

# A IDEIA DE DEUS ENTRE NIETZSCHE E PLATÃO

## *THE GOD'S IDEA BETWEEN NIETZSCHE AND PLATO*

Leonardo Camargo da Silva<sup>1</sup>  
André Luiz Sueiro<sup>2</sup>

**Resumo:** O estudo investiga o conteúdo semântico da ideia de Deus no § 125 d'A *gaia ciência* de Nietzsche a fim de mostrar que Deus significa toda a metafísica vigente desde Platão. Para isso o texto explora a relação entre o Sol da *República* 506 d-509 b de Platão e o Sol do § 125 d'A *gaia ciência* de Nietzsche, fazendo uma análise intertextual na qual se apresentam as proximidades e distanciamentos entre os autores. Por fim, apresenta-se o critério hermenêutico de que não se pode ler Nietzsche sem considerar a filosofia de Platão.

**Palavras-chave:** Metafísica. Deus. Platão. Nietzsche. *Gaia ciência*.

**Abstract:** This study investigates the semantic content of God's idea on § 125 from Nietzsche's *Gay science* to state that God stands out for all current metaphysics since Plato. Thus, the text explores the relation between the Sun of Plato's *Republic* (506 d-509 b) and the Sun on § 125 from Nietzsche's *Gay science*, establishing an intertextual analysis in which there are proximities and distances between the authors. In the end, there is the hermeneutic criterium concerning that Nietzsche cannot be read without considering Plato's philosophy.

**Keywords:** Metaphysics. God. Plato. Nietzsche. *Gay Science*.

### 1. Introdução

À leitura do parágrafo § 125 d'A *gaia ciência*, no qual em plena manhã um homem enlouquecido corre ao mercado em posse de uma lanterna à procura de Deus e se depara com aqueles que não creem em Deus – os quais riem de sua busca e, posteriormente, emudecem de espanto – e considerando as imagens empregadas pelo personagem, pergunta-se pelo sentido da palavra Deus empregado na parábola. Percebendo a ênfase na imagem do sol, na medida em que se desdobram as implicações do desligamento entre este e a terra, o texto nietzschiano lança percepções acerca do assassinato de Deus – o deicídio. Porém, o sentido mais profundo da imagem do sol e, por conseguinte, da ideia Deus no texto nietzschiano só pode ser percebido em relação à figura platônica do sol, imagem da suprema Ideia do Bem, presente na *República*. Pois apenas deste modo, a morte de Deus deixa de estar circunscrita a uma discussão acerca

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade de Sorocaba (UNISO) e graduando em Teologia pelo Instituto de Teologia João Paulo II de Sorocaba/SP. E-mail: lc.silva@hotmail.com.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela Faculdade São Bento de São Paulo/SP, professor de Filosofia na Universidade de Sorocaba/SP (UNISO). E-mail: sueiro.andreluiz@gmail.com.

da não existência de Deus, para embrenhar-se no terreno da problemática do solapamento das estruturas de sentido da cultura ocidental e, por isso, na questão do fim da metafísica, isto é, do modo de pensar vigente desde Platão. Visando explorar tal relação, fazemos a seguir uma análise intertextual de excertos da *República* 506 d-509 b<sup>3</sup> e d'A *gaia ciência* § 125.

## **2. A ideia de Deus na *República***

No contexto da discussão sobre a formação (*paidéia*) daqueles que devem governar a cidade (*pólis*), Platão esboça nos livros VI e VII da *República* sua compreensão acerca do Bem (*tò agathón*) como Ideia (*idéa*) suprema e divina. Ao desenvolver o tema – por conta do seu zelo e da dificuldade em atingir a formulação da grave questão com que se ocupa (506 d-e) – o filósofo ateniense opta pelo método analógico; que consiste basicamente na apresentação de um tema com o uso de imagens ou figuras, estabelecendo uma relação de correspondência simbólica na qual as imagens (signos) expõem o conteúdo (significado) do tema proposto (significante), tendo seus conteúdos bem delimitados. Em Platão, o recurso a figuras é vasto, aparecendo, por vezes, em alegorias, analogias ou narrativas míticas. Neste sentido situa sempre o tema discutido no âmbito do provável, do verossímil.

Na analogia em questão que se ocupa da Ideia do Bem, o filósofo lança mão da figura do sol; justificando a escolha por este ser o filho do Bem (*ágathou*) e, por isso, semelhante a ele (506 e). Antes, porém, de dar início à exposição, Sócrates – porta voz de Platão no diálogo – recorda o seguinte postulado, com o qual seus interlocutores já possuem familiaridade (507 a): frente à multiplicidade das coisas visíveis há uma Ideia (*idéan*) correspondente a cada coisa; sendo esta Ideia uma (*pántón*) e a essência (*ousés*) das múltiplas coisas ela não é visível, porém inteligível, enquanto as coisas são visíveis (*hórasthai*), mas não inteligíveis (*noeísthai*) (507 b)<sup>4</sup>. O que significa que paralelamente à dimensão visível ou sensível da realidade – portadora da multiplicidade das coisas – há outra dimensão inteligível ou suprassensível – na qual as Ideias (*idéas*) unas se

---

<sup>3</sup> As citações e referências das obras de Platão seguem a paginação do tipógrafo e humanista francês Henri Estienne, conhecido pelo nome latino Henricus Stephanus; que em 1587 preparou e fez impressa em Paris uma edição bilíngue das obras de Platão que, embora superada do ponto de vista crítico, é referência consagrada às páginas e parágrafos das edições e traduções modernas.

<sup>4</sup> Este postulado fundamental à filosofia platônica se encontra no desenvolvimento da teoria das Ideias, presente em vários diálogos, sobretudo no *Fédon*.

relacionam com as coisas múltiplas. A analogia entre a imagem do sol e a Ideia do Bem desenvolve tal relação.

Primeiramente, Platão identifica deus (*theón*) com o sol (508 a) ao indagar pela causa (*aítios*) da luz – que confere visibilidade às coisas e a possibilidade de ver aos olhos, sendo a luz uma espécie de transbordamento do sol (508 b). Desse modo, o sol exerce papel preponderante no que se refere ao conhecimento advindo da visão das coisas do mundo visível, pois a luz provém dele conferindo visibilidade a tudo, de modo que sua ausência incorreria necessariamente numa dificuldade em ver com clareza (508 d). Analogamente, se passa o mesmo entre o Bem (*tò agathón*) e o mundo inteligível, já que aquele é que confere inteligibilidade a este – às Ideias (*idéas*) – e ao homem a inteligência. Donde a conclusão platônica: “o que transmite a verdade (*alétheian*) aos objetos cognoscíveis [as Ideias] e dá ao sujeito que conhece esse poder é a Ideia do Bem (*tou ágathou idéan*) [...] é ela a causa (*aítian*) do saber (*epistémes*) e da verdade (*alétheías*), na medida em que esta é conhecida” (508 e). Assim como a luz e a visão são semelhantes ao sol, mas distintas dele, analogamente o saber e a verdade são semelhantes ao Bem, mas não se confundem com ele, devendo-se formar um conceito mais elevado do que seja este último (509 a).

Fundamental na analogia é a consideração do sol como doador não somente de visibilidade ao mundo visível, mas também de gênese, crescimento e alimentação do mesmo – sem ser, contudo, tal gênese (509 b). Neste sentido, o sol não exerce apenas e tão somente uma função que diz respeito à faculdade de captar a aparência das coisas visíveis, mas é necessário à vida – ou seja – é condição sem a qual não é possível a existência do mundo visível. Ele não é a causa da origem das coisas visíveis – haja vista que nem o sol nem o Demiurgo criam algo, pois toda matéria na cosmogonia grega é incriada – mas propicia as condições necessárias para a geração da vida. Nem é ele que gera o desenvolvimento das coisas visíveis – pois elas dependem de muitos outros elementos além de sua luz – entretanto confere condições favoráveis ao crescimento. Tampouco ele é o alimento que nutre as coisas – pois cada qual requer nutrientes que lhes são particulares – porém fornece elementos que somados a outros alimentam, exemplos disso são o calor e a luz. Então o sol não é a gênese, nem o crescimento, tampouco a alimentação do mundo visível, contudo é a causa necessária pela qual são garantidas as condições de existência e permanência do mesmo. Sendo, assim, o sol é a causa da sustentação e permanência do mundo visível, semelhante a Atlas que carrega o orbe em suas costas (cf. GOLDSCHMIDT, 1970, p. 43).

De modo análogo, a Ideia do Bem não confere unicamente inteligibilidade ao mundo inteligível, mas igualmente as condições que possibilitam o seu sustento. Segundo Platão, o Ser (*tò einaí*) e a essência (*ousían*) são adicionados às Ideias (*idéas*) pelo Bem (*ágathou*), apesar dele não se confundir com estes (509 b). Neste aspecto, a causa da existência das Ideias, ou seja, sua razão de aí estarem e permanecerem, e a causa de serem o que são e do modo como são elas as recebem do *tò agathón*<sup>5</sup>. O mundo inteligível ou suprassensível ou, ainda, o mundo das Ideias (*idéas*) deve sua permanência ao Bem (*tò agathón*), considerando que este não é a causa da existência daquele, mas corresponde à condição sem a qual não é possível a sua permanência. Donde se conclui que a Ideia do Bem (*tò agathón*) é a causa que torna possível o conhecimento das Ideias (*idéas*) e a sua sustentação, causa do Ser das muitas Ideias (cf. GADAMER, 2009, p. 91); sendo o fundamento ou princípio (*arché*) de tudo, possui lugar de destaque na epistemologia e na ontologia platônicas. De tal modo, o Bem está “acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (509 b), adquirindo o *status* de Ideia suprema que preside as outras Ideias (*idéas*). Pois a estrutura da realidade tem como modelo (*parádeigma*) o mundo inteligível – das Ideias – regido pela Ideia do Bem, do qual o mundo visível – das coisas múltiplas – guarda uma relação de participação (*métexis*) na medida em que é uma imitação (*mímesis*) daquele forjada pelo Demiurgo, artífice do *kósmos* (cf. REALE, 2007, p. 124-133).

O lugar ocupado pela Ideia do Bem (*tò agathón*) na estrutura da realidade evidencia sua transcendência, sua supremacia e sua natureza divina. Donde se compreende a cômica expressão de Gláucon – um dos interlocutores de Sócrates no diálogo – justificada por Platão: “Valha-nos Apolo! Que transcendência tão divinal!” (509 c). A posição do sol em relação ao mundo visível que, por analogia, Platão atribui à Ideia do Bem (*tò agathón*) em relação ao mundo inteligível, confere ao Bem uma dignidade e poder divinos, tendo a supremacia e, principalmente, a regência da realidade como características básicas (509 d). Desse modo, a ideia de Deus (*theós*) ou de Divino (*theión*) em Platão aparece nas três características ou funções que se apresentam na analogia entre o sol e a Ideia do Bem: a) ele é a causa da inteligibilidade do mundo inteligível e da visibilidade do mundo visível; b) ele também é a causa da sustentação das Ideias inteligíveis e das coisas visíveis; c) ele rege e ordena ambas as dimensões da realidade, a visível e a inteligível. O Deus (*theós*) platônico pertence ao

---

<sup>5</sup> Os medievais chamaram tal causa de *quidditas*, isto é, a quiddidade, o que faz com que o ente seja ente, a entidade, no presente caso a ideidade da Ideia (*idéa*)

mundo inteligível ou suprassensível, sendo um ente de razão e metafísico, por isso, invisível, impessoal e imaterial; exercendo papel estruturante na epistemologia e na ontologia metafísica de Platão (cf. GOLDSCHMIDT, 1970, p. 44).

### **3. A ideia de Deus n'A gaia ciência**

A *gaia ciência*<sup>6</sup> (doravante *GC*) de Nietzsche contém uma miscelânea de discussões – como, aliás, é comum nas obras do filósofo alemão – mas que versa, principalmente, sobre o problema de uma nova disposição ou de um novo estado de espírito para a época após a morte de Deus. Pois a ética, a teoria do conhecimento, a religião, a metafísica e suas construções são apenas e tão somente a tentativa de dar um remédio a esta doença do homem ocidental, que consiste em tomar *uma* interpretação de mundo como única e absoluta resposta para a pergunta pelo sentido da existência (*GC*, Prólogo, 1-4). Importante compreender que a discussão acerca de tal estado ou disposição está imbricada – antes – no interior da crítica nietzschiana ao pensamento ocidental, especialmente à modernidade filosófica (cf. GIACOIA JUNIOR, 1997a, p. 13) – do que propriamente na situação existencial ou biográfica do autor. Sob esta perspectiva se apresenta a parábola *O homem louco (Der tolle Mensch)*, contada por Nietzsche no parágrafo § 125 da obra em questão. Nesta o autor narra um episódio, no qual o personagem central se dirige ao mercado em plena manhã em posse de uma lanterna acesa procurando Deus (*Gott*), encontra-se com aqueles que não creem em Deus e sua busca se torna o motivo do riso destes. Então o personagem se põe no meio de seus interlocutores e grita:

Para onde foi Deus? Já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? (*GC*, III, 125, grifo do autor)

No texto citado vê-se o homem louco culpabilizar a seus interlocutores e a si mesmo pela morte de Deus. Contudo, ao considerar que os ouvintes do personagem não

---

<sup>6</sup> As citações da obra de Nietzsche seguem a convenção estabelecida a partir da edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, citando o título abreviado da obra, o livro (quando houver tal divisão) em algarismos romanos, seguido do número do parágrafo ou aforismo em algarismos arábicos. Tal edição crítica começa a ser publicada nos anos 60, a partir de rigorosos critérios histórico-filológicos, conferindo organização cronológica e, simultaneamente, restituindo a integridade ao *corpus* nietzschiano corrompido pelo uso do *Nietzsche-Archiv* que vinculou o pensamento do autor ao nazismo e ao facismo.

creem em Deus (*GC*, III, 125), indica-se que o significado da palavra Deus (*Gott*) no interior da parábola, pouco diz respeito a um ente pessoal – como o das tradições monoteístas de origem bíblica – pois, se assim fosse, teria pouco sentido dizer que este Deus está morto (*Gott ist todt*) àqueles que não creem na sua existência. Neste sentido, as metáforas do mar (*Meer*), do horizonte (*Horizont*) e do sol (*Sonne*) – empregadas no anúncio do homem louco – trazem algumas indicações acerca da pergunta por qual Deus morreu, ou seja, o sentido ou conteúdo semântico da ideia Deus.

A figura do mar (*Meer*) indica que este possui dimensões não quantificáveis pela inteligência humana, quando se vê desprovida de técnicas e instrumentos para tal empresa, desse modo se enuncia a ideia de que ele é incomensurável. Outro aspecto importante está no fato de suas águas não serem passíveis de controle ou manipulação – ao contrário das águas de um rio que podem ter seu curso alterado ou serem represadas pelo engenho humano – pois há nelas um dinamismo próprio e avassalador que não lhes permite serem dominadas, sendo – a seu modo – autônomas e livres, seguindo o curso que lhes é natural. Característica notável também é que o mar recebe e – de certa maneira – abarca tudo, haja vista que banha os cinco continentes, contém uma incontável sorte de espécies de seres vivos, recebe os pescadores que dele retiram seu sustento etc., percebendo-se assim sua receptividade e, mais, sua universalidade. Neste sentido o mar que foi inteiramente bebido, consumido, carrega consigo ideias tais como inesgotabilidade, perenidade, infinitude, universalidade, liberdade, autonomia.

Algumas destas características reaparecem a seu modo na imagem do horizonte (*Horizont*). Este se destaca pela sua imensidão, mais ainda, pela impossibilidade de ser abarcado pelo estreito e limitado olhar humano, pois é incompreensível, ilimitado, inapreensível. Ainda se apresenta como característica sua o fato de ser fugidio, isto é, sempre ao tomar a direção do horizonte este se transforma e se refaz diante dos olhos, ele escapa lançando uma busca sempre nova e não fixada, pois não é alcançável, mas transcende. Soma-se a estes significados a consideração do horizonte como sinônimo de perspectiva, de objetivo, de propósito, de meta, de futuro. Deixa-se, assim, entrever – além das ideias de transcendência, incompreensibilidade etc. – um caráter da figura do horizonte como orientador da busca. Este foi apagado do céu com uma esponja.

A metáfora do sol (*Sonne*), por sua vez – à qual Nietzsche confere maior realce na narrativa, visto que o personagem faz diversas referências a esta – não se apresenta

sozinha, mas em contato com a figura da terra (*Erde*)<sup>7</sup>. O sol é o astro central do sistema planetário no qual se insere a terra, contudo, não é apenas o centro deste no que se refere à sua posição, mas é o eixo em torno do qual os planetas se ordenam em órbita atraídos por ele – mostrando, assim, sua centralidade e, sobretudo, sua superioridade em relação aos outros astros. A terra – tal como é conhecida – é dependente do sol, porquanto este lhe confere calor e luz, dois elementos necessários à geração, crescimento e nutrição da vida no planeta – sem ser, contudo, a causa de geração da vida.

Outro aspecto importante a ser evidenciado na relação entre a terra e o sol é que ao condicionar o clima, as estações do ano, a produção de alimentos etc. também exerce influência sobre a vida humana. Pois o sol marca as horas do relógio, ditando o ritmo da vida cotidiana, orientando os costumes, determinando também humor dos habitantes que reagem ao frio ou ao calor do dia etc. Sendo assim, o astro tem ação decisiva não somente sobre o mundo da natureza ou sobre o mundo do espírito – como tradicionalmente se põe a questão – mas conjuga-os numa totalidade de significação indissolúvel que pode ser chamada de mundo (*Welt*), existência (*Dasein*), vida (*Leben*) ou – em sentido figurado – terra (*Erde*), como expressa o homem louco. Desse modo, a parábola nietzschiana atribui ao sol (*Sonne*) características como superioridade, centralidade e, principalmente, condição de possibilidade de sustentação do mundo, entendido como totalidade de significação.

A partir do exposto anteriormente, pode-se esboçar a ideia de Deus (*Gott*) que aparece na relação entre as metáforas da parábola d’*O homem louco*. A figura do mar (*Meer*) apresenta uma imagem de Deus que é – por um lado – infinito, universal, eterno, mas que não deixa de ser – por outro lado – livre, autônomo e inesgotável, no sentido de que sempre é possível trazer novas percepções acerca dele, pois por ser expansivo é difícil ou impossível nomeá-lo. A imagem do horizonte (*Horizont*) deixa entrever a

---

<sup>7</sup> Sabe-se que na língua alemã os substantivos são grafados com inicial maiúscula. Ao se traduzir *Erde* há, portanto, muitas possibilidades semânticas, entre elas: 1. *Erde* é Terra (grafada com inicial maiúscula), entendida como planeta sustentado e ordenado pelo astro Sol; 2. *Erde* é terra (grafada com inicial minúscula), entendida como solo e chão. A última carrega uma carga de sentidos figurados, dentre os quais se destaca: a) solo de onde vem o arrimo, seja o alimento seja o trabalho; b) chão no qual alguém ou algo se desenvolveu, significando a história (*Geschichte*); c) solo ou terra natal, trazendo o sentido de pátria; d) chão que sustenta, sinalizando a existência suportada por algo, um fundamento etc. Onde se percebe a polissemia do vocábulo *Erde* e se compreende a afirmação heideggeriana de que o Sol (*Sonne*) no texto nietzschiano diz respeito tanto à alegoria platônica quanto à revolução copernicana (cf. HEIDEGGER, 2003, p. 520). Em nosso trabalho conservamos a opção de Paulo César de Souza – que traduz *Erde* grafando terra com inicial minúscula, não restringindo as possibilidades de interpretação do texto e o alcance existencial do discurso nietzschiano. Similares são as dificuldades com a tradução dos substantivos *Gott* e *Sonne* – que em português podem ser grafados com inicial maiúscula ou minúscula.

percepção de que Deus é meta de toda busca e – por isso – fonte de orientação, centro da escatologia – isto é – dos fins últimos do homem e do mundo; entretanto, ele não é fixo ou estático, mas incompreensível e transcendente, no sentido de que não se acomoda às estruturas rijas da compreensão humana, estando sempre para além dela. Por fim, a metáfora do sol (*Sonne*) abre caminhos a uma percepção de Deus como parte de uma estrutura na qual ocupa posição central e superior ao restante desta por sua função, visto ser a condição sem a qual não é possível que a Terra (*Erde*) – o mundo (*Welt*) – se sustente. Desse modo, o Deus (*Gott*) – do qual o personagem nietzschiano anuncia a morte – apresenta contornos aparentemente antagônicos – fruto da linguagem empregada pelo autor – mas para nós suficientes para perceber uma relação entre a ideia de Deus (*Gott*) delineada por Nietzsche e aquela ideia de Deus (*theós*) apresentada por Platão, entre o sol da parábola nietzschiana e aquele sol da alegoria platônica.

#### **4. *Theós* e *Gott*: proximidades e distanciamentos entre Platão e Nietzsche**

Ao analisar as percepções da ideia de Deus desenvolvidas por Nietzsche e por Platão percebemos convergências entre ambas, entretanto, também emergem tensões; sejam estas referentes ao objetivo a que se propõem cada texto e autor em particular, sejam aquelas que aludem ao conteúdo semântico propriamente dito<sup>8</sup>. Por conseguinte, é de suma importância relacionar as ideias apresentadas anteriormente, a fim de que as proximidades e distanciamentos latentes entre Platão e Nietzsche se tornem mais claros.

Em Platão, a analogia entre o sol e o Bem está situada no interior de uma metafísica dual, entre mundo inteligível e mundo visível, que estabelece uma relação de participação (*métexis*) e imitação (*mímesis*) e, portanto, de dependência deste último para com o primeiro. A partir desta é atribuída ao sol – imagem do Bem (*tò agathón*) e de Deus (*theós*) – centralidade e superioridade na estrutura da realidade – composta pelas duas dimensões mencionadas – pois ele é apresentado, simultaneamente, como (i)

---

<sup>8</sup> Ao apontarmos a relação entre Platão e Nietzsche não estamos afirmando que este seja o único sentido da parábola d’*O homem louco* (*GC*, 125). Porém, não a interpretamos como uma apologética atea enveredando por uma discussão de fórum religioso e/ou teológico (cf. HEIDEGGER, 2003, p. 481). Propomos – frente à polissemia da linguagem nietzschiana – esta nossa interpretação que o encara como crítico genealógico da modernidade filosófica (cf. GIACOIA JUNIOR, 1997a, p. 13), ou seja, do conteúdo espiritual do cristianismo, da metafísica de Platão (cf. GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 20). Afinal – como afirma Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* (doravante *ABM*) – o cristianismo não passa de um platonismo para o povo (cf. *ABM*, Prefácio). Nesta perspectiva não se pode ler Nietzsche sem ter Platão diante dos olhos. O autor de *Zaratustra* “se esforça por assumir as intenções de Platão em seu próprio terreno” (GIACOIA JUNIOR, 1997b, p. 24)



a causa da inteligibilidade, (ii) o princípio de ordenamento e orientação e (iii) a causa da sustentação de tal realidade. Por conseguinte, a suprema e divina Ideia do Bem é o ente metafísico, por excelência, condição necessária à subsistência da realidade; donde – pode-se dizer – devém o conhecimento, a ética e a cosmologia. Em consonância com esta representação, Nietzsche transpõe de modo idêntico este modelo para a relação sol-terra no discurso do homem louco, que sublinha a dependência da terra para com o sol; conferindo ao último, o *status* de ponto fixo e seguro, central e superior. Neste sentido, tanto em Nietzsche quanto em Platão, o sol – ou seja – Deus (*theós*, *Gott*), diz respeito ao substrato último da realidade – aquilo que na tradição ocidental é invocado por diversos nomes, tais como: essência (*ousía*), substância (*hypokeimenon*), princípio (*arché*), fundamento (*Grund*), eu pensante (*cogito* ou *res cogitans*), sujeito (*subiectum* ou *Subjekt*) etc. Logo, no que refere ao significado da imagem do sol, ambos os filósofos convergem para um mesmo ponto: Deus é o nome que se dá (i) ao ente metafísico – supremo e absoluto – por isso modelo maximamente perfeito em relação ao qual nada de maior pode ser pensado, (ii) princípio de subsistência dos demais entes que compõem o real, (iii) fonte da moralidade e da significação da existência humana.

Entretanto, há uma diferença fundamental no que toca ao alvo da exposição como um todo. Porque, enquanto Platão busca fundar ou apreender o fundamento último da realidade, apresentando sua importância e função numa estrutura ontológico-metafísica na qual se assegura a epistemologia, a ética, a política etc. Em contrapartida, Nietzsche visa evidenciar, entre outras coisas, que o fundamento erigido pelo platonismo – vigente na lógica do pensamento ocidental – não possui mais efetividade e que isto perturba o homem a ponto de enlouquecê-lo (cf. MELO, 2013, p. 57-58); donde o título da parábola: *O homem louco (Der tolle Mensch)*. O sol nietzschiano abrange o arco da tradição do pensamento ocidental que tem seu modelo no modo de pensar inaugurado por Platão (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 22). O sol platônico – o mundo suprassensível, a Ideia do Bem – é o fundamento sobre o qual se erigiram no ocidente os edifícios da teoria do conhecimento, da política, da ética, da estética etc. Ou seja, o alicerce – o ponto fixo e seguro – que ora sustentara o edifício da existência, que conferira sentido, orientação, e significado à vida, ruiu definitivamente. Na linguagem do personagem nietzschiano: Deus está morto (*Gott ist tot*).

Além de tais proximidades e distanciamentos, o tratamento dado por Nietzsche à ideia de Deus (*Gott*) possui suas nuances e ambiguidades. As figuras do mar (*Meer*), do horizonte (*Horizont*) e do sol (*Sonne*) indicam a perenidade e a presença universal de

uma estrutura cósmica que as aproxima do Deus (*theós*) de Platão. No entanto, o mar e o horizonte – tal como analisados anteriormente – sinalizam, igualmente, para a imagem de Deus que é vir a ser, livre, autônomo, inesgotável e incompreensível. São contornos de uma figura em constante movimento e mudança, que não se deixa reduzir ou aprisionar pelas rijas e limitadas categorias do pensamento humano, as quais esboçam tentativas de expressar algo que transcende a compreensão e a linguagem. Neste sentido, essas percepções acerca do divino são distintas daquelas expressas por Platão, cujo predicado irrenunciável do Divino (*theión*) é a sua imutabilidade e, por isso, imobilidade.

Tais considerações poderiam levar a pensar que Nietzsche estaria se contradizendo, mas é próprio da linguagem nietzschiana jogar com antagonismos e não construir fronteiras muito claras – haja vista que propõe afirmações revestidas, inicialmente, de certo absurdo e de ambiguidade, tais como: beber inteiramente o mar, apagar o horizonte com uma esponja, desatar a terra do sol etc. – o que conduz a perguntar pelo elemento mais originário ao qual o filósofo ensaia uma resposta, a saber: a problemática do sentido da existência. Platão frente ao problema de significar a realidade, responde que o sentido desta se encontra somente na Ideia do Bem (*Rep.* 505 a-b). Nietzsche ao valer-se das imagens do mar, do horizonte e do sol, constata e recoloca o problema do sentido da existência. Na época em que tal sentido cristalizado ao longo do pensamento ocidental não tem mais significado efetivo, se encontra o vazio de sentido (cf. ARALDI, 1998, p. 77-78). Neste horizonte de compreensão, se encontra o liame que integra as imagens da morte de Deus e a possibilidade de interpretar a mesma sob o prisma da pergunta pelo significado da existência. E, conseqüentemente, percebe-se a tenaz necessidade de – para compreender a fundo Nietzsche – ler Platão. Relacionar as filosofias do ateniense e do autor de *Zaratustra* é critério importante para uma hermenêutica da obra nietzschiana que leva a cabo o seu filosofar com o martelo.

## **5. Considerações finais**

Ao questionar o sentido da ideia de Deus no contexto do § 125 d’*A gaia ciência* percebemos a necessidade de reformular “lugares comuns” de uma cristalizada e nem sempre atenta leitura acerca da obra do filósofo. Leitura esta – às vezes – mais apegada aos caprichos retórico-filosóficos de Nietzsche do que ao espírito da investigação genealógica do filósofo da suspeita. A pergunta pelo Deus que morreu no discurso

nietzschiano traz consigo a problemática das implicações e ressonâncias de tal acontecimento; fazendo emergir outros temas da obra de Nietzsche, tais como: o eterno retorno, a vontade de poder, a filosofia do meio-dia, o perspectivismo, o niilismo etc. Temáticas caras aos textos surgidos posteriormente à *GC*.

A análise intertextual dos excertos das obras de Platão e Nietzsche mostrou a relação que percebemos no tratamento dado à ideia de Deus (*theós*, *Gott*) ao falar da imagem do sol, compartilhada por ambos. Os textos diferem antagonicamente quanto à finalidade da exposição: Platão visa fundar ou apreender o substrato último da realidade; ao passo que Nietzsche enceta justamente constatar a não efetividade de tal propósito. Entretanto, em meio a ambiguidades e antagonismos, os autores convergem para uma mesma ideia: Deus é o nome que se dá ao ente metafísico que garante as condições de possibilidade de subsistência e significação da realidade e da existência humana.

Para nós, neste sentido a ideia de Deus na parábola d’*O homem louco* pouco tem a ver com um discurso teológico-apologético acerca da não existência do Deus da tradição bíblica, estando mais próxima das discussões acerca da crítica da metafísica e da sua superação. O alvo do anúncio nietzschiano é o *theós* platônico – o Bem (*tò agathón*) – o elemento fundamental de um projeto de entendimento de mundo – a metafísica e tudo o que se erigiu sobre ela – que se “reciclou” a fim de abranger novos elementos, dominando-os interpretativamente e mantendo-se efetivo ao longo da tradição ocidental edificada sobre o platonismo transmitido pela religião cristã. Deus é a suma de toda metafísica vigente desde Platão.

Um critério hermenêutico emerge de nossa leitura: para ler e compreender o escopo e a profundidade da filosofia nietzschiana se faz patente considerar Platão – se não como influência – ao menos como presença constante na investigação e questionamento nietzschianos. Em outras palavras, para ler Nietzsche é necessário ler Platão.

## **Referências**

- ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 5, p. 75-94, 1998.
- GADAMER, H. G. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997a.

- \_\_\_\_\_. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: DIFEL, 1970.
- HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Tradução de Marco Antonio Casanova. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-526, jul./dez., 2003.
- MELO, R. F. O fenômeno histórico da morte de Deus. *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 1, p. 57-70, jan.-jul., 2013.
- NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bänden 3. Edição a cargo de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- PLATÃO. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete - Fédon - Sofista - Político*. Coleção Os Pensadores, Volume III. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 61-132.
- \_\_\_\_\_. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- PLATON. *La République*. Texto estabelecido e traduzido por Emile Chambry. Oeuvres complètes. Tomes VI & VII. Paris: Les Belles Lettres, 1947-49.
- REALE, G. *História da filosofia grega e romana: Platão*. Volume III. Tradução de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SANTOS, B. S. A metafísica do bem na *República* (Livros V-VII) de Platão. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, p. 319-339, 2008.