrada, canalizada para uma concepção filosófica do mundo que elimina todo elemento isolado para levar em conta apenas o que representa uma unidade global?” (SPH p. 40-41, trad. modificada ; veja igualmente p. 50).

Nietzsche não deixará de ver na sofística um fenômeno antes de tudo cultural. Caso contrário, ele teria encontrado algum interesse em discutir a “concepção contínua do real” sustentada por Hípias e caçoada por Sócrates no *Hípias maior* (301 a.C.).

Os sofistas são apreendidos, de fato, sempre no quadro da história nietzschiana da cultura grega, como uma transição entre a cultura pré-socrática e a decadência propriamente dita, como testemunha uma importante nota dos *Póstumos* escrita entre o fim de 1876 e o verão de 1877:

Climas espirituais de transição. – Nós nos livramos de muitas noções – Deus, vida eterna, justiça retributiva nesse mundo e no outro, pecado, salvador, necessidade de redenção –; uma espécie de doença transitória requer que os vazios sejam preenchidos, um arrepio na pele, pois esta antes estava aquecida com algo quente. Surgem, então, filosofias que representam, por assim dizer, *climas de transição* para aqueles que não suportam diretamente o ar fresco das alturas. – Vejam a maneira como as seitas filosóficas gregas servem como clima de transição: a antiga *polis* e sua cultura continuam a viver nelas: mas *a quem conduzirá essa passagem?* – Certamente, ninguém encontrou a resposta. Ou acaso *o sofista* foi o espírito livre realizado? (FP 23[110], Fim 1876-Verão 1877).

A analogia desenvolvida por Nietzsche é a seguinte: “nós”²³ condenamos à morte os ideais cristãos, da mesma forma que as seitas filosóficas condenaram à morte a cultura grega da antiga *polis*. Mas, ao perder Deus, nós perdemos o sentido, exatamente como o louco do aforismo § 125 da *Gaia Ciência*. O mais difícil não foi se libertar dos ideais, mas afrontar o vazio dessa liberação. O ateísmo filosófico, do mesmo modo que Sócrates e seus epígonos (que, segundo as palavras de Cícero, “faz descer a filosofia do céu à terra”), realizam apenas uma parte da tarefa, a mais fácil: a destruição dos valores. A parte mais difícil é a criação de novos valores. Enquanto isso, as seitas filosóficas se contentam em preencher o vazio. Ora, o “clima de transição” assim criado é, de fato, tributário dos valores que o precedem e que – como a sombra do Buda ainda visível após sua morte (GC §108) –, continua a efetuar sorrateiramente seu trabalho de sapa (assim as doutrinas da igualdade, como o socialismo, são apenas um cristianismo mais ou menos secularizado). Mas há duas maneiras de “fazer transição”, que revelam seja a “doença”, no caso das seitas filosóficas, seja a grande saúde, no caso, do espírito livre. Os primeiros não aturam “o ar vivo das alturas” e criam valores reativos, que são muitas divindades novas (lógica, ciência, verdade), dito de outra forma, uma máscara pela qual os antigos valores subsistem, mas por meio de um avatar que os desnatura; o segundo afronta

²³ Quem, é assim, designado? “Nós, modernos”, certamente. Mas Nietzsche nunca se exclui dos modernos. Nietzsche não é o além-do-homem, mas pode ser o último dos modernos: aquele que inverte os valores da modernidade. Pois, quando ele se integra ao “nós” moderno, Nietzsche inverte sistematicamente o valor do julgamento dos valores que ele relata.

nobrememente o frio, e se esforça em honrar, durante o inverno, os valores que eram correntes durante o verão. Resta compreender porque o término dessa transição “sem dúvida não foi ainda encontrado”. Pode ser precisamente porque a tendência regenerativa encarnada pelos sofistas, o “espírito livre realizado”, foi vencido pela degenerescência socrática. Daí a conclusão de Nietzsche, sob a forma de interrogação: o que é o sofista, o perfeito espírito livre, a não ser aquele que teria permitido determinar a direção para onde esse clima de transição poderia nos encaminhar?

Nesse ponto, concordamos com J. E. Mann: é um pouco precipitadamente que Brobjer considerou o “clima de transição” como um pródromo da degenerescência. A identificação do sofista com o espírito livre recusa esta interpretação a qual só se aplica aos epígonos de Sócrates. E se Nietzsche pensa muito mais em Tucídides do que em Protágoras, ele não hesita, aliás, em associá-los²⁴. O sofista não está presente aqui como tipo de transição, mas como *termo* positivo desta transição, em direção a uma renovação da cultura! Num clima de transição onde os valores perigam, o espírito livre sabe se impor novas obrigações, como Hípias, enquanto que o decadente se refugia no ideal. Górgias manifesta igualmente esta liberdade espiritual, se nos remetemos ao § 221 de *Humano, demasiado humano*: invertendo o teor do julgamento de Aristóteles a favor de seu propósito²⁵, Nietzsche sugere que a retórica de Górgias se liberta da função estritamente referencial do *logos* para insistir sobre a *poièsis*, para a qual a linguagem cria a realidade que a designa. Mas Nietzsche não chega a perceber a ligação entre este *logos*-retórico e a crítica da ontologia do *Tratado do não-ser*. Ele parece ir no sentido inverso, sugerindo que as coações retóricas são perfeitamente arbitrárias. Os sofistas interessam a Nietzsche, ainda, como *tipos psico-fisiológicos*, de modo que sua individualidade filosófica é voluntariamente passada sob silêncio. O aforismo § 168 de *Aurora* termina confirmando esta impressão, porque faz do sofista (sob o patrocínio, novamente, de Tucídides) o próprio “tipo” onde a cultura grega se encarna:

Um modelo. — O que amo eu em Tucídides, o que faz que o tenha em mais elevado apreço do que Platão? Ele tem o mais amplo e despreconcebido deleite em tudo o que é típico do ser humano e dos eventos, e acha que a cada tipo corresponde um *quantum* de *bom senso*: é este que ele procura descobrir. Ele tem mais justiça prática do que Platão; não é um denegridor e diminuidor dos homens que não lhe agradam ou que o magoaram na vida. Pelo contrário: vê ou acrescenta algo de grande em todas as coisas e pessoas, ao enxergar apenas tipos; pois o que teria a fazer a posteridade, a que ele consagra a sua obra, com o que *não* fosse típico? De modo que nele, o pensador dos homens, atingiu a última, magnífica florescência aquela *cultura do mais desassombrado conhecimento do mundo*, que teve em Sófocles seu poeta, em Péricles

²⁴ “Os trácios foram os primeiros a fazer a passagem para a ciência: Demócrito, Protágoras, Tucídides” (FP 39 [5], 1878-Julho 1879).

²⁵ *Rhétorique* III, 3.

seu estadista, em Hipócrates seu médico, em Demócrito seu cientista: aquela cultura que merece ser batizada com o nome de seus mestres, os *sofistas*, e que, desde o instante do batismo, infelizmente começa a tornar-se pálida e inapreensível para nós — pois suspeitamos que tenha sido uma cultura muito imoral, essa que foi combatida por Platão e todas as escolas socráticas! A verdade é aqui tão emaranhada e retorcida, que relutamos em desenredá-la: que o velho erro (*error veritate simplicior* [o erro é mais simples que a verdade]) prossiga seu velho caminho!.

A genealogia dos sofistas iniciada na “*Disputa de Homero*” se explicita aqui. Nietzsche sempre admirou Tucídides, introduzido no panteão nietzschiano por *Humano, demasiado humano* (HDH, §92). A aproximação com os sofistas é estabelecida nos projetos de planos da época, nos quais Tucídides é considerado como “o ideal do sofista-espírito livre” (FP 19 [72], Outubro-Dezembro 1876). Tucídides é o último representante da cultura grega, o último espírito livre- o qual vai declinando através de figuras que representam o tipo completo segundo os diversos domínios do saber: Sófocles²⁶, Péricles, Hipócrates, Demócrito. Ora, os sofistas são os “mestres” dessa cultura” Eles não são mais um exemplo, um subproduto da cultura grega, mas seu modelo.

O plural, aqui, não deve enganar: por “nós”, Nietzsche designa certamente os modernos, mas igualmente ele mesmo, pois ele é perfeitamente consciente do caráter filologicamente *irrefutável* do juízo platônico²⁷. Ele também somente pede ao leitor que tome suas distâncias em relação ao processo de imoralidade, ao qual Platão submete os sofistas – certamente não no nível de *seus termos*, mas de seu *teor*! Daí porque ele pergunta em que antigo erro segue seu caminho, a partir do momento em que podemos inverter o julgamento platônico enquanto juízo de valor. Não se trata, então, de fazer dos sofistas seres moralmente defensáveis, caso contrário Nietzsche seria vítima do quadro axiológico platônico, mas de inverter a perspectiva segundo a qual a moralidade é melhor que a imoralidade, desejando uma moral para além de bem e mal: o imoralismo. Nietzsche se opõe totalmente a Grote: como sempre, ele toma o juízo de valor platônico como *fato*, não como *valoração*. É, aliás, o que sobressai, aqui, do modo de argumentação de Nietzsche. Longe de proceder a uma refutação filosófica, Nietzsche se dirige a nosso *pathos* estético. Invocando suas referências, ele procura modificar a reputação dos sofistas a partir de um procedimento tipicamente sofístico: o catálogo das autoridades (toda a cultura grega vem ao auxílio do imoralismo sofístico).

²⁶ Confira igualmente, sobre esse ponto, FP 7[131], Fim de 1880: “Tucídides e Sófocles, representantes da cultura dos sofistas”.

²⁷ Com efeito, o testemunho de Platão sobre os sofistas foi tão grande e tão monopolizador diante da cena filosófica, que quase se impôs como a única fonte de informações sobre o tema. Diferentemente dos atuais especialistas da sofística, Nietzsche não procura restituir ao discurso sofístico sua integridade doutrinal: frente à estatura de um Platão, a empreitada é um pouco ambiciosa. É, portanto, a *valoração* negativa dos sofistas, o valor do julgamento platônico e não seu objeto, que Nietzsche vai tomar no contrapé.

Resta uma coisa essencial: aquele que incarna melhor o espírito livre sofístico não é um “sofista” no sentido histórico, porque se trata de Tucídides. Mas aqui, é preciso se afastar das conclusões precipitadas. Especialista da *Quellenforschung*, T. Brobjer vê aqui a prova que, ao não citar os sofistas historicamente reconhecidos como tal, Nietzsche não lhes conferia nenhum interesse. Ora, é preciso desconfiar de uma aproximação monográfica de fontes, sobretudo no caso de Nietzsche, já que as citações nominais não são, em Nietzsche, somente referências a individualidades em sentido estrito, mas, digamos mais uma vez, constituem o nome próprio em *tecnonímia*: o Platão de Nietzsche, que constitui verdadeiramente, com Sócrates, a *arché* da linha genealógica reativa, longe de ser unicamente o Platão histórico, é um paradigma hermenêutico e heurístico, um foco pulsional a partir do qual Nietzsche interpreta as diferentes épocas da história do Ocidente como avatares do platonismo²⁸. Desse platonismo, como sabemos, o cristianismo, nada mais é do que a mistura popular e, por conseguinte, a mais insidiosa (ABM, “Prefácio”), enquanto as diferentes ontologias morais são figuras epigonais onde sobrevivem, *mutatis mutandis*, esses dois monumentos.

Ora, similarmente, a genealogia dos sofistas não se limita aos sofistas históricos. Além disso, de maneira sugestiva, Nietzsche inverte o “sentido histórico”: enquanto a genealogia da moral parte da *arché* para estudar as sobrevivências (ou a eliminação), a genealogia do imoralismo sofístico é uma genealogia invertida, que toma por referência uma *acmé* [auge, ponto culminante], Tucídides considerado como o *fim* da cultura sofista: “Tucídides perfeita emanção da cultura *sofística*” (FP 31[4], Verão 1878). Se Tucídides é um “modelo”, como reconhecerá Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*, certamente não é como um paradigma depositado nos estratos da história, que seria reencontrado por uma anamnese qualquer; é na oposição que Tucídides endereça ao esquema histórico tradicional, que faz do passado uma lei para o presente. Tucídides é o maior dos sofistas, na medida em que ele encarna de maneira *típica* a interpretação imoralista do mundo, a qual não consistia, evidentemente, em fazer a apologia do mal, mas em rejeitar a moralina platônica, dito de outra forma, a oposição do bem e do mal da qual resultam todas as oposições dos valores. Tucídides renunciou a se fazer o procurador moral da história, encarnando uma forma de serenidade historiográfica que anuncia o *amor fati* nietzschiano. Sabemos para onde conduz, doravante, o “momento de transição” sofístico: à “mais suntuosa floração” da cultura.

²⁸ Com, certamente, saídas abortadas ou rapidamente suspensas, sob a pressão da linhagem genealógica oposta. Assim como o Renascimento, sepultado pela Reforma.

O imoralismo dos sofistas nos últimos escritos de Nietzsche

É necessário, no entanto, esperar os anos 1887 – 1888 para que Nietzsche desenvolva sua concepção do imoralismo sofístico. Longe de constituir uma ruptura, este período só faz lembrar uma evolução, que não teria deixado de se precisar, como testemunha um eloquente fragmento de 1888, que confirma, radicalizando, todos os aspectos já analisados a propósito do aforismo § 168 de *Aurora*:

A luta da ciência. Sofistas. Os sofistas não são outra coisa senão realistas [...], eles têm a coragem que é própria a todos os espíritos fortes, para *saber* de sua imoralidade... [...] Será que se faz uma objeção a Tucídides por seu discurso colocado na boca dos emissários atenienses falar de uma negociação com os mélios sobre declínio ou submissão? [...] Os sofistas eram gregos: quando Sócrates e Platão tomaram o partido da virtude e da justiça, eles eram *judeus* ou alguma coisa assim que não dizer –A tática de *Grote* para a defesa dos sofistas é falsa: ele quer elevá-los à categoria de homens dignos e estandartes da moral – mas sua honra foi não produzir engodos com grandes palavras e virtudes... (FP 14 [147], Começo 1888)

Os sofistas não fazem mais do que dar uma volta retórica nos valores para os defender. Sua grandeza é de conhecer sua imoralidade e não escondê-la sob a máscara da verdade²⁹. A probidade de artista mostra que eles são ilusionistas. Não é por acaso que Nietzsche fala de “realismo” e evoca a negociação dos atenienses e dos mélios em Tucídides (V, 103), como já era o caso do aforismo § 92 de *Humano, demasiado humano*. Aqui a força tem a coragem de se desenvolver como força, assim como a força do *logos* sofístico assume seu poder persuasivo. Nisso, os sofistas permanecem gregos, e não se colocam sob o imperialismo de um *logos* que é um simples meio de valoração que se impõe ao público. O “realismo” é, precisamente, a atitude helênica por excelência, em oposição ao tipo judeu-cristão que se caracteriza pela vontade de escamotear o real, como Nietzsche não cessa de reprovar em Platão. Sobretudo, porém, em contraste com o “realismo” sofístico, Nietzsche faz referência explícita a Jesus que esvaziou o real de seu conteúdo ao inventar uma linguagem estritamente parabólica: “Para esse anti-realista, a condição para poder falar é justamente que nenhuma palavra seja tomada literalmente” (AC §32). Por meio de tal linguagem, Jesus se coloca fora do mundo: “ está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural...” (AC §32). Em oposição à tal linguagem, os sofistas são imoralistas que explicitam a vaidade de uma moral que pretende a universalidade:

²⁹ O caso de Protágoras permanece problemático. Certamente ele ainda crê numa verdade subjetiva, mas lá onde ele permanece imoralista, não esconde a inexistência de uma verdade universal, da qual não podemos obter mais do que uma *Ersatz* [compensação, substituição] pelo realismo retórico – o *kreittôn logos* impõe sua verdade subjetiva como verdade adotada pela maioria.

O instante é bastante estranho: os sofistas tocam (*streifen*) tangencialmente na primeira *crítica da moral*, na primeira *intelecção* (*Einsicht*) da moral....

— eles colocam a maioria (a condicionalidade local) dos juízos de valor morais uns ao lado dos outros

— eles dão a compreender que toda moral poderia ser justificada dialeticamente – que não faz nenhuma diferença: ou seja, eles desvendam como é que toda fundamentação de uma moral precisa ser necessariamente *sofística*.

[...]

A cultura grega dos sofistas tinha crescido de todos os instintos gregos: ela faz parte da cultura do tempo de Péricles, de maneira tão necessária quanto Platão *não* pertence a esse tempo: ela teve seus precursores em Heráclito, em Demócrito, nos tipos científicos da filosofia antiga; ela tem sua expressão na cultura elevada de um Tucídides, por exemplo.

— e ela passou, por fim, a ter razão: todo o progresso do conhecimento epistemológico e moralista *restituiu* os sofistas...

nosso modo de pensar, hoje, é heráclítico, democritiano e protagórico em grau elevado... bastaria dizer que ele seria *protagórico*, porque Protágoras acolheu e reuniu em si as duas partes, Heráclito e Demócrito (FP 14[116], Começo 1888).

Será necessário comentar este texto detalhadamente, pois a interpretação desse gênero de fragmento inacabado é delicada. Nos limitaremos a sublinhar, inicialmente, o pluralismo axiológico e, assim, o ceticismo metodológico que percebe o imoralismo subjacente a toda moral (o fundamento da moral sendo uma vontade de poder, um valor de segunda potência, e não uma razão), um tema central, que teria sido elaborado desde *Humano, demasiado humano* (§ 21-23). Segundo ponto de interesse: a reformulação da genealogia bífida que opõe Platão (e os socráticos) de um lado, e a “cultura do século de Péricles” de outro, onde Heráclito e Demócrito anunciam os sofistas, dos quais Tucídides fornece a última e mais bela ilustração. Enfim, e o que pode ser o aspecto mais notável, Nietzsche crê diagnosticar um retorno da sofística na modernidade, por meio de uma visão “protagórica” do mundo – Protágoras sendo a reunião de “Heráclito e Demócrito”. É um elogio um pouco ambíguo: Protágoras teria atomizado o todo-Um de Heráclito, mas os *quanta* perspectivados seriam isostênicos, como os átomos. Mas, sobretudo – arrisquemos uma paranomásia – um Heráclito democritizado não correria o risco, por meio do nivelamento consecutivo a esta atomização, de se tornar um Heráclito democratizado? Esta hibridação é, ao menos, enigmática. Mas se ela serve para caracterizar a modernidade, não é, certamente, um bom sinal. Isso explicaria um detalhe lateral do texto, do qual nos arriscamos passar muito rapidamente: o julgamento de Nietzsche, aparentemente, bastante firme é, de fato, nuançado. Os sofistas, certamente, criticam a moral, mas eles não fazem mais do que “roçá-la” (*streifen*). Essa reserva não é, sem dúvida nenhuma, devida ao acaso. Com o risco de fazer uma interpretação maximalista, ela preserva, nos parece, uma diferença de contexto e de natureza quanto à crítica da moral em Nietzsche e nos sofistas:

1) De contexto, inicialmente. O sofista – Nietzsche está decidido a não nos deixar esquecer – é, agora e sempre, um “tipo de transição”:

O “sofista” ainda é totalmente helênico – inclusive Anaxágoras, Demócrito, os grandes jônicos.

Mas como forma transitória: a pólis perde sua crença em sua unicidade da cultura, em seu direito senhorial sobre todas as outras pólis...

troca-se a cultura, isto é, “os deuses” – perde-se, nesse caso, a crença no privilégio único do deus *authochthonus* [deus autóctone]...

o bem e o mal de proveniência diversa se misturam: os limites entre o bem e o mal se *imiscuem*...

Isso é o “sofista” – (FP 11[175], Começo 1888).

Forma de “transição”, o sofista – que tem explicitamente aqui seu sentido arcaico (*sophistès*), longe de designar unicamente os representantes da sofística³⁰ – está num contexto de crise dos valores, onde as valorações culturais diferentes embaralham as fronteiras entre bem e mal, o que interessa sobremaneira a Nietzsche no paralelo evidente que esta situação apresenta com a modernidade em crise³¹. Se os sofistas criticam a moral, é porque aqui ela entra em conflito com seu relativismo cultural e axiológico. O “atenocentrismo” existe por algum motivo, e nós pensamos que o motivo é a oposição entre a itinerância dos sofistas e Sócrates que jamais deixou Atenas, salvo quando o dever o convocava. Verdade aquém do Pireu, erro, além: os sofistas explodem a vocação universalista da moral – que depende, na verdade, do clima e do contexto ateniense dominado pela moral socrática.

Mas o sentido da luta dos sofistas é muito diferente, neste contexto, daquela de Nietzsche. A relatividade dos valores, ou não permite estatuir sobre o valor dos valores (o que parece o caso do cosmopolitismo de Antífone ou de Hípias), ou deve permitir, de um modo protagórico, que um valor se imponha pela força do *logos*. Duas soluções decepcionantes.

2) O que permanece claro, em todo caso, é que a *natureza*, desta vez, a partir da crítica nietzschiana da moral, difere do embaralhamento sofístico dos valores. Isso conduz a um pragmatismo do valor que se inclina a conferir valor ao que é tido por cada um como válido – de modo que as valorações não possuem valor nelas mesmas. O subjetivismo de Protágoras pode muito bem fazer emergir um *kreittôn logos*, o qual tem sua força apenas no estratagema para se impor ao maior número. Desse ponto de vista, o sofista é e permanece um demagogo, e

³⁰ Esta inflexão do sentido estritamente doutrinal do termo em direção ao seu sentido etimológico, como indica a presença de Anaxágoras *et ali*, é tornada evidente pelo uso – suficientemente sugestivo, em Nietzsche – de aspas. Aspas muito interessantes, que convidam a pensar que Nietzsche entende menos dos sofistas de Platão do que da cultura sofística que remonta aos pré-socráticos.

³¹ O conjunto do livro I de *Humano, demasiado humano* é, desse ponto de vista, um diagnóstico da modernidade, que se resolve pela confrontação entre as culturas e seus valores: nós somos do “século da comparação” (§ 23). Nossa época é uma neo-sofística, um clima de transição – condição necessária, mas não suficiente, ao advento da hierarquia.

a ultrapassagem possível do subjetivismo, como percebe Mario Untersteiner na ambiguidade do termo *anthrôpos* em Protágoras, não impede que, apesar da formação do consenso, trate-se de uma opinião subjetiva que tenha prevalecido. Nada igual em Nietzsche, uma vez que as valorações possuem valores nelas mesmas, que dependem da vontade de potência, afirmativa ou negativa, à qual elas se referem. Certamente, os sofistas, escondidos atrás da figura imponente de Tucídides, são superiores a Platão. Pois eles são mais honestos do que ele. Mas eles não são psicólogos ou genealogistas: eles apenas estão ligados ao instinto grego que foi colocado em perigo por Sócrates. Nietzsche terá muito mais a fazer: será necessário se tornar arqueólogo para retirar as aluviões que foram depositadas sobre este instinto até torná-lo esquecido. De resto, não é porque Nietzsche julga os gregos superiores a este judeu-egípcio, que é Sócrates, aos seus olhos, que ele mesmo se reivindique grego, no sentido de que ele teria conquistado um retorno aos gregos. Nietzsche é grato somente aos sofistas e a Tucídides, em particular, por tê-lo acordado de seu sono dogmático, isto é, de sua lassidão diante do mundo filosófico que, de Platão a Schopenhauer (e mesmo na historicização da cultura, de Hegel a Darwin), não fazem nada mais do que fortalecer a moral³²:

Meu descanso, minha predileção, meu tratamento de todo o platonismo foi o tempo todo *Tucídides*. Tucídides e, talvez, o *Príncipe* de Maquiavel são eles mesmos o que há de mais aparentado comigo; e isso por meio da vontade incondicionada de não se deixar enganar e de ver a razão na realidade – não na “razão”, nem muito menos na “moral”... [...] Nele, a cultura sofística, quer dizer, a *cultura dos realistas*, chega à sua expressão consumada: esse movimento inestimável em meio ao engodo da moral e do ideal que acabara de irromper por toda parte, o engodo da escola socrática. A filosofia já se mostra como a *décadence* do instinto grego [...]. A *coragem* distingue tais naturezas como Platão e Tucídides: Platão é um covarde – por conseguinte, ele se refugia no ideal – Tucídides tem controle sobre *si*, assim como mantém as coisas sob seu controle (FP 14[1] 8, Outubro-Novembro 1888)³³.

É necessário começar a ser realista para parar de mentir a si mesmo. Isso não significa que o realismo sofístico seja o alpha e o ômega da genealogia da moral. Já que os sofistas não propõem valores superiores, como Nietzsche. Se eles são um tipo de transição, eles não são um tipo revolucionário, como Nietzsche pretende ser – sobretudo em 1888. O que é transitório não sabe o que é a transição, e procura ainda o essencial de sua força no passado. O revolucionário reconhece e quer precipitar a transição esforçando-se em imprimir uma direção particular. Em sua luta contra a moral, os sofistas não têm tempo de propor valores alternativos, mas procuram impor sua visão do mundo subjetivista e fenomenista.

³² De fato, não existe filosofia histórica no sentido estrito do termo, segundo Nietzsche, na medida em que os filósofos são sempre partidários do Estado para justificá-lo historicamente (GM 2; II 12), sem interrogar o valor dos valores morais depositados nos estratos da história (GM, Prefácio 3 – 6).

³³ Ver também CI, “O que devo aos antigos”, 2).

Se Nietzsche é moderado em sua apreciação, é porque reconhece um aspecto pelo qual os sofistas representam um tipo forte e probo – se ao menos as últimas linhas do texto acima não se aplicam somente a Tucídides – a sua capacidade em assumir o real tal como ele é. Uma ideia que faz ainda pensar no *amor fati*. Claro, Tucídides (e Maquiavel) são para Nietzsche, como ele reconhece sem ambiguidades, “aparentados”. E não é ir muito longe dizer que Tucídides é um dos raros gregos a colocar em prática o *amor fati*, como Nietzsche já havia notado em *Aurora*: Tucídides consegue se *conter* de projetar seu próprio ideal sobre sua narração. Nisso ele “se domina” e, portanto, “ele domina as coisas”. Ele chega a superar toda veleidade do julgamento reativo, e não manifesta a vontade de modificar o real para fantasia-lo num ideal: Tucídides não pretende julgar o mundo por meio de sua própria interpretação esforçando-se em esquecer seu caráter interpretativo. Ele apresenta o mundo por aquilo que ele é: um conflito de interpretações, nas quais as tensões eventuais são marcadas em seu cume por crises em que os *logoi* dos retóricos chegam a dar a esses momentos críticos seu tom dramático mais surpreendente, e seu desfecho mais lógico, que não é o triunfo do verdadeiro platônico, nem a concessão suave de uma dialética “à la Hegel” – em que a identidade triunfa sempre do conflito da diferença e da identidade –, mas a vitória do mais forte. Eis “a racionalidade na realidade”: a razão do mais forte. Maquiavelismo sumário? Nietzsche não se pronuncia aqui sobre o caráter real ou pretense de forças que prevalecem (na democracia, são forças que tem o poder da aparência, não da realidade), mas é grato a Tucídides por não ter mascarado esse aspecto do real.

Conclusão

O exame dos textos nos quais os sofistas são convocados mostra, em suma, que Nietzsche é suficientemente interessado neles e reservou-lhes um papel cada vez mais importante em sua concepção da cultura grega. Por outro lado, seu interesse pelos sofistas seria menor do ponto de vista histórico-filológico e doutrinal, diferentemente dos pré-socráticos. O que é em todo caso importante de observar, é a que ponto sua concepção dos sofistas amadureceu até chegar a discernir por meio deles um fenômeno matricial decisivo – e recorrente³⁴ –, que não se limita aos sofistas históricos. Nietzsche tinha começado a fazer de Sócrates a quintessência da sofística, em 1871, e ele chega, em 1888, a fazer da sofística a quintessência da cultura grega, reunida em torno da figura paradigmática de Tucídides.

³⁴ Veja a nota 31 acima.

Insistimos sobre o fato de que o platonismo não se limita a Platão e seus primeiros epígonos, para mostrar que os sofistas, de igual modo, não se reduzem em Nietzsche às figuras históricas que Platão combateu. É a *paideia* agonística própria da cultura grega que interessa a Nietzsche. É necessário, em todo caso, colocar na conta de Nietzsche, a probidade com a qual ele trabalhou toda sua vida a fim de inverter Platão, levando-o, ao mesmo tempo, a revisar seu próprio julgamento sobre os sofistas, conferindo a eles um papel de pivô na elaboração de sua própria prática da história: sem a história de Tucídides, nada de genealogia nietzschiana.

Referências bibliográficas

Blass, F. **Die athische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus**. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1868.

Blass, F. **Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1865.

Brobjer, T. H. Nietzsche's disinterest and ambivalence toward the Greek Sophists. In: **International Studies in Philosophy**, XXXIII-3, 2001.

Ciarovolo, P. **Nietzsche, Heracliteo**. Rome: B. M. Italiana, 1983.

Consigny, S. Nietzsche's reading of the Sophists. **Rhetoric Review**, 13-1, 1994.

Cox, C. A. Nietzsche's Heraclitus and the doctrine of becoming. In: **International Studies in Philosophy**, 30-3, 1998.

Gilman, S. et alii(ed.). **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language**. New York: Oxford University Press, 1989.

Hershbell, J. P., Nimis. Nietzsche and Heraclitus. In: **Nietzsche-Studien**, 8, 1979.

Levy-Strauss, C. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.

Mann, J. E. Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek Sophists. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin, de Gruyter, 2003.

Nietzsche, F. "A disputa de Homero". In: **Cinco prefácios para livros não-escritos**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2005.

Nietzsche, F. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

Nietzsche, F. **Além de bem e mal**. Trad. de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

Nietzsche, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

Nietzsche, F. **Fragmentos póstumos, 1887-1889**. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2012.

- Nietzsche, F. **Genealogia da Moral**. Trad. de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- Nietzsche, F. “Homer und die klassische Philologie”. **Kritische Gesamtwerk**: Berlin/München/New York, 1993.
- Nietzsche, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- Nietzsche, F. **Humano, demasiado humano II**. Trad de Paulo Cesar de Souza: Cia. das Letras, 2008.
- Nietzsche, F. **Introduction à la lecture des dialogues de Platon**, Paris: L'Éclat, 1992.
- Nietzsche, F. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- Nietzsche, F. **Kritische Studienausgabe**. Berlin/München/New York: DTV, 1982.
- Nietzsche, F. **Kritische Gesamtwerk**. Berlin/München/New York, 1993.
- Nietzsche, F. **O nascimento da tragédia**. Trad de Jacó Ginsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- Nietzsche, F. **O anticristo**. Trad. de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- Nietzsche, F. **Rhétorique et langage**. Textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris: Les éditions de la transparence, 2008.
- Nietzsche, F. **Sur la personnalité de Homero**. Trad. Fr. G. Gillon, Nantes: Le Passeur, 1992.
- Untersteiner, M. **Les sofistes**, trad. fr. A. Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.
- Nietzsche, F. **Les philosophes préplatoniciens**. Trad. de l'allemand par Nathalie Ferrand. Paris: Éditions de l'éclat, 1994.
- Nietzsche, F. **Oeuvres philosophiques complètes**. Paris: Gallimard, 1982.
- Nietzsche, F. **Sur Démocrite**, trad. fr. P. Ducat, Paris: Métallié, 1990.