

A meditação sobre a morte enquanto transvaloração de todos os valores

Meditation on death as transvaluation of all values

Leonardo Marques Kussler*

Recebido em: 03/2016

Aprovado em: 05/2016

Resumo: No presente artigo, propomo-nos a explicitar uma relação heterodoxa entre Nietzsche e Platão, enfatizando como há diversas afinidades na proposta nietzschiana, reconfigurando a leitura tradicional, que interpreta Sócrates como uma figura meramente niilista. Para tanto, na primeira seção, abordamos alguns conceitos, especialmente o de transvaloração de todos os valores, sublinhando o teor platônico não admitido na produção intelectual nietzschiana. Em um segundo momento, traçamos como a noção de meditação sobre a morte pode ser compreendida, em uma interpretação imanente, como uma forma de transformação de si, de modo que o niilismo platônico criticado por Nietzsche torna-se exatamente sua proposta de superação do homem por sua própria potência. Por fim, esperamos que a leitura dos diálogos Fédon e Apologia possam esclarecer a postura do filósofo diante da morte como alguém que busca ser mais virtuoso em vida, e não busca salvação transcendental, como aponta a interpretação de um Platão cristianizado.

Palavras-chave: Platão. Meditação sobre a morte. Nietzsche. Transvaloração de todos os valores.

Abstract: In this paper, we propose to explain an unorthodox relationship between Nietzsche and Plato, emphasizing how there are several similarities in Nietzsche's proposal, reconfiguring the traditional reading, which interprets Socrates as a purely nihilistic figure. In order to do that, in the first section, we discuss about some concepts, especially transvaluation of all values, stressing the Platonic content not admitted in Nietzsche's intellectual production. In a second moment, we draw how the notion of meditation on death can be understood, in an immanent interpretation, as a way of transformation of the self, so the Platonic nihilism criticized by

*Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 1 (2016), p. 260-272 ISSN 2236-8612
doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.28142>

Nietzsche become exactly his proposal of overcoming the man with its own power. Finally, we hope the reading of Phaedo and Apology dialogues may clarify the philosopher's attitude before death as someone who strives to be more virtuous, and does not seek transcendental salvation, as pointed out by the interpretation of a Christianized Plato.

Keywords: Plato. Meditation on death. Nietzsche. Transvaluation of all values.

Introdução

Em uma leitura mais superficial, compreendemos Nietzsche como um filósofo antiplatônico, visto que percebemos, nele, os ecos gregos provenientes da tradição pré-socrática. Entretanto, como mostraremos no presente artigo, talvez Nietzsche seja mais platônico do que normalmente admitamos, e seus conceitos de *eterno retorno do mesmo* [*ewigen Wiederkehr des Gleichen*], *super-homem* [*Übermensch*] e de *transvaloração de todos os valores* [*Umwertung aller Werte*] podem não estar tão distantes de conceitos platônicos, como os de μετοίκησις [*metoíkēsis*], μελέτη [*melētē*] e ἐπιστροφή [*epistrophē*]. Nosso objetivo principal, pois, é explicitar como a proposta de Nietzsche, em seu projeto ético-moral, apresenta notáveis semelhanças com a proposta platônica, no sentido de que a filosofia pode ser compreendida e exercida como um *modo de [transformação de] vida*.

Na primeira seção, destacaremos os principais aspectos com relação ao papel da filosofia como uma busca pela autonomia e pela capacidade de transformação de quem a busca, especialmente através dos conceitos de *super-homem*, *transvaloração de todos os valores* e *niilismo*, presentes especialmente em *Assim falou Zaratustra*, *Genealogia da Moral* e *O Anticristo*. Exploraremos, pois, como tal proposta tem matiz platônico por se fundamentar nas escolas que o sucederam — especialmente o cinismo e o estoicismo —, que defendiam, respectivamente, um *modus philosophandi* mais *cáustico, parresiasta*, e uma postura de *controle de si* e de *compreensão da vida* em seu curso natural, consciente da finitude humana.

Na segunda seção, proporemos como a filosofia pode ser considerada uma *meditação sobre a morte* sob a perspectiva de Platão, especificamente descrita no *Fédon*. Contudo, é preciso

compreender que não se trata de uma postura pessimista com relação à vida, tampouco uma imposição de um ideal de vida ascética, mas uma *preparação para a morte* — no sentido estoico, que prevê uma aceitação da natureza do modo de ser de cada um de nós —, que se constitui como uma proposta de *mudança no modo de ser*, o que implica uma *transformação valorativa*, que se instaura no momento em que *meditamos* sobre o modo como agimos, vivemos e nos comportamos em sociedade, na busca por um modo de vida mais filosófico e virtuoso.

A transvaloração de todos os valores em Nietzsche

Desde sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* [1872], Nietzsche (2007a) deixa claro seu desgosto pelo elemento apolíneo exacerbado, componente de *racionalização* e *formalismo* da obra de arte que teria sido incutido aos grandes tragediógrafos pelo espírito socrático. O polo dionisíaco, da desmesura potencial da arte, estaria sendo freado e reduzido ao caráter de racionalidade de Sócrates, o que indicaria seu afastamento da cultura platônica e pós-platônica. Por conta da suposta supremacia do elemento apolíneo, Nietzsche defende que o Ocidente se fundamentou sob a ótica científica e racional, de modo que a conceitualização seria um elemento também responsável pela admissão da moral judaico-cristã e de um caráter otimista com relação ao mundo e à vida.

Tais descrições não condizem com o retrato que Nietzsche pintava sobre o *modo de ser originário*, que era trágico e compreendia o mundo como *fenômeno estético*, expresso por um πάθος [páthos] que modela a vida, e não por um arcabouço metafísico, com valores *desvirtuados* pelos ídolos, pelas crenças e pelos deuses. Compreendendo o mundo como *sofrimento*, em um sentido amplamente schopenhaueriano, não é possível defender um *bem* e derivar a existência humana de tal valor metafísico absoluto. A moral se explicita — como vemos na *Genealogia da moral* — como uma *moral dos fortes*, visto que os virtuosos são aqueles capazes de exercer a vontade de poder e realizar seus anseios por satisfazer seus desejos e efetivar suas vontades. O *nobre* nietzschiano não erra, pois dita seu próprio modo de ser, diferentemente do *fraco* — representado pela moral judaico-cristã —, que se afirmaria pela comiseração, pela

inversão dos valores helênicos ditos originários. Trata-se de uma concepção semelhante à de Protágoras, que defendia que *o homem é a medida de todas as coisas*, o que suprime qualquer necessidade de explicação ou causa transcendental.

O elemento proposicional presente nos diálogos platônicos representaria, na visão de Nietzsche, um engessamento do modo de filosofar pré-socrático, que, basicamente, se expressava por meio de poesias, máximas e fragmentos aforismáticos — pensemos nas poesias de Parmênides e nos fragmentos de Heráclito, por exemplo. É por isso que Nietzsche defende a tragédia esquiliana em detrimento das criações de Sófocles e Eurípides, que, supostamente, estariam engendradas na racionalidade socrática. Pensemos no *Prometeu acorrentado*, de Sófocles, que, metaforicamente, explicita o pensamento nietzschiano com relação à moral: um semideus que desafia os deuses rouba-lhes a centelha divina — que podemos compreender como fogo, intelecto —, para auxiliar os desfavorecidos humanos e sofre em nome destes, aceitando o castigo e o sofrimento. Prometeu representa o filósofo nietzschiano que possui autonomia e poder suficientes para ditar seu modo de ser, desafiando o destino e os valores metafísicos transcendentais — trata-se do *super-homem*, como veremos. Além disso, *As Eumênides*, terceiro momento da trilogia Oresteia, de Ésquilo, representa a derrocada de Apolo, incapaz de fazer algo a respeito das Eumênides/Fúrias; isto é, o apolíneo que não consegue dominar o dionisíaco, a ὕβρις[hýbris] da força incontrolável (Cf. ÉSKUÍLO, 1926).

Em *Assim falou Zaratustra* [1883], Nietzsche (2011) defende uma forma de *iluminismo* personificado no personagem *Zaratustra*, que teria tentado ensinar a doutrina do *super-homem* [Übermensch] aos homens, mas foi rechaçado e refugiou-se na montanha. A proposta é que *o homem deve ser superado*, como aparece logo no § 3. Trata-se de uma exortação fictícia, mas com o objetivo de divulgar algumas categorias nietzschianas por meio da desconstrução de valores judaico-cristãos e da transcendência. Toda mudança existencial — que é o foco de sua teoria acerca do homem com potência para assumir seus erros e tornar-se melhor — é instituída de forma imanente, ou seja, sem recursos metafísicos e/ou valores divinos dos quais derivar-se-ia o modo de vida a ser seguido. Apesar de Nietzsche não admitir, Zaratustra representa aquele capaz de sair da

Caverna, do Livro VII da *República* de Platão, e retornar para auxílio daqueles que não conseguiram exercer sua autonomia.

Na terceira parte, no § 2, os companheiros animais de Zaratustra propõe-no como *mestre do eterno retorno*, o que significa que ele seria capaz de retornar inúmeras vezes para a mesma vida, convicto de exercer um modo de vida invejável e exemplar (NIETZSCHE, 2011). Quem tem condições de retornar à mesma vida e repeti-la de modo ininterrupto é alguém sem arrependimentos, alguém que plenificou sua vida. A propósito, é possível notar uma forte relação à doutrina budista — aclamada por Schopenhauer —, se pensarmos em uma possibilidade de repetição existencial, além de compreender a vida como uma repetição de intempéries às quais devemos superar, e o sol apresenta-se como o símbolo da aurora, da pressa ao mudar de modo de vida, sem espera por um tempo messiânico ou escatológico — lembremos do Oriente, representado pelo sol nascente.

Na *Genealogia da moral* [1887], Nietzsche reforça sua crítica sobre os valores morais, na busca de uma proposta por uma moral dos *senhores*, dos *fortes* que têm condições de escolher seu próprio modo de vida, que não precisam seguir regras pré-estabelecidas por valores maniqueístas. Por isso seu projeto *genealógico* — posteriormente utilizado, entre outros, por Heidegger e Foucault —, de buscar a origem filosófica e filológica dos conceitos, na tentativa de desvincular o juízo de *bom* a um parâmetro de *bem* ulterior de matiz judaico-cristão. Na visão nietzschiana, já no § 2, o *bom* havia sido estabelecido pelos *nobres* — de pensamento e de posição social —, que instituíram parâmetros em oposição ao que lhes era inferior (NIETZSCHE, 2009). Quem estabelece os *bons costumes* são aqueles provenientes de uma *boa linhagem*, uma *boa estirpe* [ἄριστος = áristos]. Nessa linha de pensamento, os economicamente poderosos teriam dado origem ao que se compreende como *bom* em detrimento dos valores estabelecidos e supostamente característicos dos plebeus.

A contraposição entre *malus* (elemento negativo) e *bonus* (elemento positivo) também explícita, na visão de Nietzsche (2009), no § 4, a moral dos *senhores* em desfavor à moral dos *escravos* que desvirtuara tais valores e tais conceitos no Ocidente. O nobre seria o símbolo do ímpeto guerreiro, capaz de exercer sua vontade de poder e potência, especialmente sobre o plebeu, que seria o covarde, incapaz de se impor diante de sua

realidade — aqui, não há possibilidade de uma *dialética do senhor-escravo* hegeliana. Nietzsche trata, pois, de apresentar uma moral dos fortes, dominadores em oposição à moral dos fracos, dominados e ressentidos. Isso se explica, em sua versão, pela forte influência do cristianismo institucional, que teria invertido a dicotomia *bom-ruim*, propondo que o *bom* não seria o senhor dominador e poderoso, mas aqueles capazes de viver de modo austero, capazes de perdoar e sofrer em nome de um ideal de vida extramundana.

Em *O anticristo* [1895], Nietzsche revisita as principais teses aventadas em suas obras anteriores. Contudo, os temas da *mudança de costumes* e da *moral* permanecem como principais, visto que a hipótese, nesta obra, é de que o problema se encontra especialmente no *cristianismo* [*Christenthum*] dos evangelhos ou na *cristandade* [*Christenheit*] — em especial, nos de Paulo —, e não na *cristicidade/vida cristã* [*Christlichkeit*], de *ser-cristão* [*Christ-sein*]. O judaísmo também não escapa de suas críticas, pela mesma ideia de um sentimento de ressentimento e de injustiça para com um povo que fora dominado (NIETZSCHE, 2007b).

Logo no § 2, Nietzsche (2007b) reitera sua posição quanto ao que seja *bom*, definindo-o como tudo que aumenta a sensação de poder, a vontade de poder e o próprio poder; enquanto que o *mau* seria tudo que se origina da fraqueza, da sujeição. A felicidade, por sua vez, estaria atrelada à capacidade de poder experimentar o aumento de poder e o rompimento de resistências. Em uma argumentação curta e direta, Nietzsche defende que o forte — entendamos *guerreiro belicoso* — deve preponderar sobre o fraco, em um sentido distorcido do darwinismo, que defende a preponderância do *mais apto*, que não significa exclusivamente força.

O cristianismo representaria um tipo de *niilismo* ao qual Nietzsche se opunha severamente, em nome de seu próprio *vitalismo*. Na visão de Nietzsche, a forma de vida ressentida, que não satisfaz vontades de poder e desejos, é sobreviver em nome de uma vida no reino de Deus ao qual nunca acederemos. O cristianismo teria sido responsável por promover os sentimentos e comportamentos de fraqueza, humilhação e fracasso como sendo os de nobreza; os derrotados seriam recompensados pelo grande e único senhor, que lutaria por estes.

Na próxima seção destacaremos como Platão, no *Fédon*, defende a filosofia como um modo de *meditação sobre a morte*, mas não no sentido niilista tradicional, de negar a vida em busca de uma vida supraterrânea, mas no sentido de que a filosofia deve servir como um *teste* [βάσανος = básanos], no qual passam aqueles que estão dispostos a *transformar seu modo de vida*, a viver o que Nietzsche chamara de *transvaloração de todos os valores*.

O filosofar como um exercício sobre a morte no Fédon

No *Fédon*, diferentemente de outros diálogos da juventude de Sócrates, não é este que relata a história, mas Fédon, que era um discípulo seu. Os personagens discutem o que teria sido o último assunto de Sócrates, ainda no cárcere, à espera de sua sentença, a saber, sobre a morte e o processo de liberação da alma. Obviamente, podemos tomar tanto literalmente, a) como um exercício de preparar-se para aceitarmos nossa finitude como mais uma parte de nosso processo biológico e vital, quanto metaforicamente, em que b) a morte representa um momento de *transvaloração existencial*.

Toda filosofia pós-socrática, em especial aquela desenvolvida pelos estoicos, epicuristas e cínicos, coloca em xeque a posição existencial assumida pelo filósofo. É importante que tenhamos em mente que o que está em jogo, como bem defende Hadot (2006), é o *modo de vida* do filósofo, isto é, o seu *modo de ser*, em detrimento da visão tradicionalmente aceita, que entende que a teoria e o aspecto formal da filosofia são seus aspectos definidores. É somente na perspectiva de que a filosofia tem, de alguma forma, um propósito de transformação valorativa e existencial no sujeito que podemos falar de uma vida filosófica, um modo de vida filosoficamente afetado.

No *Fédon* (63 e – 64 a), a descrição do personagem homônimo afirma que Sócrates, defendera que *um homem que realmente passou sua vida na filosofia é corajoso quando deve morrer* [ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι = anēr tōi ónti em philosophíai diatrípsas ton bíon tharheîn méllōn apothaneîsthai]. Isso não significa, como Nietzsche declara, que Sócrates era um simples niilista que desejava sua própria morte e incitava os jovens a fazer o mesmo — como o *efeito Jovem Werter*, de Goethe. Na verdade,

trata-se de uma postura de quem busca a filosofia não como um alento às agruras da vida, mas como uma possibilidade de remodelar e reordenar o próprio modo de vida. A filosofia, nesse sentido, serve como uma forma de *guia existencial*, como uma possibilidade de *transvalorar os valores existenciais*¹ de cada um que se permite buscá-la.

Em uma perspectiva estoica — que é uma apropriação derivada da tradição socrático-platônica—, a filosofia tem a função prioritária de fazer com que o filósofo busque compreender sua existência em uma perspectiva que a coloca como parte de um fluxo natural, um *movimento eterno* [αίδιος κίνησις = aídios kínēsis]. Nesse sentido, a filosofia propõe uma autocompreensão e uma autoimplicação do sujeito com aquilo que lhe é apresentado em determinada escola filosófica, que enfatiza a plenificação da vida, como uma forma de *aprendizado da morte* ou de *exercício sobre a morte*. Aquele que se propõe a filosofar, sob a égide da filosofia socrático-platônica, deve estar disposto a transformar-se e, conseqüentemente, superar-se. E não era exatamente esse o propósito dos conceitos de *eterno retorno do mesmo* e *super-homem* nietzschianos?

Nas palavras de Sócrates, relatadas no *Fédon* (64 a), quem busca a filosofia à risca não aprende nada além de *morrer e estar morto* [ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι = apothnēiskein te kai tethnánai]. Cebes, que é um dos interlocutores do diálogo e representante tebano, não sabe responder sobre o tipo de morte à qual Sócrates se refere — mesmo sendo um forte conhecedor da doutrina pitagórica da *transmigração da alma*. De fato, o ensino principal parece indicar que o sujeito deve afastar-se da preocupação mundana, com o corpo, com os adornos, optar por uma vida austera e *voltar-se à alma* [ψυχὴν τετράφθαι = psychēn tetráphthai] (*Fédon*, 64 e).

Mas o que significa meditar sobre a morte? Trata-se, também, de uma preparação para o caráter destinal de nossa vida, que é a morte. Isso é proposto através de uma *meditação/prática* ou um *exercício sobre a morte* [μελέτη θανάτου = melētē thanátou] (*Fédon*, 81 a). Sempre que pensamos em nossas escolhas, em nosso modo de agir em sociedade, em nossa realização e no planejamento de nossa vida, estamos refletindo e avaliando nossa própria existência. Entretanto, ao sermos juízes de nós mesmos, somos capazes de perceber, no processo de *compreensão* e de *cuidado de si*, e

tomar atitudes para tornar nossa vida mais virtuosa no presente, e não em planejamentos vindouros que possam não se realizar.

Na *Apologia* (40 c), em meio à sua defesa, Sócrates afirma que a *morte* é duas coisas: 1) um estado de *nulidade/nadidade*, pois não há consciência neste momento; 2) um modo de *transmigração da alma*, que pode ser traduzida como *mudança da morada da alma* [μετοίκησις τῆ ψυχῆ = metoíkēsis tēi psychēi]. Dentro dessa segunda tradução, não há uma perspectiva explicitamente mística, mas uma implicação muito mais ética, pois trata da capacidade de a *experiência de morte filosófica* ser uma metáfora para quem a) percebe que sua existência não é perfeita; b) ao dar-se conta disso, decide se empenhar em transformar sua existência; e c) converte seu modo de ser em algum outro que condiga melhor com aquilo que compreende como uma vida mais virtuosa.

Em termos nietzschianos, não teríamos problema algum em admitir que tal postura filosófica é altamente autonomizante, pois a perspectiva é tornar alguém mais prudente e capaz de tomar melhores decisões acerca de sua própria vida. Não há uma aceitação dogmática de um modo de vida como o do monacato cristão, dos *primeirossacerdotes*, do qual Nietzsche critica. Também não se trata de uma escolha por uma *conversão de crença*, mas um processo de autocompreensão, de conhecimento de si e de atitude, postura diante da vida. Perceber o aspecto da filosofia como uma forma de *guia existencial* não é deturpar a própria filosofia, mas resgatá-la em sua essência mais primária.

A *filosofia como* μετοίκησις [metoíkēsis], pois, não é uma filosofia do ressentimento, da moral do escravo/fraco, daquele que não expressa suas paixões e seus desejos e não os efetiva, por escolher um ideal de ascetismo cristão. A filosofia compreendida como uma espécie de *reviravolta* [ἐπιστροφή = epistrophē], como propunha a filosofia socrático-platônica, possibilita que o filósofo viva mais próximo de seu próprio discurso filosófico, isto é, uma a teoria à prática de forma mais explícita. O sentido de a filosofia ser um exercício de *mudança*, de *alteração*, de *transformação de um estado ao outro* [μεταστροφή = metastrophē] é que ela seja aplicada à vida de cada um, tornando-a mais livre, consciente, plena e una.

Quem é capaz de perceber-se enquanto ser finito e limitado em sua compreensão de mundo, também é capaz de aproximar-se do movimento do *eterno retorno do mesmo*, o que não significa que sejamos capazes de repetir infinitas vezes a

mesma existência por mero capricho ou banalidade hipotética, mas porque a consideramos boa o suficiente para ser vivida novamente. A vida que pode ser repetida, em sentido nietzschiano, não necessariamente é uma maldição. Aquele que tenta ser um *mestre do eterno retorno*, tal como Zaratustra, não tem arrependimentos graves, além de ter a potência de um guerreiro, de alguém corajoso. Aliás, não são esses termos que Nietzsche usa para defender sua moral dos fortes?

Em outros termos, quem é capaz de realizar o *exercício sobre a morte* é capaz de preparar, organizar e projetar-se enquanto ser humano, que vive em determinada sociedade, sob determinados parâmetros e conjunturas sociopolíticas. Como não se trata de um ascetismo, como já afirmado, o benefício não se fundamenta em nome de uma instituição ou de determinados trabalhos de fé, mas em si mesmo. O filósofo, pois, além de perseguir a sabedoria, busca-a para que se torne alguém melhor, para que tal sabedoria faça sentido para si mesmo e para que sua vida seja mais realizada. Dessa forma, ao tornar-se mais consciente de si, habilita-se a pensar acerca de sua realidade e de seu tempo, o que ocasiona um movimento de afirmação da própria subjetividade e negação de um suposto domínio biopolítico, por exemplo, como exalta Foucault (2006). Assim, o exercício *tanático* é uma forma de fugir dos mecanismos de controle, de propor uma vida que alia os elementos dionísio e apolíneo, pois rompe com o formalismo institucional do Estado, da normatização, e propõe uma forma de vida autêntica de cada um, de acordo com sua singularidade.

Por fim, declaramos que pensar sobre a morte significa, em última instância, pensar mais vivamente acerca da vida! Novamente: não estamos propondo, aqui, um pensamento mórbido, niilista, que visa dar fim ao sofrimento que se manifesta na vida. Do mesmo modo que o niilismo nietzschiano deveria ser lido como uma forma de *vitalismo pagão*, em detrimento de um *niilismo cristão* — que nega a vida terrena em benefício de uma vida extraterrena, no reino de Deus metafísico —, o pensamento sobre a morte nos convoca a pensar acerca da brevidade de nossa própria vida, nos faz reavaliar o modo como a estamos conduzindo. O meditar sobre a morte é, de fato, uma promoção da própria vida, do mais autêntico modo de pensar a vida e sua possibilidade de plenificação na imanência, sem depender ou esperar algo [exclusivamente] da transcendência.

Considerações finais

Na primeira seção, mostramos como Nietzsche, desde suas primeiras obras, interpreta e enfatiza que a tradição socrático-platônica fora responsável por racionalizar a obra de arte e o discurso filosófico. Além disso, a *moral dos fortes* nietzschiana, elaborada e repetida em diversos volumes de sua autoria, mostra uma forte crítica à moral judaico-cristã, mas coloca Platão, na figura de Sócrates, no mesmo polo — o que, como mostramos, é um equívoco. O que Sócrates propõe, especialmente na *Apologia* e no *Fédon* é que o homem deve ter autonomia e condições de gerir, modificar e melhorar sua própria vida, tal como Nietzsche propõe com os conceitos de super-homem, transvaloração de todos os valores, vontade de potência etc. Também apontamos como a figura do Zaratustra é extremamente similar à proposta socrática, de alguém que busca a vida reclusa para se reinventar, que foge à caverna para, posteriormente, sair dela para propor a autonomia dos semelhantes. Por fim, reforçamos a ideia de que a interpretação cristã de Platão compromete-a, pois elege Sócrates como um messias da abnegação da vida, da esperança da terra prometida, que promoveria os sentimentos de fraqueza, de humilhação diante do divino, o que não é o caso.

Na segunda seção, exploramos como é possível reconfigurar a figura socrática a partir do *Fédon* e da *Apologia*, destacando como a *meditação sobre a morte* é uma forma de *transvaloração de todos os valores*, e não um exercício niilista. Compreendendo a filosofia como um *modo de vida*, e não apenas como uma forma de produzir discursos teóricos, a tarefa de propor Sócrates como um vitalista fica mais fácil, pois compreende-se a *coragem para viver* do filósofo como uma postura de quem defende sua vida com unhas e dentes, e não de alguém que prefere morrer em nome de uma realidade metafísica e transcendental. Inclusive o conceito de *eterno retorno* é destacado em um dos diálogos, mostrando, mais uma vez, os ecos platônicos não admitidos por Nietzsche em sua própria produção intelectual. O filósofo que busca *aprender a morrer* não é alguém que, literalmente, suicida-se, mas que opta por renovar sua vida, isto é, morrer em seus valores antigos tão logo perceba a possibilidade de tornar-se alguém mais virtuoso. O conceito-chave, nesta segunda seção, é o de *metoikēsis*, que,

reinterpretado, destaca a noção de *mudança de modo de ser* e não *transmigração da alma*, destacando a proposta imanente, de uma transformação da vida.

Por fim, destacamos que a tradição filosófica serve para nos guiar em termos de história, de conhecimento e daquilo que nos é legado, mas não deve ser tomada cegamente, como um dogma incontestável. O preço de uma postura dogmática é um comprometimento do que normalmente compreendemos por filosofia, a saber, um pensamento crítico, questionador e dubitativo. Portanto, reler Platão e reconsiderar a interpretação nietzschiana é um ótimo percurso filosófico, pois não desconsidera a tradição, mas a renova e nos faz ampliar os limites do horizonte de nossa compreensão.

Referências

ÉSQUILO. *Aeschylus in two volumes – 2 Eumenides*. With an English translation by Herbert Weir Smyth. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Prefacio de Arnold I. Davidson; Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

MARTON, Scarlet. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. *Hipnos*, São Paulo, v. 4, n. 5, p. 133-143, 1999.

PLATO. *Platonis Opera – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaethetus, Sophistica, Politicus*. Ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905.

_____. *Plato in Twelve Volumes, Vol. 1– Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966.

¹ *De acordo com a proposta de Marton (1999), a transvaloração tem três sentidos distintos, a saber, a) suprimir valores anteriores, b) inverter valores e c) criar novos valores. Portanto, é possível considerar que a transvaloração seja ligada diretamente à transvaloração existencial, isto é, a mudança de modo de ser, conforme defendemos no presente artigo*