

# “Contra Schopenhauer e em favor de Platão”: Nietzsche e a estética do erótico no *Crepúsculo dos ídolos*<sup>1</sup>

“Against Schopenhauer and in honor of Plato”: Nietzsche’s aesthetic of erotic in *Twilight of Idols*

André Luis Muniz Garcia<sup>2</sup>

## Resumo

Esse artigo objetiva uma interpretação do erótico na obra de Nietzsche *Crepúsculo dos ídolos*. Para tanto, seguir-se-á uma dupla orientação: em primeiro lugar, é proposta uma discussão sobre o erótico em chave estética, mais precisamente, num contexto em que o embate sugerido entre as visões de Platão e de Schopenhauer sobre a categoria de beleza descortina importante divergência entre interpretações antigas e modernas sobre fenômenos artísticos. Num segundo momento do artigo, pretende-se mostrar que essa perspectiva não é autocentrada, quer dizer, ela não pode ser separada, por exemplo, do esforço de Nietzsche, no *Crepúsculo*, de traçar as linhas gerais de uma perspectivação da cultura, pois é sua intenção fazer gravitar em torno da representação do erótico sua avaliação sobre elementos indutores ou inibidores de sua concepção de cultura. Quero dizer com isso que não é fortuito (pelo contrário!) o fato de Nietzsche, no *Crepúsculo*, caracterizar as diversas manifestações da cultura, antes de mais nada, a partir de representações que ora remetem ao belo — no caso das representações que sugerem “elevação da cultura” —, ora ao feio — no caso daquelas que apontam para uma “degeneração da cultura”, como ocorre com o famoso caso em que Nietzsche faz equivaler sua pitoresca caracterização de Sócrates como “erótico” e “feio” àquela (por muitos considerada) “canônica” *teoria da decadência*, preparada exemplarmente pelo capítulo segundo do *Crepúsculo*, “O problema de Sócrates”.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Estética. Erótico. Pederastia. Cultura.

## Abstract

This article aims to analyze Nietzsche’s conception of erotic in *Twilight of Idols* following a double orientation: firstly, it is proposed a discussion about the erotic in aesthetic context, that is to say, in a context in which the suggested debate between Plato’s and Schopenhauer’s views on beauty reveals an important divergence between ancient and modern interpretation of artistic phenomena. In a second moment, I intend to show that this perspective is not self-centered, that is, it cannot be separated, for example, from Nietzsche’s effort to draw the outlines of his culture interpretation. I argue, it is his intention to derive from the erotic imaginary its evaluation on inducing or inhibiting elements of culture itself. That it is not fortuitous in my opinion. In *Twilight of Idols* Nietzsche aims to characterize the various manifestations of culture, first and foremost, from representations that sometimes refer to the

---

<sup>1</sup> O presente artigo é fruto de versão ampliada de um texto apresentado no XVIII Encontro Nacional da ANPOF, realizando em Vitória, em outubro de 2018, dentro das atividades do GT-Nietzsche. O recurso a certo modo de exposição “prosaico” foi mantido, pois tratava-se de um texto lido para uma plateia plural, composta não só de especialistas.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Brasília, DF, Brasil. Email: andrelmg@unb.br

beauty — in the case of representations that suggest “elevation of culture” —, sometimes to the ugly — in the case of representations that point out the “degeneration of culture”, as is the case with the famous passage in which Nietzsche converges his picturesque characterization of Socrates as “erotic” and “ugly” with his (so called) *décadence* theory, prepared by the second chapter of *Twilight of idols*, “The problem of Socrates”.

**Keywords:** Nietzsche. Aesthetics. Erotic. Pederasty. Culture.

---

*A Oswaldo Giacoia Jr.*

## 0. Introdução

É seguramente incomum encontrar entre os pesquisadores de Nietzsche claro interesse por interpretar partes fundamentais de sua última obra publicada em vida, o *Crepúsculo dos ídolos* (doravante, CI), a partir do fio condutor da sexualidade, mais precisamente, do erótico. Os motivos disso, obviamente, escapam-me; mas ao invés de buscá-los consultando incansavelmente bases de dados que coletam o que foi e está sendo produzido pela pesquisa internacional (é possível fazê-lo por consulta à plataforma *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*),<sup>3</sup> para daí começar a constatar alguma coisa relevante sobre, prefiro lançar mão de outro recurso, que rejeita, já de partida, certa metodologia dominante de pesquisa em filosofia. Não faria muito sentido se perguntar pelo erótico como “objeto”, como “assunto” ou “tema” de CI, e isso, porque daria margem à embaraçosa pergunta do(a) especialista ávido pelo “conceito”, sequioso pelo estudo de “conteúdo”, que poderia se insurgir contra essa hipótese de leitura mais ou menos contra-argumentando assim: “quantas vezes no texto de CI é explícito o uso do erótico, da sexualidade, como conceito ou tema filosófico? Pois sem isso, sequer o próximo passo você poderia dar, qual seja, o de expor a interface entre o erótico e os “temas canônicos” de CI”. Evito sucumbir a certo apego conteudista e assumo desde já que a categoria do erótico não encontra relevância enquanto conteúdo filosófico ou objeto teórico ampliado em CI; o que não quer dizer, por outro lado, que não existam outros modos de abordagem consistentes para se alcançar uma interpretação de conjunto da obra partindo desse mencionado fio condutor. Mas como?

Alguns interesses de pesquisa em filosofia surgem, a meu ver, quase como consequências inseparáveis dos resultados da leitura morosa e cauta dos textos, mas não foi assim em meu caso. Confesso aqui que parto de um *insight* (que eu saiba, infelizmente, jamais

---

<sup>3</sup> Nesse base de dados, é possível pesquisar boa parte do que é produzido pela pesquisa internacional sobre Nietzsche a partir de várias modalidades de busca. O sítio é o seguinte: <https://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html>

publicado) de Oswaldo Giacoia Jr., que certa vez, em uma discussão pública sobre CI, confessava buscar, àquela época, mais subsídios textuais para ler essa obra a partir justamente do fio condutor da sexualidade, mais exatamente, a partir de uma reconsideração, por Nietzsche, do lugar do impulso erótico na cultura ocidental. Se para alguns isso representa tergiversação dos temas ditos “canônicos” em CI (decadência, niilismo, transvaloração de todos os valores; wagnerianismo; socratismo; crítica da modernidade etc.), para mim o efeito foi outro: aquela sugestão ampliou meu horizonte de reflexão sobre a obra, criou ensejo para esta tentativa que, depois de tantos anos sendo “digerida”, ousou apresentar. No fundo, minha pretensão nesse texto é tão só fazer jus a esse *insight* de Giacoia (as responsabilidades pelos equívocos são, obviamente, todas minhas), contribuindo para se pensar o erótico para além de um simples “conteúdo” filosófico ampliado em CI. Dito muito brevemente aqui: penso o recurso ao erótico, em CI, não de modo *conceitual*, mas sim como sofisticada estratégia de Nietzsche com vistas a preparar o terreno para uma interpretação exclusivamente *estética* da sexualidade, tal como isso ocorre exemplarmente em torno das seções 22 e 23 de CI IX, “Incursões de um extemporâneo”, recurso empregado por ele como critério, por meio do qual passa a “avaliar” (em sentido hermenêutico) o que considera ser “superior” ou “inferior” no domínio da moral, arte, ciência, ou seja, passa a considerar o que seria “elevado” ou “degenerescente” na cultura. Nesse sentido, sua perspectiva em CI II, capítulo destinado a um diagnóstico do “caso Sócrates”, é-me particularmente cara.

Partindo inicialmente daquelas seções de CI IX, pretendo desenvolver em duas frentes minha leitura desse uso estético do fenômeno erótico: em primeiro lugar, é proposta uma discussão sobre o erótico em chave estética, mais precisamente, num contexto em que o embate sugerido entre as visões de Platão e de Schopenhauer sobre a categoria de beleza descortina importante divergência entre interpretações antigas e modernas sobre fenômenos artísticos. Num segundo momento do artigo, pretende-se mostrar que essa perspectiva não é autocentrada, quer dizer, ela não pode ser separada, por exemplo, do esforço de Nietzsche, no *Crepúsculo*, de traçar as linhas gerais de uma perspectiva da cultura, pois é sua intenção fazer gravitar em torno da representação do erótico sua avaliação sobre elementos indutores ou inibidores de sua concepção de cultura. Quero dizer com isso que não é fortuito (pelo contrário!) o fato de Nietzsche, em CI, caracterizar as diversas manifestações da cultura, antes de mais nada, a partir de representações que ora remetem ao belo — no caso das representações que sugerem “elevação da cultura” —, ora ao feio — no caso daquelas que apontam para uma “degeneração da cultura”, como ocorre com o famoso caso em que Nietzsche faz equivaler sua pitoresca caracterização de Sócrates como “erótico” e “feio” àquela (por muitos considerada) “canônica” *teoria da decadência*, preparada exemplarmente pelo capítulo segundo de CI, “O problema de Sócrates”.

## 1. Evocações do belo: o interesse estético de Nietzsche na representação do erótico

Ó menino de olhar  
virginal, busco-te, mas tu  
não ouves, não sabendo  
que deténs as rédeas De  
meu ânimo...

Anacreonte, Fragmento 360.

Começo essa primeira parte reiterando por que considero o erótico não propriamente um “objeto” de investigação, mas antes um elemento decisivo de uma estratégia filosófica pela qual Nietzsche esboça uma abissal divergência de perspectiva entre antigos e modernos sobre fenômenos artísticos (como é o caso com a categoria do belo), ao mesmo tempo em que faz disso um critério de suas polêmicas interpretações da cultura em CI. Exemplo seminal aparece em uma objeção à reflexão de Schopenhauer sobre a beleza, e a razão disso, segundo Nietzsche na seção 22 de CI IX, é que Schopenhauer “louva [a beleza ALMG] como redentora [Erlöserin] do “âmago da vontade”, da sexualidade — vê nela *negado* o instinto procriador... Estranho santo”.<sup>4</sup> Nietzsche destaca também ali uma “feliz objeção” a essa concepção do belo como representação redimida do impulso sexual amoroso, redimida, portanto, do erótico. Num movimento intertextual bastante comum ao seu pensamento, ele invoca Platão como contraponto à perspectiva do belo em Schopenhauer, fazendo referências indiretas a dois diálogos — ao *Fedro* e, principalmente, ao *Banquete* —, nos quais, segundo Nietzsche, uma investigação sobre a beleza seria garantida justamente por uma imagética fundamental, qual seja, a do estímulo à procriação. “Não menor autoridade do que a do divino Platão sustenta outra (...): que toda beleza estimularia à procriação [Zeugung] — de que esse é o proprium de seu efeito, do que é o mais sensual até o mais espiritual...”.<sup>5</sup> Essa estratégia de sugerir uma *contraposição* entre Platão e Schopenhauer delineia um interessante recurso filosófico em CI IX 22, que ambiciona, a meu ver, escancarar a enorme diferença entre o modo moderno e antigo de interpretar a beleza, portanto, ambiciona tornar patente forte divergência sobre como pensar fenômenos estéticos. Contra o belo redimido do erótico em Schopenhauer, aparece Platão, e com ele a representação oposta, a saber, a da sexualidade como fonte da beleza, sendo “belo” o contingente de representações emuladas pela metafórica da procriação.

<sup>4</sup> As citações de Nietzsche basear-se-ão na edição crítica de estudos Colli-Montinari (doravante, KSA). NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999, aqui, KSA 6, p. 125. Todas as traduções são de minha responsabilidade.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Mas por que “procriação”? Qual a relevância dessa imagem na compreensão do belo em Platão?

Como primeiro passo, Nietzsche já desloca essa imagem da geração, do “dar à luz”, de certa convenção platonista, pois ela, quando empregada por Platão n’*O banquete*,<sup>6</sup> nada teria a ver com certa ilustração do ofício maiêutico do filósofo, mas é um referente metafórico para se conceber a categoria da beleza vinculada à representação do amor erótico (*éros*), consoante ao espaço da sedução entre amante (*erástes*) e amado (*erómenos*).<sup>7</sup> N’*O banquete*, belo (*kalós*), na boca de Diotima, não é uma consequência da parturição, mas sua condição; beleza é uma representação símile do jogo da sedução erótica, e daí o porquê, para Diotima, não haver procriação no que é feio (*kakós*), pois o que é feio seria equivalente ao que é destituído do erótico, destituído, portanto, da representação que emula a conquista amorosa, condição daquilo que se entende ali, naquelas passagens d’*O banquete*, por “dar à luz” (*tíktein*). E porquanto a personagem Diotima discursa sobre o erótico na ótica da sedução amorosa entre homem (*andrós*) e mulher (*gynaikós*), Nietzsche, ainda a favor de Platão, mas contra Schopenhauer, sugere um fundamental deslocamento temático: ele opta estrategicamente por desviar o erótico, a sexualidade, como representação do belo, para o campo da *sedução pederasta*, aquela de um homem adulto por um menino ou efebo, imagem recorrente nos diálogos platônicos, e que no caso de um *symposium* adquire significação estética ímpar: trata-se aqui da poética do Amor (Eros) pederástico,<sup>8</sup> desenhada no espaço do discurso convival, pelo contexto simposiástico, no qual o que é louvado no corpo viril do amante não é outra coisa senão a beleza. Gostaria de contextualizar e então explicar melhor

<sup>6</sup> N’*O banquete* 206c, Diotima fala: “‘Pois eu te falei mais claramente, Sócrates’, disse-me ela. ‘Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Dar à luz no que é feio não é possível, mas sim no que é belo. [...]’” in: PLATÃO, *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

<sup>7</sup> Numa das versões narradas por Hesíodo em sua *Teogonia*, Eros, enquanto principal companheiro de Afrodite (dentre os *Erotes*), era um duplo, amor e desejo. É desse contexto que se encontram os versos que cantam sua beleza: “[...] Afrodite / Deusa nascida de espuma e bem-coroadas Citeréia / criou-se e Citeréia porque tocou Citera, / Cípria porque nasceu na undosa Chipre, / e Amor-do-pênis porque saiu do pênis à luz. Eros acompanhou-a, Desejo seguiu-a belo, tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses”. in: HESÍODO, *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991, versos 195-202. Não é, obviamente, coincidência que esse mesmo tema apareça n’*O banquete*, quando Diotima louva Eros como *Erotes*, um símile da beleza de Afrodite. “Quando nasceu Afrodite, banquetavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso [*Póros*]. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza [*Penia*], e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com néctar — pois vinho ainda não havia —, penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor [*Eros*]. Eis por que ficou companheiro de Afrodite [*tés Aphrodites akólouthos*] e servo o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela”. PLATÃO, *O banquete*, 203c-d.

<sup>8</sup> “[...] e *éros* no imaginário grego antigo é desejo sexual ativado pela beleza da forma física [...] que, não por acaso, têm relevância indiscutível no mundo erótico construído na poesia.” in: RAGUSA, Giuilana. “A tradição do *paidikón* na mélica grega arcaica: testemunhos e canções”. in: *Revista de Estudos Clássicos*. V. 17, n. 1, Campinas, São Paulo, p.187-212, aqui p. 208. Ainda sobre essa tradição, cf. CALAME, Claude. *Eros na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2013, principalmente Parte II, tópico 3.

esse ponto de vista de Nietzsche em CI IX, a partir do qual opõe frontalmente Platão e Schopenhauer.

Que a redenção da sexualidade seja a chave da compreensão schopenhaueriana da beleza, tal perspectiva, que consta da seção 22 de CI IX, é fruto de uma antiga polêmica de Nietzsche contra a metafísica do amor sexual de Schopenhauer, e que muitas vezes aparecia em seus textos guiada, por exemplo, por uma crítica ao assim chamado *gênio da espécie* (e.g. *Para além de bem e mal* 268; *Gaia ciência* 354),<sup>9</sup> concepção esta que explicita a perspectiva de Schopenhauer sobre o impulso amoroso de união dos indivíduos com vistas, pela procriação, à autoconservação. É nos *Suplementos* (segundo tomo do *Mundo como vontade e representação*) que Schopenhauer discutiu “o admirável senso de beleza dos gregos”, único capaz de “descobrir o verdadeiro tipo normal da figura humana e, dessa forma, instituir o modelo de beleza e graça para a imitação de todos os tempos — quero dizer: o senso de beleza que, quando inseparável da vontade, manifesta preferência, com fina e estrita escolha, pelo impulso sexual, isto é, pelo *amor sexual* (que reconhecidamente entre os gregos estava submetido a grandes desvios); precisamente o mesmo [senso de beleza ALMG], quando, devido à existência de um anômalo predomínio do intelecto, liberta-se da vontade, seguindo ativo, torna-se *senso objetivo de beleza* para a figura humana, que se mostra então antes de tudo como senso estético de julgamento [...]”.<sup>10</sup> A correção proposta por Schopenhauer com relação aos gregos incide sobre a fonte do juízo estético, o juízo do belo, mais precisamente, sobre o legítimo impulso à beleza que carece ser “livre da vontade”, carece remir-se do impulso sexual, condição para se pensar o “belo objetivo”, ou seja, o belo como imediatamente intuível, como *ideia*. Essa forçosa correção do juízo antigo sobre a beleza precisa ser feita para evitar certos “desvios”, certas anomalias do senso de beleza entre os gregos, e uma delas em especial merece destaque aqui: anormal sentido de beleza é, entre os gregos, o gosto pelo elogio à pederastia, o elogio erótico à sedução de belos jovens.

No capítulo 44 dos *Suplementos*, Schopenhauer é enfático ao se posicionar contra os adutores dessa anomalia, algo muito prejudicial, segundo ele, para o senso estético do belo: dentre outros, nomeia ali Platão, por ter se ocupado equivocadamente com o tema do amor, “especialmente no *Banquete* e *Fedro*: todavia, o que ele alega se circunscreve ao domínio dos mitos, fábulas e ditos espirituosos, e concerne na maior parte das vezes apenas à pederastia grega”.<sup>11</sup> Se é plausível afirmar que Schopenhauer e Platão são confrontados por Nietzsche

---

<sup>9</sup> Cf. GARCIA, A. L. M. „Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers ›Genius der Gattung‹ in *Jenseits von Gut und Böse* 268 und *Fröhliche Wissenschaft* 354“. in: Piazzesi, Chiara et alii. *Lecture della Gaia scienza*. Pisa: Edizioni ETS, 2010, pp. 143-156.

<sup>10</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação* (Tomo II). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, aqui §36, pp. 504-5.

<sup>11</sup> Idem, §44, p. 635.

em CI IX 22 como sutil estratégia para trazer à tona uma oposição ainda mais profunda entre a perspectiva moderna e antiga sobre a beleza, nota-se aqui que a moderna, quando reflete sobre a percepção dos antigos, é totalmente anacrônica; ela desconhece por completo o valor estético da pederastia no contexto poético do discurso simposiástico, e por isso não é de se admirar a abissal distância entre a visão platônica da beleza — fiel a representações do erótico, da sexualidade, na forma de encômios a efebos, um claro recurso poético para “dar à luz” um *belo discurso*, pois é disso que se trata!<sup>12</sup> —, e a schopenhaueriana, que pretende corrigir a anomalia apologética da pederastia entre os gregos, mais precisamente, pretende corrigir Platão no *Fedro* e n’*O banquete*.

Acredito que o principal ponto de objeção de Schopenhauer a Platão nos *Suplementos* é o fato de o autor do *Fedro* e d’*O banquete* ter reduzido a beleza à plasticidade da sedução amorosa, numa interpretação desviante da divindade do Amor, Eros. Para Schopenhauer, enxergar a representação da beleza pelo viés do interesse sexual, do desejo erótico, quer dizer, por meio de artifícios de sedução e encantamento<sup>13</sup> homoerótico, isso significa um desvio moral do juízo estético, já que a procriação visada pela união dos indivíduos restaria impedida pelo impulso à pederastia.

Sim, o impulso à sedução amorosa é, segundo Schopenhauer, condição para a união, mas isso é a parte consciente do processo que se manifesta ao fenômeno, já que todo desejo visa à saciedade fugaz do gozo, afirma ele no §44 dos *Suplementos*; sim, é verdade também, ainda segundo Schopenhauer, que o interesse sexual precisa de certos “mecanismos ilusórios” para fazer criar as condições de realização do interesse sexual; é certo também que possa haver decepção depois de revelada as intenções daquele interesse, mas os meios para realização da vontade enquanto impulso sexual, garante Schopenhauer, são secundários se comparados aos “fins inconscientes” e “metafísicos” do ato sexual: a procriação. Eu cito o §44 dos *Suplementos* para dirimir qualquer dúvida sobre a posição de Schopenhauer:

O que se anuncia na consciência individual como impulso em geral e sem orientação para um indivíduo determinado do outro sexo é simplesmente a vontade de vida em si mesma [...]. [...] o impulso sexual, embora em si uma necessidade subjetiva, sabe tomar de modo bastante hábil a máscara de uma admiração objetiva e, assim, iludir a consciência: pois a natureza precisa desse estratagema para atingir seus fins. Contudo, por mais objetiva e sublime que possa parecer essa admiração, todo

<sup>12</sup> Em uma anotação póstuma de 1876, Nietzsche já sugeria que a intenção de Platão com a pederastia não era outra senão “criar belos discursos”: „Nicht um unsterblich zu sein, nicht in Rücksicht auf die Propagation sind die Menschen *verliebt*: gegen Platon. Sondern des Vergnügens halber. Sie wären es, auch wenn die Weiber unfruchtbar wären; erst recht! Die griechische Päderastie nicht unnatürlich, deren causa finalis, nach Plato, sein soll, „schöne Reden zu erzeugen“. KSA 8, 19[112], p. 357.

<sup>13</sup> Sobre a “magia” e “encantamento” como virtudes de Eros, ver. PLATÃO, *O banquete*, 202e-203a. Sobre tais noções e suas respectivas funções na poesia grega antiga, ver: WALSCH, G. B. *The Varieties of Enchantment: Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.

enamoramento tem em mira unicamente a procriação de um indivíduo de determinada índole.<sup>14</sup>

O apelo é flagrantemente metafísico, Schopenhauer não o desmente: em sua consideração metafísica sobre o interesse sexual, “a espécie tem sobre o indivíduo um direito anterior, mais rígido e maior que a efêmera individualidade [...]”.<sup>15</sup> Daqui a leitora e o leitor já podem deduzir talvez a anomalia, acentuada por Schopenhauer, de um senso de beleza quando fundado por uma estética da sedução orientada única e exclusivamente pelo interesse sexual pederasta; daqui, por exemplo, se pode pressentir o moralismo de Schopenhauer contra a figura de Sócrates n’*O banquete*, enquanto mero assecla da pederastia. A repugnância que a imagem da pederastia desperta em Schopenhauer é proporcional à sua indignação com Platão (justo contra o “divino Platão!”), por consentir, na recorrência de imagens homoeróticas em seus diálogos, com uma atitude tão “contrária à natureza”. Eu cito novamente o §44 dos *Suplementos*:

[...] a pederastia aparece como uma monstruosidade não apenas contrária à natureza, mas também repelente no mais elevado grau e que estimula a repugnância, uma conduta que só seria compatível com uma natureza humana inteiramente perversa, excêntrica e degenerada [...].<sup>16</sup>

O preço a se pagar por essa anomalia do juízo estético sobre a beleza na antiguidade não é outra senão impedir que a espécie se redima do impulso autodestrutivo da sexualidade, tal como ele se manifesta na vontade dos indivíduos pelo gozo como fim em si. Em uma palavra: a conservação da espécie estaria em risco caso a cultura fosse fundada num modo irrestrito de imaginário erótico, uma vez que o impulso pederasta não poderia ser contido em sua raiz. “Além do mais”, arremata Schopenhauer, “o fundamento verdadeiro, último, profundamente metafísico da reprovação da pederastia é que ela, enquanto afirma a vontade de vida, descarta completamente a consequência de tal afirmação, ou seja, descarta a abertura do caminho para a redenção [*Erlösung*], portanto, para a renovação da vida”.<sup>17</sup> Esse trecho final dos *Suplementos* não deixa dúvidas sobre o preciso movimento intertextual de Nietzsche nas seções 22 e 23 de CI IX.

Alguém poderia me indagar, nesse contexto, se não caberia discutir, em primeiro lugar, o tão alegado viés “cristão” (aludido por Nietzsche em CI IX 21<sup>18</sup> e 23) dessa

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. op. cit, §44, p. 638.

<sup>15</sup> Idem, p. 641.

<sup>16</sup> Idem, p. 668.

<sup>17</sup> Idem, p. 675.

<sup>18</sup> Em CI IX 21, cujo título da seção é justamente *Schopenhauer*, Nietzsche já afirmara que “ele reinterpreto [...] a beleza [...]” como manifestação “da negação ou da necessidade de negação da “vontade” [...]. Olhando de modo mais preciso, nisso ele é apenas o herdeiro da interpretação cristã: com a diferença de que soube bem avaliar *o que*



interpretação de Schopenhauer, ao vincular *ontologicamente* o impulso sexual ao interesse exclusivo da autopreservação da espécie como forma de “redenção da vontade de viver”, como “renovação da vida”. Respondo apenas que isso causaria enorme desvio do meu propósito aqui; interessa-me, isto sim, a reivindicada *normalidade* do sentido estético do belo pensada por Schopenhauer como condicionada não ao homoerotismo, não à cultura da pederastia, mas antes à procriação (a sedução amorosa “heterossexual”), como pressuposto metafísico da conservação da espécie, do direito à autopreservação, pois é justo contra isso que Nietzsche, nas mencionadas seções 22 quanto 23, se volta, apresentando, como contrapeso, a filosofia do “divino Platão”. Com a fórmula *Platão contra Schopenhauer*, que é sugerida nas duas seções, há, portanto, o propósito de marcar uma divergência entre uma interpretação moderna da beleza (a preservação da espécie pela procriação, pelo impulso heterossexual), vinculada ao impulso ético da “redenção”, da “renovação da vida”, e outra, antiga, que não subtrai da beleza a representação estética, eivada de uma *poética homoerótica*, de uma *poética da sedução amorosa* (pois é disso que se trata com a noção de pederastia defendida aqui), algo que Platão, segundo Nietzsche em CI IX 23, jamais se recusou a fazer, quando privilegiou, em seus diálogos, o “jogo” (belos discursos) pelo qual Sócrates atrai e conquista seus jovens e belos interlocutores — e, de fato, não seria anacrônico comparar a personagem Sócrates a um “sedutor simposiástico”, a um aedo comensal, figura proeminente na tradição mélica grega do *paidikón*.<sup>19</sup>

Platão vai mais longe. Ele afirma, com uma inocência possível apenas para um grego, não para um “cristão”, que não haveria absolutamente filosofia platônica se não houvesse tão belos jovens em Atenas: a visão deles é que lança a alma do filósofo numa vertigem erótica e não lhe dá sossego até que tenha plantado a semente das coisas elevadas num solo tão belo. Também um estranho santo.<sup>20</sup>

Boa parte dos intérpretes, seguindo comentário dos editores das obras de Nietzsche, G. Colli e M. Montinari, veem aqui uma alusão a trechos do diálogo *Fedro*, nos quais Sócrates inicia seu discurso instigado por um encômio a Eros, iniciativa esta que o leva (paradoxalmente) a empregar o artifício da palinódia, um canto ditirâmico à embriaguez produzida pelo encantamento amoroso. No *Fedro*, Sócrates entoia um canto sobre a *mania* — o delírio poético em honor a Eros e Afrodite —, mas um canto que compete ao filósofo,<sup>21</sup> um

---

*foi rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade em um sentido cristão, isto é, niilista (— como caminhos para a “redenção”, como protoformas da “redenção”, como estimulante [*Stimulantia*] da necessidade de “redenção”...).” KSA 6, p. 125.

<sup>19</sup> “Por tradição mélica do *paidikón*, compreende-se aqui a tradição da “canção de elogio pederástico de um homem adulto a um desejado menino (*pais*) ou efebo (*éphēbos*) – termos intercambiáveis na poesia –, em contexto simposiástico e em modalidade solo ou coral, com a finalidade de seduzi-lo (...)”. RAGUSA, op. cit., p. 189.

<sup>20</sup> KSA 6, p. 126.

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO, *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, aqui, 238a.

que expressa o desejo pela beleza *verdadeira* do amor; curioso notar que Sócrates teria sido incitado a isso por um debate com Fedro, que pretendia ouvir sua interpretação sobre um discurso que Lísias “escreveu para sedução de um belo [jovem]” (227c). No *Fedro*, Sócrates é uma espécie de cantor com pretensões filosóficas; quer com a palinódia seduzir seu ouvinte, mas para tanto não dispensa a régua da veracidade — talvez aqui esteja uma das razões para Nietzsche ter chamado também Platão, ao sugerir essa paradoxal fusão entre filosofia e arte poética, de “um estranho santo”.

Deveria, mas não vou aqui tratar da relação entre canto, ou melhor, entre música e (a personagem) Sócrates,<sup>22</sup> por novamente não querer abrir mão dos meus propósitos iniciais; já anunciei que meu intento aqui é tão-só discutir a convergência entre os artifícios de sedução que Platão, na boca de Sócrates, coloca em cena para garantir a reciprocidade entre amante e amado, ou seja, para garantir (*contra Schopenhauer*, diria Nietzsche) a representação da beleza a partir da evocação do impulso homoerótico. E apesar de haver, de fato, intertextualidade com o *Fedro*, Nietzsche recusa, no entanto, a imagem platônica do Sócrates “aedo ditirâmico” em CI, pois não é na música dionisíaca, no delírio erótico, que Platão preferiu justificar o interesse sexual socrático, sugerindo com isso que Sócrates teria se apropriado de fato da beleza em fértil solo grego — a imagem da “vertigem erótica” é fundamental — ao seduzir seus belos ouvintes. Platão, afirma Nietzsche em CI IX 23, preferiu (re)fundar a sedução amorosa na *dialética*.

Filosofia, à maneira de Platão, seria antes definida como uma competição erótica, como aperfeiçoamento e interiorização da velha ginástica agonal e seus *pressupostos*... O que foi gerado enfim por esse erotismo de Platão? Uma nova forma artística de *agón* helênico, a dialética.<sup>23</sup>

A filosofia, “à maneira de Platão”, é — o trecho não deixa dúvidas — um artifício de sedução, um discurso guiado por “interesse erótico”. Pelo recurso ao imaginário estético da pederastia, Platão estaria também cultivando, com a imagem do esforço socrático de atração dos belos jovens, o solo fértil da beleza, mas isso com uma sutil diferença: a beleza agora emana do discurso filosófico, da dialética, pois é nesse potente “instrumento” de sedução de jovens que Nietzsche nota um traço “aperfeiçoado” dos “pressupostos” da “velha” poética erótica, a saber, o pressuposto da *agonística*, a *representação que funda a beleza*

---

<sup>22</sup> Esse é o tema da seção 17 de *O nascimento da tragédia*. Sobre isso, ver VENTURELLI, Aldo. „Der musiktreibende Sokrates: Musik und Philosophie in der Entstehungsgeschichte der *Geburt des Tragödie*“. in: Müller, Enrico (org.) *Nietzscherforschung*, n. 13. Berlin: Walter de Gruyter, 2016. Também: DE PAULA, Wander. “O(s) Sócrates de Nietzsche: Uma leitura d’*O nascimento da tragédia*”. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009, principalmente, capítulo 4, p. 193ss. Disponível em (acesso em 10/10/2018): [http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279169/1/Paula\\_WanderAndradede\\_M.pdf](http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279169/1/Paula_WanderAndradede_M.pdf)

<sup>23</sup> KSA 6, p. 126.

*artística na disputa pelo amor de belos jovens*. A dialética reivindicaria, portanto, uma *reinterpretação da beleza*, sem com isso romper, de fato, com “velhas” estratégias de sedução dos gregos.

A convergência entre o imaginário pederasta envolvendo a beleza do efebo a ser seduzido e a força da dialética como instrumento de sedução via beleza do discurso constitui-se como sutil estratégia de Nietzsche para, ao falar de um tema (a sexualidade) caro aos “modernos” — leia-se: Schopenhauer —, trazer à baila a perspectiva dos “antigos”, e isso é feito curiosamente em CI através de uma reavaliação da “origem” do impulso filosófico, da “filosofia, à maneira de Platão”, a partir do que chamo de *artística da sedução*.

Nietzsche reconduz os interesses filosóficos de Platão para um campo prioritariamente estético, pois não é outra coisa, a meu ver, que ele almeja quando pensa a *dialética como discurso aperfeiçoado da velha ginástica agonal*, como *disputa*, sendo a representação da conquista do belo amado nada mais do que retradução, para o discurso filosófico, da (velha) forma de sedução erotizada dos poetas. *A figura do erotismo é consorte aqui a uma erística, uma performance amorosa, que emula elementos poético-retóricos no discurso para a prática eficaz da sedução*. Daí não se poder estranhar o fato de Platão permitir a Sócrates recorrer, no *Fedro*, ao canto, à música, pois tudo isso é estratégia de aperfeiçoamento dos antigos instrumentos do artifício erótico-agonístico. Os denominados *pressupostos* desse aperfeiçoamento e interiorização dos artifícios de sedução discursivos empregados com vista ao “arrebato amoroso” são correlatos àquelas estratégias amplamente conhecidas dos gregos, advindas de sua frequente familiaridade com a exibição pública do discurso retórico e poético, isto é, com constructos artísticos capazes de criar um potente campo visual de fascinação, de encantamento do ouvinte — e isso não foi diferente, para Nietzsche, com o interesse erístico do discurso dialético. A beleza é o que está “em disputa” com a filosofia “à maneira de Platão”; naquele fértil solo grego, ela ainda arregimenta elementos de uma *artística da sedução*, que, traduzida pela *erística* do filósofo (erística como *arte da disputa amorosa*) em mediações dialéticas, deixa latente o interesse erótico, a sedução erótica. Filosofia “à maneira de Platão” não poderia, portanto, ser discernida de uma *performance agonal* — é isso tanto “filosofia, à maneira de Platão” quanto era também poesia na arte do discurso simposiástico.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Sobre a compreensão da poética mélica do *paidikón* como performance agonística tanto em contexto simposiástico quanto em competições atléticas, ver: HUBBARD, T. K. “Pindar, Theoxenus, and the homoerotic eye”. in: *Arethusa* vol. 35, 2002, pp. 255-296.

## 2. Evocações do feio: o “Sócrates erótico” e a reflexão (estética) sobre a “decadência” da cultura

[...] e é dissimulando  
[*eironeuómenos*] e  
jogando [*paizdón*] com as  
pessoas que ele passa toda  
a vida.

Platão, O banquete 216e

Em Sócrates temos o representante da criação, pela beleza do discurso dialético, do espaço próprio da vertigem erótica *em* filosofia... e quantos não foram os seduzidos! Não há, portanto, como evitar uma afirmação que ecoa uma perspectiva de Nietzsche já de 1872, em *O nascimento da tragédia*:<sup>25</sup> na filosofia, “à maneira de Platão”, Sócrates representa o erótico sedutor, uma representação calculadamente fascinante para disputar aquele solo fértil da beleza na Grécia clássica via evocação dos artifícios performáticos da velha estética pederasta.<sup>26</sup>

Manifesto, ademais, minha intencional recusa em reduzir a interpretação nietzschiana de Platão ao assim chamado platonismo, que, sem mais, cinde um abismo entre Platão (interpretado em chave ontológico-especulativa) e a tradição artística grega. Em Nietzsche, há uma leitura antiplatonista de Platão — se me é permitido dizer categoricamente, sem poder aqui provar.<sup>27</sup> Ao deslocar a própria dialética socrática, como método privilegiado

<sup>25</sup> Cf. *O nascimento da tragédia*, seção 13. “[...] ele caminhava para a morte com aquela calma com que, assim Platão o desenhava, o último dos beberrões deixa o simpósio no alvorecer, já para começar um novo dia; porquanto, atrás dele, nos bancos e na terra, estão os adormecidos comensais, sonhando com Sócrates, o verdadeiro erótico”. KSA 1, p. 91.

<sup>26</sup> Em artigo recentemente publicado, Werner Stegmaier toca na questão do fascínio de Sócrates, porém, destacando aspectos bem diversos daqueles que aqui são examinados. Cf. STEGMAIER, W. „Sokrates faszinierte“, Nietzsche auch Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination“. in: *Nietzscheforschung*, n. 26, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2019, pp. 101-123. Stegmaier enfatiza inicialmente nesse artigo o aspecto psicológico da noção de fascínio: „Der Begriff hat also einen zugleich rechtlichen und magischen Hintergrund und nahm einen vorwiegend psychologischen Sinn an. Eben dieses Syndrom schien Nietzsche zuzusagen. Die dämonische Konnotation des Begriffs, die sich inzwischen abgeschliffen hat, war zu seiner Zeit noch lebendig: zeitgenössische Lexika geben ›bezaubern‹, ›verblenden‹, als Bedeutung von ›faszinieren‹ an. Auch Nietzsche lässt sich häufig noch anklingen, gerade im Hinblick auf Sokrates und seinen Dämon“. Idem, p. 109. Ele então prossegue e ilustra a relação entre fascinação e artes do encantamento/feitiço (*Bezauberung*) em termos de um *poder carismático* de Sócrates. „Sokrates aber faszinierte gerade mit seiner Aufklärung, und dabei spielten, wie man damals noch sagen konnte, ›Zauberkräfte‹ mit, die nicht gleich Hexenkünste sein müssen; auch der ›Zauber‹ der Natur und das geheimnisvolle ›Charisma‹ von Personen gehören dazu.“ Ibid. Tudo isso, parece-me, conduz para uma defesa do recurso à fascinação em CI como meio de interpretação das “novas condições de vida [*neue Lebensmöglichkeiten*]” insurgentes com a figura a Sócrates, a saber, as condições do pensamento lógico, tema que interessa a Stegmaier em virtude do peso que dá ao tema da *orientação* ali. Sobre isso, ver: idem, pp. 115-7.

<sup>27</sup> Devo confessar aqui certa frustração em não ter podido apresentar ao leitor e à leitora pontos de convergência entre as posições juvenis de Nietzsche sobre Sócrates e Platão e estas, da maturidade. Acredito que tal estudo ainda precisa ser feito no âmbito da pesquisa especializada, com vistas a dirimir algumas má-compreensões do interesse de Nietzsche pela filosofia de Platão (que de maneira alguma pode se confundir com os convencionismos e

da filosofia, para aquele âmbito de uma erística da sedução, Nietzsche sugere uma relação umbilical entre o modo de proceder do discurso filosófico e a forma estética do erotismo, entre dialética e a performance da conquista amorosa, sugestão que, aliás, estava preparada — e o leitor e a leitora atentos já devem ter reconhecido isso — pelo capítulo II de CI, “O problema de Sócrates”. Cito passagem famosa (e por vezes mal-compreendida, porque descontextualizada) da seção 8 desse capítulo, a fim de defender minha hipótese de leitura:

Eu tentei compreender como Sócrates podia ser repugnante; falta ainda melhor explicar *de que modo* ele fascinava. — Uma razão é que ele descobriu uma nova espécie de *ágon*, da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com o instinto agonal dos gregos — trouxe uma variante para a disputa entre homens jovens e adolescentes. Sócrates foi também um grande *erótico*.<sup>28</sup>

Em primeiro plano, a fascinação causada por Sócrates toca uma vez mais no motivo estético da atração erótica mediada ali pela performance agonística da dialética; apesar da “repugnância” de Sócrates, pois Nietzsche o havia caracterizado ao longo de todo o capítulo como “feio”, é preciso reconhecer que justamente por isso “fascinou ao tocar no instinto agonal dos gregos” (CI II 8). Mas esse oxímoro não intriga a leitora ou o leitor? Quer dizer: como o feio seduz? Estaria a beleza em xeque com a dialética socrática? E o que Nietzsche quer propriamente com esse uso do elemento estético do feio (*hässlich*) em um contexto que, reconhecidamente, tematiza a decadência da cultura a partir de uma caricatura de Sócrates?

A investigação de Nietzsche em CI II gravita, a meu ver, em torno da tese segundo a qual Sócrates exercitou de modo inovador entre os gregos a arte erística, uma vez que, ao buscar a conquista sobre seu interlocutor, estaria estabelecendo, na verdade, estreito laço entre a simbologia do belo e o próprio discurso filosófico (o *logos* como fundante da *kalokagathia*). Mas como? Introduzindo a semente, “em belo solo grego”, da arte dialética. A dialética redireciona o interesse agonístico grego, e para isso não precisou se distanciar do interesse (cultural) pela disputa amorosa, tal como era o caso com a poesia simposiástica (só para ficar em um exemplo, pois no contexto “atletico” dos hinos e das odes olímpicas ocorre ainda mais claramente o recurso poético à “ginástica agonal”). Daí por que a agonística simulada pela arte dialética não ter sido compreendida por Nietzsche como uma estratégia de refutação baseada em certo método de argumentação lógica (como ocorre com Aristóteles),<sup>29</sup> por mais

---

reducionismos do assim chamado platonismo). Importante ponto de partida já foi sugerido, por exemplo, por Enrico Müller em: MÜLLER, Enrico. “Entre logos e pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche”. in: *Revista Arte e Filosofia*, n. 13, Ouro Preto, 2012, pp 41-56.

<sup>28</sup> KSA 6, p. 71.

<sup>29</sup> Quão distinta é aqui a posição de Nietzsche com relação à dialética grega, comparativamente àquela conhecida interpretação de Schopenhauer sobre a arte do discurso erístico! A contar que, para Schopenhauer, no famoso

que se insista (como faz o platonismo) em atribuir a Sócrates uma técnica de argumentação singular. É praticamente impossível reconhecer um gênero específico de técnica argumentativa no *corpus platonicum*; são, isto sim, múltiplos e, tal como acredito, tributários de “velhos pressupostos” das “artes de sedução”, como é o caso com a linguagem da poesia e da retórica. Considerada sob um ponto de vista estritamente estético, a *dialética é, portanto, instrumento de fascinação*, gera o efeito estético do belo à sua maneira, quer dizer, pelo diálogo. Sim, a “forma” do diálogo retoma pressupostos artísticos da agonística grega, mas faz isso também de modo a disputar, contra essa tradição, o imaginário grego da beleza, que dizer, o imaginário das artes de sedução.<sup>30</sup>

Sócrates não é um *erástes* qualquer. Sua disputa não é por esse ou aquele efebo, não é esta conquista que ele pleiteia, segundo Nietzsche. O sintagma “Sócrates feio”, imagem que, a meu ver, apela claramente à retórica do grotesco, replica uma tentativa de Nietzsche de tornar *curioso*, digno de atenção, *o paradoxo da fascinação pelo monstruoso*. A caricatura burlesca, que Nietzsche faz questão de empregar ao longo de todo capítulo II de CI para “pintar” (ao gosto de um Hieronymus Bosch ou de um Peter Bruegel, o Velho) sua representação do “erotismo socrático” em virtude exatamente de sua “monstruosidade”<sup>31</sup> pode sim ser compreendida como elemento estético de fascinação, já que é subjacente à estratégia de Nietzsche ali certa referência (e deferência) à ampla e conhecida tradição artística moderna, qual seja, aquela que, no encaixo da estética do grotesco, conseguira, pela sensação de horror, de pavor, de repugnância, de medo, *despertar curiosidade* no ouvinte ou no espectador, e, a partir disso, *estimulá-lo* — estímulo que, no fundo, explicita a forma estética do “encantamento”, da “atração”, pois é nesse contexto da artística burlesca que o feio consegue, quase que à maneira da arte tragicômica, seduzir.<sup>32</sup>

Ora, basta notar que Nietzsche não tem nenhum pudor teórico em chamar Sócrates de *buffo* (CI II 4), numa série infinita de burlescas imprecisões que, caso o leitor ou a leitora não estejam prevenidos, poderia soar qualquer coisa menos reflexão filosófica relevante. Sem

---

manuscrito, publicado em 1864 por Julius Frauenstädt, intitulado *Eristische Dialektik: Die Kunst, Recht zu behalten*, publicado no Brasil com diversos nomes, a erística-dialética deveria ser considerada a partir do método lógico-especulativo de Aristóteles, quer dizer, basear-se-ia no *Órganon* (nos *Tópicos*, especialmente); para Nietzsche, contrariamente, é na tradição das artes poético-retóricas que ela deveria ser resgatada, seguindo aqui de perto uma intuição que indiretamente remete a Platão.

<sup>30</sup> Penso aqui especialmente como isso é genuinamente exposto no *Górgias* e no *Fedro* de Platão.

<sup>31</sup> Em CI II 9, Nietzsche emprega essa terminologia consorte à estética do grotesco ao traduzir a imagem de Sócrates como *monstrum in animo*.

<sup>32</sup> Sobre isso, é fundamental a consulta à seguinte obra: KAYSER, W. *O grotesco*. trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013. Na vasta pesquisa realizada por Kayser, encontram-se os principais argumentos que sustentam minha interpretação aqui. Destaco o fato de ele vincular a própria etimologia de grotesco, em alemão, à curioso. É um *insight* precioso. “No idioma alemão dos séculos XIX e XX, *grotesk* se encontra frequentemente ao lado de *kurios*; em especial, um amontoado de curiosidades pode ser chamado de “grotesco”.” Idem, p. 78, nota 35.

compreender que a linguagem usada por Nietzsche ali quer interpretar o feio (Sócrates) com palavras que fazem parte de um campo semântico comum ao grotesco; quer dizer, sem compreender que a leitura do “Sócrates bufônico” é, no fundo, uma estratégia filosófica para analisar aquela fascinação pela monstruosidade, fio condutor do segundo capítulo de CI, pergunto-me como o leitor ou a leitora interpretariam passagens como esta:

[...] o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; [...] o dialético é um tipo Hanswurst: as pessoas riem dele, não o levam a sério. — Sócrates foi um Hanswurst que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? —<sup>33</sup>

Sócrates representa *um* modo do trabalho erístico-dialético, não “a” dialética. A monstruosidade, a feiura de Sócrates, já não estimulava pelo *riso*, que é o componente prazeroso — é o “estimulante” — do efeito grotesco tradicionalmente presente em caricaturas bufônicas, daí sua comparação com o matreiro polichinelo alemão Hanswurst.<sup>34</sup> No trecho acima citado, isso está dito assim: com Sócrates, o dialético deixa de ser cômico, um “tipo” palhaço. O *sério* — a suspensão do riso — continua valendo como uma representação para um efeito estético, sim, mas um *efeito que simula algo funesto, horroroso, pavoroso, que não traz mais consigo o riso, o estímulo cômico*: sério é pois o efeito estético *da* dialética socrática. “Escolhe-se a dialética”, escreve Nietzsche logo no início da seção 6 do capítulo II, “apenas quando não se tem outro recurso”. A seriedade traduzida pela dialética socrática já se confunde aqui com o próprio estado de penúria contra o qual o recurso ao riso já não é mais possível — a imagem produzida pelo texto nietzschiano é extremamente lúcida aqui: *o momento cômico sucumbe bem ali onde se inicia o ocaso, a “tragédia” da cultura grega*. O “bufão levado a sério” é uma imagem (duplamente paradoxal) sugerida em CI II para dar conta de um complicado diagnóstico da cultura.

A dialética, como instrumento implacável da sedução socrática, exerce “papel tirânico” (as palavras são de Nietzsche em CI II 7) ao deixar para o outro, o supostamente amado, a “tarefa de provar que não é um idiota: ele se torna furioso, ao mesmo tempo que desamparado”. Não basta vencer, é preciso gerar, com a arte de sedução dialética, uma *representação de incapacidade, de impotência*. Sócrates seduz invertendo os papéis da disputa amorosa, pois caberia agora ao amado, na performance dialética, uma *estranha* forma

<sup>33</sup> CI II 5, KSA 6, p. 70.

<sup>34</sup> Hanswurst é, na Alemanha, o equivalente folclórico de nossos personagens picaresco-populares Pedro Malasartes e, mais recentemente, João Grilo, famoso pícaro e bufão de Ariano Suassuna, todos eles fortemente influenciados mais imediatamente pelo teatro do “herói sagaz” dos ciclos cômicos, satíricos e picarescos do drama barroco e jesuítico, tanto ibérico quanto anglo-saxão. O próprio Suassuna nos alerta para os predicados comuns desses personagens em ensaio de 1970, “A *Compadecida* e o romanceiro nordestino”. Ver em: SUASSUNA, Ariano. *O auto da compadecida*. São Paulo: Nova fronteira, 2015, pp. 191-207.

de conquista: *merecer o amor do amante, pois apenas nisso teria seu amparo* — a imagem do amante como portador do “remédio”, repetida inúmeras vezes em CI II, corroboraria, creio eu, essa leitura. Ora, pergunta-se Nietzsche ao longo do capítulo II, nessa reinvenção da sedução erótica não haveria jactante ironia ou pérfida vingança contra a própria cultura agonística dos gregos? Pois foi assim que Sócrates conseguiu fenomenal triunfo: “despotencializa [*depotenzirt*] o intelecto do adversário”.<sup>35</sup>

A fascinação pelo feio contém, portanto, uma refinada reflexão estética (que nada tem a ver com um “diagnóstico” histórico ou antropológico) sobre a cultura grega: na exposição da impotência descoberta por Sócrates, Nietzsche quer apresentar a “séria penúria” na qual se encontra lançado todo um domínio de cultura, a saber, *a cultura erótica grega*. Sua interpretação peculiar da arte dialética socrática como nova agonística da sedução seria a prova cabal disso: um interesse na luta amorosa persiste com Sócrates; um interesse na ginástica agonal, mas com um desvio fundamental, qual seja, a inversão dos papéis entre amante (quem busca conquistar) e amado (o que está em disputa), pois o amante permanece tão mais forte quanto mais o amado sofre por impotência, por se sentir incapaz de correspondência amorosa... e isto quer dizer: *o amado já não ri, já não é estimulado pelas artes de conquista do amante — pelo contrário!* Não me parece ser por outro motivo que, em CI II, o amado passa pouco a pouco a ser tratado por Nietzsche a partir da imagem de um “doente”, um “periclitante”, alguém que está “decaindo”. A conclusão de Nietzsche em CI II é conhecida: Sócrates teria “forçado Atenas”, uma vez seduzida pela dialética, “ao veneno”. “O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou — *ser absurdamente racionais...*”.<sup>36</sup> Nesse sentido, a alegada impotência do amado, no fundo, pretende descortinar a falência da representação estética do erótico para a cultura grega, é disso que se trata, a meu ver, no “diagnóstico” de CI II.

Muito se escreveu, na pesquisa especializada, sobre o “problema de Sócrates”, e muito se insistiu em um traço metodológico comum, qual seja, numa difusa “psicofisiologia” do diagnóstico de cultura, uma espécie de revitalização da tipologia especulativa do criminoso de Charles Féré, em sua obra *Dégénérescence et criminalité: essai physiologique*.<sup>37</sup> Aqui, o viés da pesquisa filológica foi superestimado, me parece, pois será mesmo que o “recurso a fontes” dá conta desse complexo arranjo de um Sócrates “feio” e, ao mesmo tempo, “sedutor”, enquanto condição para se conceber um projeto bem mais geral, a saber, para se

---

<sup>35</sup> CI II 7, KSA 6, p. 70.

<sup>36</sup> CI II 10, KSA 6, 72.

<sup>37</sup> Sobre isso, ver, entre outros, SOMMER, Andreas Urs. *Nietzsche-Kommentar*. Band 6/1. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012, p. 269 ss.



conceber um diagnóstico da decadência da cultura? Ora, não seria da imagem de Sócrates como “sério palhaço” que Nietzsche indica os primeiros traços de decadência da cultura grega, de uma cultura... “artística”? Mais precisamente: por que não ler também esse apelo à fisiologia dos fenômenos culturais na chave da reflexão estética ora apresentada? Por que o maçante recurso a pressupostos especulativos (portanto, anti-estéticos), quando se trata de falar em “fisiologia da cultura”? Pergunto isso, para pensar uma outra “fonte” para essa “canônica” teoria da decadência, uma que não brote do solo precário das ciências, mas sim tão somente de um domínio estético. Mas qual seria essa “fonte” de Nietzsche? Platão — eis minha aposta.

Acredito que o interesse estético de Nietzsche no diagnóstico da decadência da cultura é decisivo para uma compreensão de conjunto de CI. Talvez em razão disso torna-se mais claro agora, no contexto daquele debate em torno da beleza em CI IX, “a favor de Platão e contra Schopenhauer”, por que Nietzsche escreveu, na seção 20 daquele capítulo, que as categorias estéticas do belo e do feio são, no fundo, *relevantes quando empregadas como representações do que eleva, do que é superior, no caso do belo, e, por outro lado, no caso do feio, enseja-nos uma percepção do que degenera, do que decai*. Está lá:

Nada é belo, apenas o ser humano é belo: sobre essa ingenuidade assenta-se toda estética, ela é sua verdade primeira. Acrescentemos de imediato a segunda: nada é feio, exceto o ser humano que *degenera* — com isso delimitamos a esfera do juízo estético. Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recordalhe declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca energia. Pode-se medir com um dinamômetro o efeito do que é feio. Sempre que alguém está abatido, pode sentir a proximidade de algo “feio”. [...] O feio é entendido como sinal ou sintoma de degenerescência [...].<sup>38</sup>

Para que precisaríamos buscar na economia das “ciências” o conjunto de aspectos “fisiológicos” que envolvem representações de algo decadente, tão caras a Nietzsche em seu diagnóstico de cultura em CI, se isso não está em outro lugar senão na estética, no signo artístico do feio? Não me espanta, por exemplo, perceber que nesse mesmo período Nietzsche já não mais separava o domínio da *reflexão estética daquele da investigação fisiológica* — foi assim que ele interpretou o “caso Wagner”.<sup>39</sup> E é sob esse aspecto que, concluindo, gostaria de sintonizar as representações do Sócrates “erótico” e “feio” entre Nietzsche e Platão.

O Sócrates interpretado por Nietzsche segundo *categorias estéticas* tem seu correspondente já em Platão, justamente num dos textos decisivos para Nietzsche em CI IX

---

<sup>38</sup> KSA 6, p. 124.

<sup>39</sup> No manuscrito *Nietzsche contra Wagner*, composto no mesmo período de CI, está escrito: “Afinal, estética não passa de fisiologia aplicada”. KSA 6, p. 418.

22 e 23, a saber, n’*O banquete*. Por isso ousou afirmar que no diagnóstico de um dos (assim chamado pela pesquisa especializada) “cânones” de CI — a teoria da decadência —, que exatamente nele Nietzsche está “a favor de Platão”! Está de acordo com a leitura estética do “Sócrates feio” enquanto tipo “sedutor”. Calculada já por Platão se encontra naquele diálogo fundamental dramatização pitoresca da personagem Sócrates, recurso pelo qual conseguiu claramente encenar como o feio pode seduzir *causando a impotência do ser amado* — tudo isso através da performance dialética, da beleza do discurso filosófico, o novo símbolo do erótico semeado por Sócrates em solo grego.

N’*O banquete* é conhecida a fala do efebo Alcebiades sobre Sócrates, ao narrar de modo aflitivo e desamparado sua ilusão de amor pelo filósofo. Enquanto todos os interlocutores precedentes estavam empenhados no elogio ecumênico a Eros, à beleza, a personagem Alcebiades destoa... amargurado, parece pintar cenários em torno dos quais seu amado o atraiu e o arrebatou (leia-se, n’*O banquete*, os trechos 215a-222c). O recurso de Platão a uma dramatização patética do amor de Alcebiades — que, no fundo, deveria ser o amado! — por Sócrates ecoa traços muito semelhantes àqueles presentes na reflexão de Nietzsche em CI. Cito decisivo trecho d’*O banquete* que ilustra isso: “Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. [...] Afirmando eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários [...], digo que ele se assemelha ao sátiro Márcias. [...] [Ele] é insolente!” (215a-b). Ora, se Nietzsche extrai seus referenciais estéticos da cultura renascentista tragicômica, ao comparar Sócrates a um bufão, figura híbrida do feio e, simultaneamente, risível, Platão teria, n’*O banquete*, se valido de estratégias muito próximas à enraizada tradição do drama satírico grego, e, independente das divergências entre esses dois gêneros,<sup>40</sup> o que é fundamentalmente comum a Platão e a

---

<sup>40</sup> O drama satírico era um dos componentes teatrais das tetralogias das Grandes Dionisíacas, sendo o último drama representado, antecedido por três tragédias. Não se deve confundir-lo sem mais com o gênero da comédia. Como esclarece Guilherme Rodrigues, em importante dissertação sobre o drama satírico grego, ao se discutir se um determinado texto ou fragmento grego é satírico ou cômico, o critério de distinção poderia ser justamente “a presença da personagem Sileno, além da composição coral de sátiros”. Ele complementa: “[t]anto a comédia quanto o drama satírico teriam o mesmo objetivo, fazer rir, porém o método de como fazê-lo difere. O segundo compartilha o fato com o primeiro de representar comicamente lugares comuns, atividades, desejos e ansiedades, porém de maneira a fazê-lo por meio de um distanciamento mítico, diferentemente da comédia, que os apresenta em uma realidade do cotidiano da audiência na maioria das vezes [...]”. in: RODRIGUES, Guilherme F. *O ciclope de Eurípedes: estudo e tradução*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2106, aqui p. 5 e 20 respectivamente. É Rodrigues quem me alerta contra reducionismos, que nesse artigo procurei evitar, qual seja, comparar, sem devido cuidado, o tragicômico renascentista com o drama satírico grego. “Argumentar que o drama satírico seria simplesmente uma mistura destas características é uma simplificação, sendo que este gênero tem suas próprias convenções, características e temáticas. A terminologia *tragicômico*, da maneira como foi usado durante o século XIX e XX, sugere esta redução. O termo é ultrapassado e utilizado de maneira imprecisa já que é empregado desde o Renascimento para descrever dramas com uma mistura de elementos tomados da teoria dos gêneros, sendo empregado, inclusive, para descrever tragédias com finais felizes, como *Eumênides*, *Electra* de Sófocles e outros, além do drama satírico euripídiano *O ciclope*.” Idem, p.16.

Nietzsche é o fato de ambos lançarem mão de uma interpretação de Sócrates *segundo a figura teatral do ator* (encenando comicamente características físicas e morais deploráveis) – pois é disso que se trata quando Nietzsche o denomina feio, um risível “Hanswurst”, ou quando Platão o compara a um sátiro (Márcias). *Sócrates sátiro, no “papel” de um sábio* – com esse “duplo”, Platão encena também seu *erotismo* segundo uma representação estético-teatral (a do ator sátiro); Sócrates, símile de ator, é caracterizado ambigualmente sob a máscara de uma figura pavorosa, é grotesco como um “monstro” (figurado por casco e cauda de bode e rosto humano), mas, ao mesmo tempo, potencialmente sedutor como um deus (divino saber). Para mim, não há dúvidas: com essa sutil caracterização de Sócrates n’*O banquete*, Platão está a incorporar a forma (estética) do ator *terrível-atraente* do drama satírico.<sup>41</sup> Mesmo participando de tradições distintas, o procedimento de interpretação da figura de Sócrates por Nietzsche é demasiadamente próximo ao de Platão, a meu ver, sua “fonte” inconfessa em CI II.

Sócrates, um “exímio flautista”, prossegue Alcebiades, tem destro poder sobre artes de encanto, sobre instrumentos dionisiacos, e com o “poder de sua boca, encantava os homens [...]” (215c). O erotismo da boca e da flauta, uma constante no depoimento emocionado de Alcebiades, são imagens que ensejam o poder de sedução do sátiro, encarnado agora por Sócrates. Sócrates-feio, conquistador “terrível”, divino-horripilante; ele é, nas palavras de Alcebiades, algo mais que “um perfeito rétor”, pois quando é a Sócrates que se ouve, seja “mulher, homem ou jovem, ficamos todos estonteados e somos como que possuídos” (215d). O amado, o efebo — a beleza! — é impotente diante da força de sedução socrática pela dialética. Por que não poder-se-ia também dizer que Platão faz aqui um diagnóstico “dramatizado” de cultura? Ou o que significa a impotência de Alcebiades — justo o amado! — de reivindicar a reciprocidade do amor do amante senão uma inversão de papéis? Ao

---

<sup>41</sup> Ainda Rodrigues, a quem devo essa descoberta sobre o papel do drama satírico n’*O banquete*: “Não obstante esta faceta dos sátiros ser bem evidente, eles apresentam singularidades algo paradoxais já que as figuras na tradição mítica muitas vezes aparecem *no papel de sábios e habilidosos* [grifo ALMG], além de assumirem o papel de tutores de figuras mitológicas. Para a análise desse outro componente, pode-se observar a maneira como Platão compara o filósofo Sócrates com um sátiro em seu diálogo *O banquete* e, em última instância, infere a possibilidade de o sátiro *representar um ideal de sabedoria* [grifo ALMG].” Isso sustenta uma leitura contemporânea d’*O banquete* “*como um espelho de um drama satírico* [grifo ALMG], já que se pode perceber como o Sócrates de Platão demonstra a habilidade de juntar e desenvolver de maneira mais completa as facetas dramáticas de Agatão (tragediógrafo) e Aristófanes (comediógrafo), uma mistura que [...] acontece no drama satírico. [...] Seguindo esta interpretação, observa-se que, se o banquete apresenta um festival dionisiaco de dramas, cada um dos acordados ao final do diálogo poderia representar um grande gênero dramático: Agatão, como tragediógrafo, representa a tragédia; Aristófanes, como comediógrafo, a comédia; e Sócrates, o drama satírico, não somente pela comparação que Alcibiades faz de sua figura com um sátiro, mas também por uma sua associação de questões comportamentais e dramáticas mais complexas do diálogo”. Idem, pp. 46-49.

ênfatizar justo a impotência da reciprocidade amorosa, Platão não teria dramatizado n’*O banquete* um certo modo de derrocada da beleza gerada pelo discurso poético-simposiástico, quer dizer, gerada pela própria cultura erótica grega?

Platão ainda faz Alcebíades confessar, pateticamente abalado pela não reciprocidade do amor de Sócrates, seu sofrimento de amante iludido: “Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que sofri sob o efeito dos discursos deste homem, e sofro ainda agora” (215d-e). Nesse trecho, temos o tema retórico da persuasão, transposto para a agonística da sedução: Sócrates é capaz de despertar paixões, de criar um estado patológico com os encantos de sua boca (sua fala fascina); Sócrates é claramente aqui a figura do orador divino, homem de inspiração demiúrgica, um “demônio”<sup>42</sup> que cativa como as “sereias homéricas” (o exemplo é do próprio Alcebíades), sem piedade, ou seja, como um sedutor nato, alguém implacável, insolente, que não se envergonha de cometer uma *hybris*, ação desmedida, sem pudor e senso de limite. “Estais vendo”, sobe o tom Alcebíades em seu apelo, “como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e parece ignorar tudo, [dissimulando] nada saber. Não é esta sua atitude conforme à dos silenos? É, e muito. Pois é aquela com que por fora ele se reveste, como o sileno esculpido (...)” (215e).

Platão é aqui mestre em seu cálculo estético: a mascarada de Sócrates é para atrair os incautos, torná-los servis pelo dom da conquista amorosa, atraídos pelo sentimento ambíguo de sua terrível aparência e arrebatador discurso. Atraídos por um “delírio, uma vertigem báquica” — novamente palavras do próprio Alcebíades —, belos jovens, homens, mulheres, são todos enganados por ele, que se disfarça de amoroso, “*enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante*” (222b, grifo meu). A inversão de papéis na disputa amorosa, a impotência do “belo” amado diante de um sedutor “feio”, temática tão importante para a interpretação de Nietzsche da decadência, da doença da cultura, tem n’*O banquete* uma versão simétrica. Razão da desilusão erótica encenada pelo belo Alcebíades, Sócrates já dava mostras, a meu ver, do que Nietzsche dizia ser em CI o paradoxal recurso de sua arte de sedução: uma “horripilante” aparência (a grotesca feição do sátiro), envolvida por uma beleza divina no discursar. Mas disso justamente Nietzsche extraiu um sintoma, um signo para seu diagnóstico de cultura: ele extraiu dessa imagética do feio um critério estético para se pensar a cultura — *degenerescência* é seu nome. Moldada por uma

---

<sup>42</sup> É conhecida passagem da seção 12 d’*O nascimento da tragédia* na qual Nietzsche apresenta Sócrates como o “recém-nascido” demônio. “Também Eurípedes foi, em certo sentido, uma máscara: a divindade, por quem ele falava, não era Dioniso, também não Apolo, mas sim um demônio recentemente nascido chamado *Sócrates*. Essa é a nova oposição: o dionisíaco e o socrático, e a obra de arte da tragédia grega pereceu com ele”. KSA 1, p. 83. Os pontos de contato entre as posições estéticas de juventude de Nietzsche em sua primeira obra, de 1872, e esta, ora analisada, de 1888, são muitos e mereceriam devida investigação da pesquisa especializada.

representação de formas grotescas, do exagero, da bufonaria, do excesso pitoresco, Nietzsche teria traduzido, ao estilo de Platão, a representação do “Sócrates feio” em uma avaliação estética sobre a degenerescência do elemento erótico-cultural, pois consorte ao feio é o sentimento de algo que decai. “Sócrates intui algo mais”, escreve Nietzsche na seção 9 de CI II, “[e]le enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim”.

A dramatização pictórica de Sócrates, recurso usado por Platão n’*O banquete* e reiteradamente empregado por Nietzsche em CI, é filosoficamente relevante por permitir uma avaliação de como da própria competição agonal que caracterizava a cultura grega foi “invertido”, pela dialética socrática, o elemento erótico da sedução. Mas por quê? A resposta, no caso de Nietzsche, é contundente: no momento em que a dialética se torna “convicente” como instrumento de sedução, ocorre a substituição do belo como representação atrativa; o feio, seu substituto, enseja, de um ponto de vista estético, que a estratégia socrática operava uma espécie de “combate ao combate”,<sup>43</sup> atacando o que era essencial no jogo erótico, na disputa pelo amor do amante como forma de conquista da própria beleza: “Sócrates feio” dramatiza o ataque às representações que “estimulam” — a dialética é arte “séria”, suspende o riso. A sedução pelo feio — e o caso de Alcebiades é exemplar — enseja “falta de energia”, ausência *de efeito estético cômico*. Mas é justo por isso que, por outro lado, Sócrates conseguiu, cito CI II 11, “fascinar”, pois ele era “um caso extremo — sua atemorizadora feiura o distinguia para todos os olhos (...)”. Ouso afirmar que em CI e n’*O banquete* (obra-referência disso que chamei “cultura erótica”) a figura de Sócrates pode ser lida como representação de um inevitável declínio da beleza, ele mesmo representando um “curtocircuito” (uma inversão?) da cultura erótica. Sócrates “feio-sedutor”: eis a fórmula estética condicionante de uma robusta teoria da decadência.

### Referências bibliográficas

CALAME, Claude. *Eros na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DE PAULA, Wander. “O(s) Sócrates de Nietzsche: Uma leitura d’*O nascimento da tragédia*”. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

---

<sup>43</sup> A ideia é do próprio Nietzsche em CI II 11. “É um autoengano por parte dos filósofos e dos moralistas quando acreditam livrar-se da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* — eles *mudam* sua [forma de] expressão, de modo algum a eliminam. (...) *Ter que combater* os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. — [...]”. KSA 6, p. 72-3.

GARCIA, A. L. M. „Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers ›Genius der Gattung‹ in *Jenseits von Gut und Böse* 268 und *Fröhliche Wissenschaft* 354“. in: Piazzesi, Chiara et alii. *Lecture della Gaia scienza*. Pisa: Edizioni ETS, 2010, pp. 143-156.

HESÍODO, *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HUBBARD, T. K. “Pindar, Theoxenus, and the homoerotic eye”. in: *Arethusa*. Vol. 35, 2002.

KAYSER, W. *O grotesco*. trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MÜLLER, Enrico. “Entre logos e pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche”. in: *Revista Arte e Filosofia*, n. 13, Ouro Preto, 2012, pp 41-56.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

PLATÃO, *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_, *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

RAGUSA, Giuilana. “A tradição do *paidikón* na mélica grega arcaica: testemunhos e canções”. in: *Revista de Estudos Clássicos*. V. 17, n. 1, Campinas, São Paulo, p.187-212.

RODRIGUES, Guilherme F. *O ciclope de Eurípedes: estudo e tradução*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2106.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação* (Tomo II). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

STEGMAIER, W. „„Sokrates fascinierte“, Nietzsche auch Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination“. in: *Nietzscherforschung*, n. 26, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2019.

SOMMER, Andreas Urs. *Nietzsche-Kommentar*. Band 6/1. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.

SUASSUNA, Ariano. ““A *Compadecida* e o romancista nordestino”. in: *O auto da compadecida*. São Paulo: Nova fronteira, 2015, pp. 191-207.

VENTURELLI, Aldo. „Der musiktreibende Sokrates: Musik und Philosophie in der Entstehungsgeschichte der *Geburt des Tragödie*“. in: Müller, Enrico (org.) *Nietzscherforschung*, n. 13. Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

WALSCH, G. B. *The Varieties of Enchantment: Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.