

PLATÃO-NIETZSCHE-DELEUZE: A TRILOGIA DO ENTRE*Aldo Antônio Tavares do Nascimento¹***Resumo**

O presente artigo intenta explicitar a composição filosófica entre Platão-Nietzsche-Deleuze por um conceito comum, o que Platão chama de *espaço intermédio*: o Entre. Em virtude de sua força paradoxal e plástica, Platão em *O sofista* não o define pelo conceito, já que este não o captura: ao nomear o objeto, ele deixa de ser ele mesmo, estando, pois, sempre em fuga, o que dá a esse objeto da filosofia plasticidade assombrosa. Gilles Deleuze a chama de *potência do falso*. Se Platão tende à unidade mais próxima ao Ser absoluto, Nietzsche inclina-se em direção à multiplicidade, afastando-se do Modelo e das cópias. A filosofia platônica movimenta-se para selecionar a unidade mais próxima ao Ser absoluto. Uma vez pensado tal conceito pela metafísica clássico-modal e estendido à realidade política, o filósofo encontra no símbolo da lei sua representação no mundo sensível como o mais próximo ao Absoluto. Nietzsche foge à representação porquanto foge à repetição do mesmo; e, para tanto, inverter o platonismo implica trazer ao anverso a *potência do falso*, força estética que acontece *entre-dois*, cujo corpo sem órgãos a expressar tamanha plasticidade (sobra) é *criança*, o signo. Se a inocência se encontra na trilogia Platão-Nietzsche-Deleuze, é porque a criança movimenta-se *entre*, devendo a estética da representação, conforme Platão, educá-la; e, conforme Nietzsche-Deleuze, a criança experimenta o que foge ao mesmo; brinca *entre* e, porque brinca *entre*, a inocência tem coragem de rir. Na história, os rostos do príncipe-sacerdote César Borgia e do padre José de Anchieta combatem *entre* e, se tais nomes representam a habilidade mais fina e a mais elaboradíssima astúcia, isso se justifica em virtude de o poder mostrar seu traço mais inteligente, qual seja, por amar e por ser amado, eis seu traço: o poder é *neutro*.

Palavras-chave: Entre. Potência do falso. Criança. Mentira nobre. Sacerdote. Neutro.

Abstract

¹ Pesquisador da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Correio eletrônico: lingua.portuguesa@uol.com.br graduado em Letras (Português-Literatura), além de pós-graduado em Pedagogia e em Sociologia. Quanto à Filosofia, sou graduado pela Faculdade de Filosofia de São Bento do Rio de Janeiro e pós-graduado pela mesma instituição com o seguinte título de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): *A Criança e as duas Mentiras do Real*, base teórica do mestrado *A Inocência Infantil como Potência do Falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche*, mestrado este orientado pela professora-doutora Maria Helena Lisboa da Cunha.

This article intends to make explicit the philosophical composition of Plato-Nietzsche-Deleuze towards a common concept, what Plato calls *intermediate space*: the space between. Because of its paradoxical and plastic force, in *The Sophist*, Plato does not define it by its concept, as the concept does not capture it. When an object is named, it becomes another thing, it is always on the move, which gives amazing plasticity to this object of philosophy. Gilles Deleuze calls it the *power of the false*. If Plato tends to what is closest to the absolute Being, Nietzsche leans towards multiplicity, withdrawing from the Model and copies. Platonism moves to select what is closest to the absolute Being. When the philosopher thinks about this concept according to the classical-modal metaphysics and extends to political reality, he finds in the symbol of law his representation in the sensitive world as the closest one to the Absolute. Nietzsche evades representation because he evades repetition of the same; and, for that, inverting Platonism implies bringing to the obverse the *power of the false*, an aesthetic force that happens *between-the-two* (*entre-deux*), whose body without organs expressing such plasticity (leftover) is a *child*, the sign. If one finds innocence in the Plato-Nietzsche-Deleuze trilogy, it is because the child moves *in-between*, and the aesthetics of representation, according to Plato, is responsible for educating her. According to Nietzsche-Deleuze, the child experiences what escapes from the same; she plays *in-between* and because she plays *in-between*, innocence has the courage to laugh. In the history, the faces of prince-cardinal César Borgia and priest José de Anchieta fight *in-between* and, if these names represent the finest skill and the most elaborate cunning, it is because the power shows its most intelligent trait, which is to love and to be loved. This is the trait: power is *neutral*.

Keywords: Between. Power of the false. Child. Noble lie. Cardinal. Neutral.

Introdução

Reduzem Platão ao Uno. Reduzem Platão à transcendência. Reduzem Platão ao mundo das Ideias. Com isso, joga-se sua metafísica clássico-modal à periferia do que o filósofo pensou em *O sofista*. Ferreiros martelam esse clichê sobre a bigorna fixa da academia, onde não param de emitir o som monótono e estridente da distância entre Platão, Nietzsche e Deleuze.

Para quem imprimiu palavras em *Parmênides* e em *O sofista*, Platão encontra-se *entre* o repouso e o movimento, *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto ou, segundo

estudos de Eric Havelock², de Giovanni Reale³ ou de George Grube⁴, Platão é o filósofo do *meio*. Longe de ser o filósofo do Uno, da transcendência ou do mundo das Ideias, sua filosofia, que não se encontra no mundo suprassensível ou no mundo sensível, isto é, porque não se encontra em um dos extremos, movimenta-se *entre* a unidade e a multiplicidade, movimenta-se *entre* - espaço de exceção em que a filosofia platônica busca a unidade mais próxima ao Ser, diga-se, mais próxima à coisa em-si, mais próxima, portanto, ao não movimento.

Platão não parte do absoluto pela simples razão de que não se pode partir do não movimento, o que significa afirmar que o absoluto é “não se pôr a caminho”. Em *A república*, o *lógos* (princípio ordenador) constitucional, por estar na vida, não é absoluto, não podendo, pois, ser o mesmo amanhã. Platão reconhece isso, o que não exclui, porém, que o *lógos* Menor contemple, no mundo sensível, o *Lógos* Maior, visto que para Platão a lei necessita ser mais próxima ao Estável, ao Inalterado, ao Absoluto. Caso entendamos a lei equivalente à estrutura, é natural à *pólis* a organização. Impossível estar na vida, o absoluto só pode ser pensado no mundo sensível, onde tudo se adultera, imprimindo nas coisas inconstância, instabilidade, corrupção e, por conseguinte, compromete-se a organização da cidade-Estado, no caso, compromete-se a lei, o que assevera comprometer o próprio sentido de estrutura. É o *entre* que possibilita se pôr a caminho; e, a partir dele, a filosofia platônica tende à unidade, inclina-se ao mais próximo do Ser. A lei, representação simbólica do conceito de unidade - conceito, aliás, pensado pela metafísica clássico-modal, é o que está no mundo sensível mais próximo ao Inalterado, ao Estável, ao Absoluto.

Mesmo assim, ainda que Havelock tenha escrito em *Prefácio a Platão* - e isso em 1963, há 58 anos -, não cessam de forjar, com requintes de deformações, um platonismo sem a devida liga com Nietzsche e com Deleuze. Caso o pensamento platônico permaneça submetido às marteladas desses ferreiros, não aliançaremos Platão-Nietzsche-Deleuze e, com efeito, não ampliaremos o entendimento de a inversão⁵ ou de a reversão do platonismo.

² *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papirus, 1996, pp. 249-268.

³ *Para uma interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 472-500.

⁴ *The Composition of the Word-Soul in Timaeus 35 A-B*, “Classical Philology”, 27 (1932), pp. 80-82.

⁵ Sem receber consistência filosófica por parte de Heidegger e de Gianni Vattimo, admite-se este conceito conforme sua etimologia, assim como *reversão*, também sem receber consistência filosófica nas obras de Gilles Deleuze. Posto isso, em 2018, a N-1 publica *Nietzsche e a filosofia*, de Gilles Deleuze, cuja tradução de Mariana de Toledo Barbosa e de Ovídio de Abreu Filho difere-se da tradução de 1976, de Edmundo

Nesse aspecto, portanto, o artigo trilha linhas de uma composição filosófica a fim de evidenciar, entre os pensadores grego, alemão e francês, a zona de exceção que atravessa os três filósofos, o Entre. Ao se propor o encontro entre Platão-Nietzsche-Deleuze, buscase compreender esse *espaço intermédio*, tão fecundo de dessemelhanças, de movimentos aberrantes, onde tudo não passa de fugas sobre fugas, não havendo, pois, capturas conceituais, mas tão somente graduações ao infinito e ao simbólico por meio de sinais, de acenos: signos.

O estudo do Entre possui vastíssima fronteira, indo do infinito spinozista ao simbólico proudhoniano, do salto quântico à esquizofrenia, além de ele estar em *A arte da guerra*, de Sun Tzu; em *O príncipe*, de Maquiavel, passando pelo general George Patton, pela guerrilha do Araguaia, pelos rostos de Helena Kruger (motorista de Prestes e de Olga), de Ron Stallworth (de *Infiltrado na Klan*), de Bill O’Neal (de *Judas e o messias negro*), por exemplo. Neste artigo, porém, o foco não forma pontes entre filosofia e sociologia ou entre filosofia e neurociência, e sim, a partir da metafísica clássico-modal de Platão, entrelaçar Nietzsche e Deleuze.

Livro V: A criança assiste ao Combate

Quando em 1961 as páginas do livro *Nietzsche* aportaram em livrarias europeias, Martin Heidegger fez emergir um filósofo que reverteu o platonismo, cuja obra a criar tal força signa chama-se *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. “Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”⁶. Se para todos e para ninguém é o maior presente, Maria Cristina Franco Ferraz não busca entender “para todos e para ninguém” em *Nove variações sobre temas nietzschianos* ao não interpretar esse paradoxo a partir do aforismo 187 de *Humano demasiado humano I*: “a antítese é a porta

Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, pela editora Rio, no tocante só ao termo *renversement*: estes traduzem por “inversão”, “virar” e aqueles, por “subversão”, no lugar de “inversão (ou reversão)”. *Renversement* deriva do verbo *renverser*, cujo primeiro significado é “inverter”. No entanto, a tradução de 2018 não mantém “subversão” ao longo do livro quando traduz do francês, por exemplo, “[...] C’est ce que Nietzsche appelle ‘le renversement du coup d’oeil appréciateur’[...]” (*Nietzsche et la philosophie*, p. 63) para o português “[...] A isto, Nietzsche denomina ‘a inversão do olhar que estabelece valores’[...]”. No campo da filologia, *versão* vem do latim *versus*, “o que está do outro lado”, por isso o “verso” da folha. (*In*)*versão* significa “virar para dentro” ou virar para o *anverso* da folha; e (*re*)*verso*, “virar para trás” ou virar para o *anverso* da folha. Sendo a metafísica nietzschiana a da imanência, seu movimento corresponde ao da linha horizontal, e não ao da linha vertical, porque, se fosse a vertical, linha da metafísica clássica, a devida tradução seria “subversão”, o que traz o *verso* para baixo. Neste artigo, no entanto, optamos por “reversão do platonismo”, pois Gilles Deleuze, Michel Haar, Eugênio Fink e Roberto Machado se servem desse termo embora (*in*)*versão* e (*re*)*versão* tenham a mesma carga semântica. Vale salientar que “inversão do platonismo” tem sua origem na obra *Nietzsche*, tradução de Marco Antônio Casanova, quando, em 1961, Martin Heidegger apresentou o filósofo ao mundo.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 19.

estreita que o erro mais gosta de usar para se introduzir na verdade”. Se esse aforismo fosse o enigma da pirâmide, Maria Cristina não o teria decifrado, mesmo porque nem o pôs em seu livro.

Assim falou Zarathustra só compõe linhas paradoxais, jogo entre dessemelhantes, visto que, caso não fosse assim, Nietzsche nem teria rascunhado a reversão do platonismo, reversão indicada, aliás, pelo próprio Platão no Livro V de *A república*⁷, cujo personagem-conceito, Sócrates, diz ter, em relação ao terceiro elemento, “[...] receio de expor doutrina tão paradoxal [...]”. Antes, porém, na página 241 (467c), deve ser providenciado que a criança seja espectadora de um combate, posto que em *A república* ocorre uma (dis)córdia civil, uma sedição. O terceiro elemento manifesta-se nessa (dis)córdia enquanto combate interno na *pólis*.

Esse combate, que é paradoxal, Platão se refere a ele como aquele a que o futuro guardião, a criança, deve assistir na condição de espectador, a fim de que seu olhar aprenda a vigiar sem se expor. Embora próximo, o olhar do espectador está distante, isto é, olha sem se envolver com o outro. O espectador, portanto, um dentro que está fora e um fora que está dentro, portanto, *neutro* por estar *entre*. “Importante aqui é que a noção de ‘fora’ seja expressa, em muitas línguas europeias, com uma palavra que significa ‘à porta’ (*fores* é, em latim, ‘a porta da casa’; *thyrathen*, em grego, quer dizer literalmente ‘na soleira’, no ‘limiar’)”⁸. Então, o olhar de um combatente interno vê não de algum limite ou de algum lugar, e sim de um limiar; ele vê na *passagem*, porque o espectador está *entre* o dentro e o fora, sendo o *entre* o dentro de um fora e o fora de um dentro, sendo nem dentro, nem fora. O espectador tem a astúcia, pois, do traidor.

Aprende-se com Sócrates que, no combate interno, o primeiro cuidado é essa criança-guardião não ficar (ex)posta, devendo ser, portanto, espectadora, pois sua educação estética (sensação), a qual a conduzirá a se tornar guardião, ensina-lhe a se movimentar na linha do *meio*. Uma vez nela, educa-se a criança a não se (ex)por no combate interno, pois, para o futuro guardião, “a metade é mais do que todo”, observa Sócrates ao citar Hesíodo em *A república* (466c). O caminho do *meio* é parte que é todo, não sendo nem parte, nem todo, o que permite o *meio* não causar estranheza por ele ser *neutro*. Pouco adiante (470b), surge o termo *discórdia civil*, sendo aplicado não apenas

⁷ PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 249, 472a.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. Fora. In: *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, pp. 63-4

ao nacional, mas ao nacional enquanto *aparentado*, quer dizer, a (dis)córdia civil desune afinidades entre parentes e estranha aparências entre amigos.

Combate interno da *pólis*, a dissensão está na conta da sedição; os aparentados, porém, não podem devastar a Grécia no conflito interno e, nesse sentido, não se pode proclamar todo habitante como inimigo, mas os poucos adversários causadores da dissensão. Caso esta seja prolongada, manter-se-á até que os culpados sejam forçados, pelos inocentes que sofrem, a expiar a sua culpa. Em razão dessa sua natureza, o combate interno da *pólis* não apresenta nos rostos de seus *aparentados* a imagem do estrangeiro, do inimigo - o que difere do combate externo -, fazendo, portanto, com que o combate interno seja ambíguo⁹, por isso a pergunta: neste combate, quem é amigo?

No discurso de Sócrates, Gláucon irrompe de improviso: “[...], que combaterão com a máxima valentia contra os inimigos, na medida em quem não se abandonam uns aos outros, sabendo quem são e tratando-se uns aos outros pelos nomes de irmão, pais e filhos. [...]”¹⁰. Diante da questão de ser o combate interno ambíguo, Sócrates afirma que Gláucon levantou a *terceira vaga*, a mais alta e a mais árdua de todas por ser tão *paradoxal*. Em 473d, o personagem-conceito de Platão observa que, enquanto as caminho com a exclusão do outro não é paradoxal e, porque não o é, não haverá tréguas dos males; já que, para haver tais tréguas, é preciso aceitar a natureza do combate interno da *pólis*, qual seja, a de ser paradoxal.

O rosto amigo

Em 475e, escreve-se que, uma vez que o amigo é o contrário do inimigo, são dois e, uma vez dois, também cada um deles é um. Entretanto, no combate interno da *pólis*, cada um aparece em combinações¹¹, diga-se, cada um é dois ao mesmo tempo, o que significa dizer que cada um se manifesta em toda parte e aparenta ser múltiplo, impedindo o guardião de saber “quem é” no combate interno.

Como vigiar o que é paradoxal? O guardião deve saber que existe algo em si a fim de contemplá-lo em sua essência, isto é, em sua realidade, o que conduz ao conhecimento. “Aquele que, [...], entende que existe o belo em si e é capaz de contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele,

⁹ Com sua raiz λ amb, *ambíguo* movimentava-se de forma dupla, o que permite não ser identificado por ser semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo.

¹⁰ Idem, op. cit p. 249, 471d

¹¹ Do latim *combināre*, *combinar* tem o sentido de o duplo passar como unidade.

nem ele com as coisas [...]”¹², uma pessoa assim vive na realidade. No lugar do signo *belo*, leiamos *amigo*: o guardião deve saber contemplar o amigo em si a fim de contemplá-lo em sua essência, quer dizer, em sua realidade, mas também o contempla nas coisas em que tem participação¹³; e, porquanto tem participação, as coisas não se identificam com ele ou o amigo não se identifica com ele mesmo.

Pouco antes (476c), Sócrates refere-se a quem sonha como quem julga o objeto semelhante a outro não ser uma semelhança, mas o próprio objeto com que se parece. Nesse sentido, definamos o objeto filosófico como *amigo* e o outro objeto filosófico, a essência-amigo. No sonho, como não há semelhança entre eles, o amigo é a essência-amigo, quer dizer, porque a cópia é o Modelo, a cópia é a Identidade, é o Ser, “é o que é”, não havendo, portanto, combinações: se um é o Um, é sempre igual a Ele mesmo. Ora, isso ocorre porque no sonho não se contempla o amigo nas coisas de que tem participação; pois, caso o contemplasse na participação, a cópia deixaria de ser o Modelo para ser a potência da aparência: o *falso*¹⁴. Por não se fundar na aparência, o guardião conhece: um numerosas naturezas seguem um destes caminhos com exclusão de outro e não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, ou seja, seguir um amigo não é a essência-amigo no combate interno, dado que - se chegamos até aqui - não nos esqueçamos de que lá em nosso início foi providenciado para que a criança, a que é educada para ser guardião, seja espectadora do combate interno da *pólis*.

Posto isso, depois de ter providenciado a criança como espectadora do combate interno, Platão pergunta na passagem 477a: “[...]. Mas se houver uma coisa que seja de tal maneira, que existe e não existe, não ficaria em posição intermédia entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto?”. Essa *posição intermédia* nos remete ao que foi escrito antes, a saber, paradoxo, terceiro elemento no combate interno, o que é o próprio *meio*, embora em 478e Sócrates diga que “falta-nos ainda descobrir, ao que parece, o que é que participa de ambas as coisas, do Ser e do Não-ser, e que não pode designar-se corretamente como um ou outro no seu estado puro [...]”. Porquanto participa de ambas as coisas, não é possível, então, ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem como sendo as duas coisas, ou nenhuma delas. Pergunta-se: será que poderemos dar a essa

¹² Idem, op. cit p. 257, 476d.

¹³ Cf. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 59-62. Na obra *O sofista*, haver *participação* significa “[...] deixar o pai completamente de lado [...]” (PLATÃO, 2011, p. 210, 242a).

¹⁴ Em *O sofista*, Platão escreve em 260c que o falso emerge da *mistura*, o que o faz ser *engano*, isto é, fá-lo ser *passagem entre* e, havendo engano, é necessário que todas as coisas estejam cheias de simulacros, de imagens e de aparências.

participação melhor colocação – se é que podemos dizer colocação – do que o Entre Ser e Não-ser? E aí o gênio de Platão irrompe em 479ed ao salientar que o Entre não parece mais obscuro do que o Não-ser por relativamente ter mais existência do que o Não-ser, nem mais claridade do que o Ser por relativamente ter mais existência do que o Ser. Diante do exposto, o Entre é potência intermediária e, nele, nesse espaço de exceção, movimenta-se o errante. O rosto do amigo no combate interno da *pólis* – não percamos o início que nos conduziu até aqui – é erro, é falho; mas, como tal, não pode ser identificado como erro, como falho, visto que sua condição natural de rosto oculta algo à luz do dia.

Voltemos à marcação 463c, onde se pergunta: “[...]. É possível que haja algum que pense ou diga que algum dos seus colegas lhe é estranho?”. Educada pela arte da fábula nobre para vigiar a *pólis*, a criança que será guardião deve ser espectadora do combate e, para tanto, aprenderá que o amigo é estranho, diga-se, aprenderá que o amigo é ele mesmo um Outro, sem deixar de ser ele mesmo, o que implica afirmar que o rosto do amigo tem traços da *mentira nobre*: o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. O guardião sabe que os governantes precisam de usar mentiras frequentes e enganar para benefício dos governados. “Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio”¹⁵. Ora, o rosto do guardião não confia no rosto amigo em razão de ele conhecer que, uma vez na participação, ou seja, por conhecer o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, trava-se no conflito interno da *pólis* não o combate-contra, mas o *combate-entre*, pois tal combate pertence à natureza da representação, isto é, à natureza da *mentira nobre*¹⁶. Assim posto, com seus traços de frente, o poder mostra sua condição finória de poder em

¹⁵ Idem, op. cit p. 227, 459cd.

¹⁶ No Livro II, Sócrates, esse personagem-conceito de Platão, pensa a fábula nobre ou mentira nobre como aquela que deve educar a criança, isto é, a moral ascética, fazendo uso da “arte”, modela a alma da tenra idade por meio da estética da representação. Em grego, *nobre* é *evghenis*: \sqrt{ev} é “bem” e \sqrt{ghe} , que deriva de *gno* (conhecer) e de *gna* (nascer), é “geração”, “não-ser ao ser”. Em francês, o verbo *connaître* (*conhecer*) tem o sentido de “nascer de novo”. Em português, esse “nascer de novo” oculta-se na própria palavra *conhecer*, sob a grafia *nh*, alteração do grego *gn*. Nobre é quem “nasce habilidoso”, por isso “o melhor”, e o melhor é o mais forte, o que justifica seu significado ter sido dado à luz do campo de batalha, onde o duelo do mais forte impõe “o bom”, “o bem”, “o belo”, em uma única palavra: *areté*. Marte é deus da guerra para os latinos e Áres, para os gregos, cuja raiz $\sqrt{ar-}$ é campo semântico de “caber”, “encaixar”, “habilidade manual”. Nos versos clássicos da epopeia de Homero, *areté* expressa a formação do grego antigo, travada no duelo. O sentido profundo de *areté*, de onde se origina a ideia de ética, germinou-se no campo de batalha, onde a vida se eleva somente para aqueles que são melhores, e melhores porque divino e mortal amalgamam-se. Guerreiro, o nobre não pode errar no combate, não pode mostrar sua falha. Se Platão apresenta em *Mênon* a virtude socrática no mundo sensível por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira, é porque tal ação, divina e mortal, tem como *arkhé* a palavra *areté* (virtude), força da alma que tende ao Bem. Em *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1991, p. 5), por meio dos versos do megarense Theognis, a nobreza grega se classificava de *os verídicos* ou de *alguém que é verdadeiro*, real. Depois, por subjetividade, verdadeiro veio a ser verídico, opondo-se ao homem embusteiro, ao enganador, ao homem da plebe, ao homem da mentira não nobre.

razão de seu rosto-palavra ser natural, isto é, em razão de ser *neutro*, o que equivale ao *entre*.

Ao afirmar que o neutro é ausência de posicionamento, o senso comum erra; o neutro se posiciona, ele só deixa em suspense no próprio rosto o momento da traição, aliás, traição que o governado não percebe em face de a mentira nobre ocultar o que está à mostra, quer dizer, o rosto esconde o próprio rosto, visto que pertence à natureza da representação *aparentar*, ou seja, o que surge não assegura o que é: na aparência, algo jamais aparece, por isso mentira nobre.

Platão é verdade e mentira

Sabendo que a vulgaridade do platonismo é síntese da trilogia judaísmo (ressentimento), cristianismo (má consciência) e moral ascética (estética), as páginas de *Genealogia da moral* apresentam a reversão da moral sacerdotal a partir de *signos*. A filologia nietzschiana (e)labora com olhar filosófico.

Em *Vontade de poder*¹⁷, páginas dedicam-se a pensar um combate que joga *entre* mentira e verdade. No anverso da 99 (141 – *Crítica da mentira sagrada*), Nietzsche escreve “mas também os filósofos, tão logo tencionem, com secretos desígnios sacerdotais, tomar em mãos a condução dos homens, também reivindicam para si, de imediato, um direito de mentir: Platão à frente”.

Essa mentira sagrada, a do sacerdote ascético, corresponde à mentira nobre, a do guardião ascético. Então, caso a reversão do platonismo passe pelo jogo mentira-verdade, tal reversão atravessa, primeiro, os *signos*, considerando que o primeiro ensaio de *Genealogia da moral* fende *signos*, por exemplo, “bom” e “mal”. “Sempre se quis ‘melhorar’ os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas”¹⁸. Repare: sob o mesmo significante ocultam-se significados mais variados. O signo, portanto, isto: um *entre* o significante e o significado, sendo o significante *representação*, o que sempre remete a ele mesmo, e, conforme lemos por meio de Platão, a representação é paradoxo, o mesmo paradoxo a que se refere Nietzsche em *Humano demasiado humano I* (aforismo 1 - *Química dos conceitos e sentimentos*, p. 15): “ (...): como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, lógico do ilógico, a contemplação

¹⁷ *Poder* no sentido latino de *potentia* (força, potência), não no sentido de *potestas* (dominação).

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 50.

desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo egoísmo, a verdade dos erros? (...)”. Como pode a verdade se originar da mentira?

Quando se afirma a representação ser paradoxo, afirma-se – como já foi exposto aqui – que a representação é *entre*. Escreve Nietzsche: “[...]. Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: [...]”¹⁹, isto é, a verdade nietzschiana assusta, pois até agora chamou a verdade à mentira ou chamou a verdade de mentira. Entendamos mentira como o-que-é-dito-não-é-ao-dizer-e-o-que-não-é-dito-é-ao-dizer, ou ainda, o-que-é-não-é, pois diz sem dizer; e o-que-não-é-é, pois não se diz ao dizer. A mentira, portanto, mostra ocultando-se e oculta mostrando-se. A verdade, por sua vez, é o-que-é-ao-dizer. Mas o que é aquilo que é? Aquilo que é é a representação; porém, sob o olhar do guardião ou do sacerdote ascéticos, a representação é paradoxo e, por ser, o amigo não-é-o-que-é no combate interno da *pólis*. A representação necessita, pois, ser vigiada segundo *tékhne* e *epistéme*.

Nietzsche (des)cobre o signo *verdade* e vê, sob o significante, outro significante, *mentira*. O significante, sabemos, é representação, e ele sempre remete a ele mesmo. Mas “[...]. Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira [...]”²⁰. Sentir a mentira como mentira, eis a verdade (des)coberta; com outra sintaxe, lemos: (des)cobrir a verdade é sentir a mentira como mentira, o que nos leva à página 41 de *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, onde Marcel Detienne observa que não existe a verdade de um lado e a mentira de outro, porque, caso partamos tanto de Platão quanto de Nietzsche, ambos desconhecem o significante *verdade*; eles só conhecem na filosofia grega *alétheia* e, em razão dessa representação, “não há, portanto, de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, *entre* [itálico nosso] estes dois pólos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente [...]”²¹. Então, como a origem do significante *verdade* é *alétheia*, ora esta movimenta-se gradualmente a *léthe*, ora esta movimenta-se gradualmente a *alétheia*, em outros termos, ora a luz-palavra (*alétheia*) desloca-se em graus à escuridão-silêncio (*léthe*), ora a escuridão-silêncio desloca-se gradualmente à luz-palavra, o que permite acontecer o Entre a luz-palavra e o escuro-silêncio.

¹⁹ Idem. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 109.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, [?], p. 41.

Não havendo, pois, o verdadeiro frente à mentira, visto que tanto um quanto outro movimentam-se *entre*, importa considerar, a partir disso, que, em *Crepúsculo dos ídolos* (IV – Como o “*mundo verdadeiro*” se tornou finalmente *fábulas*, história de um erro), ao escrever na página 31 “eu, Platão, sou a verdade”, sabemos que o filósofo grego jamais disse *verdade*, o que disse foi *ἀλήθεια*: “eu, Platão, sou *alétheia*”, isto é, *eu sou entre*, “*mundo verdadeiro*” que se tornou *fábula* (nobre). Ora, ao registrar *fábula* (nobre) – signo de que Platão se serve em *A república* para educar a criança que será guardião –, o filósofo alemão retoma um conceito platônico, no sentido de que *fábula*²² sinonimiza, nesse caso, com a *mentira nobre* ou com a arte da representação, estética tão útil à moral ascética e, por isso, tão bem usada pelo guardião no combate interno da *pólis*. Porque *alétheia* se fez *fábula* (nobre), justifica-se Nietzsche afirmar na página 32 de *Crepúsculo dos ídolos* que temos a mais velha forma da ideia relativamente sagaz (malícia fina), simples (natural), convincente (atada), por ser mentira com nobreza.

Se, em *A vontade de poder*, Platão é a mentira, ele, em *Crepúsculo dos ídolos*, é a verdade, o que nos provoca a perguntar: o filósofo grego é verdade ou mentira? Ora, ao fazer uso da *fábula nobre* em *A república* (Livro II) para educar a tenra idade, com a finalidade de a criança ser um guardião, Platão serve-se da mentira que se ajusta à verdade, quer dizer, sua política utiliza a *mentira nobre* (ou o *entre nobre*), que, por sua natureza adjetiva, a mentira não (ex)põe sua *falha*, seu *erro*.

Neste momento, muito pertinente a comparação *entre* Platão e Nietzsche a partir desta interseção, qual seja, o signo *médico*:

Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. Mas, se um particular mentir a tais chefes, diremos que isso é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico (PLATÃO, 1990, p. 108, 389bc).

Doente, o cidadão precisa dizer ao médico a verdade, a de que ele é doente, porque, caso ao médico não diga a verdade, não diga o que é, o doente engana o médico, melhor, o governado engana²³ o governante por representar o que ele não-é. Em *Humano*

²² VICO, Giambattista. Da lógica poética. In: *Princípio de (uma) ciência nova*. São Paulo: Abril, 1974, pp. 89-90. (Os Pensadores).

²³ Engano tem como raiz $\sqrt{\text{gan}}$, a mesma de $\sqrt{\text{can}}$. Em latim, *canis* é “adulador, acusador, caluniador, fugir de alguém, injúria, maldizente”; Marco Túlio Cícero o batizou de “o que vai com os caprichos e vontade de alguém; e o poeta satírico Aulo Pérsio registrou *canis* como “azar, ponto que faz perder no jogo dos dados”. Diante de muitos sinônimos, escolhem-se os que mais se relacionam ao étimo de *canis*, quais sejam, “caluniador, injúria e azar”, sendo que *calúnia* é “trapaça”, *injúria* é “injusto” e *azar*, “vazio”. *Trapaça*, por sua vez, significa “armadilha em forma de cova” ou ainda isto: “fenda”, “falha”, “erro”. Quem trapaceia cria passagens. *Injúria* é o que, por não se limitar, deixa passar. *Vazio*, por fim, tem o sentido de “desocupado, vago”, ou seja, “passagem”. As palavras escolhidas que definem *canis* correlacionam-se por

demasiado humano I (aforismo 306 – *Os médicos mais perigosos*, p. 182), Nietzsche refere-se assim ao *médico*, a quem cabe mentir de forma nobre: “os médicos mais perigosos são os que, atores natos, imitam o médico nato com o perfeito dom de iludir” (2005, p. 182). Em remate: a representação do médico, quando ator de si mesmo, tem o perfeito dom de iludir o real, melhor, tem o perfeito dom de jogar, de brincar. Platão coteja o médico ao chefe da cidade, e Nietzsche retoma o signo médico como ator nato, podendo ser escrito, então, que o chefe da cidade mais perigoso é o que, sendo ator natural, imita o chefe da cidade natural com o perfeito dom de enganar.

Agora, é possível uma resposta à pergunta Platão é *verdade* ou mentira. *Alétheia* é a verdade platônica e, por ela ser *entre*, isto é, por ela ser nem isso, nem aquilo, Platão se serve dela como fábula nobre, a fim de que a moral ascética, fazendo-se de arte representativa, modele a alma da inocência no espaço neutro do cotidiano para, quando guardião, seu rosto-palavra tenha o poder *entre* de vigiar com seu olhar bom, justo, manso. O que quer, afinal, o guardião? Mais adiante, Nietzsche responderá.

Deleuze, o combate-entre

Isso posto, (trans)valorar o signo *verdade* passa pela (e)laboração²⁴, que visa ao “além da” verdade do guardião ascético – aliás, a mesma verdade do sacerdote ascético, qual seja, a mentira ajustada à verdade, mentira nobre –, a partir do qual todos os valores foram engendrados. Em suas anotações do verão de 1886, Nietzsche associa a transvaloração à *vontade de potência*²⁵, entendendo-a, segundo Gilles Deleuze, como única arte (*poíesis*) “capaz de rivalizar com o ideal ascético e de se opor a ele com sucesso” (1976, p. 84), pois tamanha arte Menor²⁶ magnifica o mundo como erro, santifica a mentira, faz da vontade de enganar - diga-se, vontade de passagem -, um ideal

causa de uma ideia central: *passagem*. Então, temer o engano, que é temer o som do cão, é ter medo da passagem ou do que a passagem permite passar. Como foi escrito antes, *caluniador*, *injúria* e *azar* foram os termos escolhidos porque são sinônimos mais perto do étimo *canis*, que vem de \sqrt{kun} , raiz pré-romana que se metaplasma, por exemplo, em *cano*, que em grego escreve-se *kainó*, “abrir-se”. Cão, portanto, é passagem de um lugar a outro, e passagem vincula-se a “movimento”, “transformação”, “inconstância”. Ainda: \sqrt{kun} aproxima-se do grego *kýon* ou *cion*, que possibilita na língua portuguesa a palavra “cínico”, cuja origem grega conduz a “movimento” (*cinéo*), sendo que esse movimento passa por “cavidade subterrânea”, “cano oco”, “canal”, contra o inimigo, de forma “desviada”, “indireta”, “artificiosa da mentira”. Cão é fenda por onde atravessa movimentos de um lugar a outro. Em grego, *skilós* também é cão, sendo que *skia* significa “sombra”, “fenda”.

²⁴ Do latim *ēlābōrō*, *elaborar* divide-se em \sqrt{e} + $\sqrt{lāb}$, o que significa “torção para fora”. Com esse significado segundo sua etimologia, forma-se a imagem de um movimento cuidadoso a escapar de sua própria torção, um Dentro que busca o Fora sem deixar de ser Dentro.

²⁵ Cf. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 423-5.

²⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka, para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003. DELEUZE, Gilles. *Sobre teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

superior, ei-la: arte que inventa mentiras que elevam a mais alta potência afirmativa da vida, a saber, ela: potência da aparência que seleciona, corrige, reforça, enfim, faz da negação transformada em potência de afirmação, qual seja: *potência do falso*.

Embora tenha proscrito da *pólis* o poeta da fábula (falsa), Platão não deixou de pensar o falso, e ele o pensa em sua expoente obra metafísica, cujas páginas deixam em aberto fugas sobre fugas: *O sofista*. Compreender sua metafísica implica ver o que não está pormenorizado entre o Ser e o Não-ser no Livro V de *A república*. Potente lente de aumento sobre o espaço intermediário ou sobre o Entre, *O sofista* indica a própria reversão do platonismo. Não só: a sétima síntese mostra de forma bem mais evidente que o falso acontece *entre*, acontece no espaço do *meio*, onde, entre “divisão” (*diairesis*) e “união” (*sunagôgê*), a arte dialética (*hé tekhnè dialektikè*) platônica busca encontrar o melhor pretendente, o mais próximo à Unidade, portanto, o melhor pretendente é aquele com menos movimento, o mais próximo ao Estável, ao Inalterado, ao Absoluto. Sua dialética, entretanto, fracassa em razão de o falso, porquanto se movimenta *entre*, ser fuga sobre fuga: o falso é o outro da verdade e, ainda que seja o outro, não deixa de ser ele mesmo, não sendo, portanto, nem um, nem outro. “No meio, Teeteto, [...], uma imensa batalha sem fim se levantou”²⁷, adverte o Hóspede de Eleia.

A filosofia deleuziana, assim com a nietzschiana, parte da potência do Entre – o devir se dá no *meio* –; ela parte do mesmo espaço de exceção de que Platão parte para na política a criança-guardião ser espectadora do combate interior. Em *Crítica e clínica*, Gilles Deleuze, assim como Nietzsche, é o filósofo que acolhe o poeta da fábula falsa após séculos e séculos ter sido proscrito da cidade-Estado por Platão, posto que o filósofo grego pensa e, em razão disso, sabe o quanto os movimentos do falso são perigosíssimos para a estabilidade da *pólis*. Pois bem, Deleuze acolhe a ideia de combate - já pensada por Platão no Livro V - com tamanha dobra que o filósofo cria o conceito *combate-entre*, não que o de Platão não seja *entre*, o *entre nobre*, e Gilles Deleuze lê *Assim falou Zaratustra* como a obra de um combate-entre, em razão de a terceira metamorfose não lutar contra o sacerdote ascético – e nem poderia lutar *contra*, visto ser criança potência do falso.

Em Platão, em razão de sua imagem tirânica, a criança é mentiras nobre e falsa; e, em Nietzsche, a criança – sem mais a finalidade de ser guardião - é mentira falsa. Neste, o falso se revela benevolente enquanto engano de *poíesis*; e naquele o falso usa o seu

²⁷ PLATÃO. *O sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 219, 246c.

aparato teatral para perverter a realidade política. Providenciar, segundo Platão, que a criança seja espectadora do combate interno equivale a observar a representação, e Nietzsche sabe que tal combate não está na ordem da segunda metamorfose, o leão, porque, sendo o guardião o retorno do mesmo enquanto diferença no rosto do sacerdote ascético em *Assim falou Zaratustra*, o combate-contra do leão nada pode diante do domínio bom, justo e manso do sacerdote. Em *A república*, por causa da natureza da representação, o combate a que a criança assiste não é o combate-contra, ela é espectadora do combate-entre, combate esse pensado por Gilles Deleuze em *Crítica e clínica*, onde se afirma que “o combate-contra procura destruir ou repelir uma força (lutar contra ‘as potências diabólicas do futuro’), mas o combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua”²⁸. Ora, a criança apropria-se da força sacerdotal para fazer dela a sua força. A que força se refere? A do Entre.

Processo por que uma força se enriquece ao se apossar de outras forças, somando-se a elas num novo conjunto, num devir, eis, portanto, o combate-entre, o mesmo a rejeitar a guerra, a externa, no sentido de que essa guerra (ex)põe o inimigo, (ex)põe o oposto, mas o combate-entre do sacerdote, inerente à representação, à mentira nobre, (ex)põe-se sem se (ex)por. Se “a guerra é uma vontade de destruição”²⁹, o combate interno a que a criança assiste em *A república* não é vontade de destruição. Segundo Deleuze, *Assim falou Zaratustra* destina-se à condição de “livro combatente por excelência”³⁰ por se movimentar na *fronteira do simbólico*³¹, cuja “potência é uma idiosincrasia de forças em que a força dominante se transforma ao passar para as dominadas, e as dominadas ao passar para a dominante”³², em síntese, *Zaratustra* combate-entre, sendo a terceira metamorfose, a criança, a única que *joga*, isto é, a única que se movimenta *entre*.

Tanto em *A república* quanto em *Assim falou Zaratustra*, a filosofia cria zona de vizinhança com a literatura: no caso desta obra, Nietzsche exhibe com frequência um assim falou com força lírica³³ da polifonia; e naquela Platão cria o diálogo socrático semelhante à estrutura teatral. Considerado isso, a literatura em *A república* fabula de forma *nobre* a fim de educar a criança, já as páginas de *Assim falou Zaratustra*, porquanto se encontram *entre* o lírico e o filosófico, participam da literatura e, conforme Gilles Deleuze, “não há

²⁸ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: 34, 1997, p. 150.

²⁹ Idem, op. cit. p. 151.

³⁰ Idem, op. cit. p. 152.

³¹ Idem, op. cit. pp. 151-2.

³² Idem, op. cit. p. 152

³³ PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

literatura sem fabulação”³⁴, o que nos faz afirmar que *Zaratustra* também fabula. Comum às duas obras, a alegoria da caverna fabula.

Crianças e sacerdotes fabulam

A coletânea mais antiga das narrativas é *Calila e Dima*, a qual talvez tenha surgido na Índia, por volta do século V a.C, e dali saído pela primeira vez no século VI por meio de uma tradução persa. Trata-se de uma fábula indiana, onde o real é lido por *símbolos*, além de ser considerada um tratado político, pois a luta pelo poder é dos seus temas principais. E mais: sua estrutura narrativa apresenta uma estória saindo de dentro da outra, como fosse caixa de surpresas³⁵. Quanto à representação dos animais, eles não agem segundo a natureza, como é em Esopo, e sim como humanos assim fossem, aliás, *Calila e Dima* são irmãos e chacais; eles representam a natureza humana, assim como o asno e o leão em *Assim falou Zaratustra*.

Na condição de símbolos, a filosofia nietzschiana se serve de animais e de suas relações com a humanidade, por exemplo, “sim, eu queria que a terra tremesse em convulsões quando um santo cruzasse com uma gansa”³⁶. Ora, Zaratustra assim falou não como quem assiste a um ato zoófilo, mas como quem imprime o sentido alegórico de *o santo cruzar com uma gansa*³⁷. Entre o humano e o animal, tal encontro só ocorre em razão da estética literária do realismo maravilhoso³⁸, e “a fábula é o gênero que mais se aproxima da alegoria pura, onde o sentido primeiro das palavras tende a desaparecer completamente”³⁹. O anel de Giges e a alegoria da caverna são fábulas; e, pelo que até aqui se expôs, Zaratustra fabula não só por ser “o de que se fala”, mas “o de que se fala” fala-se *entre*, pois fabular é combate-entre.

Platão fabula *entre*. Nietzsche fabula *entre*. E, ainda que em diferentes graus, o fabular de ambos expressa *o dentro que está fora*, num retoque, o Entre assemelha-se à força do *neutro*, que suspende o conflito entre dessemelhantes, mas não seu desejo. Se, como afirma Gilles Deleuze, só existe literatura com fabulação - e isso desde *Calila e*

³⁴ DELEUZE, op. cit p. 13.

³⁵ COELHO, Nelly Novaes. *Panorama histórico da literatura infanto-juvenil*. São Paulo: Ática, 1991, pp. 14-7.

³⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 68.

³⁷ Fender a palavra significa abrir, neste caso, os significantes “santo”, “cruzar” e “ganso”, o que implica fedê-los com a filologia. Posto isso, o sentido de *o santo cruzar com uma gansa* é “haver interseção entre o ser e a curva, entre o ser e o devir”. Ler os rodapés 13 e 23.

³⁸ CHIAMPI, Irleamar. *O realismo maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

³⁹ Cf. TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 71.

Dima -, ela fez emergir o neutro⁴⁰, conceito que a filosofia deleuziana alude, aliás, a Maurice Blanchot: “o pensamento do neutro é uma ameaça e um escândalo para o pensamento”⁴¹. Outra grafia de *entre*, o neutro mostra-se em *Genealogia da moral*⁴², onde o sacerdote ascético neutraliza a oposição fabular entre a ovelha e a ave de rapina quando esta representa o bom, diga-se, a ave de rapina é livre para ser ovelha, o que justifica seu domínio sobre os subterrâneos da vingança. “Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher”⁴³. Quanto à pergunta anterior o que desejam, afinal, os sacerdotes, Nietzsche responde: “[...]. Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria - [...]”⁴⁴. Perceba: o instinto de conservação pessoal, instinto de salvar-se, de afirmação de si mesmo, dá-se na crença de um sujeito indiferente, isto é, um sujeito neutro e, porque neutro, livre para escolher o que representar, pois o que desejam é *re-presentar*, desejam a arte da mentira nobre ou a astúcia lúdica de o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Iludir. Ludibriar. Brincar. O ator sacerdotal se finge doente, finge-se fraco, essa é a sua maior arte: representar. Aparentando sentir a dor do outro, o artista-sacerdote e seu público entendem-se embora ele tenha de ser forte, ainda mais senhor de si do que o outro. Escreve Nietzsche em *Genealogia da moral*:

“O sacerdote é a primeira forma de animal *mais delicado*, que despreza mais facilmente do que odeia. Não lhe será poupado fazer guerra aos animais de rapina, uma guerra de astúcia (de ‘espírito’) mais que de violência, está claro – para isto lhe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que em um novo de animal de rapina, ou ao menos *representá-lo* – uma nova ferocidade animal, na qual o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa, parecem juntados numa unidade tão atraente quanto aterradora. Supondo que a necessidade o obrigue, ele andarás entre os outros animais de rapina, sério como urso, venerável, prudente, frio, superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida* – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo necessariamente manso. [...]” (2009, p. 107).

⁴⁰ Cf. BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita: a ausência do livro*. São Paulo: Escuta, 2010, pp. 29-39; pp. 141-151; e pp. 153-166.

⁴¹ Idem, op. cit. p.30.

⁴² Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, XIII, pp. 32-4.

⁴³ Idem, ibidem, p. 34.

⁴⁴ Idem, op. cit. p. 104.

Curioso Nietzsche denominar o sacerdote de “a primeira forma de animal mais delicado”, porque, em *Assim falou Zaratustra*, entre as três metamorfoses, dois são animais: o asno e o leão, com a diferença de que não são delicados. Fino, sutil, manso, elaborado, afetuoso, o animal sacerdote domina o asno, e o leão nada pode *contra* o sacerdote, este ator que despreza mais do que odeia, já que motivar o ódio não deixa no asno laços de dependência. O desprezo deixa, o que faz do sacerdote o rosto-palavra da astúcia, do engano, criando, portanto, passagens *entre*, jamais *contra* o asno e o leão, o que justifica usar bem menos a violência. Dessa forma, o sacerdote é um novo animal de rapina, uma nova ferocidade de animal que o ator representa. Seu rosto e seu corpo, uma unidade tão atraente quanto aterradora: ele é urso, ele é pantera, ele é raposa. Sua imagem, então, um paradoxo: espaço movediço sem deixar de ser firme em sua aparência de rosto-corpo-palavra, onde a *astúcia*, isto é, onde o hábito de iludir (jogo), de enganar (passagem) e de trapacear (armadilha em forma de curva) dissimula à proporção que é arte (*tekhne*) terrível e sedutora, compreendendo *dissimulação* enquanto habilidade de não fazer ver as coisas como são, porque, para “ver o que é”, é preciso “dizer o que é”, mas o rosto-palavra do sacerdote ascético só diz o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Se o sacerdote ascético fabula, a criança bem mais ainda, no sentido de que ambos, embora diferentes, neutralizam oposições, já que fabular é combater *entre* dessemelhantes.

Tanto Nietzsche quanto Deleuze encontram-se com Platão na *terceira margem do rio*⁴⁵... quando saíram se indo, e a sombra por igual. Não voltaram. Eles não tinham ido a nenhuma parte. Só executavam a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, quais sejam, espaços de meio a meio, e aquilo que não havia na terceira margem acontecia. Loucos? Antes, crianças. Era uma vez a mentira por verdade nessa água de longas beiras: rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio, o fluxo nos espaços de meio a meio. Platão pensou a terceira margem, e Nietzsche e Deleuze a ampliaram. “[...]: estar no meio, na linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior. Estar no meio: ‘O essencial é tornarmo-nos perfeitamente inúteis [...]’⁴⁶.

Meio ou Entre. Gilles Deleuze também chama essa fissura de *entre-dois*, sabe-se, o devir deleuziano acontece *entre-dois*. O pensamento de Platão acontece *entre-dois*, o que não significa deslocar Gilles Deleuze para o Livro V (479d) de *A república*, onde

⁴⁵ ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 32-7

⁴⁶ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D’Água, 2004, p. 70.

Platão pergunta o que há *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, ou seja, o *entre-deux* deleuziano não corresponde ao entre Ser e Não-ser platônicos. Se Deleuze amplia em grau de entendimento o *entre*, Platão é o filósofo do Entre por ter sido o primeiro a “vê-lo” e a pensá-lo.

Entre Platão e Nietzsche, a caverna e a criança

Um dos maiores filósofos da patrística – o maior teólogo antes do Concílio de Niceia (325) e gênio do cristianismo –, Orígenes leva luz aos *literalistas*, os quais conservam sempre o sentido literal da Escritura, enquanto o autor de *Tratado sobre os princípios* dirige a doutrina da alegoria escriturística, chegando a dizer que na Escritura “tudo tem um sentido espiritual, mas nem tudo tem um sentido literal”⁴⁷. Entenda-se: sentido espiritual equivale a sentido intelectual, inteligível, que “nas histórias relatadas literalmente, há muitas outras entretecidas que não aconteceram”⁴⁸, em outros termos, pela exegese intelectual, leem-se histórias tecidas *entre* histórias literais.

Lido isso, sabemos, a caverna encontra-se tanto em *A república* quanto em *Assim falou Zaratustra* e, por sua natureza de alegoria, a caverna é outra coisa, ela não é o que é, visto estar o significante *caverna* em seu sentido figurado, simbólico. Reconhecendo o quanto a filologia importa para Nietzsche, pois, afinal, segundo o próprio filósofo, “sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas”, *caverna*, antes de receber uma imagem fora da própria palavra, é cadeia de fonemas (c-a-v-e-r-n-a) e, como tal, remete a ela mesma, quer dizer, *caverna* é não o referente, é não o objeto a que a palavra se refere, é não extrassignificante. Caverna é o significante c-a-v-e-r-n-a.

Então, se a imagem primeira não corresponde ao objeto fora do significante, a primeira imagem emerge do som e da grafia: *caverna* vem do latim *cāvūs*, cuja raiz $\sqrt{\text{cav}}$ é a menor unidade significativa. Assim, diante dessa unidade mínima significativa, traça-se uma linha “cava”, cuja morfologia é a de uma “curva”. Porquanto cria o dentro e o fora, a imagem da “cava” projeta *passagem*, isto é, a linha “cava” traça o espaço intermédio. A caverna é curva⁴⁹ e, por sê-la, seu domínio é, conforme a matemática, um *intervalo*. Mais: segundo Gilles Deleuze, o elemento genético da curva variável ou da

⁴⁷ ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 34. (Coleção Patrística; 30).

⁴⁸ *Idem*, op. cit p. 302.

⁴⁹ DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas, SP: Papirus, 1991, pp. 16-9; pp. 29-46. ROMAGNOLO, Sérgio. *A dobra e o vazio*. São Paulo: Unesp, 2018, pp. 18-36.

dobra é o *ponto de inflexão*⁵⁰, espaço inseparável de uma variação infinita ou de uma curva infinitamente variável.

No Livro VII de *A república*, o homem encontra a verdade (ou o que é, ou a representação) para além da caverna; porém, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche inicia com o homem retornando à caverna e, após dez anos, tempo de inocência, seu coração transforma-se; e ele, ao sair da caverna, desce da montanha à planície, sendo reconhecido como criança pelo santo⁵¹ ou pelo homem que representa o Ser. Assim sendo, se em Platão o melhor pretendente é a unidade chamada homem por estar mais próximo ao Ser absoluto, e não a criança, o melhor pretende em Nietzsche não existe, visto que, uma vez reconhecido como criança, Zaratustra sai da caverna como homem-criança, isto é, ele sai na qualidade de *paradoxo*, o mesmo paradoxo que a dialética platônica busca evitar, por exemplo, “a maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar”⁵² ou ainda Nietzsche indaga se seria tarefa da filosofia conciliar o que a criança aprendeu e o que o homem conheceu⁵³. Na condição de alegoria, a caverna é curva e, em *Assim falou Zaratustra*, página 150, escreve-se que “toda verdade é curva”. Contudo, para ver o que é, para ver o real, o homem em Platão, só após deixar de ser criança, contempla a verdade fora da caverna ou fora da curva. Para Platão, portanto, toda verdade não é curva. Para Platão, toda verdade é reta.

Mas o que pode o Entre? Diferente da luz solar platônica, os raios de sol nietzschianos emitem cores auroreal e crepuscular, momentos em que esses fenômenos da natureza não exibem o dia e a noite, e sim nuances de luz por elas acontecerem *entre* o dia e a noite; assim também Nietzsche não se refere a duas estações absolutas, e sim à estação-entre, por exemplo, *Nas ilhas bem-aventuradas*, Zaratustra equipara o figo – fruto, aliás, carnoso – ao pensamento maduro, que, ao tocar a terra após cair das árvores, a pele vermelha, o pensamento, rasga-se, fissura-se, deixando sua aparência carnuda à mostra no *outono*, estação *entre* o verão e o inverno, sob o puro céu do entardecer, luz do ocaso. Beber desse sumo, dessa doce polpa e ver a plenitude ao redor - abundância.

Se deus é conjectura ou suposição, deus, então, é provável, e Zaratustra só quer que tal suposição não exceda a vontade criadora e se mantenha nos limites do humanamente pensável, do humanamente visível, do humanamente sensível. Deve-se

⁵⁰ DELEUZE, op. cit p. 29.

⁵¹ Segundo a filologia, santo deriva de ser.

⁵² NIETZSCHE. F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 71.

⁵³ Idem, *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 504.

pensar até o fim os sentidos; pois, para além dos sentidos, segundo a metafísica da imanência, não há o Deus da transcendência, e sim um deus que, sem exceder a vontade criadora, “é um pensamento que torna curvo o que é reto e faz girar o que está parado”⁵⁴. Mas que deus é esse? É um deus que pertence à pele rubra, que deixa o alto e, ao tocar Gaia, essa pele, o pensamento, fende-se no outono, melhor, fende-se à pura luz intermediária do crepúsculo. O pensamento fende-se *entre*.

O que pode o entre?

Ora, em *Assim falou Zaratustra* pulsa o Entre. Obra que se encontra *entre* o literário e o filosófico; e, em razão de ser nem um, nem outro, Nietzsche desterritorializa a linguagem-sistema de Kant e de Hegel por expressar a potência entre-dois da fabulação. Por meio de Zaratustra, o combate nietzschiano não se projeta na imagem do leão; mas, assim como se encontram também em *A república*, são os signos inerentes à criança que projetam a força do combate-entre, cujas palavras mais quietas trazem tempestades, por exemplo, as palavras do guardião, que ressurgem como outras sem deixar de ser elas mesmas no rosto deste sacerdote ascético, seu nome: padre José de Anchieta, cujos traços são marcantes no processo colonizador do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Guardião ou sacerdote, Anchieta é aquele que combate-entre nas páginas de *O auto de São Lourenço*⁵⁵, obra teatral em que desvia, por meio de signos, costumes nativos. Um desses signos corresponde ao Mal, o qual não havia antes da chegada de Anchieta, em 1553, a saber: *xe anhang-usu-mixyra*, traduzido pelo sacerdote como “o diabão assado”. Introduzir o significante *diabo* com outro significado por meio da representação gramático-teatral tem o sentido de domesticar não pela força divisória do *contra* – o que, convenhamos, não seria domesticação –, mas pela força aproximadora e paradoxal do *entre*, espaço de exceção tão bem pensado pela trilogia Platão-Nietzsche-Deleuze.

Uma vez na arena política de um combate interno da *pólis*, o Entre equivale à força do *neutro*, tão própria do guardião ou do sacerdote ascéticos, ou seja, por não se opor a o neutro é força do paradoxo. O *entre* é paradoxal, e os filósofos que formam a trilogia do *entre*, Platão-Nietzsche-Deleuze, pensam-no enquanto combate-entre, sendo a criança, em sua condição de Corpo sem Órgãos, quem sabe jogar, quem sabe brincar com a representação do sacerdote ascético. Quando Anchieta se serve do teatro a fim de

⁵⁴ Idem, *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 82.

⁵⁵ ANCHIETA, José. Auto de São Lourenço. In: *Teatro de José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

inverter signos por meio da representação, o sacerdote, sem usar a violência, movimentar-se com a inocente astúcia de quem brinca com a realidade no palco, quer dizer, a fim de colonizar, Anchieta soube conjugar o verbo “criançar” à medida que fez uso da *mimesis eikastiké*⁵⁶. O teatro... “tudo diversão, veneno de brinquedo. Não há nada ofensivo”⁵⁷, diz Hamlet ao rei Cláudio, seu tio e fraticida. Leitor de Platão, Anchieta sabe que o combate é *entre*. A terceira metamorfose também. Como criança fosse, o poder brinca, copia a inocência, a sua força signa, no sentido de “(...) como és embusteiro e me trata como se eu fosse criança, ora afirmando que as mesmas coisas são de um modo, ora de outro, com o escopo de me enganar. Aliás, eu não julgava a princípio que seria enganado por ti voluntariamente, visto que és meu amigo”⁵⁸.

Em nossa cultura colonizada, o sacerdote ascético José de Anchieta é o exemplo clássico da forma mais fina e astuta de poder, à medida que ele se infiltra e, como tudo que se infiltra, Anchieta, ao mesmo tempo, é o movimento do mesmo e do estranho, não sendo nem um, nem outro. O sacerdote se serve da estética da representação a fim de, sem causar conflito ou estranheza, avançar pelos poros do estrangeiro, o nativo. Para tanto, José de Anchieta estuda a língua tupi-guarani, quer dizer, ele toma para si o que é estranho ao se insinuar na gramática, isto é, ao se insinuar na própria estrutura afetivo-identitária de uma nação indígena. Anchieta, exemplo de como o domínio é acolhido por meio do combate-entre.

Tal como César Borgia, José de Anchieta quer ser amado e, para isso, necessita ser amigo. Uma vez provada a doçura do amigo sacerdotal, batiza-se o poder de engano, isto é, a natureza do poder cria passagens indeléveis no que é estranho a ele, neutralizando, portanto, o nativo tupi-guarani. Neutro é o poder, pois, caso não o fosse, não neutralizaria o que é estranho a ele, diga-se, nem igual a si mesmo, nem igual ao outro, o nativo renasce como natural de forças signas dessemelhantes, sem deixar de corromper, com efeito, sua língua, sua estrutura; sem deixar de corromper sua identidade, mas sem estranhar que a corrompe. Os signos que José de Anchieta representa, por causa do combate-entre,

⁵⁶ Mentira nobre é *mimesis eikastiké*. No caso de *eikastiké*, *eikós* significa “cópia”, “natural”, “justo”, “o que deve ser”, “do mesmo modo”; e *itiké*, “comum”. Entende-se *eikastiké*, então, como “permanecer o mesmo é comum a todos”. Ainda *eikós*: em português, *ve* registra-se “ê” e *kas* tem relação semântica com *kósmos*, “ordem”. *Eikastiké* significa “a ordem natural é comum a todos”.

⁵⁷ Cf. SHAKESPEARE, W. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. São Paulo: Abril, 1978, p. 264.

⁵⁸ Cf. PLATÃO. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 357, 499c.

encontram-se representados pelo colonizado e, embora não sejam eles mesmos, eles são os mesmos. Por fim, o poder (con)sagra-se enquanto relação *entre*.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Fora. In: *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013

ANCHIETA, José. Auto de São Lourenço. In: *Teatro de José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLANCHOT, Maurice. Tradução de João Moura Jr. *A conversa infinita: a ausência do livro*. São Paulo: Escuta, 2010.

CHIAMPI, Irleamar. *O realismo maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

COELHO, Nelly Novaes. *Panorama histórico da literatura infanto-juvenil*. São Paulo: Ática, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tradução de Rafael Godinho. *Kafka, para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004

DELEUZE, Gilles. Tradução de Peter Pál Pelbart. *Crítica e clínica*. São Paulo: 34, 1997.

_____. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. *Sobre teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DETIENNE, Marcel. Tradução de Andréa Daher. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, [?].

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GRUBE, George. *The composition of the word-soud in Timaeus 5 A-B, Classical Philology*, 27 (1932), pp. 8-82.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2.ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ORÍGENES. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Patrística; 30).

PAZ, Octavio. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Moraes, 2009.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

_____. *Humano demasiado humano I*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *O sofista*. Tradução de Henrique Murachco e de Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.

ROMAGNOLO, Sérgio. *A dobra e o vazio*. São Paulo: Unesp, 2018.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Abril, 1978.

TODOROV, Tzvetan. Tradução de Maria Clara Correa Castello. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

VICO, Giambattista. Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. Da lógica poética. In: *Princípio de (uma) ciência nova*. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).