



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Aldo Antônio Tavares do Nascimento


**A inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de
Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze**

Rio de Janeiro

2022

Aldo Antônio Tavares do Nascimento

**A inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança
de Nietzsche-Deleuze**



Dissertação apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre, ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Maria Helena Lisboa da Cunha

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N244 Nascimento, Aldo Antônio Tavares do.
A inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze /Aldo Antônio Tavares do Nascimento. – 2022.
174 f.

Orientadora: Maria Helena Lisboa da Cunha.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Crianças – Teses. 3. Sacerdotes – Teses. 4. Cavernas – Teses. I. Cunha, Maria Helena Lisboa da. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Aldo Antônio Tavares do Nascimento

A inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 25 de agosto de 2022.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Rosa Maria Dias
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Eduardo Vieira da Cruz
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Desde o dia em que a desejei como minha Eternidade em Vida, tudo por que luto é em teu nome, Simone Brasil de Oliveira ou, simplesmente, Moninha.

AGRADECIMENTOS

À minha tão amada esposa-amiga, o justo reconhecimento por sua vida tecer com a minha encontros que potencializam paradoxos. Se não houvesse tamanha pulsão amorosa entre nós, o desânimo de viver teria coagulado minhas releas veias. A ela, a quem chamo de Eternidade em minha vida, Simone Brasil de Oliveira ou, suavemente, Moninha;

À trilogia da família Tavares: Francisco (avô) – Esther (avó) – Dilma (mãe), afetos alegres que suavizaram minha vida com cores, formas e aromas de jardins, pois, sem o destino de meu avô, eu não teria trilhado os caminhos traçados; sem as falas de minha avó, eu não teria escutado a vida; e sem a generosidade de minha mãe, eu não teria sido afetado pelo que é fecundo;

À doce selvagem que leu com afeto meu projeto de mestrado como quem acolhe os inquietos, a mais profunda gratidão por ter oferecido refúgio à minha escrita no olhar generoso de sua leitura, professora-doutora Maria Helena Lisboa da Cunha, minha orientadora;

Ao amigo que me motivou e que me ajudou a elaborar o projeto de mestrado, o devido reconhecimento por ter dedicado parte de seu tempo ao diálogo, professor-doutor André Ricardo do Passo Magnelli, diretor do Ateliê de Humanidades;

Eu seria de maior proveito para mim
Se de mim pudesse estar mais longe.
Não tão distante quanto meu amigo, claro!
Já o amigo mais próximo está longe demais -
Mas entre nós dois há o meio caminho!
Adivinham vocês o meu pedido?

Nietzsche

RESUMO

NASCIMENTO, Aldo Antônio Tavares do. *A inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze*. 2022. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O intento desta Dissertação é mostrar que, entre Platão e Nietzsche, longe de haver afastamento filosófico, vigora entre ambos uma composição de signos (para este) ou de conceitos (para aquele) a possibilitar a compreensão deste conceito comum aos dois filósofos, qual seja, o de Entre. Com isso, entendemos que, sem a devida apreensão desse signo ou desse conceito, a tecedura *entre* Platão e Nietzsche obstrui-se e, quando afirmamos fios que atravessam esses dois filósofos, asseveramos uma costura *entre A república e Assim falou Zarathustra* por meio da caverna-criança, por meio do guardião-sacerdote. Após pensarmos o Entre nobre nas obras *A república* e *O príncipe* e o Entre falso em *O sofista* e *Hamlet*, esta Dissertação atém-se à criança como terceiro elemento em *A república* e como terceira metamorfose em *Assim falou Zarathustra*, sempre admitindo a relação de poder entre a tenra idade e a política na medida em que a criança é *potência do falso*. Para tanto, uma vez dentro da alegoria da caverna, a Pesquisa dobrou suas linhas sobre o que é o falso, onde crianças, com seus corpos imóveis, olham de forma fixa sombras projetadas na parede, o que nos proporcionou a tecer sobre o ato estético de brincar. Defende-se nesta Dissertação que a reversão do platonismo – aliás, já realizada pelo próprio Platão e ampliada por Nietzsche – acontece nas páginas de *Assim falou Zarathustra*, onde a terceira metamorfose nietzschiana reverte o terceiro elemento platônico e, para tanto, interpretamos as Primeira e Segunda Partes dessa obra literário-filosófica a fim de apresentar o contraste entre a força triste-reativa do asno e do sacerdote e a força alegre-ativa da criança, mostrando que ambas as forças realizam não o combate-contrário – combate esse que cabe à segunda metamorfose, à do leão -, e sim o *combate-entre*, conceito pensado por Gilles Deleuze em *Crítica e clínica*. Considerando que o conceito de Entre atravessa toda Dissertação de Mestrado, pergunta-se o que pode o Entre e finaliza-se, ainda que breve, com Deleuze, pois o filósofo francês amplia esse conceito enquanto herdeiro da composição Platão-Nietzsche.

Palavras-chave: Entre. Caverna. Criança. Guardiã. Sacerdote. Combate-entre.

ABSTRACT

NASCIMENTO, Aldo Antônio Tavares do. *Childhood innocence as the power of the false: plateaus between Plato's fables and Nietzsche-Deleuze's child*. 2022. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This dissertation aims to show that, far from philosophical distance, between Plato and Nietzsche, there is a composition of signs (for the latter) or concepts (for the former) to enable the understanding of this concept common to both philosophers, that is, that of in-between. Thus, we see that, without understanding this sign or concept, the relation *between* Plato and Nietzsche is obstructed and, when we state that there are threads weaving these two philosophers, we assert a seam *between The Republic* and *Thus Spoke Zarathustra* through the cave-child and the priest-guardian. After thinking of the noble in-between in *The Republic* and *The Prince* and the false in-between in *The Sophist* and *Hamlet*, this Dissertation focuses on the child as the third element in *The Republic* and as the third metamorphosis in *Thus Spoke Zarathustra*, always admitting the relationship of power between the young age and politics insofar as the child is the *power of the false*. Within the allegory of the cave, this Research concentrated on what is the false, where children, with their immobile bodies, look fixedly at shadows projected on the wall, which allowed us to weave on the aesthetic act of playing. This Dissertation argues that the reversal of Platonism – in fact, already performed by Plato himself and expanded by Nietzsche – occurs in the pages of *Thus Spoke Zarathustra*, where the third Nietzschean metamorphosis reverses the third Platonic element. For this purpose, we interpret the First and Second Parts of this literary-philosophical work in order to show the contrast between the sad-reactive power of the donkey and the priest and the joyful-active power of the child, showing that both powers carry out not the combat against – the combat that belongs to the second metamorphosis, that of the lion –, but the in-between combat (*combat-entre*), a concept Gilles Deleuze showed in *Critical, Clinical*. Considering that the concept of in-between is present in this entire master's Dissertation, the question is what in-between is capable of. The work ends with Deleuze since the French philosopher expands this concept as heir to the Plato-Nietzsche composition.

Keywords: In-between. Cave. Child. Guardian. Priest. In-between combat.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	PLATÃO, O FILÓSOFO DO ENTRE	15
1.1	Fábula nobre ou mentira nobre	15
1.2	A mentira nobre de <i>O príncipe</i>	23
1.3	Fábula falsa ou mentira falsa	26
1.3.1	<u><i>O sofista</i>, a sétima definição</u>	27
1.3.2	<u><i>A república</i>, Entre o Ser e o Não-ser</u>	36
1.3.3	<u>Quando o rei nobre se vê como rei falso</u>	44
1.3.4	<u>Brincar com sombras</u>	47
1.3.5	<u>A criança como representação política</u>	51
1.4	Brincar ou não brincar, eis a questão	57
1.5	O desnecessário brincar	59
1.6	A imitação, uma brincadeira	60
2	REVERSÃO DO PLATONISMO	64
2.1	Entre Platão e Nietzsche, a criança	67
2.2	<i>Assim falou Zaratustra</i>	70
2.2.1	<u>Primeira parte: a criança em <i>Prólogo de Zaratustra</i></u>	70
2.2.2	<u><i>Os discursos de Zaratustra</i></u>	84
2.2.3	<u>Segunda parte</u>	104
2.3	O guardião como sacerdote, e a criança	130
3	ENTRE PLATÃO E NIETZSCHE: O ENTRE	140
3.1	O que pode o Entre?	140
3.2	O terceiro nome do Entre, Gilles Deleuze	150
	CONCLUSÃO	160
	REFERÊNCIAS	167

INTRODUÇÃO

Em 1963, Eric Havelock publica *Prefácio a Platão*, sendo que, na seção 13 – A poesia como opinião –, o classicista britânico, a partir do Livro V (477a) de *A república*, escreve: “A única possibilidade que resta é a de que seu objeto, seu campo de discurso, esteja no meio. [...]” (HAVELOCK, 1996, p. 261). Platão, filósofo do *meio*. Nas páginas de *A potência da aparência*, Fernando Muniz (2011) realiza monumental estudo sobre o Entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, em que o Entre é espaço intermediário da plasticidade criadora. Após 58 anos Havelock ter apresentado, ainda que breve, Platão como filósofo do *meio*, o autor de *O sofista* permanece, entretanto, fixado na condição de filósofo do Uno, da transcendência, do mundo da Ideias. Criado por Rafael Sanzio, o afresco *Scuola di Atenas*, da Alta Renascença italiana, século 16, consagra Platão como filósofo do mundo suprassensível, onde o mestre de Aristóteles aponta o indicador direito ao alto e, com a mão esquerda abaixada, segura a obra *Timeu*, na posição vertical. Rafael moldura Platão como filósofo da transcendência.

Nesta Dissertação de Mestrado, entretanto, o Platão lido não projeta a imagem da transcendência ou do pensamento dogmático, e sim o pensamento que se move entre o mundo suprassensível e o mundo sensível ou, como o filósofo grego mesmo afirma no Livro V de *A república*, “entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto” (1990, p. 258, 477a), quer dizer, move-se no espaço de exceção, denominado nesta Dissertação de Entre e representado pela imagem alegórica da caverna, Livro VII de *A república*; o signo *caverna*, aliás, surge no início de *Assim falou Zaratustra* e, nessa alegoria, outro signo comum a Platão e a Nietzsche e dissertado ao longo destas linhas, qual seja, o que Platão chama de *terceiro elemento* e Nietzsche, de *terceira metamorfose*: signo representado pelo mito de Eros, a saber, ele: *criança*. Presente em várias obras platônicas, esse signo, por estar associado à potência do falso na filosofia nietzschiana, passa pela reversão do platonismo no sentido de que o falso é criação benevolente. Se, a partir da alegoria da caverna, Platão narra a ascensão do homem à busca do mais próximo ao Ser, ao Modelo, afastando-se sempre das sombras por meio de graduações de luz, Nietzsche, logo nas primeiras linhas de *Assim falou Zaratustra*, narra a presença de um homem que, há dez anos, recebe a visita da aurora à porta da caverna e, após sair dela, ao descer à planície, é reconhecido pelo santo ou pelo ser como quem se tornou criança. Esse homem-criança é Zaratustra, personagem-conceito segundo Gilles Deleuze, assim como Sócrates é personagem-conceito de Platão.

A fim de entender o signo criança assistindo ao brincar das sombras, sabendo que sombras são a potência do falso, a Dissertação abriu a obra *O sofista* para compreender e interpretar, a partir da sétima síntese, a força do falso. Se Havelock viu o *meio* no pensamento platônico, as páginas de *O sofista* assemelham-se a uma lente de aumento a ampliar o que há *entre* o Ser e o Não-ser absolutos no Livro V. Obra expoente, ler *O sofista* é ver que o *meio* equivale ao “espaço intermédio”, escrito por Platão (1990) no Livro V de *A república*. Uma vez nele, a dialética platônica movimenta-se com a finalidade de assegurar a unidade mais próxima ao Modelo, quer dizer, mais próxima ao que, por ser a coisa em-si, não apresenta falha. Essa dialética, no entanto, não captura a unidade em razão de, no espaço intermédio, existir fuga sobre fuga de movimentos errantes, havendo, portanto, o sempre aberto, isto é, a plasticidade do *falso*. A dialética platônica, enfim, busca a unidade; porém, por estar *entre*, ela só encontra multiplicidades.

O Entre é também chamado de *meio*. “Involuir é estar entre, no meio, adjacente”, escreve Gilles Deleuze (2004, p. 43) em *Diálogos*, no qual responde a Claire Parnet que o *meio* não tem nada a ver com média, não é centrismo, nem moderação, sendo o Entre que traça linhas de fuga, sabendo que fugir é criar vida. No Livro V, Platão (1990) nos faz ler que no espaço intermédio flui o “objeto errante”, sempre em fuga em *O sofista*.

O Entre, o que é? Antes de conceituá-lo, sugerimos esta imagem: ao volante de um carro, uma pessoa ouve uma buzina à direita. Ela olha pelo retrovisor externo. Nada. Olha pela segunda vez. Nada. A buzina não para. *Entre* a audição e a visão ou *entre* a realidade à direita e o espelho do retrovisor, quem pede passagem encontra-se no ponto cego: está lá (audição) e não está (visão). Porque zona de exceção, o ponto cego é ponto neutro. O Entre é o dentro que está fora. (Dê)mais: fenômeno de mutação viral, o fenômeno viral acontece *entre*, espaço em que a multiplicidade jamais se reduz à unidade, o que permite pensá-lo como espaço que (pro)move o infinito.

Essa presença-ausência ou esse dentro-fora, lemos no Livro II de *A república*, em que Gláucon, irmão mais velho de Platão (1990), narra a fábula do anel de Gíges, modesto camponês a servir como pastor nas terras do soberano da Ládia e que, após encontrar um anel em uma fenda, torna-se invisível. Servindo-se desse poder, o de se fazer presença ausente, o camponês Gíges, com ajuda da mulher do monarca, assassina-o e usurpa seu trono. Nem ausente nem presente, Gíges movimenta-se *entre* um e outro. O Entre é, portanto, uma indeterminação, fronteira em que, ao mesmo tempo, transitam dessemelhantes entre si, jamais formando uma síntese, como podemos ler em *O sofista*, cujo pensamento delineia com detalhes o que Platão (1990) apresenta no Livro V de *A república*: *entre* o Ser absoluto e o Não-ser

absoluto, move-se o objeto errante em espaço intermediário. Platão se refere à potência do *meio*, do intermédio, do Entre. Ora, sua natureza errante nos sugere ausência de identidade; há, pois, dessemelhanças se atravessando. É o que David Lapoujade (2015) intitula “movimentos aberrantes”, que se desviam do normal, do que é padrão, sendo movimento barroco de levar a dobra e a desdobra ao infinito de Leibniz, passando ou pelos paradoxos de Lewis Carroll, ou pela figura positiva do esquizo em *O anti-Édipo*, ou pelo baralhamento dos códigos sociais.

O Entre atravessa o esquizofrênico assim como o mentiroso, já que existem graus de *entre*; e, por ter pensado o Entre Ser e Não-ser absolutos, Platão surge como primeiro filósofo desta dissertação, que apresenta, em primeiro momento, a fábula nobre (ou a mentira nobre, ou o Entre nobre), escrita no Livro II de *A república*, enquanto estética (ou sensação) teleológica, a qual, conforme a representação, literatura – do verbo *literaturar* – a moral ascética, a fim de educar a criança para que ela seja, quando adulta, guardião da cidade-Estado. Como prática cotidiana de leitura, a fábula nobre representa a experimentação estético-teleológica da criança no lugar privado e neutro da casa. Além disso, para ver materializado o conceito de mentira nobre no espaço público, este trabalho compõe-se com *O príncipe*, em que César Bórgia emerge como único rosto-palavra a melhor representar a mentira com nobreza. Nesse sentido, esta pesquisa aliança filosofia (conceitos) à história (fatos).

Compreendida a mentira nobre – mentira essa a educar a criança com a finalidade de ela ser futuro guardião –, esta dissertação se mantém no Livro II de *A república* para se referir à mentira falsa, proscrita da cidade-Estado por Platão. Não se degreda, então, o poeta da *pólis*, mas o poeta da mentira sem nobreza por ele não servir à educação da criança, visto que sua fábula sem nobreza não cumpre a finalidade metafísico-política.

A obra expoente sobre tal conceito de falso não poderia se ausentar nesta pesquisa, por isso *O sofista* está aqui “presente” não apenas para tornar clara a compreensão sobre o falso, mas para mostrar o porquê de o *falso* ser o terceiro [elemento] em *A república* e de ser a terceira [metamorfose] em *Assim falou Zaratustra*. Entre as sete sínteses tecidas pelos diálogos nas páginas de *O sofista*, esta dissertação se atém à última, por esta “ver” com acuidade o espaço intermédio *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto.

Assim como este trabalho aproxima o conceito de fábula nobre à imagem histórica de César Borgia, sendo uma forma de conceitos platônicos serem lidos e vistos como imagens na história política, este mesmo trabalho, em um segundo momento, aproxima o conceito de fábula falsa à obra literária *Hamlet*, de William Shakespeare, como forma de conceitos platônicos serem lidos e vistos no teatro.

Tanto a fábula nobre quanto a falsa são qualidades da mentira e, porque mentira, sua natureza é *jogar*, no sentido de que os termos da frase-oracional deslocam-se a fim de que o *engano* seja promovido. A mentira brinca com o que é. Seja *eikastiké* ou *phantastiké*, a mimesis é ato estético a brincar, por isso a importância de uma seção nesta dissertação sobre o brincar, mesmo porque Platão se serve dessa estética para a sua política, visto que a imagem do tirano, associada ao desejo desnecessário da criança, brinca ao mentir de forma nobre e de forma falsa. O tirano é criança.

Porém, antes de a criança ser representação política em *A república*, as palavras deste trabalho ativeram-se ao falso enquanto estética que brinca com sombras na alegoria da caverna, quer dizer, se as crianças cresceram vendo sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna, elas aprenderam a nomear sombras, não os objetos. O que significa nomear sombras? Compreendida a resposta, os Livros VIII e IX de *A república* apresentam a criança como representação política, no sentido de que a *mimesis* é brincadeira. Mais: a representação ou a mentira nobre “brinca” a serviço da guerra interna da cidade-Estado, a mesma representação de que se serve o rosto-palavra do guardião, o qual, desde criança, foi modelado para vagar *entre* ser amigo e ser inimigo; pois, na guerra interna, a representação do rosto-palavra guarda a surpresa de ser ambígua na *pólis*, onde tudo está sob o olhar, cabendo somente ao governante ou ao poder *mentir* para o bem de todos. A mentira, quando nobre, garante a paz na *pólis* à medida que vê o amigo como inimigo; tratando-se, portanto, de uma mentira que percebe a representação na condição natural de *falha* muito bem posta pelo *engano* da própria representação: o rosto do amigo não-é-o-que-é. Sendo sua natureza apta e selecionada pela experiência lúdica, educa-se a criança por meio da fábula nobre, a fim de que, em sua alma inocente, imprima-se o modelo do rosto-palavra do futuro guardião e, por conseguinte, este mesmo guardião possa policiar a representação por ela ocultar o que é no combate interno da cidade-Estado. Não por outra razão, o poeta da mentira nobre permanece *entre* os muros da *pólis*, já que sua arte é útil em virtude de ser ou representação, ou mentira nobre, ou *mimesis eikastiké*.

Afirmar que Platão expulsou o poeta da cidade, mesmo sendo erro crasso, dissemina-se em ambientes de filosofia, de teoria literária, de sociologia, de história, cobrindo o conhecimento acadêmico com os flagelos da *doxa*. Platão jamais expulsou o poeta da cidade-Estado; ele, isso sim, baniu dos muros da *pólis* o poeta da mentira falsa por ele apresentar o outro da verdade. Pensado nas páginas de *O sofista* como objeto errante, o falso desestabiliza e, embora o tenha trazido à luz do ser, Platão escolheu o que mais se aproxima do Modelo, da Medida, do Estável absoluto: a lei. Nesta dissertação, buscamos esclarecer a natureza do falso

na qualidade de objeto errante no espaço intermediário e, para tanto, posterior ao Livro V de *A república*, *O sofista* o pensa no espaço intermédio, o Entre, mencionado nessa obra como o *terceiro*, posição ordinal que se apresenta no Diagrama de Venn.

A reversão do platonismo fora indicada pelo próprio Platão ao pensar o falso e, em razão disso, expande-se em compreensão quando Nietzsche (2008b) concebe a força do falso como vontade de potência, retirando-a de uma natureza inferior segundo Platão. Por causa do filósofo alemão, o falso é força criadora, ou seja, sem analogia com a imagem do tirano, entende-se o falso como assombro, arte travessa acima dos santos, dos sacerdotes, mesmo porque a criança, terceira metamorfose, somente poderia crer num deus que soubesse brincar: o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Acerca disso, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2011) reverteu a criança do platonismo. Em virtude da metafísica¹ imanente-amodal² nietzschiana, homem e criança, porque não se encontram separados e opostos como são na metafísica clássico-modal³ de Platão,

¹ Segundo Mário Eduardo Viaro, doutor em filologia românica pela Universidade de São Paulo (USP), o afixo grego *meta-*, de metafísica, significa ou “entre”, ou “atrás”, ou “depois”, cuja origem é do indo-europeu *meth*, “entre”, sem correspondente no latim, mas a mesma raiz gerou ao alemão “mit” ou “com”, cujo sentido nos remete a “um fluxo ambíguo entre extremos”. O afixo *-física*, por sua vez, é “movimento vital”, traduzido para o latim como “natureza”. Isso posto, o pensamento metafísico encontra-se *entre* o sensível (múltiplo) e o suprassensível (unidade), sendo a metafísica gramática, no sentido de que ela é relação entre conceitos que pensa o ser, que busca saber o que é. Cf. BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 28-30.

² O conceito de imanência sinaliza para “o que não é externo” ou para “o que não transcende”, tendo sua origem conceitual com Pedro Auriol, no começo do século XIV, quando ele propôs uma tese que se tornou clássica no idealismo sob o nome de “princípio de imanência”, a saber, que o termo do conhecimento não é o objeto real, mas a ideia ou a imagem subjetiva. O objeto imediato e direto no espírito não é a própria coisa, mas o que “supõe” ou “suplementa” por ela, o que é seu sinal mental, natural ou arbitrário, quer dizer, propriamente a “intenção” ou o conceito, a ideia ou o termo. O princípio de imanência se apresenta, pois, como uma consequência das premissas empiristas e nominalistas. Cf. JOLIVET, Régis. *Tratado de filosofia III: metafísica*. Tradução Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir, 1965. p. 56-57. A imanência demove o dualismo da transcendência e cria uma ligação *entre* o uno e o múltiplo e, para tanto, admitem-se cinco inserções exemplares: na *participação*, de Platão; na *emanação*, de Plotino; na dupla *complicatio-explicatio*, de Nicolau de Cusa; na *infinetização do universo*, de Giordano Bruno; e no *plano de imanência*, de Gilles Deleuze. Na *imanência*, ou o humano e o divino, ou o finito e o infinito, ou a unidade e o múltiplo, aproximam-se e, no caso de Deleuze, em seu plano de imanência, ligam-se o uno e o múltiplo ao Todo-Uno, não havendo nenhum resquício de dualismo. Cf. HORNÁK, Sara. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010. p. 265-323; Cf. DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 277-280. p. 407-413. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 51-79. Quanto ao conceito de *amodal*, trata-se de uma lógica que, não se fechando em $A = A$, quer dizer, não se fechando na identidade ou no não movimento, promove a diferença ou o encontro atravessado pelos dessemelhantes. A lógica amodal, que foge ao padrão, permite passar cada termo dessemelhante no outro, seguindo uma ordem de implicação recíproca assimétrica, que não resolve nem com equivalência nem com identidade de ordem superior, sendo sua disjunção uma síntese. A lógica amodal corresponde à síntese disjuntiva ou à disjunção inclusiva. Cf. ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro: 2009. p. 103-107.

³ Não por ser metafísica clássica que seja determinada à lógica modal, mas a fixamos a princípio em uma lógica gramatical que, no final de seu “cálculo conceitual”, conclui que $A = A$, não havendo, portanto, movimento. A lógica clássico-modal tem quatro princípios: o da identidade, o da não contradição, o do terceiro excluído e o da bivalência. Cf. MORTARI, Cezar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial, 2001. p. 349-353.

formam mais antítese criadora de que se serve *Assim falou Zaratustra*, cujas primeira e segunda partes são interpretadas neste trabalho.

Neste estudo, Platão e Nietzsche complementam-se em razão de as páginas de *O sofista* serem a *interseção entre* as metafísicas clássico-modal e imanente-amodal e, uma vez sendo interseção, ampliam a compreensão sobre o Entre Ser e Não-ser absolutos, não tão aprofundado por Platão no Livro V de *A república*. Tamanha relação *entre* Platão e Nietzsche não foi ignorada por Gilles Deleuze, a ponto de esta pesquisa mostrar que o filósofo francês forma, com o filósofo grego e o alemão, a trilogia do Entre. Pelo olhar deleuziano, a criança é devir-criança, quer dizer, tanto em *A república* quanto em *Assim falou Zaratustra*, ela é não orgânica por sua condição de signo, força de um corpo sem órgãos. A criança, portanto, um incorpóreo.

Entre Platão e Nietzsche, passaram-se mais de vinte séculos e, durante esse longo tempo, o signo *criança* não recebeu amplo olhar da filosofia. Da história, a inocência só recebeu o devido olhar nas páginas de *História social da criança e da família*, e isso em 1960, quando Philippe Ariès (2015, p. 17) registra que, até por volta do século XII, a arte medieval desconhecia a infância e não tentava representá-la: “É provável que não houvesse lugar para a infância nesse mundo”. No Ocidente, a literatura infantil só começa a engatinhar no século XVII, mesmo assim sob o olhar rígido da moral. Só após a filosofia nietzschiana nomear a criança como terceira metamorfose, a inocência será acolhida, no século XX, pelo olhar de Walter Benjamin, o único da Escola de Frankfurt a vê-la, e ainda pelo olhar de René Schérer e de Winnicott, por exemplo. Evidentemente, Friedrich Schiller refere-se à criança em *A educação estética do homem* enquanto “impulso lúdico” (2002, p. 73), mas só se nota o olhar filosófico bem mais amplo só após *Assim falou Zaratustra*.

Duas metafísicas pensaram a criança: a clássico-modal de Platão, que educa a inocência por meio da representação; e a imanente-amodal de Nietzsche, que a libertou da representação, ofertando à inocência a dádiva e a fatura do falso. Essas metafísicas, nesta pesquisa, não se opõem, pelo contrário, por haver interseção *entre* elas, complementam-se ainda mais com a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012, p. 96): “Uma linha de devir só tem um meio. O meio não é uma média. [...]. Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio. Um devir não é um nem dois, nem relação de dois, mas *entre-dois*, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois”. Compreendido isso, o devir-criança não se opõe ao homem, mesmo porque o devir não pertence ao código binário criança-homem. Desde Platão, passando por Nietzsche, chegando a Deleuze, a criança-guardião *combate-entre*, o mesmo combate de que se serve o sacerdote ascético, mas não o mesmo da segunda metamorfose, o leão, por ser combate-contra.

1 PLATÃO, O FILÓSOFO DO ENTRE

1.1 Fábula nobre ou mentira nobre⁴

Segundo a obra *Da sabedoria poética* (VICO, 1974, p. 89), a fábula chamou-se também *lógos*, *princípio ordenador*, e a verdade cinge-se de *fábula nobre* em *A república*, com a finalidade de regular a criação à luz do Modelo por essa fábula relacionar-se à necessidade e à representação. Não apenas: em *Crítica e clínica* (DELEUZE, 1997, p. 150), a potência da fabulação equivale ao conceito de *entre-deux*, o que permite escrever a certeza de que a política platônica não se move *contra*, pois se trata de uma *política-entre*. Platão fabula.

Em *A república*, “uma cidade tem a sua origem [...] no facto de cada um de nós não-ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa. [...] Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra [...]” (PLATÃO, 1990, p. 72, 369b-c). O que funda, pois, a *pólis* é a necessidade, sendo a maior delas, segundo Platão, a obtenção de alimento; a segunda, a habitação; a terceira necessidade é o vestuário. Com efeito, se o alimento é a primeira necessidade, o primeiro trabalhador é o lavrador; o segundo, o pedreiro; e o terceiro, o tecelão. Das necessidades primárias, geram-se as secundárias; das terciárias, as quaternárias; e a essa associação puseram o nome de *pólis*, muitos e diferentes se interdependem. Uma vez apto a trabalhar conforme a sua natureza, cada homem cumpre uma só função, pois uma pessoa se tornará melhor trabalhando em uma só função do que em muitos ofícios. Embora a necessidade pertença à ordem de natureza corpórea, cada homem não nasceu igual a outro, porém com natureza diferente para a execução de seu trabalho.

⁴ Em *Genealogia da moral*, Friedrich Nietzsche (2009, p. 19) registra que *ἔσθλός* (estilo) é “bom”, é “nobre” e, segundo sua raiz, significa “alguém que é”, “que tem realidade”, “que é real”, “que é verdadeiro”, sendo diferente da plebe, do homem comum, que é “embusteiro”, “mentiroso”. 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 no campo de batalha, onde o duelo do mais forte impõe “o bom”, “o bem”, “o belo”, em uma única palavra: *areté*. O deus da guerra para os latinos é Marte; para os gregos, é Áres, cuja raiz *√ar-* é campo semântico de “caber”, de “encaixar”, de “habilidade manual”. Nos versos clássicos da epopeia de Homero, *areté* expressa a formação do grego antigo, travada no duelo. O sentido profundo de *areté*, do qual se origina a ideia de ética, germinou-se no campo de batalha, onde a vida se eleva somente para os 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.

Para Platão, a origem da *pólis* ocorre em razão da Necessidade, entendendo-a como “decreto inexorável dos deuses”⁵. Assim, sem depender da vontade humana, necessidade é algo sobre o qual não se tem domínio, é o que é *preciso*, o que não permite o *vago*. Indispensável, necessidade não consente a falta por ela ser o real, por ser a lei da natureza e, como o lavrador se ajusta à sua ocupação segundo sua natureza, a necessidade não é a escolha de ser lavrador, já que a necessidade nega a liberdade de se escolher não lavrador. O lavrador é lavrador por causa de sua natureza de lavrador, percebida desde criança por meio da *brincadeira*. Ser lavrador é imposto pela natureza, e a Necessidade, que é divina, é o que é.

A cidade, porém, não se limita mais à necessidade. No Livro II, surge a “cidade de luxo” (PLATÃO, 1990, p. 79, 372e) por razão de desejos desnecessários, sendo quase impossível não importar nada de outras terras. A *pólis* não mais se ocupa apenas com o necessário (habitação, vestuário, calçado), mas também com o desnecessário (pintura, cor, rapsodo).

Portanto, não teremos de ir tirar a terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário? (PLATÃO, 1990, p. 80, 373d).

Após essas palavras, o filósofo afirmará a necessidade da guerra, arte muito mais importante do que, por exemplo, a do sapateiro. Depois do surgimento do termo *guerra* em *A república*, o filósofo associa a criança à condição de jogador: “Ninguém pode tornar-se um bom jogador de damas ou dados, se não se dedicar a isso desde a infância [...]” (PLATÃO, 1990, p. 82, 374c). Essa criança-jogador, porém, não ocupará a função de sapateiro, pois ele não joga, não vaga, ajusta-se, portanto, à função fixa e única de sapateiro na cidade-Estado, ela deve ser educada a jogar e a vagar para ser guardião. Assim, ao exemplificar com o jogo de dama ou com o jogo de dados, o tabuleiro metaforiza a *pólis*, lugar de uma guerra, tendo como representante desse jogo a criança-guardião, cuja brincadeira nobre-teleológica revelou sua natureza vigilante desde a tenra idade. Diferente da arte do sapateiro ou da arte do lavrador, as quais os fixam em uma só função, a arte do guardião, a de vigiar, inicia-se pela *fábula nobre* desde criança, arte que calcula o vão com a finalidade de o guardião das leis movimentar-se diante do “amigo”, *entre* o doce e o amargo, *entre* o familiar e o estranho.

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

⁵ Frase de Empédocles, nascido em 483 ou 481, em Agrigento, Sicília, e falecido em 424 ou 421 a. C. Sobre *anáanke*, necessidade em grego, cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 19-20.

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, 389b-c).

Visto que apenas ao guardião compete mentir ou jogar, mente-se na guerra interna por causa do próprio amigo. O que há no amigo para que ele seja a causa de o guardião mentir? Platão escreve a relação *entre* a mentira nobre e a guerra interna em *A república* e em *As leis*. Se a guerra externa é mais visível, porque o inimigo é estrangeiro, a guerra interna da *pólis* oculta-se no rosto do amigo; é, portanto, a mais laboriosa. Na guerra interna, o amigo é inimigo, o que significa dizer que a *representação* (o rosto-palavra) mente; sendo, portanto, um *entre*. A mais difícil, a que ocorre dentro da cidade, a guerra interna significa que cada um é seu próprio inimigo.

É precisamente nessa guerra, estrangeiro, que a vitória sobre o eu é de todas as vitórias a mais gloriosa e a melhor, e a autoderrota é de todas as derrotas de pronta a pior e a mais vergonhosa, frases que demonstram que uma guerra contra nós mesmos existe dentro de cada um de nós (PLATÃO, 2010, p. 69-70, 626e).

O guardião surge no Livro II (372a-376e), onde Gláucon afirma que, se Sócrates estivesse a organizar uma cidade de *porcos*⁶ (BRANDÃO, 1991, p. 298), não precisava de outra alimentação para eles, devendo condicionar essa cidade pletórica ao alimento segundo o hábito da necessidade. Embora a cidade verdadeira seja conforme a necessidade, por isso sadia, Sócrates, personagem-conceito de Platão, considera pensar a cidade do desejo desnecessário, a mesma que surpreende a justiça e a injustiça. “[...]. A meu ver, a verdadeira cidade é como a que descrevemos: sadia. Mas, se quiserdes considerar também outro tipo de comunidade, a pletórica, nada nos impedirá de fazê-lo [...]” (PLATÃO, 2016, p. 199, 372e). Então, ainda que seja sadia de acordo com a necessidade da natureza humana, isto é, de acordo com a justa medida, muita gente não se agrada da *pólis* sem excesso, o que sugere a própria necessidade de a natureza humana não se guardar nela mesma, pois também pertence à natureza de seus cidadãos a desmedida, e não apenas a medida: primeiro, os alimentos; segundo, a habitação; terceiro, o vestuário; a cidade, entretanto, também busca a pintura, o colorido, também busca o desnecessário, diga-se, busca a *sobra*. O guardião inicia sua emersão em *A república* a partir desse cenário.

⁶ Porcos nos Mistérios de Elêusis associam-se à fecundidade, o que justifica em grego a palavra *porco* ser *khoiros*, que significa também “órgão genital feminino” por causa de suas aparências semelhantes. Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991. p. 298. 1. v.

“Portanto – continuei – quanto maior for o trabalho dos guardiões, tanto mais necessitará de *vagar*⁷ do que os outros e da maior arte e cuidado” (PLATÃO, 1990, p. 82, 374d-e). Após afirmar que necessitará de *vagar* da maior técnica e do maior controle, compara-se o guardião ao cão de boa raça, por ser dócil com os amigos e rápido e veloz contra os inimigos. O *cão*⁸ vaga *entre* os contrários ou *entre* os extremos. Sócrates reconhece as qualidades físicas do cão; mas, acima dessa natureza, só pode ser um bom guardião quem não se fixa ou quem for dotado de qualidades diferentes, isto é, quem, por causa do jogo de antíteses, vaga *entre* o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é.

O facto de, quando veem algum desconhecido, o suportarem a custo, sem que antes lhes tenha feito qualquer mal. Ao passo que, se virem um conhecido, o acolhem bem, ainda que nunca lhes tenha feito qualquer benefício. Ou ainda não te surpreendeste com este procedimento? (PLATÃO, 1990, p. 85, 376a).

Caso o guardião suporte ver algum desconhecido sem que antes o tenha feito qualquer mal, deixa-se evidente que estamos diante da *representação*. O guardião vê a aparência; ela, porém, é desconhecida, até que o mal, antes ocultado pela própria aparência, mostra-se. A natureza da representação, portanto, não garante a identidade e garante conforme o momento: “No facto de não distinguir uma visão amiga e inimiga, senão pela circunstância de a conhecer ou não” (PLATÃO, 1990, p. 85, 376b). Porque conhece, o olhar do guardião distingue quando oportuno; mas, enquanto não distingue e não separa “o que é” de “o que não-é”, seu olhar vigia a representação, por isso o guardião só admite a fábula verdadeira ou a fábula da mentira nobre para educar a criança, a mesma mentira por qual foi educado, já que é escrita por “um poeta

⁷ Em *A república*, *vagar* em grego é *πλείστης* (*plistis*). Aquele que vaga possui menos realidade, ou seja, por ter menos “ser”, ele não é o que é. Sugerimos a leitura de *A potência da aparência*, de Fernando Muniz, onde discorre sobre a filosofia de Platão a partir do verbo *planô/planômai*.

⁸ 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, escolhemos 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 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 *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, à transformação, à inconstância. Ainda: *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, “desviado”, “indireto”, “artifíciosos da mentira”. Cão é fenda por onde atravessa o movimento de um lugar a outro. Em grego, *skilós* também é cão, em que *skia* significa “sombra”, “fenda”.

[...] de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulámos, quando tentávamos educar os militares” (PLATÃO, 1990, p. 126, 398b).

Se é o único a vagar em relação ao sapateiro, ao lavrador, ao tecelão e ao pedreiro, é porque o guardião foi educado pela mentira nobre, diga-se, pelo *entre nobre*, porque, se por ela mesma a mentira diz o-que-é-não-é e diz o-que-não-é-é, sendo nobre, oculta-se o jogo da antítese com a superfície do rosto-palavra, aparência a jogar com os mesmos traços fisionômicos; e, segundo Deleuze (2006, p. 239), “os jogos têm necessidade da casa vazia, sem o que nada avançaria nem funcionaria”. A casa vazia é o Entre, nesse caso, em estado nobre. Quem mente é o rosto-palavra, o que representa o guardião. Ora, o *rosto*⁹ (AGAMBEN, 2015, p. 87-94) é um *entre*, o qual diz o-que-é-não-é e diz o-que-não-é-é, sendo sintetizado assim por Deleuze (2006, p. 55): “O rosto é uma política”, a da representação, eis, pois, a guerra interna da cidade-Estado: a da representação.

Qual o melhor conceito para educar, desde criança, quem se serve do vago? Sócrates responde que o guardião deve ser educado em imaginação, como se o inventor de uma fábula se encontrasse desocupado ou vagado, havendo duas espécies de fábula: a nobre (verdadeira) e a falsa. “Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades” (PLATÃO, 1990, 377a, p. 87), o que significa dizer que o pensamento platônico se serve do jogo da antítese, pois a mentira verdadeira ou a mentira nobre, a qual é representação, posiciona-se *entre* o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Educa-se a criança à luz da mentira nobre para que ela, quando guardião, além de saber representar, saiba vigiar a representação.

A primeira estética a moldar a criança é a audição, pois a imaginação pela literatura ao som da música educa-a a mentir com nobreza. Platão se serve, primeiro, do afeto músico-literário para enterrar a matriz que alguém queira imprimir numa criança para ela ser, no caso, um futuro guardião; na inocência, crava-se bem fundo a fonte que gerará a arte da representação, enquanto a fábula falsa deve ser censurada na *pólis* pela única razão de ser mentira sem nobreza.

De 376e a 377d, *A república* registra pela primeira vez as duas mentiras ou as duas fábulas, a nobre e a falsa: esta é *erro* e aquela, verdade. Assim, a matriz a ser cravada bem fundo na tenra idade, a fim de imprimir o futuro guardião da *pólis*, chama-se *mentira nobre* ou *entre nobre*, a arte vaga do guardião, a mesma da guerra interna. Educado desde criança pela arte do vago, o rosto-palavra do guardião, esse *entre nobre*, vigia a representação e, ao mesmo tempo, esconde-se em sua própria superfície de rosto-palavra; no entanto, caso esteja a fábula afastada

⁹ Giorgio Agamben não pensa o rosto como máscara, mas como signo a representar o espaço vazio, quer dizer, o rosto delimita um campo *neutro*.

do Modelo, torna-se inútil educar a criança com a finalidade de ocupar na *pólis* a função de vagar.

Em 379a, Platão observa: “Tal como Deus é realmente, assim é que se deve sem dúvida representar” (PLATÃO, 2016, p. 217, 379a), quer dizer, a mentira nobre, que é representação, é esse *entre* que deve se aproximar o mais possível do Ser absoluto com a finalidade de reduzir, ao máximo possível, essa falha chamada *entre*, ou seja, à tal mentira nobre não compete *plasmarmos*¹⁰, não é de sua nobre natureza, portanto, aparecer traiçoeiramente cada vez com sua forma, ora a assumir figuras muito variadas, estando mesmo presente e mudando o seu aspecto, ora iludindo-nos e dissimulando.

Diferente disso, por ser simples e o menos capaz de todos de sair de sua própria forma, o guardião é o estado natural do rosto-palavra, a fim de assegurar a justa medida teológico-teleológica educacional da fábula nobre: “O que se encontrar em bom estado, [...], receberá o mínimo de alterações por efeito de outrem” (PLATÃO, 1990, p. 95, 381b). Embora o guardião tenha o único rosto-palavra, ele pode se alterar, desde que permaneça com o mesmo rosto-palavra inalterado. Mostrando-se, o rosto oculta-se e, ocultando-se, mostra-se: a representação joga com movimentos que vagam imperceptíveis na superfície, pois pertencem à natureza de um vagar nobre ou de um *entre* nobre – do rosto a representar, palavras saem mentirosas.

Em *A república*, o guardião ascético exerce seu domínio, e seu rosto-palavra retorna pelos traços do sacerdote ascético de *Assim falou Zaratustra*, o que torna inevitável esta pergunta: “Por último, que querem? ‘Representar’ a justiça, o amor, a prudência, a superioridade, tal é a ambição destes seres ‘inferiores’, destes enfermos. [...]” (NIETZSCHE, 1991, p. 85). Os homens detestam a verdadeira mentira, a nobre, pois ninguém aceita de livre vontade ser enganado na parte principal de cada um e sobre os assuntos principais, mas receia, acima de tudo, que a mentira aí se instale. Chama-se verdadeira mentira a alma desconhecer o engano nela, pois a mentira nobre engana com tanta habilidade que o enganado ignora o engano¹¹ em sua própria alma. Quando se escreve engano, entendamo-lo como *passagem*, pois, pela razão de ser um *entre nobre*, o rosto do guardião se oculta mostrando-se e mostra-se ocultando. Natural, seu rosto é representação. Da mesma maneira, ao enganar, a fábula nobre realiza a passagem para, por meio das palavras e da música, fixar na criança o modelo teológico-teleológico da representação, matriz que educará a inocência a fim de que ela, quando adulto,

¹⁰ MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011. p. 83-93.. Leitura obrigatória para compreender o falso enquanto plasticidade criadora.

¹¹ A raiz latina $\sqrt{\text{gan}}$ de *enganar* associa-se, primeiro, a “cão” ou “can”, cujo significado é “passagem”. Ser enganado é, pois, ser afetado ou transformado pelo “canino” ou pela “passagem”.

seja útil: ocupar na *pólis* a posição de guardião para, ao vigiar, punir quem se desviar de sua natureza e, com efeito, de sua ocupação. Espreitar a fábula, portanto, assegura à criança ser educada pelo que não escapa à representação.

A fábula nobre é representação, e a criança a “experimenta” por meio da fábula nobre, cuja estética ajusta a mentira à verdade com tamanha precisão que mentira e verdade amalgamam-se. Ajustar a mentira à verdade significa ajustar o erro ao útil. No final do Livro II, os guardiões devem se assemelhar aos deuses por serem estes exemplos de retidão “na máxima medida em que isso for possível ao ser humano” (PLATÃO, 1990, p. 100, 383c), em outras palavras, o vago deve ao máximo se aproximar da retidão; entretanto, como a falha é ontológica, ela permanece, cabendo ao guardião vagar com a finalidade de vigiar e de assegurar na *pólis* a melhor cópia, a que mais se aproxima ao Modelo, a fábula nobre, a mesma que busca ocultar a falha ao ajustar a mentira à verdade.

O primeiro parágrafo do Livro III retoma o Livro II quanto ao termo divindade, não podendo a criança aprender sobre os deuses o que os poetas Homero e Hesíodo escreveram respectivamente em *A ilíada* e em *A teogonia*, pois poetizam o vago, não por outra razão o personagem-conceito de Platão afirma (1990, p. 103, 387b) “[...] quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças [...]”, já que os homens célebres, os mais perto do Modelo, não podem apresentar falhas; mas, caso sejam apresentadas em uma fábula sem nobreza, as crianças rirão deles como se homens ilustres brincassem, não sendo admissível, portanto, que tais homens sejam representados como dignos de consideração sob a ação do riso. Por isso, na condição de mentira ajustada à verdade, a fábula nobre é útil à criança e à *pólis*, pois, como só compete aos chefes da cidade mentir sob a pele fina da representação, a fábula com nobreza educa para assegurar à criança, selecionada pela brincadeira segundo sua natureza, a condição de futuro chefe da cidade-Estado, de futuro “guardião do rebanho” (PLATÃO, 1990, p. 213, 451c). Se a criança, porém, não possui tal natureza, não deve ser educada pela mentira nobre, pois só compete ao chefe da *pólis* mentir com nobreza.

Ainda no Livro III, aparece pela primeira vez o termo *imitação*, além de sua relação com o guardião, cuja função na *pólis* não é, desde criança, imitar muitas coisas, e sim imitar muito bem, em uma só pessoa, coragem, sensatez, pureza, liberdade e todas as qualidades dessa espécie, não podendo imitar o que pode levar ao prazer da realidade, pois, caso o prazer se persevere desde a infância, transforma-se em hábito e em natureza para o corpo, para a voz e para a inteligência. Nesse caso, a criança não pode ser educada pela fábula que imita o erro, a falsa, a mesma que imita o louco em palavras e atos. A narração deve ter pequenas alterações,

harmonia e ritmo convenientes, para o orador manter correção e harmonia única, ou seja, sua forma deve ser pura, mais austera, menos apazível, útil, regulada.

O guardião vive sem precisar do Outro porque a mentira nobre o educou, desde criança, para não brincar com outra criança, já que o brincar inocente, que não é útil à cidade por ser desinteressado, experimenta misturas dessemelhantes e, com efeito, promove o riso. O cômico nos retira do isolamento quando o riso do espectador é tanto maior quanto mais cheio o teatro. Se a criança em *A república*, por nada, carece do humano, a fábula nobre, que assegura a ausência do brincar inocente, desinteressado, impede, como consequência, a presença do riso, pois a alegria tem por função reprimir tendências desagregadoras. Não só isso. Sendo o riso efeito do ato estético do brincar inocente, do brincar sem finalidade, “a inobservância das leis facilmente se infiltra passando despercebida” (PLATÃO, 1990, p. 170, 424d) enquanto brincadeira que não faz nada de mal.

Assim, o brincar é um *entre* e, porque “não faz mal” a ninguém por ser *neutro*, o brincar desinteressado da criança se infiltra sob a inobservância das leis e, por conseguinte, introduz-se aos poucos na realidade, deslizando-se mansamente pelos costumes, pelas tradições: “Daí deriva, já maior, para as convenções sociais; das convenções passa às leis e às constituições com toda a insolência, ó Sócrates, até que, por último, subverte todas as coisas na ordem pública e particular [...]” (PLATÃO, 1990, 170d-e).

Contra esse brincar inocente – em grego *paidia* –, Sócrates submete o brincar à lei, à mesma lei que contempla o Modelo, a Medida. Com esse propósito, o ato de brincar serve à cidade-Estado em razão de principiar a criança ao que é honesto, de levá-la a adquirir a boa ordem e de endireitar qualquer infiltração. Na Grécia, esse brincar útil é *paidiá*. Costumes e tradição fixam-se não por via da legislação, mas pelo impulso que cada um tomar com a educação, nesse caso, educação permeada pelo brincar nobre. Platão se remete à experiência da nobreza por ser a melhor maneira de se comportar consigo mesmo e perante os outros, seu princípio pertence à moral ascética, pode ser aprendida não pela violência, mas pela fábula, esse brincar nobre, pois, caso a *pólis* não modele desejos e prazeres da criança conforme a ortopedia, ela crescerá sem entendimento, sem a reta opinião e, assim, não poderá ser guardião da cidade-Estado. Platão também sabe brincar.

Com qual finalidade educa-se a criança para ser guardião? Ora, para tão somente servir-se da mentira como útil ao rebanho sob a forma de remédio, podendo só ser indicado pelo médico. Essa passagem, que se encontra em 389a de *A república*, retorna em 459c-d: “Pode acontecer que os nossos governantes precisem de usar de mentiras frequentes e de dolos para benefício dos governados. Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma

de *remédio*¹²” (PLATÃO, 1990, p. 227). Tal remédio, portanto, é a mentira ajustada à verdade, ou seja, a *mentira nobre*. Assim, por meio dessa mentira, educa-se a criança para ela não causar, quando guardião, oposição ou estranhamento na guerra interna da *pólis*. Porque o mundo sensível é representação, o guardião encontra-se sob o jugo da vigilância pela única razão de ele, ontologicamente, não ser confiável: o amigo é inimigo.

1.2 A mentira nobre de *O príncipe*

Na história, não há outra materialidade melhor do conceito platônico de mentira nobre do que na obra filosófico-política *O príncipe*, na qual Nicolau Maquiavel nos revela um rosto-palavra que faz do poder um jogo a se movimentar no tabuleiro de um principado não hereditário. Se César Bórgia é o príncipe preferido de Maquiavel, é por ser o único que sabe melhor “brincar” de mentira nobre na guerra interna da *pólis*. Esse brincar sem alegria assemelha-se ao de Platão, *paidiá* — brincar teleológico, cuja função serve à ordem sacromilitar da cidade-Estado.

O termo *amigo* aparece pela primeira vez no terceiro dos 26 capítulos de *O príncipe*, quando o principado que não é em tudo novo chama-se misto, residindo nele as dificuldades caso seja comparado ao principado hereditário, porque o príncipe novo, sem hereditariedade, precisa sempre de favor dos naturais da própria província para poder entrar e se manter nela. Embora possam crer em melhoras por causa do novo príncipe, os naturais, se enganados, podem mudar e, caso por experiência a situação dos naturais da província piore, o novo príncipe é ofendido e ofenderá aqueles que o aceitaram como príncipe.

Dessa forma, rompe-se a mentira nobre e o príncipe passa a ter inimigos, antes amigos que o puseram na província. Maquiavel (2017, p. 97) observa que, “ainda que alguém seja fortíssimo pelos seus exércitos, precisa sempre do favor dos naturais para entrar numa província”.

Na província mista, isto é, na província com língua, com costumes e com ordens diferentes, o novo príncipe deve habitar o território, porque os súditos podem, de perto, recorrer a ele e, uma vez de perto, haverá razão para amá-lo. Assim, afetados os súditos pela

¹² Cf. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 43-64. A palavra *phármakon* ou droga acolhe nela um jogo polissêmico, podendo curar ou adoecer. Nesse caso, remédio implica equilíbrio.

aproximação do rosto-palavra, o príncipe terá menos dificuldade de lançar novas ordens aos governados, que sempre se beneficiaram com ordens antigas. Fazer com que nasçam novas experiências seguras com novas ordens depende, portanto, de o novo príncipe habitar o território para conquistá-lo com virtude (*areté*¹³).

Então, para exemplificar dois períodos opostos de principados mistos, Maquiavel registra os nomes de Luís XII (1462-1515), rei da França, e de César Bórgia (1475-1507), príncipe, cardeal e filho do Papa Alexandre VI. Segundo Maquiavel (2017, p. 107), o rei da França cometeu seis erros; no entanto, considerando sua falta de virtude ou de *areté*, o regente, *entre* os erros, cometeu dois que se assentam sobre esta única fundação: não habitar o território a fim de ser *amigo* dos naturais da província e ter dado as costas aos *amigos*. A fundação ou o princípio fundador, portanto, este: o poder deve ser amigo. Sobre isso, em *A vontade de poder*, Friedrich Nietzsche (2008b) se refere ao maquiavelismo dos homens bons, presente na obra do sacerdote ascético, cujo rosto-palavra não deixa de ser uma síntese do ressentimento judeu e da má consciência cristã. Mais: o sacerdote é o retorno diferente do guardião de Platão, visto que ambos se servem da representação, e não só por isso: em *A república*, registra-se o léxico *rebanho* como sinônimo de multidão, que o guardião deve vigiar.

Antes de ilustrar César Bórgia, oposto ao rei Luís XII, Maquiavel exemplifica um príncipe de Siracusa, Hierão, cuja virtude soube combinar domínio e amizade. Quando Maquiavel escreve *fundação*, referindo-se ao príncipe Herião de Siracusa, sempre corresponde ao termo grego *arkhé*, “princípio” sobre o qual se edifica o rosto amigo do poder: “Assim que teve amizade e soldados seus, pôde sobre tal fundação edificar todo o edifício. [...]” (MAQUIAVEL, 2017, p. 125). Com isso, ao se servir do termo fundação como sinônimo de *arkhé*, Nicolau Maquiavel concebe na política o amigo como nenhum conceito anterior a ele, pois, na arte política de Maquiavel, o melhor começo é ser amigo, visto que fundamenta o domínio ou o ato de governar. César Bórgia, amigo-e-inimigo no mesmo rosto e ao mesmo tempo.

Quando Platão se refere à guerra interna, a representação do rosto amigo é-o-que-não-é-e-não-é-o-que-é; tamanho jogo, o da mentira, quando nobre, é autodomínio a não expor a falha, a saber, o *pathos*. Sabe-se: nobre é tudo aquilo que é melhor; e o melhor, o mais forte, o que justifica seu significado ter sido lapidado no campo de batalha, onde o duelo do mais forte impõe o bom, o bem e o belo em uma única palavra: *areté*. Nos versos clássicos da epopeia de

¹³ Quando nos servimos deste termo, não nos servimos segundo o conceito ou segundo sua consistência filosófica, por isso nos servimos enquanto termo ajustado à sua natureza etimológica, o que pode ser lido também no rodapé 4.

Homero, *areté* expressa a formação do grego antigo, travada no duelo. O sentido profundo de *areté*, de onde se origina a ideia de ética, uma vez lançado do campo de batalha, a vida se eleva somente para aqueles que são melhores. 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 essa ação, divina e mortal, tem como *arkhé* a palavra *areté* (virtude), força da alma que tende ao bem. Em *A república* (1990, p. 88-100, 378a-383c), Platão nega a fábula homérica pelo motivo de o poeta ser ladrão. Mas o que Homero furtou? Ele furtou a justa medida *entre* o divino e o mortal, Homero furtou *areté*, por isso é o poeta da mentira falsa.

Tantas são as passagens nietzschianas no tocante ao que é *nobre*, aliás, a título de exemplo, *Além do bem e do mal* (aforismo 287 – *O que é nobre?*): “– os atos são ambíguos, sempre insondáveis – [...]. *A alma nobre tem reverência por si mesma*” (NIETZSCHE, 1992, p. 192). A estética da *reverência* proporciona o ato de voltar a si mesmo, de voltar ao que é, medida, portanto, que não se permite à desmedida, à falha, à alteridade. O rosto-palavra do homem nobre, portanto, verdadeiro, visto que representa sempre o mesmo papel: $A=A$, sua identidade. Isso considerado, nobre é o guardião de *A república*, rerepresentado por Nietzsche, séculos e séculos depois, na condição agora de sacerdote ascético. Não só sempre iguais a eles mesmos, um e outro também se ajustam ao ambiente, quer dizer, seus rostos mostram-se como iguais a outros¹⁴ (NIETZSCHE, 2004, p. 29-30). Na superfície dessa aparência, seus rostos, à luz do dia, escondem seus rostos, não podendo ser vista, portanto, nenhuma diferença na superfície de $A=A$.

Pensada pela metafísica platônica – e retomada por Nietzsche como o Estado mais mentiroso de todos, a Igreja –, a representação se simula como dever e, quando se diz simulação no caso do sacerdote ascético, a bondade desenvolveu-se pela demorada simulação que buscava parecer bondade. Em *Aurora* (aforismo 248 – *Simulação como dever*), assevera-se que, “em todo lugar onde existiu grande poder, viu-se a necessidade de justamente esse tipo de simulação – ela infunde certeza e confiança, e centuplica a verdadeira soma de poder físico. A mentira é, se não a mãe, certamente a ama-de-leite da bondade. [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 171). Ainda que nessa obra não use literalmente “mentira nobre” – o que acontece em *Assim falou Zaratustra* –, Nietzsche a deixa nas entrelinhas desse mesmo aforismo ao observar que “o que é simulado por longo tempo torna-se *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 171). Então, uma vez simulada no rosto sacerdotal por longo tempo, a

¹⁴ Para essa adequação ao ambiente, Nietzsche iguala o rosto humano ao mimetismo animal por este buscar, quando ameaçado, fugir sem fugir do lugar, em razão de sua aparência ser a mesma da realidade externa.

bondade converte-se, enfim, em natureza; em outros termos, a simulação acaba por suprimir a própria simulação.

César Borgia encarna na história política europeia o conceito platônico de mentira nobre com a devida excelência, pois, por meio de seu rosto-palavra, temos a imagem sutil e cavilosa do que é dominar, qual seja, a de um príncipe que “vê e não é visto”. Se lemos César Borgia em páginas escritas por Nietzsche, é porque o preferido de Maquiavel é sacerdote, mostrando sua condição finórria de poder em razão de seu rosto-palavra ser natural, isto é, em razão de ser *neutro*, o que equivale ao Entre.

Nesse sentido, quando afirma que o neutro é ausência de posicionamento, o senso comum erra: o neutro se posiciona, ele só deixa em suspense, no próprio rosto-palavra, 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, pois 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. Escreve Nietzsche (2005, p. 29) em *Humano demasiado humano I*: “[...] (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão.” O erro, porém, não no sentido de exclusão por sua condição inútil, sem função, e sim no sentido de que se movimenta como aquele que vaga, sem jamais, portanto, chegar ao centro. Como errar é entrar em fuga sobre fuga, o erro não tem lugar, dado que não se fixa. A representação é erro e, se ela aparenta ser o que é, *engana*, cria passagens.

Isso posto, defendemos a ideia de que as páginas de *O príncipe* mostram o conceito platônico de *mentira nobre* como conceito encarnado na história política, sendo o rosto-palavra de César Borgia aquele que melhor o representa. Se Nietzsche o menciona em suas linhas, é por ser o sacerdote de um poder político que se move, à luz do dia, *entre* o ser e o não-ser, não sendo seu rosto-palavra nem um nem outro... ainda que seja “amigo” segundo sua aparência; mas não passando de um *entre-dois*, isto é, o rosto-palavra de César Borgia encontra-se *entre* amigo-e-inimigo - mentira nobre, portanto.

1.3 Fábula falsa ou mentira falsa¹⁵

¹⁵ *Pláne* (πλάνη) tem como verbo *planáo/planáomai*: na forma ativa, nomeia a ação de fazer alguém estar à “deriva”, “errar”, “perder-se”, “iludir-se”; e, na forma médio-passiva, de “vagar a esmo”, “desviar-se de um caminho”, “enganar-se”. Como substantivo, *pláne* pode-se traduzir como “erro”, “engano”, “digressão”,

1.3.1 O sofista, a sétima definição

Acerca do Livro V de *A república*, Eric Alfred Havelock, com olhar muito fino, talvez tenha sido o único intérprete de Platão a reconhecer em 1963, ainda que muito brevemente, a existência de uma doutrina da errância nos *Diálogos* (MUNIZ, 2011, p. 92-103). O classicista britânico deixa em relevo o *espaço intermediário*, onde “o que é” e “o que não-é” misturam-se, sendo nomeado por ele de *meio* (HAVELOCK, 1996, p. 261), e as páginas de *O sofista* alargam a compreensão sobre esse *meio* no Livro V, considerando que *A república*¹⁶ as antecede.

De 380 a 347 a.C., papiros gregos resguardaram a memória filosófica de *Parmênides*, *Timeu* e *Crítias*; de *Filebo*, *As leis*, *A sétima carta*; e de a trilogia *Teeteto*, *O sofista* e *Político*, além de serem textos apócrifos, não expoentes (MATTÉI, 2010, p. 20). Desses nomes, uma costura atravessa, por exemplo, *Timeu* e *Filebo*, com seu vaivém de linha que encontra o ponto *neutro*: o Entre – ainda mais aprofundado em *O sofista*, obra de que este estudo se serve para reflexões sobre o *falso*, o qual acontece *entre*.

Aqui, não se trata de interpretar as seis primeiras tentativas de definir o sofista, mas de considerar apenas a sétima definição, pois só essa é a exata definição, no sentido de que o ser, o outro e o mesmo misturam-se e participam um do outro de modo efetivo em todos os seres. Nas páginas de *Platão, pensador da diferença: uma leitura do sofista* (2006), Marcelo Pimenta Marques¹⁷ olha atento para *o ser como terceiro*, o qual emerge como fosse pedido de criança; é quando, após o diálogo *entre* o Hóspede de Eleia e Teeteto ter trazido os termos *brinquedo*,

"extravio do espírito", "ilusão dos sentidos", "irregularidade". *Planáo* (πλανάω) é o verbo “errar”. *Plánema* (πλάνημα, - ατος) é “a ação de andar errante”, “engano”. Daí, *plánes* (πλάνης, - ητος). Em grego, *plató* é criar. Da mesma família etimológica, *platós* significa “largura” (Aristocles, aliás, recebeu a alcunha de Platão por causa de seus “ombros largos”); *platis*, “largo”, “vasto”, “amplo”; *platia* é “plateia”, e *plateia*, “largo”; *plani* é “erro”, “engano”; *planis*, “vagabundo”, “errante”; *plastós* é “falso”. Em latim, *falso* é participio de *fallere*, cuja raiz √fall- significa “enganar”, e enganar é “passagem”. As palavras *falha*, *falência*, *falácia*, *falecer*, *faltar*, por exemplo, pertencem à mesma raiz. Segundo Rita Codá, professora de grego, em conversa pessoal que travamos, *mentira* (*pseudós*) e *falso* (*plastós*) fazem parte do mesmo campo semântico de “erro”, de “engano”, só marcando diferença de grau *entre* esses termos. Diz a estudiosa: “Parece-me que *πλανάω* é bem mais suave que *ψευστέω*. Em *ψευστέω*, há algo de ‘propositivo’, de certeza do erro. Já em *πλανάω*, me parece como algo ‘que está longe do certo, do verdadeiro’, porém, sem consciência de o estar. Agora, eu entendo melhor o diálogo de *O pastor de Hermas* sobre as questões espirituais: *Πλανάω* é o verbo usado para dizer que o interlocutor não respondeu certo, está longe da verdade, está planando”. Posto isso, podemos afirmar que *mentira falsa* corresponde a uma mentira (a um *entre*) que, por não ter a certeza do verdadeiro, deixa-se ir. Cf. MUNIZ, 2011, p. 83-104.

¹⁶ Na introdução, Maria Helena da Rocha Pereira, mesma tradutora de *A república* (pela Fundação Calouste Gulbenkian), refere-se à cronologia dessa obra em *Data dramática* e em *Data real* da composição.

¹⁷ Falecido em 2016, este professor da UFMG defendeu sua tese de doutorado na Université de Strasbourg diante de uma banca formada pelos professores Laurent Pernot, Luc Brisson (considerado o maior estudioso contemporâneo de Platão) e Monique Dixsaut, apresentando o Platão que se desvia do senso comum, o qual reduz sua metafísica à transcendência, ao dualismo. Seu estudo sobre *O sofista* assevera o Platão da diferença.

falso e *Parmênides*, surge a inocência na narrativa mítica, em que um são três as coisas que são, que “[...] algumas vezes guerreiam de algum modo umas com as outras, e depois, tornando-se amigas, casam, fazem filhos e alimentam-no. Outro, tendo dito que são dois, o húmido e o seco, ou o quente e o frio, fê-los coabitar e casar-se” (PLATÃO, 2011b, p. 211-212, 242c-d).

No entanto, embora ainda permaneça a aporia, a sétima definição está por vir. Em 249d, a criança reaparece com a expressão ““quantas coisas imóveis e movidas”” (PLATÃO, 2011b, p. 225), podendo ser afirmado que o ser e o tudo são uma coisa e outra ou, caso queira, porque possível o um ser múltiplo e o múltiplo ser um, o paradoxo movimento-*e*-repouso é, correndo-se o risco de (entre)ver o ser verdadeiro como um terceiro, o que implica afirmar que o ser não é a combinação de movimento e repouso; mas, ao contrário, algo diferente desses, diga-se, sendo terceiro, não é nem repouso, nem movimento; não sendo terceiro, porém, o movimento fica parado e o repouso move-se, o que é impossível, razão pela qual o Hóspede de Eleia (252d) diz a Teeteto “então, só resta a terceira” (PLATÃO, 2011, p. 231). Na matemática pitagórica, o três, porque representa a unidade (um) e a diversidade (dois), é o número da unidade divina (uno-múltiplo). Em *Introdução aos estudos dos diálogos de Platão*, Nietzsche ressalta a matemática para Platão com um *entre*:

“[...] como mediadora entre o modo de representação sensível habitual e a pura ciência: ela se diferencia da representação pelo fato de ocupar-se com a essência das coisas, com o que é comum e inalterável; e a da ciência, pelo fato de que ela não se ocupa puramente da ideia em si mesma, mas antes só a faz conhecer junto do sensível. [...]” (NIETZSCHE, 2020, p. 200).

Ainda se estende:

“[...]. Além disso, Platão admitiu como intermediários entre o sensível e as ideias o ente matemático, que se diferencia do sensível por sua eternidade e imobilidade, e das ideias, em contrapartida, pelo fato de existirem muitos idênticos a ele, enquanto cada ideia existiria apenas em absoluta unicidade. [...]” (NIETZSCHE, 2020, p. 203).

Voltemos ao princípio. Predomina em *O sofista* o diálogo *entre* Teeteto e o Hóspede de Eleia, encontro de um conceituado matemático em busca do conhecimento com um interlocutor da mesma cidade de Parmênides e de Zenão, com a diferença de que o Hóspede – nome que significa “passageiro”, “sem lugar fixo” – é quem *passa* por Eleia e, ao mesmo tempo, *fixa-se* em Eleia, podendo ser interpretado como personagem atípico dos *Diálogos*, por ser o dentro que está fora, interlocutor a teatralizar os enunciados como se fossem brincadeiras: o Hóspede de Eleia é “o Fora que será sempre um Entre” (PELBART, 2009, p. 107), ele é o Estrangeiro – outro nome do Hóspede – que vem de fora para ficar dentro como quem passa, assim como

todo hóspede passa de um lugar a outro. O Hóspede, um dentro que está fora ou um fora que está dentro. Apenas um relevo: Dioniso tem como epíteto Estrangeiro.

Em um primeiro momento, o encontro dialógico é *entre* Teodoro e Sócrates, com este afirmando que aquele trouxe sem o saber não um hóspede, mas algum deus que, segundo o dito de Homero, não é menos amigo de vigiar (PLATÃO, 2011b) excessos e comedimentos dos homens, ou seja, segundo Homero, esse deus, por ser amigo tanto de vigiar desmedidas (PLATÃO, 2011b.) quanto de vigiar medidas, é amigo do *paradoxo*, o mesma a que Platão se refere em *A república*, em que, nos Livros II e III, os deuses do poeta Homero são-o-que-não-são.

Observado isso, a dialética platônica, com seu jogo sinóptico-diaíreses, a fim de escolher a melhor cópia, divide e seleciona até o momento de capturar o que já não pode ser mais dividido por razão de o movimento dialético ter encontrado a identidade – o que é igual a si mesmo (A=A) –, por ter encontrado a unidade mais próxima ao Modelo, à Medida. Para Deleuze, porém, o objetivo não é dividir o gênero em espécie, e sim selecionar linhagens: distinguir os pretendentes puro e impuro, autêntico e inautêntico. “Filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos” (DELEUZE, 1974, p. 260). Sabe-se: Platão busca assegurar a estabilidade da não contradição, porém, quanto mais divide, mais sua dialética em *O sofista* se aprofunda para capturar o verdadeiro pretendente; entretanto, embora realize capturas sobre capturas, o jogo dialético só encontra fuga sobre fuga; pois, sem encontrar o verdadeiro (a unidade), a natureza flutuante do falso escapa *entre-dois*.

*Lobo*¹⁸ e *cão*¹⁹ (PLATÃO, 2011b, p. 191, 231a) ou selvagem e doméstico, o falso é o gênero mais *escorregadio* em razão de seu paradoxo; *entre* o selvático e o domesticado, o falso

¹⁸ Do latim *lŭpŭs*, o animal *lobo* é chamado pela ciência de *canis lŭpus*, mas palavra *lobo* em si mesma significa “o que não é bem definido, o que não está bem revelado”, porque *lŭpŭs* se caracteriza com a forma “de dobra, de curva”; e do grego *λύκος* (*likos*), *lobo* corresponde à forma “arredondada”. Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

¹⁹ O animal *cão* não é a palavra *cão*, porque a palavra, por ela mesma, não é animal, mas sua história no Lácio, Itália, onde nasceu *canis*, “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*: “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”. Segundo o que foi escrito acima, as três palavras escolhidas que definem *canis* correlacionam-se por 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 próximos do étimo *canis*, que vem de *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: *kun* aproxima-se do grego *kýon* ou *cion*, que possibilita, na língua portuguesa, a palavra “cínico”, cuja origem grega conduz a “movimento” (*cineo*), movimento que passa por “cavidade subterrânea”, “cano oco”, “canal”, “contra o inimigo”,

foge *entre* dessemelhantes. Definido sete vezes ou identificado com sete sínteses conceituais, o falso, representado pelo sofista, ainda escapa após ter deixado sete vezes a forma mais prazerosa de brincadeira, a imitação, no caso, o falso é caçador, é mercador, é varejista, é fabricante, é atleta, é educador, é “[...] o gênero imitativo da arte produtiva de contradição, da parte dissimulativa da arte opinativa, do gênero fantástico a partir da arte produtora de simulacro, não divino, mas humano, separando da criação a parte produtiva de ilusões [...]” (PLATÃO, 2011b, p. 262, 268c-d). Enfim, o falso, que não ocupa uma só função na *pólis*, é um e é todos ou é ele mesmo sendo outros, uma vez que se desloca conforme a sua natureza de *engano* ou de *passagem*, movimento a jogar de tal forma que brinca, folga-se, alarga-se, torna-se farto, plástico, à (des)proporção que se afasta do Modelo ou à (des)proporção que se recusa a se assemelhar à Medida.

Se o-que-é-não-é e se o-que-não-é-é, pode-se dizer que, sendo falso, existe o engano e, havendo engano ou passagem, o Hóspede de Eleia (260c) constata ser necessário que todas as coisas estejam cheias de *simulacros*, de *imagens* e de *aparência*. O nome dessa arte pertence às *impressões flutuantes*, não havendo, portanto, nenhuma aproximação com a arte da representação; e sim, porquanto há sinonímia com reflexos na água ou no espelho, as impressões flutuantes cotejam-se às sombras: *phantastiké*²⁰. Para Platão (2001, p. 116, 195d), o falso não se origina de relações recíprocas das sensações nem de pensamentos idênticos, mas da falha *entre* sensação e pensamento, quer dizer, o falso surge *entre* dessemelhantes: sensação (*aísthesis*) e pensamento (*phrónesis*), sendo *phantastiké*, portanto, um *entre* o corpo a comungar com a geração (movimento) e a alma a comungar com aquilo que é (repouso). Da mesma origem semântica de *fantasia*, fantasma é fenômeno *entre* vida e morte ou fenômeno *entre* presença e ausência. Sem estar vivo e sem estar morto, o fantasma é a graduação de um *entre - phantastiké*.

Sobre dessemelhança, essa questão inicia sua solução após o Hóspede de Eleia considerar que “[...] devemos examinar os que dizem de outro modo [...]” (PLATÃO, 2011b, p. 218, 245e-246a) e, ao se ater a isso, logo depois, *entre* invisível e corpo (246a), *entre* a verdade imóvel das formas inteligíveis e incorpóreas e a verdade móvel das formas sensíveis e corpóreas (246b), o Hóspede conclui que, no *meio* e em torno dessas questões, uma imensa batalha sem fim se levantou. A imensa batalha sem fim se levantou a partir do *meio*, quer dizer,

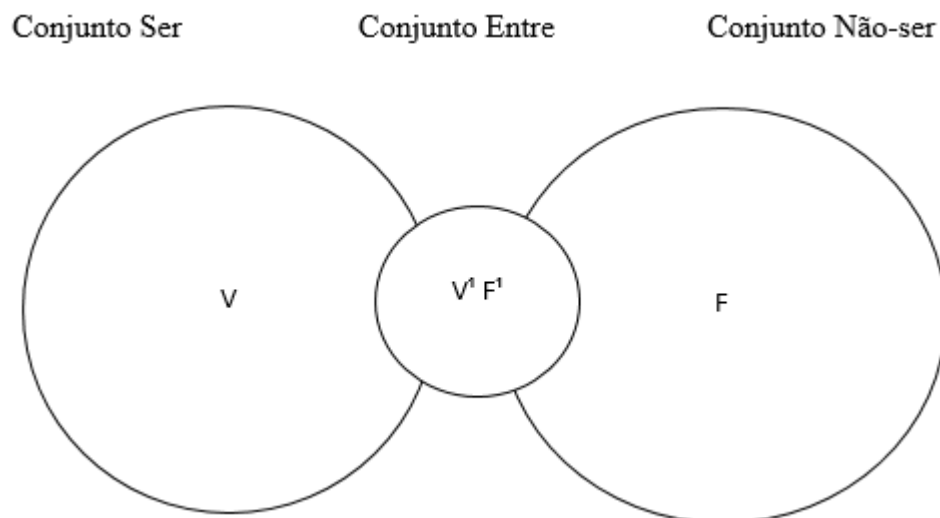
“desviado”, “indireto”, “artifícios da mentira”. Cão é “fenda por onde atravessa o movimento de um lugar a outro”. Em grego, *skilós* também é cão, sendo que *skia* significa “sombra”, “fenda”. Cf. SARAIVA, 2000. Cf. PEREIRA, Isidro S. J.. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Livraria A. I., 1998.

²⁰ O radical √phan, oriundo da raiz √phao, “luz”, indica “aparência”, em que *phantastiké* tem mesma origem de *fantasia*, “aparência”, “aparência” (enganosa, isto é, passagem), em oposição a “fenômeno”, que é “o fato normal”. Cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 111-112.

ergueu-se *entre* movimento-e-reposo. Assim, *entre* alma-e-corpo, a alma possui um certo corpo, do mesmo modo que o corpo possui uma certa alma, permitindo que “[...] alguma coisa, capaz de vir a ser presente e vir a ser ausente, de todo modo é algo” (PLATÃO, 2011b, p. 220, 247a).

Sem mistura, impossível as coisas tomarem parte umas das outras; entretanto, uma vez misturadas, em torno de um ou de outro, qualquer um dos dois se tornará outro, obrigando por sua vez o outro a mudar-se no contrário de sua própria natureza, visto que participa do contrário. O falso emerge de *participação*²¹ (*méthexis* ou *metalepsis*), visto que, da participação *entre* dessemelhantes, surge o *terceiro elemento*, que intervém em um relâmpago *instantâneo*²² (*exaiphnès*) e, uma vez misturados, ser-e-não-ser “[...] participam do outro e do mesmo” (PLATÃO, 2011b, p. 235, 255b), outrossim, o não-ser participa do ser e dele mesmo. Misturados, não se pode dizer que o ser é o mesmo ou outro, nem também não-ser, e sim que o ser é o outro do mesmo. Todavia, caso não haja mistura, o ser e o mesmo não sinalizam nada *diferente*. Entre os que são, uns são em si e por si, e outros, porque se diferem, sempre são ditos em relação a outros e, por conseguinte, como o não-ser participa do ser quando se misturam, o falso participa da verdade, sendo o falso um outro em relação aos outros, não em relação a outro. A imagem matemática do conjunto interseção possibilita olhar o Entre não-ser-e-ser por meio do Diagrama de Venn. Vejamos abaixo:

Figura 1 – Diagrama de Venn



Fonte: elaborado pelo autor, 2021

²¹ Este conceito é para Platão um termo técnico que significa “relação”. Cf. BRISSON, Luc; PRADEAN, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 59-62. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 9-33.

²² Cf. MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Tradução Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Unesp, 2010. p. 77-84.

O conjunto Ser, formado pelo elemento Verdade (V), mistura-se com o conjunto Não-ser, formado pelo elemento Falso (F), por causa do conjunto Entre, formando os elementos V¹ e F¹. O F¹ é ele mesmo sem deixar de ser o outro Falso da Verdade, assim como a V¹ é ela mesma sem deixar de ser a outra Verdade do Falso. O F¹ é ele mesmo-e-outro, e a V¹ é ela mesma-e-outra.

Como o conjunto Entre é-e-não-é ao mesmo tempo, podemos afirmar que sua natureza gerundiva, ou seja, uma vez *sendo*, movimenta-se enquanto zona de exceção, onde o fluxo permite que dessemelhantes criem *plasticidade*.

Em razão dessa amostragem, o Entre é a potência do Fora que está Dentro, sendo, portanto, a presença singular do *paradoxo*, quer dizer, o Entre é *dobra*. Por isso, quando se diz não-ser, não se diz algo contrário ao ser, mas apenas o outro do ser.

Enfim, por ser o *terceiro elemento*, a que se refere Platão, ou a *terceira metamorfose*, a que se refere Nietzsche, o conjunto Entre conduz o pensamento à fuga sobre fuga, à multiplicidade, ao infinito. Indeterminado, o Entre é o Caos de todos os caos.

Dessa forma, vistas as relações do falso na zona de exceção ou no Entre, a natureza do outro ocorre através de todos os outros, pois cada falso é outro falso em relação aos outros não por causa de sua natureza, mas por participar da forma do outro, a verdade, o ser. O falso é ele mesmo e, diferente dele mesmo, é outro do falso ou outro do mesmo. A mesma relação no diagrama de Venn corresponde à verdade em razão dos dessemelhantes falso-e-verdade misturarem-se e, por conseguinte, haver participação.

O ser, quantas forem as outras coisas em relação a essas tantas, não-é. Sempre que se diz não-ser não se diz algo contrário ao ser, mas apenas o outro do ser. Quando se diz “o falso é não-verdade”, se diz “o falso é não-ser”, ou seja, “o falso é outro da verdade” ou “outro do ser que é”, podendo, pois, ser conhecido “o não-ser”, o que implica não haver razão em dizer “o falso não é verdade”, dado que, em um dos versos *Da natureza*, Parmênides escreve que para o que *não é* e, como tal, é preciso não-ser (2011, p. 89). A esse respeito, Marcelo Pimenta Marques (2006, p. 197) observa: “A aporia é posta no que nós chamamos de plano semântico, mas não no plano sintático”, ou seja, em razão da sétima definição conceber o terceiro em *O sofista*, não se justifica mais a separação parmenidiana *entre* o-que-é-é e o-que-não-é-não-é, porque, com mistura, o termo “não”, na estrutura sintática, desloca-se de “não é ser” para “é não-ser”. Então, dizer “o falso é não-verdade” é o mesmo que “o falso é o outro da verdade”. Entre as coisas que são, não-verdade é algo outro da verdade. Se o falso é algo outro da verdade, é, portanto, também verdade. A não-verdade é uma certa contradição ou uma certa contradição

do ser em relação ao ser. A natureza do outro apareceu existindo *entre* as coisas que são e, existindo, é de necessidade também admitir que as partes da natureza do outro não existem menos, ou ainda, parece que a contradição da natureza de uma parte do outro à do ser, contradizendo-se um ao outro, em nada é menos ser do que o próprio ser, não sinalizando o contrário daquele, mas apenas um outro daquele e nada mais. A coisa que não-é-é ao se demonstrar que a natureza do outro existe repartida em pedaços sobre todas as coisas que são, uma em relação às outras. Cada parte do outro, contradita ao ser, é realmente não-ser. O não-ser não é o contrário do ser, diga-se, o não-ser é o outro do ser em razão de o não-ser ser. O falso, portanto, é o outro da verdade. Tamanha mistura em *O sofista* (PLATÃO, 2011b), a criança não a conhece como *lógos*, visto que só a experimenta como brincadeira – jogo não apenas por ser movimento, mas movimento que faz rir –, porque a leveza de se alegrar emerge quando a inocência une as diferenças por meio da inútil e desnecessária estética do brincar.

Na mistura, o não-ser participa do ser e, por causa dessa participação, o não-ser é não aquilo com que teve participação, mas outro e, uma vez que é outro em relação ao ser, o não-ser é outro do ser. O ser, por sua vez, tendo tomado participação do não-ser, seria outro em relação aos outros e, uma vez que é outro, é não cada um deles, nem todos os outros, a não ser ele próprio. Assim posto, isto é, por não corresponder à dualidade, à oposição, a confronto, a absoluto, à identidade, e sim à distensão de forças dessemelhantes aberrantes a vagar *entre*, o não-ser não se opõe ao ser, mesmo porque, por participação *entre*, o não-ser é o outro do ser. Se é assim, o falso não se opõe à verdade por não poder ser dito que o falso não é verdade, mas sim que o falso é não-verdade, ou seja, o falso é o outro da verdade. Ora, ao admitir ou a mistura, ou a terceira hipótese do instantâneo (*exaiphnès*), ou a interseção, ou a potência intermediária, ou o Entre, admite-se uma zona de exceção, que é o Entre ser-e-não-ser, espaço intermédio que será interpretado pelos neoplatônicos Proclo e Damásio como a “natureza da alma”: unidade-e-multiplicidade, afirmação-e-negação, estabilidade-e-imobilidade, temporalidade-e-eternidade. Mais: a metafísica platônica vê a criação de plasticidade na harmonia dos contrários, na fissura, no vago, em outros termos, vê ser criada a potência do falso. Sem ser o oposto da verdade, o falso, o outro da verdade, é força plástica de passagem ou força plástica de engano, cuja beleza de cores e de formas... *phýsis* oferta quando a luz sombreada de uma aurora ou de um ocaso encanta a visão.

O próprio Hóspede de Eleia (260c) diz que, estando misturado e, com efeito, havendo participação, nasce o enunciado falso: o ser é não-ser (PLATÃO, 2011b). O falso, portanto, é paradoxo e, como tal, apresenta falhas. Mais: sendo falso, é engano, é passagem, havendo objetos cheios de simulacros, de imagens e de aparências (260c). Não só: porque o engano é

falha, o falso é plasticidade do erro ou plasticidade do vago. Como o falso é aparência na superfície, decorre daí existirem imitações das coisas que são e que, a partir delas, nasce a arte do engano ou, diria Deleuze (1976, p. 84), nasce a potência do falso enquanto arte; e nasce não da coisa em si; mas, uma vez nascida tal potência das dessemelhantes sensações, “[...] o falso diz coisas diferentes das que são” (PLATÃO, 2011b, p. 251, 263b), ou ainda, sem deixar de ser, o falso difere do ser, sendo o outro do ser, o outro da verdade, sem deixar de ser ele mesmo.

Por causa da mistura *entre* dessemelhantes, a participação acontece na *interseção*, melhor, a participação é interseção, espaço intermediário, mas Teeteto adverte que “corremos o risco de entrever o ser verdadeiramente como um terceiro, quando afirmamos que repouso e movimento são” (PLATÃO, 2011b, p. 226, 250c). Isso significa correr o risco de ter o ser a ideia vaga como um terceiro, pois “[...] o ser não é a combinação de movimento e repouso, mas, ao contrário, algo diferente desses”. (PLATÃO, 2011b, p. 226, 250c). Ainda em *O sofista* (252a), permanece a separação *entre* os diferentes e, em 252b, ao detalhar a dualidade sem entrelaçamento, o Hóspede afirma que “todas estas doutrinas nada diriam, se não houvesse mistura” (PLATÃO, 2011b, p. 230), e, não havendo mistura, o movimento fica parado e o repouso, mobilizado, o que é impossível. Nesse momento, o Hóspede de Eleia chega aos seguintes termos: “Então, só resta a terceira” (PLATÃO, 2011b, p. 231, 252d). Em *A república* (1990, p. 249, 472a), ergue-se a terceira vaga, a mais árdua de todas por sua natureza paradoxal – a *terceira*²³ –, espaço intermediário de objetos errantes, por isso inconstantes, mutáveis, vagos, aberrantes; zona de exceção em que, por não haver “propriedade”, não há domínios; *fluxo esquizo* ou “o mistério em que os contrários se excluem coexistindo, os opostos coincidem sem se justaporem, realiza o irracional – que resulta, no entanto, da mais racional das elaborações” (GIL, 2000, p. 117). A terceira encontra-se também em *Parmênides*, no qual Platão afirma uma natureza estranha, a do instante (*exaiphnès*), situada *entre* movimento-e-repouso, estando em tempo nenhum.

Nesse momento, no intermédio de certos movimentos e repouso, está tornando-se, e, nesse momento, nem é, nem não é, nem vem a ser, nem perece. – Parece, pelo menos. - Segundo o mesmo argumento, tanto indo do *um* para as múltiplas coisas, quanto das múltiplas coisas para o *um*, nem é *um* nem múltiplas coisas, nem se está separando, nem se reunindo. E, indo do semelhante para o dessemelhante, e do dessemelhante

²³ Em *Primeiras Estórias*, João Guimarães Rosa escreve “A terceira margem do rio”, na qual é narrada a aventura de um pai em sua canoa especial, aventura de uma antítese cujo narrador a diz nestas passagens: “E a canoa saiu se indo – a sombra dela por igual, [...]” (ROSA, 1988, p. 33). “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de ser permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro na canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia.” (ROSA, 1988, p. 33); “[...] Mas, que era mentira por verdade” (ROSA, 1988, p. 35); “[...] E, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio” (ROSA, 1988, p. 37). A canoa especial é um Dentro que é Fora a experimentar a terceira margem, o meio, o *Entre*.

para o semelhante, nem é semelhante nem dessemelhante, nem está vindo a assemelhar-se nem a desassemelhar-se. E, indo do pequeno para o grande e para o igual, ou indo nas direções contrárias, não será nem pequeno nem grande nem igual, nem estará aumentando nem diminuindo nem se igualando (PLATÃO, 2008, p. 105, 157a-b).

Sabe-se: em *Parmênides*, o pai ainda vive, e o terceiro só sinonimiza com mistura em *O sofista*, em que, além do parricídio, a dialética platônica não seleciona o melhor pretendente porque o falso, sempre em fuga sobre fuga em razão do espaço terceiro, escapa por ser engano, jogo, passagem: o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Em *O sofista* (237a), vem a ser falsidade o-que-não-é-é, havendo, *entre* forças desiguais, forças anômalas, distensões e plasticidades a ofertar sobra, excesso, desmedida, impróprio, impostura (PLATÃO, 2011b). Sem o terceiro, não há mistura, é o espaço por que passam participações e, com efeito, multiplicidades. Ainda sobre o terceiro em *A república* (584d), existe na natureza (*phýsis*) a seguinte ordem sucessiva: primeiro, o alto; segundo, o baixo; e o terceiro, o *meio*, posição intermediária *entre* o alto absoluto e o baixo absoluto (PLATÃO, 1990). O meio surge como terceiro, espécie de *vazio* e, por isso, menos realidade, menos verdade; assim, mais afastado da lei e da ordem, o meio é onde acontece o falso; e, por plasmar a fenda, a fissura, o falso oferta ao meio ainda mais plasticidade – é o caso da mentira falsa.

Afirma Platão que, depois do rei e da verdade, o terceiro é o *imitador*; e, a três pontos afastado da realidade, o imitador, porque *meio* a estar *entre* quem-é-e-quem-não-é, ludibria por ser criador de fantasmas, que nada entende de realidade, mas só de aparência (PLATÃO, 1990, p. 464, 601b). Na condição de terceiro, o imitador é o outro do rei ou o outro da verdade sem deixar de ser rei e sem deixar de ser verdade. Enquanto potência do falso, a arte de imitar executa as suas obras longe da Verdade, longe do Modelo, trazendo, à luz da superfície, os avessos de “o que é” ou de “o que aparenta ser o que é”, ainda: os avessos do bom-senso. Portanto, o falso coloca “o que é” em desacordo com ele mesmo, causando dissensão na própria identidade ou na própria representação, criando paradoxos como se fossem fraturas expostas em “aquilo que é”. O falso sabe: à medida que se mostra mais e mais à luz do Sol, a identidade se oculta não *sob* a pele, mas *na* própria superfície pelicular, por isso representação, por isso mentira nobre. Lugar da identidade, o rosto-palavra oculta-se no próprio rosto-palavra, sendo, por isso, a nobreza de um *entre* sem aparência de fenda, de falta, de falha, sem aparência de engano, porque a luz esconde ao revelar. Melhor: o próprio revelar não se revela ao se revelar, oculta-se ao se mostrar. Pertinentes estas palavras de Lapoujade:

A linguagem só atinge o seu próprio fora se rompe com seus vínculos visuais: inversamente, a “visão” só atinge seu próprio fora se rompe com as significações

usuais. É nisso que consiste o ato de revirar: libertar a linguagem do visível, do percebido e do vivido, quando se fala de algo que não pode ser empiricamente percebido, no próprio âmago do visível, quando se vê algo que não pode ser dito na língua padrão. Cria-se uma falha na qual o ver e o falar só se relacionam um com o outro numa relação, cada um valendo por si só (LAPOUJADE, 2015, p. 285).

Se o olhar só vê o objeto à luz, o falso expressa também o invisível; se o olhar só vê o que é, o falso expressa também o indizível. O falso, afrouxamento *entre* ver e dizer, é falha, por isso não separa o que é maior do que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora grandes, ora pequenas, estar sempre a forjar *fantasias*, ou seja, a fantasia, que acolhe o grande e o pequeno, permite o jogo paradoxal por ser um *entre*. Como terceiro, a fantasia mistura e, tal qual a fantasia falseia, o falso fantasia - brincadeira que, sem seriedade segundo Platão, promove o erro e, por conseguinte, o riso inocente.

1.3.2 A república, entre o Ser e o Não-ser

Segundo a própria filologia, *politeia*, do grego, ou *república*, do latim, corresponde a forças *entre* o repouso ($\sqrt{\text{res}}^{24}$ ou $\sqrt{\text{teia}}$) e a expansão ($\sqrt{\text{pública}}$ ou $\sqrt{\text{poli}}$). Não apenas a partir da natureza semântica de *re-pública* ou de *poli-teia*, mas as próprias páginas de *A república* revelam Platão *entre* forças que se aproximam e que se distanciam do Ser absoluto ou do que se aproxima mais do Modelo no mundo sensível, a lei. Nesse sentido, a obra não representa o *Estado Ideal*²⁵ como fixa Karl Popper em *A sociedade aberta e os seus inimigos, primeiro volume: o sortilégio de Platão*, asseverando que,

ao acreditar num Estado assim, que não muda, Platão afasta-se radicalmente dos princípios do historicismo que encontrávamos em Heráclito. [...]. Mas Platão também alargou a sua crença num Estado perfeito imutável ao reino de ‘todas as coisas’ [...].

²⁴ Raiz de origem rural, $\sqrt{\text{res}}$ associa-se à propriedade ou ao que é próprio e, com efeito, por ser algo em si mesmo

ou algo voltado para si, $\sqrt{\text{res}}$ permanece no limite do que é, diga-se, repousa nele mesmo. Cf. FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 114-117.

²⁵ Entre os significados de *ideia* (éidos), predomina aqui aquele que se encontra, por exemplo, em *Fedro* (249bc), no qual o exercício racional vai da multiplicidade das sensações à unidade, no sentido de identidade ou de $A=A$, isto é, como não admite o outro, o Estado Ideal não passa por alteridades, fica, portanto, em repouso. Cf. GOBRY, Ivan, 2007, p. 49-51. Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974. p. 63-67. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1. ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 524-528.

Esta crença em coisas perfeitas e imutáveis, geralmente chamada Teoria das Formas ou Ideias, tornou-se a doutrina central da sua filosofia (POPPER, 2012, p. 43).

Ora, porquanto Platão (1990, p. 367, 546a) escreve “como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há-de dissolver-se”, evidencia-se que o filósofo reconhece o *lógos* constitucional como inconstante e, por sê-lo, a necessidade de o *lógos* contemplar o Modelo, o Ser absoluto; pois, afinal, a lei não pode ser uma hoje e outra, amanhã.

Em 1963, pela primeira vez na história da filosofia, o comentador britânico Eric Havelock leu Platão como o filósofo do *meio* em *Prefácio a Platão*: “A única possibilidade que resta é a de que seu objeto, seu campo de discurso, esteja no meio. [...]” (HAVELOCK, 1996, p. 261). Se Popper não leu *o meio* antes de Havelock, ele não viu que Platão cinde o próprio sistema platônico “ao ponto de o sistema voltar-se contra si mesmo, ao ponto em que Platão indica a direção de uma ‘reversão do platonismo’ [...]” (LAPOUJADE, 2015, p. 11). O Estado Ideal não se sustenta em *A república*, posto que Platão parte da seguinte indagação: “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?” (PLATÃO, 1990, p. 258, 477a). O gênio do filósofo grego não está presente até hoje apenas por ele ter pensado a dualidade dos extremos, mas também por ter pensado o que há *entre* eles, e as páginas de *O sofista* só alargam o que Platão deixou escrito no Livro V de *A república* sobre o paradoxo, sobre o Entre.

Uma vez pensada pela metafísica clássico-modal, pergunta-se: onde se situa o Entre na cidade-Estado, onde se encontra o Entre na política de Platão? Vejamos. Em *A república*, Livro V, “teremos, portanto, de providenciar para que as crianças sejam espectadoras de combates, cuidando da sua segurança, e tudo correrá bem. Não achas?” (PLATÃO, 1990, p. 241, 467c). Ora, não é o filho do lavrador ou o filho do tecelão quem assistem aos combates, é a criança a ser guardião, cuja natureza destina-se a vigiar enquanto arte, enquanto episteme.

Pois bem, qual a natureza desses combates? Segundo Platão, existem as campanhas perigosas e as não perigosas, e a criança destinada, conforme sua natureza, a ser guardião assistirá ao combate não perigoso. À frente desse combate sem perigo, o guardião será bom chefe e bom pedagogo. Aliás, no Livro IV, Platão já tinha indicado que a maior ameaça à boa vida é o combate interno, seja a guerra civil na *pólis*, seja a ambivalência na alma, quer dizer, a unidade da *pólis* se vê ameaçada não pelo inimigo externo, mas pelo interno, por ele ser amigo. O combate interno traz com ele, então, o ambíguo: o-que-é-não-é. Talvez, em razão desse combate vago, justifique-se o personagem-conceito, Sócrates, afirmar que “[...], há muitas coisas que acontecem a muita gente contra a sua expectativa” (PLATÃO, 1990, p. 241, 467d).

A fim de ainda assistir a esse combate interno, a criança, depois de ter aprendido a equitação, deve ser levada ao espetáculo em cavalos que não sejam belicosos, mas dóceis, pois, assim mansos, afáveis, bons, a criança contemplará muito bem as ações nesse combate que competem a ela. Então, uma vez espectadora do combate interno, quais ações competem à criança-guardião? Se for preciso, ações que a salvarão com toda segurança.

Em 470b, reaparece o signo *guerra* e surge *discórdia civil* (PLATÃO, 1990, p. 246). Esta, por ser nacional e *aparentado* (de aparência, de representação), não se aplica ao estrangeiro, ao estranho, sendo, pois, da mesma família e origem, diga-se, a (dis)córdia civil ou sedição pertence à natureza dos amigos, e as ações nesse combate interno competem à criança-guardião. Mais: embora aparentados ou ainda que haja afinidade por ser (a)parente, a discórdia civil desune proximidades entre parentes e estranha aparências entre amigos. Mas qual ação compete à criança-guardião? A do paradoxo. O combate interno pertence à ordem do paradoxo, a saber: amigo-*e*-inimigo. Em nome da unidade familiar ou nacional, porém, a destruição não pode ser contínua, devendo chamar à razão os aparentados a fim de que a Nação não seja devastada.

[...] nem proclamarão seus inimigos todos os habitantes de cada cidade, homens, mulheres e crianças, mas os poucos adversários causadores da dissensão. E, por todos estes motivos, nem quererão devastar o território deles, pensando que a maior parte dos habitantes são seus amigos, nem arrasar as habitações, e manterão a sua dissensão até os culpados serem forçados, pelos inocentes que sofrem, a expiar a sua culpa” (PLATÃO, 1990, p. 248, 471a-b).

Ora, como se trata de um combate paradoxal em razão da natureza do conflito interno, os poucos adversários causadores da dissensão – observa-se, antes do estado de litígio, antes da oposição – eram amigos, ou melhor, todos eram a representação do amigo, o que impossibilitava saber quem é antes de o amigo surgir como inimigo. Neste momento, a política platônica não pensa o inimigo absoluto que *combate-contra* na guerra externa, mas pensa o combate interno a que a criança assiste a fim de que aprenda a agir quando guardião, quando combaterá com a máxima valentia contra os inimigos, na medida em que não se abandonam uns aos outros, sabendo quem são e tratando-se pelos nomes de irmãos, pais e filhos. Em outros termos, providencia-se para que a criança seja espectadora do conflito interno com a finalidade de, quando guardião, saiba combater a mistura amigo-*e*-inimigo. A criança aprende, portanto, a *combater-entre*. Em 472a, Platão (1990, p. 248) define esse momento de a *terceira vaga*, a mais alta e a mais árdua de todas as doutrinas por ser tão *paradoxal*, o que torna a cidade-Estado menos realidade, diga-se, torna-a menos “o que é” ou a torna menos Ser – não por outra razão,

de 472d a 473e, Sócrates tece sobre a representação, havendo uma só mudança possível por ser a menos possível em número e a menor em alcance: a aliança *entre* política e filosofia, diga-se, aliança *entre* sofista e filósofo (PLATÃO, 1990, p. 249-252).

[...] enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.” (PLATÃO, 1990, p. 252, 473d).

Evidencia-se aqui, com clareza sintático-semântica óbvia, o quanto Platão, sem escolher o sofista (o não-ser) e sem escolher o filósofo (o ser), seleciona o que se encontra *entre* os dessemelhantes, isto é, *entre* ser-e-não-ser. Logo em seguida, escreve *totalidade*, chegando a 475e, onde “[...] o belo é o contrário do feio, são dois” (PLATÃO, 1990, p. 255) ou o filósofo é o contrário de o sofista, são dois, quer dizer, são a totalidade: se são dois, o dois é cada um deles e é um. Assim, cada um aparece em combinações²⁶, cada um é dois ao mesmo tempo, cada um se manifesta em toda parte e aparenta ser múltiplo, impedindo saber “quem é” no combate interno da *pólis*. Dessa forma, a chamada terceira vaga é *entre* sofista-e-filósofo, e ambos aparecem em combinações com ações e com corpos, e um com o outro, cada um deles se manifesta no outro e aparenta ser múltiplo, sem ser nem sofista, nem filósofo.

Quando Platão (1990, p. 252, 473d) escreve “[...] e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia [...]”, assevera-se o *entre-dois* e, nesse sentido, por não ser possível a representação exata de uma cidade-Estado em virtude de haver menos realidade na mistura, busca-se fundar uma *pólis* mais próxima ao Ser absoluto a fim de que as leis representem esse ser, ainda que a própria representação seja mentira nobre. Platão sabe que não é possível executar alguma coisa como se diz, posto ser da natureza das coisas que a ação tenha menor aderência à verdade do que as palavras, por isso o político (ou o sofista, ou o não-ser) e o filósofo (ou o ser) amalgamam-se.

Em 476c-d, Platão retorna à representação. O guardião deve saber que existe algo em si a fim de contemplá-lo em sua essência, diga-se, em sua realidade, o que conduz ao conhecimento: “Aquele que, [...] entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas [...]” (PLATÃO, 1990, p. 256). Uma pessoa assim vive na realidade. No lugar do signo *belo*, leiamos *amigo*: o guardião deve saber contemplar o amigo em si a fim

²⁶ Do latim *combināre*, *combinar* tem o sentido de o duplo ser dois contrários que passam como unidade.

de contemplá-lo em sua essência, quer dizer, em sua realidade, mas também o contempla nas coisas em que tem *participação*²⁷ (PLATÃO, 2011b, p. 210, 242a); e, porquanto tem participação, as coisas não se identificam com ele ou o amigo não se identifica com ele mesmo. 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. Definamos, nesse sentido, 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”, portanto não há combinações: se um é o Um, ele sempre é igual a ele mesmo. Ora, isso ocorre porque no sonho não se contempla o amigo nas coisas em que tem participação; pois, caso o contemplasse na participação, a cópia deixaria de ser o Modelo para ser a potência da aparência: o *falso*²⁸. Por não se fundar na aparência, o guardião conhece: o amigo não é a essência-Amigo no combate interno da *pólis*.

Qual o sentido de educar a criança com a finalidade de ser espectadora? Se ela será, conforme sua natureza, guardião, seu olhar, ainda que próximo, é educado para se manter distante do Outro, ou seja, ela olha para não sentir empatia. A criança só observa. Dos cinco sentidos, embora a visão seja o mais distante do objeto, a criança espectadora é um fora que está dentro. “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’)” (AGAMBEN, 2013, p. 64). Educa-se, então, a criança-guardião para ela ver não de algum limite ou de algum lugar, e sim de um limiar; ela é educada para ver na *passagem*, porque o espectador está *entre* o dentro e o fora, isto é, ele está nem dentro, nem fora. O espectador tem a astúcia do traidor.

Posto isso, Platão (1990, p. 257) pergunta em 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 intermediária* nos remete ao que foi escrito antes, a saber, *paradoxo*, terceiro elemento no combate interno da *pólis*, 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 correctamente como um ou outro no seu estado puro [...]” (PLATÃO, 1990, p. 261). Já que participa de ambas as coisas, não é possível ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem como sendo as duas

²⁷ Em *O sofista*, participação significa matar Parmênides. Cf. rodapé 21.

²⁸ Em *O sofista*, Platão (2011, p. 246) 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.

coisas, ou nenhuma delas. Pergunta-se: será que poderemos dar a essa participação melhor colocação – se é que podemos dizer *colocação* – do que é Entre o Ser e o Não-ser? E aí o gênio de Platão (1990, p. 262-263) irrompe em 479c-d, 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 objeto errante e, como tal, não pode ser identificado na guerra interna.

Repita-se: não percamos o início que nos conduziu até aqui, e ele está no Livro V. Por isso, voltamos à marcação 463c, onde se pergunta: “É possível que haja algum que pense ou diga que algum dos seus colegas lhe é estranho?” (PLATÃO, 1990, p. 233). Educada pela arte da fábula nobre para vigiar a *pólis*, a criança que será guardião deve ser espectadora do combate interno 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-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, eis o mentiroso, cujo rosto encontra-se *entre* o-que-diz-não-é-e-o-que-não-diz-é. O guardião sabe que os governantes precisam usar mentiras frequentes e de enganos para benefício dos governados. “[...]. Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio” (PLATÃO, 1990, p. 227, 459c-d), mas o rosto do guardião não confia no rosto do 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 não o combate-*contra*, e sim o *combate-entre* antes da (dis)córdia civil, já que a representação ou a mentira nobre²⁹ equivale ao conflito interno e silencioso do que é familiar.

²⁹ No Livro II, Sócrates, esse personagem-conceito de Platão, pensa a fábula nobre ou a 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”. Cf. GADAMER, Hans-Georg, (2009, p. 23), em que se relaciona a questão do bem no sentido de *areté*. 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. Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009b. p. 19, em que, por meio dos versos do megareense Theognis, a nobreza grega se classificava de *os verídicos* ou de *alguém que é verdadeiro*, real. Depois, por subjetividade,

Voltemos à pergunta feita no início desta seção: onde se situa o Entre na política de Platão? Situa-se enquanto fábula nobre narrada no cotidiano da casa, política que poderia ser chamada de política menor ou microfísica por fabular e, com efeito, afetar a natureza sensível da tenra idade, imprimindo em sua alma inocente o que já se fixa no porvir. Em *A república*, a política se finge de fábula para se infiltrar como verdade de moral ascética nas capilaridades do cotidiano da *pólis*. Se o todo começa pelas partes, como é próprio do geômetra Platão, sua política começa quando a mãe conta fábulas à criança ao dormir. A política platônica vê a criança e conceitos inerentes a ela – por exemplo, o de sensação (estética), de experimentação, de brincar, o de riso –; para tanto, sua política fabula de forma mais austera e menos aprazível e, ao fabular com nobreza, educa a criança para o combate interno, com finalidade de fazê-la, segundo sua natureza, guardião.

Sendo assim, desde criança, os homens devem ser educados “[...] em imaginação [...]” (PLATÃO, 1990, p. 86, 376e) por poetas de fábulas como se estivessem a inventar uma história e como se encontrassem desocupados, vagos. Como há duas espécies de fábula, a nobre e a falsa, a dialética platônica escolhe a melhor para a cidade-Estado, sabendo que, mesmo as fábulas sendo mentiras, têm algo de verdade, e a melhor fábula ou a melhor mentira é a que se ajusta à verdade, a mais útil, ela: a mentira nobre. Caso entendamos *mentira* como o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, a mentira é um *entre*, havendo, portanto, um *entre nobre* e um *entre falso*, e o melhor pretendente para o combate interno da cidade é a mentira com nobreza, isto é, a representação.

Platão se dirige a Hesíodo e a Homero como poetas que contam mentiras sem nobreza, pois “é o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar” (PLATÃO, p. 88, 377e). Nesse sentido, diga-se, ao equiparar o poeta ao pintor, a fábula falsa, que não imita o Modelo, que não narra como o herói é, não é a arte da representação, mesmo porque tal fábula associa-se ao *erro*³⁰ (BLANCHOT, 2010a, p. 63-72), por isso é mentira sem nobreza, pois não copia o governante tal como ele é. Mentira falsa é um *entre* que se afasta não só do Modelo como também da cópia.

Para o filósofo grego, a fábula falsa deve ser proscrita da cidade, pois a inocência não distingue o que é alegórico do que não-é. Então, por não separar o que é do que não-é, a criança

verdadeiro veio a ser verídico, opondo-se ao homem embusteiro, ao enganador, ao homem da plebe, ao homem da mentira não nobre.

³⁰ Não encontrar ocupação ou lugar pertence à natureza do erro e, sendo assim, o que é erro vaga, desvia-se, estando, portanto, sempre em fuga sobre fuga por não cumprir função na *pólis*.

não pode ser educada pela mentira falsa, que não permite aos governantes serem iguais a eles mesmos, não havendo, pois, identidade: a criança não (se) reconhece n(o) chefe da cidade-Estado. Nobre ou falsa, a mentira movimenta-se *entre* o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é; porém, sem reter esse *entre* como é retido pelo rosto nobre, o rosto falso alarga a fenda pela força de sua *plasticidade*.

[...]e capaz de traiçoeiramente aparecer de cada vez com sua forma, ora assumindo figuras muito variadas, estando ele mesmo presente, e mudando o seu aspecto, ora iludindo-nos e simulando uma aparição dessa espécie? Ou que é um Ser simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma? (PLATÃO, 1990, p. 94, 380d).

Criar com a finalidade de que o rosto natural fuja de sua própria condição natural chama-se *plasticidade errante*; (entre)tanto, para justificar que as coisas melhores são menos sujeitas a metamorfoses, a alterações, Platão afirma que o corpo mais saudável, mais forte, mais corajoso e o mais sensato é o que menos se altera, e a alma mais corajosa e mais sensata, a menos abalada e alterada por qualquer acidente externo, pois o que não permanece idêntico a si mesmo trai, ilude, simula, sai de sua própria forma real, deixando de ser o que é. Segundo Deleuze (2004, p. 60), “[...] trair é difícil, é criar. É preciso perder a identidade, o seu rosto. É preciso desaparecer, tornar-se desconhecido”. É o que acontece quando, nas páginas de *Hamlet*, o nobre rei se vê como falso rei: Cláudio se vê como ele mesmo sendo outro.

Antes de sua assombrosa aparição no palco pantomímico, o rosto do rei mantinha-se ocultado ao se mostrar quem é, na mesma medida em que seu rosto fraticida escondia-se no próprio rosto natural. Assim, sem haver falha no rosto de seu tio, Hamlet não podia (des)cobrir a mentira nobre do rei Cláudio, mostrando, com efeito, o contínuo combate interno no reino dinamarquês, guerra de representação, essa eterna vigília, a mesma pensada no Livro V de *A república* (467c), no qual Sócrates pede para providenciar que a criança seja a espectadora de um combate. Para ser futuro guardião da lei, dos costumes, não se providencia que a inocência assista à carnificina do *combate-contra* o inimigo externo, tão bem exposto às claras, e sim que assista a um combate que vigia todos por ser neutro e, por conseguinte, com todos se identifica sem se identificar. Em virtude de se identificar com todos sem se identificar, isso por si só já justifica o combate interno da *pólis*, diga-se, só porque se identifica com o amigo sem se identificar, explica-se a razão do combate interno da *pólis*. Na guerra da representação, então, não existe o *combate-contra* em razão do paradoxo *amigo-e-inimigo*, isto é, antes de emergir o inimigo no rosto do amigo, a representação não assegura quem é e quem não-é no interior da *pólis*, por isso a vigilância constante. Providenciar que a criança seja espectadora do combate

equivale a examinar minuciosamente a guerra da representação por meio do *combate-entre*, cujo propósito é não causar estranheza, é não *aparentar* ser inimigo. Em razão dessa sua natureza, o combate interno, porque não (ex)põe o rosto aparentado como rosto estrangeiro, é *ambíguo*³¹, por isso a pergunta: nesse combate, quem é o Amigo? Porque tudo não passa de representação ou de mentira nobre, o outro é-e-não-é.

Expostas as razões do combate interno, Platão tece sobre representação, semelhança, a coisa em si, participação, sobre dicotomia conhecimento-opinião, até que seu personagem-conceito em 477a indaga: “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?” (PLATÃO, 1990, p. 257). Trata-se, portanto, da potência intermediária: do Entre, conceito, aliás, do qual Gilles Deleuze (1997, p. 150) parte para escrever, em *Crítica e clínica*, “combate-entre”, em que o combate-contra procura destruir ou repelir uma força, mas o *combate-entre*, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua. Assim, quando se diz que Platão fabula, há o sentido de sua política ser *combate-entre* por ser *neutro*³² (BLANCHOT, 2010b, p. 141-151), conceito blanchotiano a que a filosofia deleuziana alude.

1.3.3 Quando o rei nobre se vê como rei falso

Entre o-que-não-é-é-e-o-que-é-não-é, Sócrates responde a Cálicles em *Górgias* que “[...] 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” (PLATÃO, 2011a, p. 357, 499c). Sim, o jogo engana e cria passagens *entre*, melhor, *entre* o-que-não-é-é-e-o-que-é-não-é, alegra-se com a brincadeira do verbo “criançar”. Assim, por não ser igual a ela mesma, a criança brinca, tornando-se outro sem deixar de ser ela mesma; não somente experimenta o puro brincar como o brincar é o próprio *veneno de brinquedo*³³ (SHAKESPEARE, 1978, p. 264) na peça teatral *O Assassinato de Gonzaga*, pantomima de uma trupe que entra em cena no *ato terceiro* de *Hamlet, príncipe da Dinamarca*, de William Shakespeare, em que “[...] é impossível aprender o sério

³¹ Com sua raiz $\sqrt{\text{amb}}$, *ambíguo* movimenta-se de forma dupla, o que permite não ser identificado por ser semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo.

³² O senso comum ignora o que seja a potência do neutro, sendo o desconhecido pensado sempre conforme o neutro e, por isso, o pensamento neutro é uma ameaça.

³³ Expressão dita pelo príncipe Hamlet a Cláudio, rei da Dinamarca e seu tio, quando este se vê no palco do teatro como falso, isto é, o rei se vê como outro sem deixar de ser ele mesmo.

sem o cômico, ou qualquer elemento de dois contrários sem considerar o outro” (PLATÃO, 2010, p. 312, 816e). Tais palavras de Platão, em sua última e incompleta obra, *As Leis*, assemelham-se às de Friedrich Nietzsche (1992, p. 71): “Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar”. O paradoxo sério-e-cômico não equivale ao paradoxo homem-e-criança? Se a resposta é “sim”, Platão e Nietzsche não se opõem, complementam-se nesse sentido.

Entre a aparência e a intenção da mentira nobre, existe a falha, a do paradoxo: a aparência amiga do rei, inimiga. Esse paradoxo do governante não significa mistura à mostra; pois, afinal, o rei não pode se sujar diante do amigo, do súdito e, muito menos, de seu sobrinho, Hamlet. Em sua ambiguidade natural de rosto-palavra bem-posto, sua intenção, segundo seus interesses, remove-se sem remover os traços do rosto nobre. Só o falso percebe a mentira nobre se cobrir à luz do dia, ocultando com toda clareza o finíssimo sulco ou o estreitíssimo risco de sua condição de dobra. Com seus movimentos plásticos, a potência do falso alarga e aprofunda de tal forma essa nobre fenda rasa que, embora tão bem-posta, ela, desajustada pelo falso, (ex)põe o que o rosto do rei não é à luz do dia.

Em *Hamlet*, o rei, diante da brincadeira falsa da criança, se vê como outro na farsa pantomímica e, em razão de sua força plástica errante, vê seu rosto-palavra sendo o mesmo e estranho, por isso o regente pede luz para que a claridade devolva a seu rosto-palavra a normalidade real, devolva seus traços naturais. *Entre* o trágico e o cômico, a pantomima de criança brinca no século XII, quando, na Dinamarca, o falso sombreia a face do rei Cláudio, irmão do pai de Hamlet e fratricida, para que o rosto do regente fique (des)coberto.

Entre onze horas e meia-noite, a sombra do pai diz ao filho que Cláudio o matou; é a sombra, é o falso ou é o Entre que permite a fuga do que permanecia oculto às claras no rosto nobre do rei. A razão do príncipe, porém, desconfia, porque o espírito que ele viu bem poderia ter sido o do demônio. Ele quer ter a mais segura prova, e ela deve ser impressa no rosto do rei Cláudio. Mas de que forma o semblante nobre será aberto, será fendido? A resposta inicial encontra-se após o diálogo entre o príncipe e o Primeiro Ator, quando aquele fica sozinho com seus pensamentos. Hamlet reconhece que o ator não tem os motivos e os impulsos de dor que ele tem; entretanto, se os tivesse, “inundaria o palco de lágrimas, arrebentaria os tímpanos do público com horríveis imprecações; faria o culpado enlouquecer e aterroria o inocente; confundiria o ignorante e assombraria, indubitavelmente, as próprias faculdades de nossos olhos e ouvidos” (SHAKESPEARE, 1978, p. 129), isto é, caso o ator expresse toda dor como se fosse do príncipe, a palavra não (des)cobriria o real por não transfigurá-lo, mantendo-o, desse modo, como ele é, sem o aberto.

Hamlet, ao escolher o veneno de brinquedo para (ex)por o rosto bem-posto do rei, buscou o falso ou a linha de erro para desorganizar e desocupar o rosto nobre de Cláudio. O falso (se) cria no vazio, espaçamento por que passam forças errantes, e tais forças liberam a verdade que se encontrava aprisionada, às claras, nos subterrâneos da superfície do rosto regente. O falso, brincadeira de criança, sensação que oferta a ela a alegria do excedente ou a alegria da sobra, permitindo-lhe a desmedida de (des)proporcionar a aventura de ela ser outros sem deixar de ser ela mesma. Platão reconhece que essa forma mista tem seu encanto e, por conseguinte, é muito mais aprazível; essa forma de mentira, a falsa, não se adapta, porém, a educar a criança, pois, para o filósofo grego, não pode haver na cidade homens que executem mais de uma ocupação como se fossem Íon³⁴.

Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, [...] dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade [...]. Mas, para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles que de início regulámos, quando tentávamos educar os militares (PLATÃO, 1990, p. 125, 398a).

Com esses termos, Platão admite na cidade o poeta da mentira nobre, visto que não cabe ao poeta da mentira sem nobreza ou da mentira falsa o que deve e como deve ser dito à criança; dizer “o que é” à criança só se ajusta à mentira nobre pela razão de esta igualar a palavra ao objeto, de modo que a palavra é o objeto e o objeto é a palavra, em síntese, a mentira nobre é *representação*, então não pode ser expulsa da *pólis* em razão de ser útil, no sentido de ser sempre idêntica a ela mesma, quer dizer, permanece na cidade o poeta que educa com a justa medida de assegurar a *identidade* conforme a natureza de ocupar uma só função útil na *pólis*. Identidade implica, então, ocupação não só no trabalho como também função no combate interno da cidade.

Por causa da filosofia metafísico-política de Platão, a criança, sem deixar de ser ela mesma, não experimenta ser outros, porque a variedade produz licença, vício, baixeza, indecoro, por isso o falso, que cria variações, ilude ou joga por causa de sua (im)postura, não podendo, portanto, educar a inocência, mesmo porque Platão (1990, p. 182, 431b-c) reconhece que desejos, prazeres e dores são fáceis de encontrar, sobretudo na criança, o que justifica a

³⁴ Obra de Platão com o mesmo nome, Íon é aquele que ocupa várias funções na *pólis* sem conhecer o que é cada uma delas. Como rapsodo, Íon interpreta o pensamento dos poetas, por exemplo, o de Homero, poeta inaceitável na cidade-Estado, conforme a filosofia socrático-platônica. Íon significa “indo”, o que está em movimento, o que é fecundo em variações e, com efeito, criador de licenças.

inocência não se manter nos limites das leis da *pólis*, aliás, em *As leis* (PLATÃO, 2010, p. 302, 808d-09b), o filósofo define assim a criança: selvagem, intratável, indisciplinada, traiçoeira, astuciosa e insolente, tomando como justas e necessárias as rédeas, as quais, tensionadas como retas, enquadram animais livres à retidão; afinal, entre todas as criaturas selvagens, a criança se destaca por ser livre de *lógos* e rir desse *princípio ordenador*, o qual observa para separar e selecionar a melhor cópia. Com isso, longe de ser a primeira cópia, a criança experimenta sem olhar o Modelo, mesmo porque seu conhecimento, que é *estético* (sensação), antecede-se a *lógos* pelo único motivo de “não dizer”, de “não verbalizar”, por isso (in)fância. Se para Platão no princípio era a Necessidade para formar a *pólis* e se para o apóstolo João era o Verbo (ou o *Lógos*), a criança ri desses princípios ordenadores para expressar, por meio do corpo, que, no princípio da vida, era o brincar. Assim, sem o *lógos* de Anaximandro, de Parmênides, de Sócrates e sem o *lógos* de Platão, o brincar, que não se movimenta conforme o alinhamento das retas, desconhece o que seja princípio ordenador segundo a imagem dogmática do pensamento, porque a estética da criança, seu conhecimento, é movimento que experimenta fugas, erros, furtando o brincar de “o que é”, por isso o rei Cláudio não se identifica com sua sombra na farsa teatral, esse veneno de brinquedo. Uma vez *entre* a comédia e a tragédia no palco pantomímico, o rei-criança escapa por *entre* os dedos da verdade do ideal ascético, ideal que, em *A república*, toma para si a visão da infância a fim de que essa visão contemple o real, ou seja, contemple o-que-é-é.

O que o ideal ascético quer evitar, com sua violência de *mimesis eikastiké*³⁵, é a desagregação do centro ou a diluição da imagem dogmática do pensamento, porque, uma vez mais perto do Modelo por meio da mentira nobre, mais distante fica a criança da plasticidade errante da vida, mais o selvagem distancia-se da insolência inocente, mais a infância se separa dela mesma como linha de erro; quanto mais ocupada pelo logocentrismo da fábula nobre, mais o intratável se aparta do conhecimento da experiência estética; enfim, caso o ideal ascético não regule o selvagem, a criança descontemplará o alinhamento das retas após ter se furtado das rédeas para experimentar a potência do falso.

1.3.4 Brincar com sombras

³⁵ Mentira nobre é *mimesis eikastiké*. No caso de *eikastiké*, *eikós* significa “cópia”, “natural”, “justo”, “o que deve ser”, “do mesmo modo”; e *√tiké*, “comum”. Entende-se *eikastiké*, então, como “permanecer o mesmo é comum a todos”. Ainda *eikós*: em português, *√ei* registra-se “é” e *√kas* tem relação semântica com *kósmos*, “ordem”. *Eikastiké* significa “a ordem natural é comum a todos”.

Quando comentadores citam a clássica alegoria da caverna (Livro VII de *A república*), veem que os homens estão lá dentro, porém a visão deles passa sem acuidade ao ler “desde a infância, algemados de pernas e pescoço” (PLATÃO, 1990, p. 317, 514a). Se os homens estão na alegoria da caverna desde a infância, as crianças permaneceram no mesmo lugar olhando para a mesma direção; a inocência, no entanto, não mereceu, por parte de comentadores, a devida leitura filosófica, muito menos sua relação com o teatro de sombras a que as crianças assistem.

Um dos maiores filósofos da patrística – o maior teólogo antes do Concílio de Niceia (325) e gênio do cristianismo –, Orígenes (ou de Alexandria, ou de Cesareia, ou ainda Orígenes, o cristão) 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” (ORÍGENES, 2012, p. 34). Nesse caso, sentido espiritual equivale a sentido intelectual, inteligível, que, “[...] nas histórias relatadas literalmente, há muitas outras entretecidas que não aconteceram” (ORÍGENES, 2012, p. 302), em outros termos, pela exegese intelectual, leem-se histórias tecidas entre histórias literais. Desse modo, sabe-se: *A república* e *Assim falou Zaratustra* apresentam a alegoria da caverna e, nesse sentido, o olhar exegético lê a imagem figurada.

Ora, não se leia nesta Dissertação *caverna* no sentido literal, mesmo porque se trata de uma alegoria, diga-se, por não ser o que é, caverna é outra coisa. E mais: reconhecendo o quanto a filologia importa para Nietzsche, pois, afinal, segundo o próprio filósofo, “[...] sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas” (NIETZSCHE, 2006, p. 50), *caverna*, antes de receber uma imagem fora do próprio significante, é transcrição fonética /kaverna/ 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 extralinguístico, 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 projetada volta-se ao próprio som, à própria grafia: *caverna* vem do latim *cāvūs*, cuja raiz é $\sqrt{\text{cav}}$. Assim, diante dessa unidade mínima significativa, traça-se uma linha “cava”, cuja morfologia é a de uma “curva”. Desse modo, como cria o dentro e o fora, a imagem de “cava” projeta *passagem*, isto é, a linha “cava” traça o espaço intermediário: o Entre. A caverna é curva (DELEUZE, 1991, p. 16-19) e, por isso, seu domínio é, conforme a matemática, um *intervalo*. Mais: segundo Deleuze, o elemento genético da curva variável ou da dobra é o *ponto de*

*inflexão*³⁶ (DELEUZE, 1991, p. 29), espaço inseparável de uma variação infinita ou de uma curva infinitamente variável.

Toda caverna é curvatura, dobra. Toda caverna é vão. A entrada aberta para a luz estende-se a todo cumprimento da gruta, e um fogo ao longe serve de iluminação por detrás dela. Entre a entrada e a fogueira, um caminho ascendente em que se construiu um muro, pelo qual homens das troças, dos fantoches, mostravam diante delas suas habilidades. Aos homens de *robertas*³⁷, as crianças assistiram e, no fundo da abertura, a infância cresceu vendo sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna. Com isso, desde a mais tenra idade, elas aprenderam a nomear não os objetos, e sim sombras. Longe do real, da verdade, elas, habitantes da penumbra, aprenderam a ver coisas *vãs* ou coisas que não passavam de *brinquedos*³⁸.

A criança “assombra-se” quando um pássaro a voar surge com toda sua força plástica, sem saber que duas mãos naturais de um dos homens de *robertas* são a matriz de um teatro, que, jogando *entre* claro-e-escuro, tenha criado a sombra de um pássaro. Para que possam se movimentar na parede da caverna como sombra de pássaro, as mãos se (des)ocupam da condição de objetos reais para brincar em *vão*. Porque são-e-não-são mãos, porque se trata de um dentro que está fora, a *sombra*³⁹ (BRANDÃO, 1991b, p. 187-189) é um *entre* e, por sê-lo, vaga ao brincar. Porquanto são mãos, as sombras experimentam o dentro e, porque não são mãos, as sombras experimentam o fora; portanto, estão *entre*. O não-ser participa do ser. “A palavra só tem sentido se nos livra do objeto que ela nomeia: ela deve nos poupar de sua presença ou do ‘concreto lembrete’” (BLANCHOT, 1997, p. 36), e a sombra é esse signo que, por estar *entre*, livrou-se do nomeado objeto mãos; porém, a fim de que essa plasticidade não eduque a criança em *A república*, o infante deve aprender a fixar o nome pássaro no objeto real pássaro e a fixar o nome mãos no objeto real mãos; deve, portanto, aprender a representá-los pelos nomes, quer dizer, deve aprender associar a palavra à coisa, a ponto de a palavra ser a

³⁶ É onde a tangente atravessa curva, sendo o ponto-dobra. Só há reta com curvaturas entremeadas, o que permite afirmar que toda figura exata tem mistura.

³⁷ São homens que, quando entregues ao ócio, do grego *skóle*, vivem desocupados, descansados, em repouso; diferente de *negócio*, que significa o homem que se torce para ocupar (trabalho). De *ócio*, surgiu *escola*, além de sua relação com a palavra *ocidente*, ponto cardinal onde ocorre a passagem do dia para a noite, quando as sombras emergem para que os mortais fiquem desocupados.

³⁸ Pela Fundação Calouste Gulbenkian, Maria Helena da Rocha Pereira traduz a palavra grega *φλιαρίας* (*fliarias*) como “vã” e Carlos Alberto Nunes registra “brinquedo” pela UFPA. Em português, *flictena*, cuja raiz é a mesma de *fliarias*, significa “bolha na pele”, o que não deixa de ser um “vão na pele”, quer dizer, uma saliência oca por que passa algo. Portanto, *Vão* e *brinquedo* são enganos ou passagens de movimentos assimétricos, contrários. Em latim, *lūdō*, de onde vem *lúdico*, significa *jogar, brincar, folgar, abundar*. Quem folga deixa vão.

³⁹ De origem controversa, *sombra* talvez venha do latim vulgar, *sulumbra* (sub illa umbra, “sob esta sombra”), o que nos remete à palavra *umbral*, “passagem para o interior de um ambiente”. Em grego, *sombra* é *skia*, que significa “fenda”; e *skino*, “cena”, “palco”.

coisa e a coisa, a palavra. Contudo, se ainda não chegaram à idade adulta até que um deles fuja e veja o sol conforme a ascese que conduz à representação, à verdade (PLATÃO, 1990, p. 319-321, 516a-e), as crianças, com pernas e com pescoços algemados, aprendem a nomear *pássaro* sem ser pássaro ou aprendem a nomear o-que-é-não-é e o-que-não-é-é, em outros termos, a inocência joga como quem brinca.

Sabemos: com pernas e com pescoços algemados, as crianças aprenderam a nomear pássaro sem ser pássaro; sem nomear objetos reais, a inocência aprendeu a nomear sombras na alegoria da caverna, e quem nomeia sombras nomeia o avesso, o estado de exceção, sempre nomeia *entre-deois*. Pergunta-se: “Mas se houver uma coisa que seja de tal maneira, que existe e não existe, não ficaria em posição intermediária entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto?” (PLATÃO, 1990, p. 258, 477a). Observa-se: “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 correctamente como um ou outro no seu estado puro [...]” (PLATÃO, 1990, p. 262, 478e), sendo, então, cada um ou outro sempre algo de ambos, o que faz recordar a referência às frases de duplo sentido do enigma infantil (PLATÃO, 1990, p. 263, 479bc), das quais não é possível ter uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem como sendo as duas coisas, ou nenhuma delas, não havendo melhor passagem do que fluir *entre* o Ser e o Não-ser (PLATÃO, 1990, p. 264, 479c).

Pernas e pescoços algemados: se o corpo inocente não brinca na caverna, a visão assiste à plasticidade das sombras e, porque a sombra é um *entre*, a criança nomeia *entre* luz-e-escuridão, de modo que o nome não parecerá mais obscuro “[...] do que o Não-ser relativamente a ter mais existência que o Não-ser, nem mais claro do que o Ser relativamente a ter mais existência que o Ser” (PLATÃO, 1990, p. 264, 479c-d), tratando-se o nome, pois, de um “objeto errante no espaço intermediário, objeto apreendido pela potência intermediária” (PLATÃO, 1990, p. 264, 479d). *Entre* um-e-outro, nesse caso, *entre* luz-e-escuridão, objeto errante é objeto vagante, porque é nem um nem outro. Sem ser o objeto real e por ser o objeto real, o objeto errante é nem um nem outro, pois o errante, sem identidade, jamais encontra lugar ou ocupação por se desviar da repetição do mesmo, por se desviar da organização. O erro, então, por nada encontrar, em razão de ser descaminho, estraga o lugar da representação por não haver por parte do erro finalidade. Exilado do mundo das utilidades ou das necessidades, mundo esse em que todos se ocupam de muita realidade, o erro só pode ser acolhido pela gratuidade inocente do brincar falso, visto que, assim como o erro, o brincar inocente desocupa por ser ele mesmo desocupação, isto é, por não ter a posse do lugar, a criança brinca porque seu movimento vaga

entre códigos binários e, dessa forma, não sendo nem um nem outro, o Entre se equivale ao neutro⁴⁰,

sempre separado do neutro pelo neutro, longe de se deixar explicar pelo idêntico, se mantém o excedente inidentificável. O neutro: superfície e profundidade, jogando com a profundidade se a superfície parece reger, com a superfície quando a profundidade quer dominar (torna-se um querer que domina), fazendo-a então superficial enquanto a afunda. O neutro está sempre noutra lugar que não aquele em que o situamos, não apenas sempre além e sempre aquém do neutro, não apenas desprovido de sentido próprio e inclusive de qualquer forma de positividade e de negatividade, mas também não deixando nem a presença, nem a ausência propô-lo com certeza a seja lá que experiência, incluindo-se aí a do pensamento” (BLANCHOT, 2010b, p. 39).

Ao jogar o rosto-palavra do rei ao palco pantomímico das sombras, Hamlet desorganiza a representação nobre ao sabor-saber do brincar desinteressado da criança, o que se assemelha jogar o rei nobre à alegoria da caverna, onde a potência do falso, alargando a falha nobre por meio da plasticidade do falso, (des)cobre a mentira nobre do rei por meio do teatro das sombras ou (des)cobre o que a luz oculta quando mostra.

1.3.5 A criança como representação política

Em *A república*, a relação de poder mostra-se clara desde o Livro I, no qual é narrada a história de Giges, pastor que serve ao soberano de Lídio, Candaules. No entanto, essa relação torna-se bem mais clara com os nomes monarquia hereditária, oligarquia, timocracia, democracia e Estado *tirânico*⁴¹. Essas duas últimas formas de governo, porém, são as que nos interessam e encontram-se a partir dos Livros VIII (562a-569c) e IX.

⁴⁰ Cf. BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 66-70; BARTHES, Roland. *O neutro: anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977-1978*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 29-33; DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 11-16; GIL, José. *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 2000. p. 101-117; PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 75-91; LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011. p. 38-50.

⁴¹ BRANDÃO, Junito de Souza, *Mitologia Grega*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. p. 152-153. 1. v. *Tirano*, palavra não grega, significou, em princípio, sem nenhuma conotação pejorativa, “soberano”, “rei”, mas no sentido de “protetor”. Em um segundo momento, *tirano* é sinônimo de “déspota esclarecido”, “senhor absoluto”. Por isso, Platão em *A república* (565d) registra a ambiguidade da palavra *tirano*, um *entre*.

Jogado pela doxa às imobilidades conceituais do idealismo – como se o filósofo de *A república* se reduzisse a isso –, Platão (1990, p. 367, 546a) escreve que “[...] tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há-de dissolver-se”. Eis uma passagem que apresenta, com a mais obviedade possível, o movimento heraclíteo na obra metafísico-política *A república*, em que se afirma ainda que uma forma de governo *entre* a aristocracia e a oligarquia imitará um e outro, uma vez que está no *meio*, tendo o Entre algo de específico.

Quanto ao primeiro conceito político representado pela criança, ele surge em 555b (examinar a *democracia*⁴²) e, em 557b, confirma-se que, em primeiro lugar, a democracia proporciona pessoas livres porque a cidade está cheia de liberdade, cheia do direito de falar, havendo licença de fazer o que se quiser, o que deixa “[...] evidente que aí cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe aprouver” (PLATÃO, 1990, p. 386, 557b). Na democracia, encontram-se homens de espécies mais variadas em razão da própria natureza semântica de re(pública) ou de (poli)teia.

Tal constituição é muito capaz de ser a mais bela das constituições. Tal como um manto de muitas cores, matizado com toda a espécie de tonalidades, também ela, matizada com toda a espécie de caracteres, apresentará o mais formoso aspecto. E talvez que, embevecidas pela variedade do colorido, tal como as crianças e as mulheres, muitas pessoas julguem esta forma de governo a mais bela (PLATÃO, 1990, p. 386-387).

Explicita-se no recuo acima, portanto, que a democracia é, como sua etimologia aponta, “poder da divisão”, já que pertence à sua natureza “muitas cores, toda espécie de tonalidades, toda espécie de caracteres”, enfim, pertence à sua natureza “tantas variedades”. A variação, contudo, corresponde também “a ninguém ser obrigado a assumir nenhum cargo de direção na comunidade, ainda que se trate da pessoa mais indicada para isso, nem deixar-se dirigir contra a vontade própria, [...]” (PLATÃO, 2016, p. 685, 557e). Então, se uns desejam, outro não desejam; se uns escolhem a medida, outros a desmedida, a democracia potencializa, portanto, antíteses. Para o filósofo de *A república*, é quase evidente que o tirano provém de uma alteração da democracia, qual seja, enquanto o desejo desnecessário descentraliza-se no espaço público-democrático, esse mesmo desejo concentra-se na imagem do tirano, criança selvagem, intratável, indisciplinada, traiçoeira, astuciosa e insolente, adjetivos que desqualificam Eros por

⁴² A raiz $\sqrt{\text{dēm}}$ é “povo” (*dēmos*), de **dā.m.os* “(da) região”, da raiz ide. **dā*, “dividir” (alemão *Teil*). A palavra *democracia* significa, portanto, “poder de divisão”, o que a torna sinônimo em *A república* de muitas cores, toda espécie de tonalidades, toda espécie de caracteres, enfim, pertence à sua natureza “poder de tantas variedades”. Cf. VIARO, Mário Eduardo. *Por trás das palavras: manual de etimologia do português*. São Paulo: Globo, 2004. p. 239.

causar “dissipação”, promovendo a separação por diferentes lugares ou por diferentes direções. Criança, o tirano recusa-se à identidade, visto que, por sua natureza, não possui autodomínio, em razão de sua estética experimentar o aprazível, o anárquico, o variegado. E mais: por não ter sido impresso de forma indelével o Modelo em sua alma desde a tenra idade, a boa educação é insolência; a anarquia, liberdade; a desfaçatez, coragem. A criança se desmanda para além do que é, invertendo e confundindo identidades: governantes parecem governados; e os governados, governantes.

É que o pai habitua-se a ser tanto como filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e a não ter respeito nem receio dos pais, a fim de ser livre; [...]o professor teme e lisonjeia os discípulos, e estes têm os mestres em pouca conta; [...]. No conjunto, os jovens imitam os mais velhos, e competem com eles em palavras e em acções, ao passo que os anciãos condescendem com os novos, enchem-se de vivacidade e espírito, a imitar os jovens, a fim de não parecerem aborrecidos e autoritários (PLATÃO, 1990, p. 397, 562e-563a-b).

Se na democracia o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, pondo o real sob a desconfiança da palavra, ora dizendo que a coisa é, ora dizendo que a coisa não-é, o real, com efeito, perde sua natureza de ser idêntico a ele mesmo, pondo em dúvida, então, o próprio objeto de conhecimento, à medida que o real é o que o desejo ocioso quer que seja. Após 22 séculos da morte de Platão, Karl Mannheim, como se fosse um platônico, assevera:

[...] a sociedade democrática vive sob a perene sombra da possível desordem e do caos, desde que em princípio todas as unidades sociais têm pretensões de afirmar-se, não havendo garantias de que farão compromissos com seus interesses e aspirações divergentes antes que o conflito se torne agudo e violento. (MANNHEIM, 2012, p. 164).

Diante disso, sendo a democracia um quadro pintado por forças contrárias e causadoras da dissipação, a plebe, que tem “[...] o costume assinalado de pôr uma pessoa qualquer à sua frente [...]” (PLATÃO, 1990, p. 402, 565c-d), busca o protetor, busca o rosto que assegura a identidade, que assegura aquilo é; entretanto, dessa semente, e não de outra, germina o tirano. Da mesma semente, protetor e não protetor, melhor, do mesmo rosto-palavra, identidade e estranheza: antítese.

Na história da Grécia antiga, séculos VII e VI a. C., os legisladores foram incapazes de satisfazer sobretudo as aspirações populares, e o tirano os substituiu. As mais das vezes, como é um líder proveniente da aristocracia, que se une à classe média e ao povo para defendê-los, o tirano é o rosto-palavra com quem se identificam em razão de, em um primeiro momento político, fazer uso da mentira nobre, diga-se, essa identidade afirma-se, ainda mais, quando o

“soberano” ou o “rei” – nomes iniciais do tirano sem conotação pejorativa – incentiva a agricultura; despende grandes somas em construções públicas; apoia os concursos competitivos; e incentiva a formação musical e atlética do povo grego. Contudo, por não conhecer limites constitucionais, o tirano adquire sentido negativo, passando a ser sinônimo de “senhor absoluto”. Nesse segundo momento político, o tirano se serve da mentira falsa. Então, conforme a própria história, o rosto tirânico é o rosto de um *esquizo*, dividido *entre* duas mentiras: a nobre e a falsa, sendo, segundo Platão, senhor de um *aparato teatral*⁴³, diga-se, encenado na realidade política.

Representado por Eros, filho do Caos ou de forças indeterminadas, deus dos prazeres e dos desejos desnecessários, por isso terrível, selvagem e sem leis, o tirano, que é criança, não se fixa, não se ocupa; ele ostenta, exhibe, no sentido de excesso do visível, expondo o que não possui, não passando de aparência a jogar entre o entretenimento e a exibição. O tirano expõe o que não possui, mas o faz como se possuísse. Além disso, porque diz o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, o tirano mistura e, do que é verdadeiro, do que é real, encontra-se distanciado três vezes três. Pela matemática platônica, o rei é 729 vezes mais feliz; e o tirano, mais infeliz na mesma proporção, pois representa, na realidade política, a presença do falso, engano nocivo à vida.

Se o falso tem formas múltiplas num só corpo como se lê em *O sofista* (2011), Platão (1990) em *A república* (588c) equipara o tirano-criança à Quimera, à Cila, ao Cérbero, fantasmagorias que misturam nelas mesmas o doméstico (familiar) e o selvagem (estranho), ou seja, paradoxos capazes de tirar de si outras tantas formas com o desfazer-se das primeiras. É pertinente observar: Quimera reúne leão na frente (selvagem), serpente atrás (selvagem) e cabra no meio (doméstico), quer dizer, essa fantasmagoria é mistura por haver o terceiro, interseção *entre* os separados, o que forma um todo, Quimera. Para Platão, o tirano tem algo de terceiro e, com efeito, mistura e inverte a ordem natural da *pólis*, pois é criança, desejo desnecessário, é o terceiro, aquele que representa a mistura dos dessemelhantes.

Assim, porque Eros, o tirano é criança selvagem, intratável, indisciplinada, traiçoeira, astuciosa e insolente, sendo orientada por desejos ociosos, vale dizer, desejos vadios, sem ocupação, vagos. Caso a cidade logre grande quantia de verba, o tirano a dissipa, deixando sempre a falta no lugar. Criada a falta, espregueia-se outra posse, posse sobre posse, sempre deixando a falta. Por ser fluxo contínuo de sucessivas faltas, a criança embosca a próxima posse para experimentar o desejo de faltar, desejo ocioso, desejo de quem vaga *entre* o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é.

⁴³ *A república* (577b). Sendo a realidade política um palco, o engano tem a finalidade específica de brincar de forma séria com o que é, fazendo com que o tirano inverta sua relação com a cidade.

Platão pensa o desejo da criança à altura do que é perdulário, diga-se, deixando sobrar sempre falta sobre falta; e, dissipada sua parte, a criança despoja a autoridade do pai e da mãe por conseguir furtar a posse pela força indireta de *ludibriar*⁴⁴ (HUIZINGA, 2008, p. 11-12, 41-42). Como criança, o tirano joga como quem brinca em um sonho, numa total anarquia e ausência fixa de leis, levando-o a toda espécie de aventura. Platão (1990, p. 422, 577b) observa: no lugar público, o tirano cobre-se de “seu aparato teatral”, encenado por esta síncri-se: se, num primeiro momento, é homem a proteger a plebe como se fosse modelo a ser seguido, no segundo momento é lobo a exercer o poder contra a vida na *pólis*. Em *A república* (566e), o tirano cumprimenta toda gente, faz amplas promessas, liberta de dívidas, reparte a terra pelo povo e pelos do seu séquito e simula afabilidade e doçura com todos; no entanto, por causa de suas relações com inimigos externos à *pólis*, o tirano reconcilia-se com uns e destrói outros, o que por um lado traz paz, embora por outro, para que o povo necessite de um chefe, suscita a guerra. Assim, “[...] quando a tirania se origina, é da semente deste protetor [...]” (PLATÃO, 1990, p. 402, 565d); porém, dessa mesma semente, a tirania, “quando dispõe de uma turba fácil de dirigir: não se abstém de beber sangue dos de sua própria tribo” (PLATÃO, 2016, p. 707, 565e). O tirano, portanto, homem com seu rosto protetor (mentira nobre) e homem com seu rosto lobaz (mentira falsa), ou mais, ao ser o rosto do defensor, esse mesmo rosto distancia-se do modelo de defensor como animal selvagem, aliás, segundo Platão, a criança é um selvagem, diga-se, desejo desnecessário, inútil, sem ocupação, sem leis. Errante.

Na condição de representação política, a criança brinca contra a cidade, e os concidadãos honestos odeiam o tirano no segundo momento político, o da mentira falsa. Todavia, no primeiro, assemelha-se a César Bórgia, o príncipe preferido de Nicolau Maquiavel, no sentido de haver identidade entre governante e governados por meio da mentira nobre, pois, escondendo-se no próprio rosto do primeiro momento político, o tirano se serve do aparato teatral da representação, em que o rosto oculta-se nos traços do rosto (AGAMBEN, 2015, p. 87-93; DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 35-45) à luz do dia. Após ter sido o protetor da multidão conforme a mentira nobre, o tirano assume, naturalmente, no segundo destino político da cidade, sua condição natural de mentira falsa, pondo o real do avesso não no espaço ficcional do palco, mas no próprio lugar real e político da *pólis*, onde ele (se) representa.

Associar o tirano ao aparato teatral equivale associar a criança ao espaço da representação. Longe de ocorrer no palco da ficção, encena-se, com toda impostura, com todo engano, a teatralização do tirano-criança no palco político da realidade. Então, quando se

⁴⁴ Em *A república* (1990, 574a), Platão registra *ludibriar* e, em seguida, *violência*; no entanto, por causa do tema desta pesquisa, inclui-se só *ludibriar* por sua relação com o jogo de criança.

pergunta se, na natureza, há um alto, um baixo e um *meio* (PLATÃO, 1990, p. 436, 584d), o sim como resposta admite que o *meio* (ou o Entre) tem menos realidade, por conseguinte, menos verdade, fugindo, pois, à lei e à ordem da cidade-Estado. Se Platão vincula o tirano a Eros, Nietzsche assegura em *Além do bem e do mal* que “o cristianismo deu a Eros veneno para beber – ele não morreu, é verdade, mas degenerou em Vício” (NIETZSCHE, 1992, p. 82), só que os teólogos cristãos herdaram a fonte venenosa da metafísica clássico-modal de Platão desde o momento em que a moral ascética afastou a criança da alegria de brincar com a única finalidade de a inocência ser educada pela arte da representação para ocupar, no futuro, a função política de guardião. Além disso, ao ter vinculado o tirano a Eros, Platão comparou o ato político a um infante divino que mente com e sem nobreza; joga com antíteses à luz do dia, ora balbuciando uma coisa para fazer outra, ora balbuciando outra para negá-la em seguida. Trata-se, então, de uma *farsa*, que, quando assim deseja, não se oculta à luz do dia, mas só depois de o tirano ter se fingido de protetor.

Enquanto criança, o tirano é o falso em estado natural, farsante a brincar no teatro da realidade como se *sonho*⁴⁵ fosse, numa total anarquia e ausência fixa de leis. A criança é levada, portanto, a toda espécie de aventura. Como aquela que encarna a mistura *entre* sonho-e-realidade, a criança – para Platão um ente selvagem a ser domesticado – representa o engano nocivo à ordem da cidade-Estado, mesmo engano de que fala Nietzsche (2007, p. 30): “[...] o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certo gênero de enganos”. O bom engano, porém, é aquele que, por misturar os dessemelhantes, potencializa a vida; e, para essa abordagem, Nietzsche reverte a criança do platonismo ao mesmo tempo que reverte o ato estético de brincar, ato que (pro)move o riso, por sinal, muito presente em *Assim falou Zaratustra*. Para isso, Nietzsche vai ao mesmo espaço sem lei a que Platão se refere para justificar o tirano como criança selvagem, intratável, indisciplinada, traiçoeira, astuciosa e insolente, vale dizer, ao espaço onírico, para nos ofertar a inocência, posto que

[...], o próprio homem tem uma inclinação imbatível a deixar-se enganar e fica como que encantado de felicidade quando o rapsodo narra-lhe contos épicos como se estes fossem verdadeiros, ou, então, quando o ator, no espetáculo, representa o rei ainda mais soberanamente do que o exhibe a efetividade. O intelecto, esse mestre da dissimulação, acha-se, pois, livre e desobrigado de todo serviço de escravo sempre que pode enganar sem causar prejuízo, e festeja, então, suas Saturnais; nunca ele é mais opulento, rico, orgulhoso, versátil e arrojado (NIETZSCHE, 2007, p. 48).

⁴⁵ Nesta obra, *pseudós* (mentira) sugere a ideia de “dormir”, associando mentira a sono, a sonho, a repouso, contrário a movimento, o que nos leva a associar mentira à “frouxidão”, à “folga”. Cf. PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 197, 421b

Onde tudo é possível quando a inteira natureza se enche de alegria em torno do homem como se ela fosse a mascarada dos deuses, eis o sonho nietzschiano a revelar errâncias, errâncias estas que permitem tornar o intelecto livre no próprio cadafalso da máscara, brinquedo a embaralhar e a reagrupar com ironia, emparelhando o que pulsa diverso e aproximando dessemelhantes para que os mais distantes se atravessassem. Potência do *falso*, cujas raízes latina é $\sqrt{\text{fall}}$ e grega, $\sqrt{\text{pla}}$, é o bom engano nietzschiano a brincar. Ambas as raízes de “falso” relacionam-se ao *engano*, cuja raiz $\sqrt{\text{gan}}$ significa “passagem”, e o mesmo ocorre com os termos *falsete*⁴⁶ e *fake*⁴⁷.

1.4 Brincar ou não brincar, eis a questão

Brincar joga... e a criança ri. Sem a estética do brincar, não se emite a alegria do riso. Enquanto ente estético, a criança experimenta ilusões e, em virtude de sua natureza lúdica, a inocência ludibria ao brincar; sob o olhar da mentira nobre, porém, o brincar é outro, é teleológico. A *pólis* platônica quer um homem de bem a brincar desde a infância no meio ou das coisas belas, ou das coisas simétricas, ou das coisas semelhantes, ou das coisas úteis. Quando, em *A república*, Adimanto pergunta se “não é por aí que a inobservância das leis facilmente se infiltra passando despercebida”, Sócrates responde que “é [...], a modo de brincadeira, e como quem não faz nada de mal” (PLATÃO, 1990, p. 170, 424d), deixando

⁴⁶ *Falso* encontra-se em *falsete*, que surge como consequência não natural do ciclo glótico das cordas vocais, sendo causado pela vontade humana. O falsete não se contém ao que a natureza é, pois ele não se encontra na ordem do necessário, mas na ordem do excedente; e, por causa dessa sobre, a beleza da intensidade se coloca fora de frequências acústicas naturais. O falso não só é fuga como coloca em fuga o que não é o mesmo, elevando o que é falso à altura do inesperado. Ainda: o falsete é a fartura que a natureza por si mesma não ofertaria à audição, isso porque sua plasticidade recusa-se a ocupar uma única posição, criando então profusões sonoras. O falsete é a beleza do desnecessário, é o que desocupa o organismo de sua triste missão de ser sempre ele mesmo. O falsete, por fim, é bela aventura sonora da arte.

⁴⁷ Na língua inglesa, quando o jogador *dribla* seu adversário, diz-se que este levou *fake*. No canto, um grau de extensão vocal denomina-se *falsete*. *Falso* é a tradução do grego *pseudós*, embora tenhamos diferenças de grau sobre o mesmo objeto na língua grega. Porque é o mesmo signo de origem grega para *mentira* e para *falso*, o sentido do substantivo *mentira* não pode se igualar ao do adjetivo *falso*, pois poderíamos escrever *mentira mentirosa*, o que não faria sentido algum; porém, por ser *mentira falsa*, a ideia de *falso* traça diferenças em relação à *mentira nobre*. Então, se precisa haver consistência no conceito de *falso* para além de *pseudós*, as imagens do *drible* (*fake*) e do *falsete* exibem a experiência do *falso*. Se futebol é jogo, o *drible* faz do jogo brincadeira e, porque brinca, o *fake* ludibria no momento que, não sabendo qual o próximo movimento da bola, o adversário se antecipa em *vão* enquanto o objeto foge por outro *vão*. Muito habilidoso, o *fake*, que sabe se servir do *vazio*, é a plástica *passagem* do engano. Todo *drible*, curto ou longo, tem a assinatura de uma extensão criadora, sua plasticidade. *Driblar* é ser falso à (des)medida que, *entre* dois adversários (o atacante e o zagueiro), o objeto errante (a bola) move-se no engano como objeto errante; uma vez escolhido o *vão*, a bola foge à captura, deixando atrás dela a extensão criadora, a plasticidade: o *falso*.

evidente que o brincar, quando não está a serviço do homem de bem, e sim a serviço da criança, infiltra-se de tal forma na *pólis* que corrompe leis e costumes sem que seja percebido. Se a serviço do homem de bem, trata-se do brincar nobre (*paidiá*); se a serviço da criança, trata-se do brincar falso (*paidia*).

Contra o brincar falso, visto que a criança em *A república* não deve precisar de outra criança, assim como seria ridículo um guardião precisar de outro, Platão se serve do brincar nobre com a finalidade de extrair do brincar falso e inocente a alegria por esta pertencer aos prazeres e aos desejos desnecessários, os quais não satisfazem as condições exigidas pelas leis, já que são os mesmos despertados durante o sono: dorme a razão, e a parte selvagem se agita enquanto prazeres e desejos sem leis se alegram. Nesse sentido, com os brinquedos de Platão, a criança “brinca” e “se alegra” conforme o jogo teleológico: sua filosofia metafísico-política instrumentaliza o brincar com a finalidade de a criança, por meio de experimentar “brinquedos”, ser observada a fim de que sua natureza surja e, uma vez trazida pela naturalidade do brincar teleológico, selecionam-se os mais aptos segundo as funções que ocuparão na cidade-Estado. Brinca-se com brinquedos que sejam cópias, por exemplo, de régua e de treno, porque o brincar nobre revela com naturalidade os dons de um futuro carpinteiro. Por ser natural da criança o ato de brincar, Platão se serve dele; porém, porque neutro, porque *entre*, o brincar tende, em razão da metafísica clássico-modal, a não alegrar a vida como um brincar desinteressado, e sim a servir à retidão do corpo a fim de que ele seja útil ao trabalho. Para dominar, o pensamento sério da metafísica platônica sabe até “brincar”.

O homem que pretende ser um bom construtor necessita (quando menino) entreter-se brincando de construir casas, bem como aquele que deseja ser agricultor deverá (enquanto menino) brincar de lavrar a terra. Caberá aos educadores dessas crianças supri-las com ferramentas de brinquedo moldadas segundo as reais. [...] ensinando ao aprendiz de carpinteiro sob forma de brinquedo o manejo de régua e da trena, àquele que será um soldado como montar e demais coisas pertinentes. E assim, por meio de seus brinquedos e jogos, nos esforçaríamos por dirigir os gostos e desejos das crianças para a direção do objeto que constitui seu objetivo principal relativamente à idade adulta (PLATÃO, 2010, p. 90, 643c).

Brincar é neutro, um *entre*, e Platão o usa com a finalidade metafísico-política de mostrar que o domínio de brincar, por não aparentar domínio, é passagem do inútil ao útil, da alegria ao sério. Conforme dito aqui, é pela brincadeira que a inobservância das leis facilmente se infiltra, passando despercebida; é pela brincadeira que não se faz nada de mal. A ortopedia da moral ascética atrai a alma da criança por passar disfarçada de brincadeira, com a finalidade de que essa estética lúdica imprima o amor por uma função na cidade-Estado, o que evidencia a metafísica platônica não como aquela que exclui a experiência, mas como a que, devido a

pensar o Entre, parte do neutro para tender a um brincar que não é o infantil, e sim um meio útil para naturalizar o hábito de um trabalho. A brincadeira serve, portanto, à cidade-Estado, à moral ascética.

1.5 O desnecessário brincar

Todo jogo de criança é um brincar; nem todo jogo, porém, mistura as diferenças. Se o jogo de criança – em grego é *paidia*⁴⁸ (HUIZINGA, 2008, p. 35) – mistura os contrários, o jogo sério de Platão é *paidiá*, o qual não mistura os dessemelhantes por ser sagrado, militar, necessário e teleológico. Sem ocupar lugar na *pólis*, por isso desnecessário, o jogo da criança é a potência falsa de *brincar*⁴⁹, que inclui a alegria como séria, inclui a alegria como superfície profunda.

Quando a criança joga, amalgama o alegre e o sério e, dessa mistura *entre* dessemelhantes, jogar já é brincar; é quando, percebendo a vitalidade da antítese *entre* alegre e sério, o homem recupera a seriedade que tinha quando criança ao brincar. Por sua natureza plástica, o brincar falso é mistura de dessemelhantes, e o riso já o acolhe como consequência sonora dessa mistura. *Paidia*, próprio da criança – jogo desinteressado, desnecessário, não possui função na *pólis* –, enlaça e alegre.

Platão, todavia, usa *paidiá*, cujo jogo cumpre a função de ocupar um lugar na cidade-Estado, deixando clara sua finalidade em *As leis* (PLATÃO, 2010, p. 90-92, 642a-e-643a-e), em que o brincar é teleológico, ou seja, os brinquedos são cópias do real, por isso representam ferramentas de trabalho conforme a função do pai: ou carpinteiro, ou sapateiro, ou tecelão. Com esse modelo, Platão se serve de brinquedos como representações modelares, com objetivo de selecionar, por meio do brincar nobre, aptidões naturais que ocuparão funções na *pólis*, logo tal brincar tem finalidade; serve à função; ocupa a inocência; cumpre sua utilidade segundo a ordem natural do trabalho, fazendo com que os brinquedos de *As leis* sejam objetos ortopédicos

⁴⁸ Assim como há mais de um registro e, grego para *amor* e para *falso*, registram-se três grafias para *jogo*: 1) *paidia* (παῖδια) surge antes de *mais* e designa o que é próprio da criança; 2) *paidiá* (παῖδιά) é “infantilidade” pelo acento, não estando limitado aos jogos infantis, porque, com seus derivados, serve para indicar toda espécie de formas lúdicas, incluindo as mais elevadas e sagradas conforme *As leis* (PLATÃO, 2010, 663a-668c; e 3); *aθi*ro (ἀθύρω), jogo como diversão, ideia de futilidade. No grego, para o verbo *jogar*, pode-se dizer *criançar*, mas, como não há na língua portuguesa esse verbo, a tradução é “brincar”.

⁴⁹ Do latim *vinculūm*, *brincar* é “liame”, “laço”, “atadura”, quer dizer, por causa da raiz √vinc-, brincar é “vão”, assim como “liame”, “laço”, “atadura”, o que possibilita conceber brincar como “passagem”.

da moral ascética, representações que retiram da criança a inutilidade alegre do brincar sem interesse, posto que esse brincar desinteressado não serve ao combate interno.

Segundo Johan Huizinga (2008, p. 35), *paidia* escreve-se antes do advérbio de intensidade *mais*, marcando o brincar da inocência com o sinal da abundância. O brincar da criança, portanto, não só mistura os desiguais como, da potência desse encontro assimétrico de harmonia dos contrários, o riso chega à superfície. O brincar inocente, o mesmo que oferta a fartura, é um *entre-dois* fecundo de antíteses que cria e, porque engana e foge, brincar é vão por que passa a fuga. Porquanto o brincar falso é vagar em aberto, vaga-se sempre a partir do que forças desiguais criam no espaço de exceção chamado *entre*.

Se o brincar da inocência é desnecessário ou inútil, é porque o erro não tem finalidade, é não teleológico, pois, assim como todo erro, ele, sem encontrar sua ocupação na *pólis* em razão de sua natureza errante, vaga por *entre* as coisas tal qual a sombra vaga na caverna após ter enganado o objeto real. Fora do brincar desnecessário, a vida útil do trabalho não acolhe o erro, só o brincar da criança, esse brincar falso, acolhe-o pela simples razão de que o brincar inocente erra e se alegra, dado que não separa os diferentes, pelo contrário, segundo Donald Woods Winnicott (2008, p. 164), “as brincadeiras servem de elo entre [...] a relação do indivíduo com a realidade interior, e, [...], a relação do indivíduo com a realidade externa ou compartilhada”, quer dizer, o ato estético de brincar permite o *entre* realidades interna e externa, por isso brincar, para Winnicott, é *fenômeno transicional* pelo motivo de que “abre campo ao processo de tornar-se capaz de aceitar diferença e similaridade” (WINNICOTT, 1975, p. 19). O fenômeno transicional é, portanto, fenômeno do Entre, espaço intermediário, onde o erro vive sem culpa, pois pertence à sua natureza o brincar desnecessário, sem finalidade.

Sem finalidade, isto é, sem relação entre causa e efeito, *paidia* é o brincar sem função na *pólis*; é o que vaga na medida em que é erro, não havendo, portanto, ocupação. Muito pelo contrário: esse brincar desocupa o objeto real de sua função, libertando-o para ser o outro do mesmo. Para tanto, o brincar é a alegria do desnecessário ou a alegria do que é inútil.

1.6 A imitação, uma brincadeira

Em *A república*, ao afirmar que “[...] a imitação é uma brincadeira sem seriedade”, Platão (1990, p. 466, 602b) submete a brincadeira da criança à utilidade, imprimindo no brincar o que é sério, pesado, o que é “natural” ou o que é mais perto do Modelo; brincar tornar-se

medida inflexível – coisa reta que educa – na forma de brinquedos úteis com a finalidade de a inocência ser futuro carpinteiro, tecelão, futuro sapateiro, pois, brincando com seriedade, nós nos “esforçaríamos por dirigir os gostos e desejos das crianças para a direção do objeto que constitui seu objetivo principal relativamente à idade adulta” (PLATÃO, 2010, p. 92, 643c), evitando, com isso, a brincadeira sem seriedade, cuja imitação, afastada da verdade, é *fantasma*⁵⁰, permitindo o brincar *vago*⁵¹.

Em *As leis*, Platão exemplifica o brincar como teleológico, em que os brinquedos, representações da primeira cópia e instrumentos da moral ascética, servem à função, ocupam a inocência, são úteis à ordem natural. Por causa de uma metafísica que projetou a imagem dogmática do pensamento, tais brinquedos tiram da criança a inutilidade do brincar inocente. Se no brincar nobre fixa-se o peso da não alegria do encontro, é porque a moral ascética não crê em um deus que saiba brincar como criança.

Nessa obra, *ébrio*⁵² é aquele que vaga. Sem autodomínio, o ébrio enche-se de “belas esperanças e de um senso de poder, até que finalmente estufada de presunção, a pessoa explode numa completa liberalidade de discurso e ação e toda ordem de ousadia, sem qualquer escrúpulo quanto ao que diz ou faz”. (PLATÃO, 2010, p. 100, 649b). Cambaleando *entre* loucura e lucidez, o ébrio transita em uma zona de exceção, a mesma da criança. Então, se, como Platão afirma, a imitação é uma brincadeira sem seriedade, ela denomina-se *mimesis phantastiké* (DOBRÁNSZKY, 1992, p. 27), cuja imagem afasta-se do Modelo, não se assemelha a Ele, assim como as sombras de um pássaro na parede não se assemelham às mãos que as projetam, havendo, pois, um brincar sempre mais afastado do que é, por conseguinte não se relaciona à representação. Ora, não se fundamenta identidade nessa brincadeira plástico-mimética, pois o jogo de o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é escapa ao idêntico a si mesmo, em razão dessa *plasticidade lúdica* alargar ainda mais o Entre da fábula falsa.

Entre é falha e, na falha, onde não é nem um nem outro, objetos errantes, oriundos de antíteses, formam *matéria plástica* à medida que vão subindo à superfície, na qual ela se

⁵⁰ Da mesma origem de *fantasia*, o *fantasma* é aquele que nem está vivo, nem morto, sendo, portanto, aquele que está *entre*.

⁵¹ O brincar vago encontra-se na poesia *O Menino que carregava água na peneira*, onde o eu-lírico diz que “a mãe reparou que o menino/ gostava mais de vazio/ do que do cheio./ Falava que os vazios são maiores/ e até infinitos”, quer dizer, é mais do que cheio, porque os vazios transbordam, sendo, então, maiores e até sem limites. Cf. BARROS, Manoel de. *Exercícios de ser criança*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2021, p. 16.

⁵² Do latim, *ébrio* significa “jorrar”, “esguichar” e jorra-se por estar “farto”, “cheio”, “abundante”, o que faz da criança o ente da *sobra*. Causa da fartura, *vinho* se escreve em grego *krasi* (liga, junção, mistura) e, em latim, *vinum* (liga, laço, liame). Ao beber o vinho, “o ancião de barba grisalha pode estar em sua segunda infância, assim como o ébrio” (PLATÃO, 2010, p. 95, 646a.). Essa comparação *entre* a criança e o ébrio ocorre em razão de ambos não possuírem autodomínio, assim como o desejo.

atualiza. Quando se “pisa em falso”, sabemos, pisa-se a falha. Protagonista de Lewis Carroll, Alice pisa em falso (1972, p. 7); em seguida, ao deslizar no vago, ela, uma criança, cresce ao ficar menor e diminui ao ficar maior. Essa plasticidade inversiva, criada pela antítese, afirma dois sentidos dessemelhantes ao mesmo tempo. Alice só cresce e diminui pela borda, quer dizer, pela experiência-limite do Entre, ela é errante no espaço intermediário, espaço de exceção. “É provável que tenha sido Havelock o único intérprete de Platão a reconhecer, ainda que de modo limitado, a existência de uma doutrina da errância nos *Diálogos*” (MUNIZ, 2011, p. 92-93). Duas obras apontam essa plasticidade: em *Protágoras*, pela primeira vez, Platão formula um problema que envolve o prazer e a sensação (*aísthesis*) e, em *Górgias*, inaugura-se um novo modelo ético-epistêmico calcado na transformação dos *desejos* (MUNIZ, 2011, p. 21-23).

Força plástica que foge à identidade, ao Modelo e à cópia, a errância é *pláne*, termo grego da mesma origem de *falso*. Sabe-se: o que é falso falha, e a falha sempre deixa a falta, mas a falta, como nunca encontra lugar, é sobra a buscar sempre o *fora*. Há, na sobra, a presença da falta. O falso é sobra, por isso farsa, e ela ocorre *entre* o dentro e o fora, espaço em que tudo transborda, intensidade pura, não podendo servir *a*, não podendo ser útil *a* ou não podendo ter função *em*, pois o Entre é espaço de exceção: nem um nem outro. Em razão de o falso ser a presença transbordante da sobra, ele sabe que o rosto, embora posto à luz do dia, apresenta falhas sem apresentar falhas; ainda que a luz mostre o que é, deixando às claras traços naturais ou neutros do rosto, o falso sabe:

A luz ilumina; isso quer dizer que a própria luz se esconde, é esse o seu traço malicioso. A luz ilumina: o que é iluminado se apresenta em uma presença imediata que se descobre sem descobrir o que a manifesta. A luz apaga seus traços; invisível, ela torna visível; ela garante o conhecimento direto e assegura a presença plena, enquanto se retém a si própria no indireto e se suprime como presença. Seu logro seria, portanto, ocultar-se em uma ausência radiante, infinitamente mais obscura do que qualquer obscuridade [...]. O dia é um falso dia não porque haveria um dia mais verdadeiro, mas porque a verdade do dia, a verdade sobre o dia, é dissimulado pelo dia; é apenas com essa condição que vemos claro: com a condição de não ver a própria clareza (BLANCHOT, 2007, p. 129).

Tal qual o rei Cláudio nas páginas de *Hamlet*, a mentira nobre (ou o *entre* nobre) banha-se de luz para que permaneça a mentira ocultada às claras, a ponto de o visível não ser visto porque ele é o que é. A luz deixa bem claro o quanto as coisas se ocultam plenamente de realidade e, com efeito, o quanto são plenas de uma verdade que (se) esconde ao se mostrar; mas o falso é falha que se alarga por estar *entre* a luz e a escuridão, a mesma falha vista pelas crianças ou o mesmo falso visto enquanto sombras, coisas vãs, brinquedos, por isso o falso não se apossa, não se assenhora do objeto real, pelo contrário, quando a criança o falseia, quando o

liberta da condição única de objeto real, em sua função única de ocupar seu lugar na *pólis*, é porque a inocência já brinca e ri devido à sua estética criadora, que é experimentar o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. O falso é esse engano que alegra a criança enquanto passagem *entre* os dessemelhantes, espaço sem capturas, imprevisível, sem direção, por ir a todas as direções, em que a criança não vigia leis, costumes; não sente falta do objeto real, pelo contrário, como potência do falso, a inocência deixa fluir o desnecessário, o que não se fixa, por isso sua impostura sempre se desocupando pelo desinteresse de fixar a posse. Desinteressada pelo que é útil, desinteressada pelo que é necessário, visto que a criança acolhe o erro, a inocência vaga e cria por estar em fuga ao brincar, por fluir em zona de exceção.

Posto isso, cabe educar a criança em *A república* com “a aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade” (PLATÃO, 1990, p. 269, 485c). A aversão se refere à mentira falsa, e a verdade mencionada é a mentira nobre, a mesma mentira que se ajusta à verdade, o que transforma a mentira nobre em mentira verdadeira. Assim, à medida que educa a criança a recusar por vontade própria a mentira falsa, a moral ascética imprime na alma inocente ou a mentira nobre, ou a arte da representação, ou ainda a verdade que se finge de arte a fim de, sem violência, imprimir na alma da tenra idade o que é necessário à *pólis*; pois, caso não seja assim, a democracia exercerá sua liberdade como se criança fosse, fazendo surgir, porém, *entre* as antíteses da liberdade democrática, o tirano, representado pelo desejo ocioso do selvagem, do intratável, do indisciplinado, do traiçoeiro, do astucioso e do insolente, ele, uma criança: Eros, cuja natureza divina é amarga e doce, guerreira e amorosa – antíteses.

2 REVERSÃO DO PLATONISMO

Séculos sobre séculos atravessaram a filosofia... até que, na segunda metade do XIX, Friedrich Nietzsche lê Platão e interpreta-o. Consagrou-se a reversão do platonismo como trazer à luz o que a metafísica clássico-modal pensou e desconsiderou. Segundo o *paradigma da linha* (PLATÃO, 1990, p. 313, 509d), Platão “supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível”. No mundo visível, o filósofo grego menciona sua claridade, melhor, sua obscuridade relativa: a das imagens é uma seção, e ele as chama, em primeiro lugar, sombras; em seguida, reflexos nas águas; e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes. Em outra seção de imagens, a dos seres vivos, a das plantas, a dos artefatos, o filósofo grego a divide em o que é verdadeiro e em o que não o é. Pois bem, cristalizou-se a reversão do platonismo – e jamais sua *subversão*⁵³ – como o que traz, no movimento horizontal, as sombras ao anverso ou a potência plástica do falso à superfície.

A reversão do platonismo, porém, não se reduz a isso, melhor, não é isso, pois, considerando o paradigma da linha, não se pode limitá-lo à linhagem do sensível (mundo visível ou sentido horizontal), já que esse paradigma inclui a linhagem inteligível ou suprassensível (mundo invisível ou sentido vertical). Sendo sensível e suprassensível, o paradigma, portanto, é antítese, o que não significa oposição *entre* o mundo sensível e o mundo suprassensível, porque “o paradigma da linha assegura a analogia dos graus do ser e dos níveis do conhecimento” (MATTÉI, 2010, p. 61) e, ao assegurar a analogia dos graus, isto é, a sua graduação, assevera a identidade de relação *entre* pares de conceitos dessemelhantes. Reflexo

⁵³ Em 2018, a n-1 Edições publicou *Nietzsche e a filosofia*, de Gilles Deleuze, cuja tradução, de Mariana de Toledo Barbosa e de Ovídio de Abreu Filho, difere-se da de Edmundo Fernandes Dias e de Ruth Joffily Dias, pela Editora Rio (1976), no tocante ao termo *renversement*: estes últimos traduzem por “inversão”, “virar”; aqueles, por “subversão”, no lugar de “inversão” ou de “reversão”. *Renversement* deriva do verbo *renverser*, cujo primeiro significado é “inverter”. No entanto, a tradução de 2018 não mantém “subversão” quando traduz do francês, por exemplo, “[...]. C’est ce que Nietzsche appelle ‘le *renversement* du coup d’oeil appréciateur’ [...]”, de DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P. U. F., 2012. 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. Nietzsche corresponde à linha horizontal, e não à vertical, porque, se fosse a vertical, linha da metafísica clássica, a devida tradução seria “subversão”, o que traz o *verso* para baixo. Nesta pesquisa, no entanto, não optamos por “inversão”, e sim por “reversão do platonismo”, porque 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* (HEIDEGGER, 2014, p. 19 e 123), tradução de Marco Antônio Casanova, quando, em 1961, apresentou-se o filósofo ao mundo.

entre desiguais, pares assimétricos que se olham refletidos, a reversão do platonismo engendra-se nesta natureza de antítese, qual seja, na falha. Na relação sensível-inteligível, existem graus, quer dizer, existem aberturas ou movimentos no vago, porque, em toda antítese, como os contrários se aproximam sem síntese, forma-se um jogo de atração e de repulsão, portanto há falhas. A natureza de toda antítese implica falta, ausência.

No livro *Platão*, Jean-François Mattéi (2010) escreve: “O mito da caverna intervirá, enfim, para estabelecer o acordo simbólico das analogias precedentes” (MATTÉI, 2010, p. 61), isto é, o vago intercederá para criar o acordo simbólico da antítese. A alegoria da caverna, portanto, representa a natureza nem alta nem baixa, e sim a natureza do *meio*, espaço vago em que a dialética platônica se movimenta para capturar a unidade (*Parmênides*) e o falso (*O sofista*), porém, se apreende a unidade, essa dialética não apreende o que está sempre em fuga. Evidencia-se, com isso, que a metafísica clássico-modal parte do Entre tanto para encontrar a unidade como para encontrar a multiplicidade, só que Platão escolheu, para dentro da *pólis*, o que se aproxima mais do Modelo, neste caso, a unidade, pois a metafísica do Uno fundamenta as leis, deixando, para fora da cidade-Estado, a multiplicidade, o falso. Platão não expulsa o poeta da *pólis*, expulsa o que conta mentira falsa, pois só o poeta da mentira nobre serve para educar a criança, que deve ser útil como futuro guardião no combate da representação.

A reversão do platonismo afirma o sentido de acolher a mentira falsa à luz do anverso e de acolher a mentira nobre à escuridão do verso, o que significa dizer que, em Nietzsche, a mentira nobre (ou a representação) deixa de educar a inocência em virtude de a criança se servir, na filosofia nietzschiana, da mentira falsa, não como representação do tirano na realidade política, e sim como “aparato teatral”, pois – sirvamo-nos, mais uma vez, dos termos de Gilles Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* – “a arte é o mais alto poder do falso, ela magnifica ‘o mundo enquanto erro’, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior. [...]. A arte precisamente inventa mentiras que elevam o falso a esse poder afirmativo mais alto, [...]” (DELEUZE, 1976, p. 84).

Do espaço de imagens flutuantes, de sombras, a criança nietzschiana renasce de impressões fugidias e, assim, sem poder fundamentar a identidade em razão de o mundo onírico pertencer a um jogo plástico-mimético (o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é), a inocência escapa ao idêntico. Reverso ao sonho de Platão, o sonho sem lei nietzschiano não é tirano; é *plasticidade lúdica*, que, porém, alarga a fissura.

No entanto, o próprio homem tem uma inclinação imbatível a deixar-se enganar e fica como que encantado de felicidade quando o rapsodo narra contos épicos como se estes fossem verdadeiros, ou, então, quando o ator, no espetáculo, representa o rei ainda

mais soberanamente do que o exhibe a efetividade. O intelecto, esse mestre da dissimulação, acha-se, pois, livre e desobrigado de todo seu serviço de escravo sempre que pode enganar sem causar prejuízo, e festeja, então, suas Saturnais; nunca ele é mais opulento, rico, orgulhoso, versátil e arrojado. Com satisfação criativa, baralha as metáforas e desloca as pedras demarcatórias da abstração, de sorte que, por exemplo, designa o rio como caminho que se move e que carrega o homem em direção ao local rumo ao qual, do contrário, ele teria de caminhar (NIETZSCHE, 2007, p. 49).

Entre duas mentiras, Platão escolheu a melhor, a nobre, segundo sua metafísica, com a finalidade de educar a criança para, quando guardião, vigiar não só leis, costumes, mas sobretudo policiar a representação. A mentira falsa deve ser proscrita da cidade em razão de a criança tirânica ser a representante de um desejo desnecessário à realidade política, em que o falso é engano nocivo à vida da *pólis*. Ao reverter o platonismo, Nietzsche trouxe o falso à luz do brincar que dissimula, tomando a vida humana por pulsão boa um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios: é quando a potência do falso “embaralha e ironicamente o reagrupa, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo” (NIETZSCHE, 2007, p. 49). Reverter o platonismo torna o falso prazerosa alegria a não causar danos, pois, como *O sofista* já expôs, o falso é o outro da verdade sem deixar de ser ele mesmo.

A criança nietzschiana, sabemos, é metamorfose; a pergunta, entretanto, é: por que a *terceira*? Sabe-se que Zarathustra apresenta dois animais (asno e leão, nessa ordem), cuja natureza de animal é o não-aberto (*zoé*). O cerne de ser terceira, porém, é o mesmo de a criança em Platão ser terceiro elemento. Seguindo a ordem, leiamos asno, leão e criança.

Em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, há, “na paz cadavérica e rígida do conceito mais frio e menos expressivo de todos, o ser” (NIETZSCHE, 2009a, p. 67), vale dizer, por causa da ausência total de sangue, o ser é falta de vida, tal qual o espírito pesado e resistente do “Sim”, que pela verdade faz padecer a fome na alma. O “Sim” do asno (animal doméstico) afirma o ser; reverencia-o de joelhos a fim de querer ser bem carregado, e bem carregado com o peso do que é real, com o peso do que é. O asno obedece à representação e, de fato, àqueles que representam a justiça, o amor, a Igreja, o bem, o Estado. A fim de negar a vida, o “Sim” reverencia o que é pesado, o ser, e se alegra com sua força por ela suportar o peso da culpa em direção a seu deserto, onde acontece a segunda metamorfose: o leão, que nega o ser do asno para afirmar o “Não”. Se o asno carrega “o deve ser”, o leão afirma “o não deve ser”, mas sua negação, que não é criadora, procura no deserto o seu derradeiro senhor e quer torná-lo seu inimigo. Ora, procurar o último que o domina e torná-lo oposto tem o sentido de o leão combater *contra*. Com sua pata e com seu rugir, a força do leão é contra o último dominador.

Entre o “Sim” e o “Não”, emerge a terceira força, e, sem ela, os dois extremos permaneceriam alheios um ao outro se a hipótese do terceiro não fulgurasse *entre* o asno e o

leão, *entre* o “Sim” e o “Não”. A terceira metamorfose mistura-os em um brincar *instantâneo* (*exaiphnès*). “Mas esta natureza, a do instante, uma estranha natureza, situa-se entre o movimento e o repouso” (PLATÃO, 2008, p. 105, 156e). A terceira metamorfose é, portanto, um *entre*, espaço em que se plasma a potência do falso. Em Isaías 11:6, onde “o lobo habitará junto com a ovelha/ e a pantera se deitará ao lado do cabrito; o bezerro e o leãozinho pastarão juntos/ e um menino os guiará”, a Escritura Sagrada evidencia o quanto o símbolo da inocência une não só os contrários como os conduz por ser a criança a terceira força como exceção a criar o aberto.

Estética lúdica a misturar distâncias e assimetrias, a criança é esse *Entre* que experimenta a terceira forma ou a potência do falso com toda a plasticidade a que se destina o falso, consequência de antíteses que se distendem, movimento que só ameaça rupturas e, por causa da terceira força, o não-ser é ser. Antíteses criam plasticidades, o que permite afirmar que a criança é o outro do asno e o outro do leão sem deixar de ser ela mesma, no sentido de que é o outro “Sim” do asno e o outro “Não” do leão. Se o “Sim” da asnaria “tem muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado” (NIETZSCHE, 2011, p. 27), a criança é um sagrado “dizer-sim” a um novo começo e, se o “Não” da alcateia quer se tornar inimigo do derradeiro senhor, a criança o nega não por ser *contra* o derradeiro senhor, mas porque o “dizer-não” da criança cria, ri, enfim, brinca *entre* “o novo ídolo”, *entre* “os sacerdotes”, *entre* “os virtuosos”. O “Sim” do asno afirma aquilo que é, afirma a representação, mas o “dizer-sim” da inocência afirma o lúdico criador, cuja estética não se movimenta contra, e sim *entre*; e o “Não” do leão afirma o “não deve ser”, mas o “dizer-não” da criança é criação que perturba a representação. *Entre* “o que deve ser” e “o que não deve ser”, a terceira metamorfose é potência do falso que emerge *entre* o doméstico (asno) e o selvagem (leão). Emerge, pois, do paradoxo. Nietzsche reverte o platonismo, o que significa dizer que ele reverte também a criança platônica.

2.1 Entre Platão e Nietzsche, a criança

Ainda que a metafísica clássica e a imante deem consistência diferente ao mesmo conceito, havendo, efetivamente, distância de pensamentos tão dessemelhantes, não é cara a interseção *entre* Platão e Nietzsche. Em *Para uma nova interpretação de Platão*, Giovanni Reale (2004, p. 81) observa: “Platão considerou possível percorrer uma via intermediária”, além

de registrar que, segundo Grube, “é simplesmente a figura de Platão que exprime a constituição de um meio entre dois extremos” (REALE, 2004, 386). “Via intermediária” ou “meio” sinonimizam com *entre*. Para reverter o platonismo, Nietzsche é também o filósofo do Entre, por exemplo, em *Humano, demasiado humano I* (aforismo 199 - *O incompleto como estimulante artístico*), escreve:

O que é incompleto produz, com frequência, mais efeito que o completo, sobretudo no panegírico: este requer precisamente a instigante incompletude, como um elemento irracional que mostra à imaginação do ouvinte um mar e, semelhante a uma névoa, esconde-se a margem oposta, isto é, os limites do objeto a ser louvado” (NIETZSCHE, 2005, p. 126).

Ora, incompleto é o vago. Ainda: “Tal como a sombra é necessária para embelezar, também o ‘vago’ é necessário para tornar distinto. - [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 109). Muitos são os aforismos destinados ao vago, o que justifica afirmar que, *entre* Platão e Nietzsche, a interseção é “espaço intermediário”, onde a metafísica imanente por meio do *combate-entre* guerreira para reverter o platonismo, já que a dialética platônica também se movimenta *entre* a unidade e a multiplicidade a fim de capturar aquela, porém sem conseguir êxito em *O sofista*.

Entre ou Parmênides e Heráclito, ou *entre* o repouso e o movimento, ou *entre* a unidade e a multiplicidade, comentadores admitem Platão como o filósofo do Entre, espaço de que ele parte com a finalidade de, por meio de sua técnica dialética, pinçar o melhor dos pretendentes, aquele que está mais próximo à Unidade absoluta, Unidade essa que a lei contempla a fim de asseverar aos homens a estabilidade universal. Nietzsche pensa Platão onde os dessemelhantes se distendem: no Entre. Não por outra razão, *Assim falou Zaratustra* inicia-se pelo Livro VII de *A república*, quer dizer, pela *alegoria da caverna*⁵⁴ ou do vago, ou da curva, com a seguinte reversão: se a caverna da metafísica clássico-modal encontra-se abaixo da linha do que é, da linha da representação, a caverna da metafísica imanente-amodal eleva-se acima dessa linha: a de Platão localiza-se no subterrâneo da planície e a de Nietzsche, no da montanha. Além disso, a luz nietzschiana se difere da platônica, que é absoluta por ser solar, enquanto a outra é sombreada por um Sol que está *entre* o fim da noite e o nascer da manhã, aurora.

A expressiva reversão do platonismo acontece no vago com este ente que mais afirma, sem ressentimento, a vida *entre* o “Sim” do asno (o deve ser) e o “Não” do leão (o não deve ser): a criança. No Livro VII, o homem encontra-se na caverna desde a tenra idade, porém, com

⁵⁴ Em latim, *caverna* vem de *cāvūs*, “oco”, “profundo”, “não inteiro”, “abertura”, “vago”. Caverna, portanto, é “curva”, “dobra”, “fissura”, “espaçamento”. Caverna é um *entre*. No original grego, *semelhante a uma caverna é σπηλαιώδης (spileódís)*, sendo *spilos* “sujo” e, por aproximação, “mistura”.

o objetivo de ascender à luz que mostra gradualmente o que é, o ser humano deixa sua natureza de criança para, quando homem, não mais ver sombras, e sim contemplar o Sol, origem da visão e das coisas visíveis, luz para a verdade, pois, graças à luz solar, a visão vê para saber o que é. Das obras do filósofo alemão, a reversão ampla do platonismo acontece em *Assim falou Zaratustra*, na qual a criança é terceira metamorfose. Se em Platão a criança é mentira falsa conforme a representação do tirano, que coloca do avesso, no lugar privado, a relação *entre* pai e filho e do avesso, no lugar público, a relação *entre* governante e governados, a criança em Nietzsche reverte a criança do platonismo, no sentido de que desorganiza a hierarquia da *pólis* não como representação do tirano na arena real da política, sim como objeto errante no espaço intermediário da arte, mas arte como força plástica do falso, não como *tékhnē*⁵⁵.

Assim falou Zaratustra apresenta dez seções, inicia-se por *Prólogo de Zaratustra* e, se a estrutura filosófico-textual de *A república* mistura-se à estrutura dialógico-literária do teatro, Nietzsche também mistura filosofia à arte em sua obra lírico-filosófica. Por sinal, não por acaso, o termo *prólogo* significa “a primeira parte da peça de teatro em forma de diálogo *entre* personagens ou monólogo” (HOUAISS, 2009). Vale ressaltar: embora a comédia tenha aparecido, pela primeira vez, em 440 a. C. e a tragédia, em 432 a. C., Georges Minois (2003, p. 37) observa em *História do riso e do escárnio*: “Os pesquisadores tentaram despistar os traços do cômico no interior das tragédias gregas”. É o que ocorre nas páginas de *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, nas quais Roberto Machado (1997) escreve sua indiferença à comédia, mas o personagem-conceito de Nietzsche está *homem-e-criança*, uma antítese, pois, se a metafísica da imanência pensa *phýsis* (movimento vital), ela pensa o caos, melhor, “não há o caos, mas múltiplos regimes de caos” (GIL, 2018, p. 293), e “o caos [...], é antes o meio de todos os meios” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 125). Ora, como já havia respondido a Claire Parnet que “involuir é estar ‘Entre’, no meio, adjacente”, Deleuze (2004, p. 42) sabe que o caminho só pode existir como tal no meio. O caos é antes o Entre de todos os *entre*; e o caminho, portanto, um *entre* e, sendo-o, alegria-comédia (criança) e sério-tragédia (homem) se amalgamam, misturam-se nas páginas de *Assim falou Zaratustra*. Aliás, nascer é um “drama” e, *entre* dilatações e contrações do parto, Zaratustra riu. Então, afirmar que tal obra nietzschiana se reduz à tragédia não corresponde aos jogos de antíteses, de anomalias ou de contrários, que se

⁵⁵ Em *A república* (PLATÃO, 1990, p. 219, 455a), escreve-se “[...] que arte ou ocupação do serviço da cidade [...]”, isto é, o termo *técnica* refere-se a ocupar função social a serviço da *pólis*, o que difere de *poíesis*, cujo sentido tem como exemplo o rapsodo Íon, que nada sabe e, por essa razão, torna-se *perigoso* por não ter ocupação na cidade e, com efeito, não serve à organização do Estado por não ser útil a ele. Potência do falso, a imitação *fantastiké* de Íon não ocupa lugar na *pólis*, em razão de seu movimento não parar de ser erro sobre erro, permitindo a ele vagar.

excluem coexistindo. “A fim de conquistar pessoas inteligentes para uma determinada tese, às vezes basta apresentá-la na forma de um tremendo paradoxo” (NIETZSCHE, 2005, p. 182), e a criança em Nietzsche, porque terceira metamorfose, só cria por misturar os contrários, sendo a reversão da criança socrático-platônica. A respeito do terceiro, leiamos:

[...] É que talvez não saibas que depois de eu ter escapado a custo a duas vagas, estás agora a erguer a terceira, que é a mais alta e mais árdua de todas. Quando a vires e a ouvires, hás-de ter um perdão absoluto, porque, como é natural, hesitei e tive receio de expor doutrina tão paradoxal e de tentar analisá-la (PLATÃO, 1990, p. 249, 472a).

Em *Nietzsche e a filosofia (A essência do trágico)*, Gilles Deleuze equivale o trágico à alegria do múltiplo, só que, na história do gênero dramático, o cômico, antes do aparecimento da tragédia, já expressava a tragicidade humana. Então, ao admitir o trágico como alegria, Deleuze fixa a comédia no campo semântico do significante tragédia. No século XVII, época em que a aristocracia europeia gozava de prestígio, a tragédia pertencia às classes mais altas e a comédia, à burguesia e à plebe. Isso se dava porque as virtudes heroicas, que na tragédia provocam admiração, transformam-se na comédia em imperfeições, em alvo de zombaria. A aristocracia vê o homem em sua grandeza, enquanto a plebe o vê em sua baixaza.

Nivelar a tragédia à alegria só ratifica o que Georges Minois (2003) observa ao mostrar que pesquisadores tentaram despistar os traços do cômico no interior das tragédias gregas, o mesmo que Gilles Deleuze faz. Esta pesquisa, porém, opta pela distinção *entre* dois significantes e, diante do trágico como riso (rebaixamento) e do trágico como sério (grandeza), esse paradoxo, uma vez exposto pelos significantes comédia-tragédia – e não soterrado o significante comédia pelo significante tragédia –, acontece *entre* a clareza de haver comédia (criança-alegria) e tragédia (homem-sério).

2.2 *Assim falou Zaratustra*

2.2.1 Primeira parte: a criança em *Prólogo de Zaratustra*

Com intuito de mostrar que a reversão do platonismo significa trazer à luz não o falso em si mesmo, e sim sua relação com a criança enquanto terceira metamorfose, e não como

representação do tirano segundo Platão, as dez seções de *Prólogo de Zarathustra* recebem uma interpretação nesta pesquisa, onde se toma a liberdade de nomeá-las: 1. Entre; 2. Criança e o ser; 3. Gaia, 4; O homem, 5; Último homem, 6; Equilibrista e palhaço, 7; Cadáver, 8; Pão e vinho, 9; Nova verdade; e 10. Orgulho e não orgulho.

Na primeira seção, o *Prólogo* é iniciado fora da ordem sintática direta, o que permite destacar “aos trinta anos de idade”, quando deixou sua pátria e foi para as montanhas. Sem demora, o narrador volta a se referir ao tempo e, mais uma vez, inverte a ordem sintática direta: “[...] e durante dez anos, não se cansou” (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Por conseguinte, se “trinta anos” e “dez anos” principiam duas estruturas sintáticas nos lugares do sujeito claro “Zarathustra” e do sujeito oculto “não se cansou”, isso cria margens para pensar que os tempos de vivência (trinta e dez anos) foram retirados da ordem sintática direta para que merecessem relevos.

Entretanto, embora com dois tempos de vida destacados pelas próprias estruturas sintáticas, não se pode dizer que Zarathustra tem duas idades, e sim que ele se levanta com a *aurora* em virtude de sua vida afirmar-se *entre* o homem de trinta anos e a criança de dez anos, cabendo o aforismo 94 de *Além do bem e do mal*: “Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar” (NIETZSCHE, 1992, p. 71). Se o homem saiu da caverna de Platão, ele retorna à caverna de Nietzsche para reaver a seriedade que tinha quando criança ao brincar, já que, uma vez algemada por Platão, a inocência jamais experimentou o brincar inútil. Platão separa criança e homem em razão da metafísica clássico-modal, e Nietzsche mistura-os, amalgama o brincar e o sério pela metafísica imanente-amodal. Aos 40 anos, Zarathustra está maduro, pois, *entre* o homem e a criança, ele se move *entre* a razão séria e trágica do homem e o brincar alegre e cômico da inocência. Em *Aurora* (2004, p. 253, aforismo 504 – *Conciliar!*), Nietzsche indaga se seria tarefa da filosofia conciliar o que a criança aprendeu e o que o homem conheceu. Ora, a criança aprende pelo corpo, e o homem conhece pela visão, o que evidencia em Nietzsche, mais uma vez, a presença de outra antítese, e não a presença dos extremos absolutos, posta pela metafísica clássica, embora a filosofia platônica, por meio dos conceitos de terceiro ou de mistura, possibilite a participação *entre* o Ser e o Não-ser.

Desde suas primeiras linhas, *Assim falou Zarathustra* se põe como obra literário-filosófica a reverter o platonismo e, nesta pesquisa, a reverter do platonismo as forças signas inerentes à criança, porque, com Platão, o homem deixa o vago do subterrâneo e sobe à superfície para, à luz absoluta do sol, ver o que está mais próximo ao Ser, enquanto Zarathustra deixa o vago altivo das montanhas e desce não para ver o que é mais próximo ao Ser, mas é o

ser enquanto santo que o vê e diz que Zaratustra tornou-se uma criança (NIETZSCHE, 2011, p. 12).

Se Zaratustra está *entre* a tragédia-homem e a comédia-criança, o *Prólogo*, embora seja a primeira parte da tragédia grega e embora inicie o livro *Assim falou Zaratustra*, não reduz essa narrativa lírico-filosófica ao conceito de tragédia, visto que Nietzsche sugere, em *Aurora* (2004, p. 254, aforismo 509 - *O terceiro olho*), bem mais do que dicotomias ou extremos conflitantes: “Seja inteligente, busque a tragédia e a comédia ali onde são representadas melhor! Onde tudo é mais interessante e interessado. [...]. Abra o seu olho de teatro, o terceiro grande olho que olha para o mundo pelos outros dois!” (NIETZSCHE, 2004, p. 254-255), quais sejam, os olhos da comédia e os da tragédia, e o terceiro grande olho olha *entre*, o terceiro grande olho é o Entre-dois do teatro. Mais: em *Humano, demasiado humano I* (2005, p. 129, aforismo 169 – *Origem do cômico*), Nietzsche assevera que a vida nos apresenta mais o cômico do que o trágico, comentadores referem-se a Zaratustra reduzido ao trágico, e não à antítese riso-e-sério. Contudo, assim como o personagem-conceito Zaratustra escapa *entre* o homem e a criança, a obra que o protagoniza está *entre* o pranto da tragédia e o brincar da comédia. Não se trata, portanto, de uma obra monosssemântica, isto é, somente trágica, como se lê em *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, de Roberto Machado.

Nietzsche, nas primeiras linhas de *Assim falou Zaratustra*, explicita que a reversão do platonismo acontece na alegoria da caverna (ou na curvatura, ou no vago), onde se encontra o objeto filosófico de interseção, objeto errante *entre* as metafísicas clássica e imanente: a criança. Em Platão, ela já está na caverna e, ao ser homem, ascende para sair das sombras a fim de conhecer a verdade, mas a criança platônica tanto é mentira nobre quanto mentira falsa conforme a imagem política do tirano, criança a desorganizar a *pólis* na realidade. Em Nietzsche, é o homem quem entra na caverna e, após dez anos - tempo de criança -, seu coração transforma-se, e o homem desce da montanha à planície, sendo reconhecido como criança pelo ser, no caso, representado pelo homem santo. Homem-e-criança está Zaratustra. Assim, observa-se ainda que, dessa antítese, o personagem-conceito Sócrates escolhe o melhor, o homem; já o personagem-conceito Zaratustra não se desfaz da antítese homem-e-criança. Mais de vinte séculos depois de o homem ter saído da caverna (Livro VII de *A república*), ele retorna às sombras por meio de Nietzsche para, desta vez, após dez anos, sair como homem-e-criança, mas com esta seguinte diferença: pernas e pescoço não mais algemados.

Homem-e-criança, Zaratustra afeiçoa-se à dessemelhança que emerge entre dois animais tão desiguais, e nem por isso menos afetados por um encontro que despoticiza extremos absolutos, quando, na seção 2 de *Prólogo*, a serpente (prudência) se enrodilha no

pescoço da águia (orgulho); tal imagem nos evidencia não a destruição de um dos extremos, mas o encontro *entre* a serpente, cujo movimento ondulatório e horizontal experimenta Gaia, e a águia, cujo movimento reto e vertical se afasta de Gaia para, uma vez plainando sobre a terra, observar, selecionar e agarrar; uma vez selecionado o objeto, o que plainava com preciso equilíbrio agora mergulha em direção à superfície de Gaia a fim de retirar do movimento o objeto – capturá-lo.

Sobre a dessemelhança *entre* a águia e a serpente, a primeira, conforme a hierarquia clássica de sensação (*aísthesis*), é a *visão*. Com seu corpo sinuoso, ela sente a vida em Gaia mais pela *audição* e bem mais pelo *olfato*: esse animal telúrico capta ondas sonoras no solo por meio da mandíbula e localiza a presa pela língua bífida, cuja função assemelha-se ao olfato. Mandíbula e língua exercem, portanto, funções ambíguas. Entre os sentidos da serpente, o da visão é o pior; entre os sentidos da águia, o da visão é o melhor. Ao planar em linha reta como se o corpo estivesse imóvel, ela observa a fim de escolher seu objeto. Escolhido, sua visão mergulha com retidão em direção à superfície de Gaia para capturá-lo com suas garras e, se o objeto foi retirado de seu movimento, é porque ou foi capturado ou a visão o conceituou.

Em *Teeteto*, Sócrates (2001, p. 201, 164a) afirma que “visão, sensação e conhecimento, conforme admitimos, tudo é uma só coisa”. Em *Metafísica*, Aristóteles, nas primeiras linhas de *A sapiência é conhecimento de causas*, salienta que “todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2013, p. 3, 980a) porquanto o sinal disso é o amor pelas sensações e, independentemente de sua utilidade, eles as amam por si mesmas, acima de todas, a estética da visão, pois “[...] nos proporciona mais conhecimento do que todas as outras sensações [...]” (ARISTÓTELES, 2013, p. 3, 980b). Nas páginas *De anima*, o Estagirita pensa *sensação* no capítulo 5 do Livro II: *os sensíveis* (6), *o visível* (7), *o audível* (8), *o odor* (9), *o gosto* (10) e pensa *o tangível* no capítulo 11, deixando claro que, no topo da hierarquia das sensações, aquela que percebe o objeto mais distante do sujeito ou aquela que menos se envolve com o objeto é, segundo a episteme da metafísica clássica, a visão. Sendo assim, porque a mais afastada do objeto, pois a episteme clássica não pode se envolver (ou se “enrodilhar”) com o objeto (ou com “a serpente”), a estética da visão necessita se fixar para observar e, dessa maneira, selecionar melhor o objeto.

Se a visão ativa da águia metaforiza a metafísica clássica, que observa para selecionar e conceituar (ou capturar), o corpo serpejante metaforiza a metafísica imanente, que escapa a qualquer transcendência, permitindo toda experiência com Gaia. A serpente a se enrodilhar no pescoço da águia equivale à metafísica da imanência a se espiralar na metafísica clássica ou o corpo a formar linhas curvas ao redor da visão da grande altura ou da grande distância. Não há,

portanto, nenhuma oposição ou nenhum maniqueísmo do Zaratustra nietzschiano, e sim confluências dos dessemelhantes *entre* a serpente e a águia ou *entre* a prudência e o orgulho.

Como os dessemelhantes são seus amigos, o homem-*e*-criança caminha *entre* eles; porque se encontra *entre*, Zaratustra levanta-se não com a luz absoluta do dia ou com a escuridão absoluta da noite, mas com a mistura da fina luz com a sutil escuridão, a saber, com o espaço intermediário em que os absolutos, desprendidos deles mesmos, distendem-se, expressando cores várias, intensas e suaves, o que o absoluto, sozinho, fechado nele mesmo, não as criaria, qual seja: o que concilia as diferenças: *aurora*.

À sombra dessa fissura aureal, Zaratustra se desperta; em *Aurora* (2004, p. 254, aforismo 507 - *Contra a tirania do verdadeiro*), Nietzsche não consegue “ver por que seria desejável a supremacia e onipotência da verdade”. O sol com que Zaratustra desperta não representa a supremacia e a onipotência da verdade, e sim a reversão do platonismo no tocante ao Sol do Livro VII de *A república*, no qual a luz absoluta é a verdade na medida em que só a luz solar apresenta o que é, só ela apresenta a medida do real, a mais próxima à coisa em-si. Entretanto, o sol nietzschiano, o da aurora, não seria feliz se não existisse aquele que a luz ilumina. Assim, ao se reconhecer no Outro, o sol aureal se alegra, visto não ser ora luz absoluta, ora escuridão absoluta, e sim nem uma nem outra – a aurora, logo a luz de um *entre*.

O mesmo acontece com o ocaso. Vale dizer: para que possa doar e distribuir, Zaratustra, tal qual o sol, precisa declinar à noite. Toda sua dádiva provém do encontro no espaço intermediário *entre* o dia que parte e a noite que chega, isto é, fenda pela qual passa o acontecimento de cores abundantes do pôr-do-sol ou pela qual passa o esplendor do ocaso. Tanto a aurora quanto o crepúsculo mostram que, no brotar fenomênico de *phýsis*, seja na ascensão da manhã, seja no declínio da tarde, o que prevalece é a fartura do Entre por ser ele acontecimento.

Nesse sentido, se amanhecer e se entardecer conjugam potências do verbo *se encontrar entre* luz e escuridão, aurora e ocaso criam a mais suave luz e a mais delicada escuridão, visto que, *na passagem entre* o dia e a noite ou *entre* a noite e o dia, esses dois absolutos encontram-se, (des)cobrem-se, distendem-se. Por isso, porquanto estão *entre* as margens da luz e da escuridão absolutas, aurora e ocaso são *sombras*, isto é, pincelam exuberante *plasticidade*, revertendo a representação solar do Livro VII de *A república*, em que a luz se limita à medida do real, na qual o sol não se permite ser perguntado “o que seria de ti se não tivesse aqueles que iluminas”. O sol platônico é unidade; e o nietzschiano, *entre* multiplicidades.

Isso posto, Zaratustra pede ao sol, esse olho tranquilo, que o abençoe, pois sua luz é “capaz de contemplar sem inveja até mesmo uma felicidade excessiva” (NIETZSCHE, 2011,

p. 11), a qual, em forma de taça, quer transbordar e, por consequência, que sua água dourada possa escorrer por toda parte com o brilho do êxtase solar. Contudo, uma vez transbordada, a taça quer outra vez se esvaziar, e Zaratustra quer novamente se fazer homem. Entre o excesso da criança e a escassez do homem ou *entre* transbordar e esvaziar, inicia-se o pôr-do-sol de Zaratustra – seu declínio ou sua passagem.

Na seção dois, o ser vê a criança. Na alegoria do Livro VII, a realidade – sombra de objetos na parede – impede que habitantes subterrâneos conheçam o que é, impondo-lhes, pois, desde criança, o não conhecer por meio da visão e por meio do corpo, que não experimentam. Já adultos, caso um deles fosse solto e subisse pelo caminho rude e íngreme, precisaria, antes de ver a luz do sol, habituar-se gradualmente se quisesse ver o mundo superior: primeiro, olharia mais facilmente para as sombras; segundo, para as imagens dos homens e dos outros objetos, todos refletidos na água; terceiro, olharia para os próprios objetos; e quarto, seria capaz de contemplar a luz das estrelas e da lua. Só depois disso, olharia para o próprio sol a fim de contemplá-lo. Como imagem do vago ou da curvatura, a alegoria da caverna permite passagens *entre* as diferenças ou aberturas de graus *entre* os dessemelhantes, uma graduação que vai das sombras à luz.

Assim, uma vez regressado ao real, alguém poderia dizer “[...] que até então ele só vira coisas vãs [...]” (PLATÃO, 1990, 515d) ou “que tudo o que ele vira até ali não passava de brinquedos⁵⁶” (PLATÃO, 2016, 515d). Porém, ao ter se libertado da caverna, o homem vê objetos reais e, se pode conhecê-los à luz do sol, é porque pode nomeá-los: a palavra é a coisa; e a coisa, a palavra.

Encontra-se o platonismo revertido nas primeiras páginas de *Assim falou Zaratustra*: se na caverna de Platão a criança antecede ao homem, na caverna de Nietzsche o homem antecede à criança, e, se a caverna platônica situa-se abaixo da planície, fazendo com que o homem ascenda ao ser em direção à luz solar, a caverna nietzschiana situa-se acima, nas montanhas, fazendo com que a criança Zaratustra desça à luz do ocaso e veja um homem velho e *santo*⁵⁷, o ser, o mesmo que, ao se lembrar de que o andorilho antes levava cinzas para os montes, pergunta se agora quer levar fogo para os vales, por isso reconhece: o homem “Zaratustra está mudado” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). Com o olhar puro, com a língua que não fala tristeza profunda e que não fere o Outro, Zaratustra caminha de modo semelhante a quem sabe, com movimentos

⁵⁶ A palavra grega *φλοαρία* (*fliarias*) foi traduzida pela Fundação Calouste Gulbenkian como “vão” e pela Ed. UFPA, “brincadeira”. Tanto uma quanto outra, no entanto, possibilitam o sentido comum de *entre*.

⁵⁷ Cf. VIARO, 2004, p. 97-98 e p. 119. Segundo a filologia, *santo* origina-se de “ser”, o qual significa “estar sentado”, ou seja, “fixa-se”.

leves e estéticos, fluir como quem baila, permitindo o ser ou o santo observar que “tornou-se uma criança Zaratustra” (NIETZSCHE, 2011, p. 12), e este responde amar os homens; o ser, porém, confessa amar Deus, não os homens. Se Zaratustra traz a gratuidade da oferta, da dádiva, o ser o aconselha a não dar nada aos homens, mas tirar-lhes algo; porém, querendo lhes dar, o ser orienta o *homem-e-criança* a não dar mais que uma esmola e ainda deixá-los a mendigar, pois o santo se refugia “na paz cadavérica e rígida do conceito mais frio e menos expressivo de todos, o ser” (NIETZSCHE, 2009a, p. 67).

O homem-e-criança Zaratustra, ao descer da montanha, avista primeiro o ser representado pelo homem velho e santo, em que os homens não confiam. Porém, Zaratustra, mais do que ver o cristianismo na imagem do santo, vê a vulgaridade do platonismo; pois, se o santo está para o mundo cristão e se o ser está para o mundo platônico, *santo* está para o *ser*, visto que a palavra *santo* deriva da palavra *ser* – o homem santo é aquele que mais se aproxima do Ser. Então, quando a criança Zaratustra viu subitamente um homem velho, ela viu o ser, o mais solitário dos conceitos.

A seção três é Gaia. Ao escrever que “o além-homem é o sentido da terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 14), Nietzsche diz que a noção da terra (1995, p. 81) é:

a noção provençal da *gaya scienza*, aquela unidade de *trovador*, *cavaleiro* e *espírito livre* com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas; o último poema especialmente, “ao mistral”, um radiante canto-dança em que – permitam-se! – bailo sobre a moral, é um perfeito provençalismo [...]

Quer dizer, conforme *As canções do príncipe Vogelfrei*, o sentido de Gaia expressa a beleza cômica e trágica dos trovadores, diga-se, sentido que afirma a potência lírica da vida, podendo ser lida nas páginas de *A letra e a voz*, nas quais Paul Zumthor assegura que o trovador alude à *vocalidade* dos jograis do norte da França, voz poética e nômade acima da moral escrita da escolástica da Idade Média. Em *A gaia ciência* (aforismo 382 - *A grande saúde*), ocorre outro ideal, aquele cujo espírito, ingenuamente, por ter transbordante abundância e potência, “brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (NIETZSCHE, 2001, p. 286). O jogral, o mais livre de todos os entes, e por isso o mais ingênuo, é transbordante abundância da criança a brincar acima do santo, do bem, do mal, do intocável, da vulgaridade do platonismo. Jogral, devir-criança do papa, é nem criança nem papa, e sim força plástica do terceiro elemento.

Isso posto, após Zaratustra implorar para que irmãos permaneçam fiéis ao espírito de Gaia e infiéis aos que falam de esperança supraterrana, os envenenadores, os desprezadores da vida, é narrada a relação *entre* a alma (supraterrana) e o corpo (Gaia), desprezado pela alma,

pois ela o queria magro, horrível, faminto; e, dessa forma, a alma, ela mesma também magra, horrível e faminta, pensava escapar ao corpo e ao espírito de Gaia. Além disso, sobre a alma, o corpo conta que ela é pobreza, imundície e lamentável satisfação. De fato, a maior coisa que a alma do homem pode experimentar é a hora do grande desprezo, hora em que a felicidade de sua alma se converte em nojo para a própria alma, assim como sua razão, sua virtude, sua justiça, sua compaixão. Contrário à alma ou ao homem, cuja experimentação maior é o desprezo, o espírito de Gaia ou o além-homem é *delírio*, quer dizer, o além-homem, por não ser a coisa em si, e a não-reta. A alma é para o corpo isto: risada ou dolorosa vergonha.

A quarta seção, o homem. Se o narrador lírico-filosófico ou essa lítero-filosofia coloca o homem *entre* o animal e o além-homem, o homem é *passagem* ou *declínio*, por isso ele é uma corda sobre o abismo, movendo-se de um lado a outro. Por ser o homem uma ponte, Zaratustra ama os que declinam, pois são os que passam. Em seguida, ele afirma amores sucessivos, mas marcados por antíteses: ele só ama os homens que são os grandes desprezadores porque são os grandes reverenciadores, e amam-se flechas de anseio pela outra margem. Pode-se admitir que “desprezar” e “reverenciar” são termos que conduzem o comportamento ao paradoxo, considerando ainda que “amar”, “flechas” e “anseios” são signos que sugerem a criança Eros, mito divino da contradição; por isso, talvez esteja aí a razão de amores sucessivos marcados por antíteses, no caso, “desprezar” e “reverenciar”, serem duas margens que, interpostas, criam a terceira possibilidade. No entanto, amar flechas de anseio é amar objetos de desejo, causadores de dor e de paixão, e esse amor-antítese anseia pela outra margem, isto é, pela terceira margem. Zaratustra ama quem vive para vir a conhecer, quem trabalha e inventa; ama quem tem a virtude da vontade de passagem, quem não guarda para si uma gota de espírito; ama a alma que esbanja a si mesma por sempre se doar e por não querer se guardar, quem faz mais do que promete, pois quer a sua passagem; ama a alma que transborda de cheia, e, assim, todas as coisas se tornam passagem.

Dos amores de Zaratustra nesta seção, a presença de uma fatura corresponde ao afeto das antíteses. Merece distinção a seguinte passagem: “Amo todos aqueles que são como gotas pesadas, caindo uma a uma da negra nuvem que paira sobre os homens: eles anunciam a chegada do raio, e como arautos perecem” (NIETZSCHE, 2011, p. 17). Distingue-se porque lembra a primeira página do Capítulo I de *Diferença e repetição*, de Gilles Deleuze (1988, p. 63), na qual “o relâmpago diferencia-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue”. Tal aproximação entre Nietzsche e Deleuze por meio de um fenômeno da natureza é que o relâmpago “irrompe num ponto de contato de duas zonas de intensidades diferenciais, precedida por um *precursor sombrio*, invisível, insensível, que

determina antecipadamente o caminho inverso, como num vazio” (ESCOBAR, 1991, p. 73-74). Deleuze interpreta o fenômeno de *phýsis* como o fundo que sobe à superfície sem deixar de ser fundo, tratando-se, pois, de um adversário que não pode ser capturado, porque a “luta em que aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia” (DELEUZE, 1988, p. 63). O adversário que não pode ser capturado, ei-lo: o que se *diferencia* e se opõe a algo, mas algo não pode diferenciar-se do que se diferencia dele e se opõe a ele, e o que se diferencia de algo e se opõe a algo continua unido a algo que se separa do que se diferencia de algo e se opõe a algo, enfim, o que não pode ser identificado, a saber, o que é nem isso nem aquilo: o Entre. “O que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio” (NIETZSCHE, 2011, p. 16), quer dizer, em *Assim falou Zaratustra*, a passagem inexistente pela afirmação da identidade e do absoluto; contudo, pelo atravessar dos contrários, o que pode ser amado no homem é ele ser engano ou passagem, um *entre*.

Na quinta seção do *Prólogo de Zaratustra*, que aqui se chama *Último homem*, embora os grandes desprezadores sejam amados por Zaratustra, ele profetiza que se aproxima o tempo do homem mais desprezível: aquele que não sabe desprezar a si mesmo. Os grandes desprezadores são aqueles que não se conservam, que não querem para si, que não se orgulham de si mesmo. Ama-se, portanto, o homem que não se fixa em si. Mais: em latim, o primeiro significado de *prezar* é “preço ou quantidade monetária que se atribui à troca por um bem ou serviço”, vale frisar que Zaratustra ama o homem que não sabe servir à relação utilitária. Se o último homem é o mais desprezível por não saber desprezar o que é utilitário, ele não pode fazer nascer o “caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante” (NIETZSCHE, 2011, p. 18), visto que, por ser útil, o último homem tudo apequena, apesar de sua vida ser a mais longa; porém, mesmo assim, o homem útil diz que inventou a felicidade e, porque necessita de calor, esfrega-se no próximo e ama-o, já que tudo que é próximo é útil. O homem útil trabalha como distração, desde que a distração não canse; diz que cada um quer o mesmo, porque cada um é igual por ser um só rebanho; quem sente de outro modo, contudo, vai voluntariamente para o hospício. Porque o rebanho não é delírio, não é louco, não é criança ou porque o rebanho é o asno agregado, é coisa em-si, pede a Zaratustra o último homem, por ele ser útil: “Torna-nos como esse último homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 19). O rebanho quer imitar ou representar o último homem. O rebanho quer ser útil.

Equilibrista e palhaço, eis a sexta seção de *Prólogo de Zarathustra. Entre* o animal e o além-homem, o homem se equilibra *entre* a imitação segundo a representação (o macaco⁵⁸) e a imitação segundo a não representação do jogral (o espírito de Gaia), mas não sabe desprezar a si mesmo porquanto ainda crê que exista demônio, ainda crê que exista inferno. Quando oscilavam os extremos, ora animal, ora além-homem, o equilibrista é superado por um rapaz de vestes coloridas, semelhante a um palhaço, que pula fora da porta pequena quando o homem estava no meio do caminho, obstruindo a passagem. Após tê-lo saltado, tê-lo superado, o equilibrista mergulha na profundidade, caindo na praça ao lado de Zarathustra, onde diz a este que “não passa de um animal a que ensinaram dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida” (NIETZSCHE, 2011, p. 20), e assim falou Zarathustra que “de maneira nenhuma fizeste do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso. Agora pereces no teu ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos” (NIETZSCHE, 2011, p. 20).

Qual o sentido de fazer do perigo o teu ofício? *Ofício*, sabemos, significa “obrigação moral”, além de “trabalho”; *trabalho*, “torção”, “estar ajustado a”, “estar incomodado por”, o que deixa margem para interpretar a ideia de trabalho como “dever moral que nos ajusta a uma ocupação, não havendo espaço para outra coisa”; mas, ao fazer do perigo dever moral de uma ocupação, dela se faz “risco”, quer dizer, como todo risco é linha que divide a unidade ou a coisa em si, criam-se duas partes, podendo haver agora *passagem* onde antes, por ser unidade, não havia. Fazer da ocupação perigo pode ter o sentido de fazer da ocupação *passagem*, cujo sentido é fluir *entre* por estar no espaço intermediário. O perigo é risco; e o risco, o próprio *entre*, portanto. Como na Unidade não há o Entre, este emerge quando o risco traça sua linha, *perigo*. Tal qual o risco, o Entre é indeterminado por atravessar forças contrárias, fazendo surgir a terceira força.

Em *A gaia ciência* (2001, p. 192, aforismo 283 - *Homens preparatórios*), Nietzsche escreve que “o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente*”; porém, antes de vincular “maior fecundidade” e “maior fruição” ao “viver perigosamente”, o filósofo salienta que, para isso, são agora necessários muitos homens preparatórios valentes, só que tais homens encontram-se, por exemplo, “com suas próprias festas, dias de trabalho e momentos de luto, habituados e seguros no comandar e também prontos a obedecer, quando for o caso, igualmente orgulhosos nas duas situações”

⁵⁸ Na mitologia grega, o macaco é representado pelo mito dos Cércopes, cujas brincadeiras desarmam, mas é na mitologia hindu que o macaco está associado à ponte. Cf. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução de Vera da Costa e Silva, de Raul de Sá Barbosa, de Angela Melim e de Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020, p. 645-46.

(NIETZSCHE, 2001, p. 192), isto é, os homens preparatórios valentes vivem maior fecundidade e maior fruição quando vivem perigosamente, quer dizer, quando vivem as festas e as não festas; quando vivem o trabalho e o não-trabalho, o luto; quando vivem o comando e o não-comando; enfim, quando vivem igualmente orgulhosos nas duas situações, *ser-e-não-ser*. Melhor: quando os homens preparatórios valentes vivem *entre* – espaço de maior fecundidade e de maior fruição.

Sem ter feito do perigo seu ofício, o homem, que serviu de obstáculo para o palhaço saltar e superá-lo, não pode ser amado por Zaratustra por não ser um grande desprezador e, com efeito, preza o que é utilitário, como acreditar na existência do demônio, do inferno; não pode ser amado por não ter se movimentado *entre*, não ter conseguido, portanto, ser passagem *entre* forças dessemelhantes, antíteses. O palhaço, entretanto, pula o homem quando ele se encontra no *meio* da travessia; antes, porém, chama-o de aleijado, de preguiçoso, de muambeiro, de cara-pálida, diz a ele que deveria estar trancafiado na torre e não estar *entre* as torres, pois o equilibrista estorva o caminho de alguém melhor do que ele, o *palhaço*⁵⁹.

O além-homem é o sentido de Gaia a expressar a beleza cômica e trágica dos trovadores, diga-se, a beleza dos jograis, cuja voz poética e nômade, a ecoar acima da moral escrita da escolástica da Idade Média, emite o som da grande saúde, que transborda abundância e potência porque brinca com tudo o que até aqui se chamou de bem e mal. O palhaço, que se move na corda de um lado a outro, é melhor equilibrista do que o homem, pois realiza a passagem quando a corda balança, mas o homem só acredita no absoluto cristão: “[...], há muito tempo eu sabia que o demônio me passaria a perna. Agora ele me leva para o inferno; queres impedi-lo?” (NIETZSCHE, 2011, p. 20). Portador de signos presos à vulgaridade do platonismo, o homem iguala o palhaço ao demônio. Ora, ao pular o homem, o palhaço pula valores da vulgaridade do platonismo, pois, se querem ouvir a verdade, “terão de manter um bobo da corte junto a si – um ser com o privilégio, que têm os loucos, de não poder adaptar-se” (NIETZSCHE, 2004, p. 233), quer dizer, esse homem, adaptado aos signos cristãos, reconhece o palhaço como mal. Compara Nietzsche em *Aurora* (2004, p. 260, aforismo 531 – *Sentindo a arte de outra forma*): como mendigo, como louco, a criança joga fora temporariamente o que ela tem, menos o homem, que não joga fora demônios, inferno.

⁵⁹ Devir-criança do papa, o palhaço é, tradicionalmente, a figura do rei assassinado, isto é, simboliza a (in)versão da compostura régia nos seus atavios, palavras e atitudes. Cf. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020. p. 754. Cf. DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia do comediante*. Tradução Hesíodo Facó, Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 46-47.

Na sétima seção, dedicada ao cadáver, Zaratustra não pescou nenhum homem, e sim um cadáver, um corpo frio e rígido. Se a existência humana é inquietante e se, ainda mais, é sem sentido algum, um palhaço pode lhe ser uma necessidade do destino, o que não pode ser evitado, uma fatalidade. Por isso, Zaratustra quer ensinar aos homens o sentido do seu ser, que é o além-homem, espírito de Gaia ou o sopro do saber alegre; ensinar aos homens o sentido do seu ser, que é o raio vindo da *negra nuvem homem*⁶⁰ (DELEUZE, 1988, p. 63-5). Se essa negra nuvem é fundo indeterminado, esse fundo se atualiza na superfície enquanto extensiva força luminosa, sem nunca deixar de ser fundo. Os sentidos de Zaratustra, entretanto, não falam ainda aos sentidos dos homens, mesmo porque, para os homens, Zaratustra é ainda um ponto intermediário *entre* um tolo e um cadáver, diga-se, se os sentidos de Zaratustra não afetam os sentidos dos homens, é porque o personagem-conceito de Nietzsche encontra-se *entre* o movimento curvo (um tolo) e o repouso (um cadáver).

Na seção oito – o pão e o vinho –, o palhaço retorna para dizer agora tal verdade a Zaratustra: os bons e os justos o chamam de inimigo e de desprezador, e os crentes da verdadeira fé o odeiam, chamam-lhe de perigo para a multidão. O palhaço (des)cobre, então, o rosto dos bons e dos justos. Mas, como Zaratustra falou à maneira de um palhaço (inversão) ou de um tolo (curvatura), os bons, os justos e os crentes riram dele, além de ter sido salvo por ter se juntado ao cachorro morto. Se são os bons e os justos que riem, esse riso não é o da criança, e, se Zaratustra foi salvo por esses mesmos homens, é porque ele se juntou ao homem da verdadeira fé e da mesma crença em demônios, em inferno. “Mas deixa esta cidade - ou amanhã salto sobre ti, um vivo sobre um morto” (NIETZSCHE, 2011, p. 22).

Zaratustra deixou a cidade. Após caminhar por duas horas na floresta e com fome, parou perto de uma casa solitária onde havia luz acesa. Bateu à porta. Um homem velho apareceu com a luz e perguntou quem o procura. Depois de responder “um vivo e um morto” – resposta, aliás, paradoxal –, Zaratustra pediu comida e bebida. O homem velho e solitário deu-lhe pão e vinho, metáforas do corpo e do sangue; o eremita ofertou-lhe uma das liturgias cristãs, a transubstanciação no corpo e no sangue de Cristo. Irritado, o velho ainda ordena que Zaratustra dê pão e vinho ao homem morto. Essa encenação lírico-teatral representa o ofertório da Santa Missa, na qual o pão e o vinho são o fruto da terra e o trabalho humano, formando a união ou a unidade *entre* Deus e os homens. Não só isso: porque a origem da palavra *santa* é “ser” e da palavra *missa*, “levar”, interpreta-se *ofertório da santa missa* como “aquele que se oferta a levar

⁶⁰ *Entre* o relâmpago ou o raio (branco) e a nuvem (negra), esse fenômeno de *phýsis* é entendido por meio de Gilles Deleuze (1988) quando escreve que o relâmpago distingue-se do céu negro ou o branco separa-se do negro, mas o branco deve acompanhar o negro, como se o branco se separasse daquilo que não se separa.

o ser, a levar o que é”. Depois do pão e do vinho, Zaratustra, que ainda caminha por mais duas horas na floresta, sepulta o morto não em uma árvore, e sim na árvore oca, isto é, sepultado no simbolismo da verticalidade, o morto - homem que acreditava em demônio, em inferno - representa o cristianismo sepultado na “imagem arquetípica lunar da mãe fértil” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2020, p. 136), enquanto Zaratustra, com o corpo cansado e com a alma serena, posiciona-se no simbolismo da horizontalidade, deitando-se no *musgo*⁶¹ do chão.

A nona seção é nova verdade. Dormindo, não apenas a luz da aurora passou sobre seu rosto, a manhã também. Zaratustra abriu seus olhos e, admirado, enxergou floresta e silêncio; e, admirado, olhou dentro de si. Então, depressa, ergueu-se como um navegante que subitamente vê Gaia e experimentou uma grande alegria: viu uma nova verdade. Assim falou ao seu coração: uma luz raiou para Zaratustra: ele não necessita de mortos e de cadáveres, que é o mesmo de não necessitar de homens que creem em demônios, em infernos, mas necessita de companheiros que sigam Zaratustra porque querem seguir a si mesmos. Viu uma nova verdade e assim falou ao seu coração, uma luz raiou para Zaratustra: que ele não fale para o povo, não deve se tornar pastor e não deve se tornar cão de um rebanho, pois Zaratustra veio para atrair muitos para *fora do rebanho*, e povo e rebanho se enfurecerão porque Zaratustra quer ser chamado de ladrão pelos pastores, esses homens bons e justos, crentes da verdadeira fé; povo e rebanho odeiam quem quebra as suas tábuas de valores, odeiam o quebrador, odeiam o infrator, o qual, porém, é quem cria e, por isso, despreza o bem e o mal ou despreza a transcendência, a causadora do dualismo divino e, porque a despreza, colhe e festeja. Zaratustra se despede do morto no tempo de uma nova verdade, tempo esse que se encontra *entre* duas auroras. Sendo já a aurora um *entre*, uma nova verdade chegou *entre* dois *entre*. A nova verdade, portanto, vê chegar e recebe o Entre. “Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus...” (NIETZSCHE, 2011, p. 24).

Após querer juntar-se aos que criam, que colhem, que festejam, por que mostrar o *arco-íris*⁶²? (BRANDÃO, 1991, p. 235-36). Porque se trata da imagem de uma *dobra*⁶³. Também

⁶¹ Entre tantas plantas, por que Nietzsche (2011) escolhe *musgo*? Planta de ambiente úmido, ela tem seu sentido figurado por viver em espaços *sombreados* e por se dispor em *espiral* ou em *curva*.

⁶² 1) Arco é dobra; e 2) Íris: sua raiz indo-europeia (*wi*) significa “dobrar”, donde o latim *wiriae*, “bracelete”, linhas circular, cujas extremidades se unem, formando um círculo. Íris é a ponte, o traço-de-união *entre* o céu e a terra, *entre* os deuses e os homens. O arco-íris é a imagem inversa do sol sobre um véu inconsistente de chuva. Quanto às sete cores, o número representa a harmonias *entre* os contrários. Portanto, íris é o que se encontra *entre*.

⁶³ Quem traça uma dobra traça uma linha cavernosa – o que lembra a alegoria da caverna –, pois, sendo uma curvatura variável ou dobra, a linha cavernosa corresponde a um ponto de inflexão, ali onde a tangente atravessa a curva. É ponto-dobra. Cf. DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 29-33. Cf. ROMAGNOLO, Sérgio. *A dobra e o vazio: questões sobre o barroco e a arte contemporânea*. São Paulo: Ed. UNESP, 2018. p. 24-36. Cf. LEVY, Tatiana Salem. A

porque mostrará todos os *degraus*⁶⁴ até o além-homem, quer dizer, mostrará a “abertura” até o além-da-medida. O Zaratustra nietzschiano, que despreza o dualismo da transcendência, então recebe uma nova verdade *entre* duas auroras e, ao se juntar aos que criam, aos que colhem, aos que festejam, mostrará o *entre* dois *entre* e as aberturas até o além-homem ou até o além-limite. Quanto a mostrar o *entre* dois *entre*, mostram-se os múltiplos regimes de caos ou o que ainda foi escrito aqui: o infinito na *imanência*⁶⁵ ou na multiplicidade. Só então, depois, Nietzsche escreve, por meio de seu personagem-conceito, que seu objetivo é saltar sobre hesitantes e vagarosos, o que o põe em paralelo ao palhaço, que saltou sobre o homem bom e justo porque o tolo sabe movimentar-se na corda, na linha, no Entre. Bom e justo, com o ofertório da Santa Missa, o eremita ficará de coração sofrido com a felicidade de Zaratustra.

Enfim, a décima seção do *Prólogo*, orgulho e não orgulho. Após ter falado a seu coração ao meio-dia, Zaratustra olhou para o céu, pois ouvia o grito agudo de uma águia que fazia círculo no ar e, da águia, não como presa, mas como amiga, pendia uma serpente enrodilhada ao pescoço do pássaro. Com toda emoção, Zaratustra alegra-se com seus animais, alegria, diga-se, *entre* os afetos dos dessemelhantes: mais perto do sol, o animal da verticalidade, a águia (orgulho), e mais perto de Gaia, o da horizontalidade, a serpente (prudência). A visão altiva da metafísica clássica (alegoria da águia) é afetada pelo corpo telúrico da metafísica imanente (alegoria da serpente), quando a linha horizontal da imanência se espirala à volta da linha vertical da teologia natural.

Por serem amigos incongruentes, Zaratustra alegra-se com seus animais, pois se encontra *entre* a estética alta da águia, a visão, e a estética baixa da serpente, o corpo. Se saíram em exploração ou se saíram para conhecer, seus animais dessemelhantes o conduzem por caminhos perigosos, caminhos de risco; porém, se um dia sua prudência o abandonar, já que gosta de bater asas, seu orgulho ainda voará com sua tolice, quer dizer, o orgulho voará com o não orgulho, melhor, o orgulho refere-se à visão (da águia) como sensação primeira da

experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 99-109. Cf. KLEE, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Tradução de Pierre-Henri Gonthier. Paris: Denoël, 2018. p. 34-42.

⁶⁴ Este termo não se prende a “degraus da escada”, refere-se ao próprio léxico (*de.gra.u.s*), diga-se, ao prefixo *de-* e à raiz $\sqrt{\text{gra}}$. Nesse caso, o prefixo assume a imagem dos movimentos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”, e a raiz vem de $\sqrt{\text{grad-}}$, do verbo latino *gradi*, “progressão dos passos”; “ao caminharmos”, “damos passos”. Então, se *grau* é “caminho”, “passo”, *grau* é “abertura”, o que permite dizer que *degraus* é “movimento para abertura variada, imprecisa”.

⁶⁵ Esta pesquisa não se propõe a pensar os conceitos *infinito* e *imanência*, não cabendo nesta dissertação, portanto, estender-se sobre eles, por isso sugere-se, inerente ao *infinito*, as leituras de Baruch Espinosa (1632-1677) e de Gilles Deleuze (1925-1995) e, inerente à imanência, as leituras de João Duns Scotus (1265/66-1308), de Guilherme d’Ockham (1285-1349) e de Gilles Deleuze.

hierarquia dos sentidos conforme a metafísica clássica; e a *tolice*⁶⁶, o não orgulho. Voará, então, *entre* a visão orgulhosa da águia e o não orgulho ou do tolo, ou do louco, ou da criança, ou do palhaço, ou do jogral, ou do bobo.

Nietzsche (2011) finaliza *o Prólogo de Zaratustra* com a figura de pensamento de que mais ele se serve durante as dez seções, deixando-a sobressaída como signo que prepara sua primazia em *Os discursos de Zaratustra*, a mesma figura de pensamento a que o filósofo se refere no aforismo 187 de *Humano, demasiado humano I*, como porta estreita usada pelo erro para se introduzir na verdade, ela: negadora da semelhança, recusa-se à identidade: *antítese*⁶⁷.

Em *Primeira série de paradoxos: do puro devir* (capítulo de *Lógica dos sentidos*), Deleuze (1974), que dá consistência filosófica ao conceito de *paradoxo*, retirando-o do falatório do senso comum, projeta nas primeiras páginas a imagem não dogmática do pensamento ao pensar o paradoxo como afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo; o objeto paradoxal, porém, não é, ao mesmo tempo, maior e menor, mas, ao mesmo tempo, *torna-se* um e outro, não sendo nem um nem outro. Por isso, Deleuze (1974, p. 2) escreve “o paradoxo deste puro devir, [...]”, na medida em que, ao *se tornar*⁶⁸ ao mesmo tempo, o objeto paradoxal *dobra-se* e *desdobra-se*, visto que a natureza desse objeto paradoxal é barroca. O devir dá-se na fenda, espaço indeterminado em que ou movimentos aberrantes, ou forças anômalas, ou objetos paradoxais, enfim, em que, segundo Lapoujade (2015, p. 22), o fluxo imanente “atesta uma vida inorgânica que atravessa os organismos e ameaça sua integridade”, assim como libera as potências da vida.

2.2.2 Os discursos de Zaratustra

⁶⁶ Do latim *tholus*, tem como sinônimos “arco”, “abóboda”, “cúpula”, “zimbório”, ou seja, tolo é “uma construção arqueada”, “teto curvilíneo”. Tolo tem o sentido, portanto, de “curva”. Em *Assim falou Zaratustra*, terceira parte: *da visão e enigma 2*, (NIETZSCHE, 2011, p. 150), o anão diz que “tudo que é reto mente” e que “toda verdade é curva”, sendo esta a *dobra* a que se refere Gilles Deleuze em *A dobra: Leibniz e o barroco*. O tolo é um vago, uma dobra, um *entre*.

⁶⁷ Figura de pensamento, a *antítese* apresenta duas variações: oximoro ou oximóron, uma espécie de *paradoxo* ou de *contradição*. A gramática diferencia as três figuras conforme a estrutura sintática; porém antítese e paradoxo são o mesmo conforme a consistência filosófica, portanto não há diferença entre eles e muito menos a ideia de afastamento por oposição. Cf. GARCIA, Othon. *Comunicação em prosa moderna*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 77-80. Cf. GUIMARÃES, Hélio de Seixas; LESSA, Ana Cecília. *Figuras de linguagem*. São Paulo: Atual, 1988. p. 48-49.

⁶⁸ O verbo *tornar*, do latim *torno*, significa “voltar”, “volver”, ou seja, “dobrar-se”.

Explicamos que a criança é o outro do “Sim” do asno e o outro do “Não” do leão e, por essa razão, é um *entre*, portanto, nem “Sim” nem “Não”, mas potência do falso *entre* um *e* outro e, porque um novo começo, movimento de um sagrado dizer-sim e de um criador dizer-não. Por não guardar ressentimentos, a criança sempre é um novo começo, mas também um novo começo por ser a inocência um jogo livre, diga-se, por ser acaso, não sistematiza, mistura, enfim, por não ser a repetição do mesmo ou por não se fixar, a criança nietzschiana é um novo começo porquanto não busca chegar ao mais perto do Modelo, pois, se buscase, não seria jogo de criação. Mas qual o sentido de Nietzsche (2011, p. 28) afirmar que a inocência é “uma roda a girar por si mesma”?

Girar por si mesma é sempre um retorno; mas, porque novo começo, a criança não é o retorno do mesmo, além de uma roda a girar por si mesma formar a ideia de que a alegoria da criança simboliza uma curvatura, uma dobra, giro para dentro e, por isso, movimento a interiorizar o fora. Se a dobra é o dentro que busca o fora, a criança, essa roda a girar por si mesma, movimenta-se *entre* o dentro e o fora, por isso a inocência vaga *entre*, sendo nem dentro nem fora. Filósofo anglo-indiano, Homi K. Bhabha comenta sobre o artista plástico indobritânico Anish Kapoor: “A presença de um objeto pode tornar o espaço mais vazio do que um mero vago poderia indicar” (apud ROMAGNOLO, 2018, p. 84). O ato estético do brincar desnecessário ou do brincar inútil permite à criança vagar, no sentido de que ela experimenta, por meio do brinquedo, oscilações ou flutuações semânticas no mesmo significante.

Apresentadas as três metamorfoses, Nietzsche nos mostra *Das cátedras da virtude* ou das cadeiras pontifícias, onde se sentam os sábios sacerdotes, os que professam virtude ao asno. “Não é arte pequena dormir: requer passar o dia inteiro acordado” (NIETZSCHE, 2011, p. 30), e o asno em vigília vê com olhos que não veem, olhos que respeitam a autoridade e obedecem a ela, mesmo à autoridade torta, pois, se o poder gosta de caminhar sobre pernas tortas, esse pobre de espírito, o asno, é quem o promove. *Homem-e-criança*, Zarathustra ri da virtude, pois o bom sono do sábio é bom por não nele haver sonhos, sono sem sonhos é o sem sentido das cátedras da virtude. O “Sim” do asno é o sim dos pobres de espírito a reverenciar o sem sentido, que, sentado em sua cátedra, fixa-se como o sacerdote se fixa como professor da virtude. O asno reverencia esta vulgarização do platonismo: o judaico-cristianismo; e, conforme as graças e as bênçãos desse sem sentido, o asno desconhece o que seja superação, não passando de amargura e dormiria mal o asno, posto que a superação negaria sua reconciliação com os pregadores da virtude. Animal reconciliado, o asno obedece à autoridade torta e ao sem sentido. O melhor sentido da vida do asno é negar a vida com o seu “sim”, que carrega o peso do que é, o peso do ser, o peso da representação, que é o peso da recongnição.

Cátedras da virtude são cadeiras nas quais a vulgaridade do platonismo se senta, isto é, onde os sacerdotes cristão e judaico e o guardião *Dos trasmundanos* ou dos metafísicos dualistas lançaram a ilusão de um deus sofredor e atormentado para além do homem: um mundo que parecia sonho e ficção de um deus, obra e loucura de homens: um deus do bem e do mal, do prazer e da dor, do tu e do eu, em síntese, um deus dualista. Zaratustra (*Das mil metas e uma só meta*) não descobriu maior poder na terra do que o poder do bem e do mal, cujo propósito dualista, conforme a metafísica clássico-modal, seleciona o melhor dos pretendentes. Da pobre porção de homem e de Eu e das próprias cinzas e brasas, Zaratustra outrora também lançou sua ilusão para além do homem, este deus: um fantasma. No entanto, após ter carregado suas cinzas para as montanhas, inventou uma chama mais viva, e o fantasma fugiu: o deus do bem e do mal o deixou, podendo agora Zaratustra dizer que os trasmundanos ou os metafísicos dualistas criaram sofrimento e impotência e um pobre e ignorante cansaço que nem mais deseja querer, fazendo com que todo corpo deixasse de ter fé no corpo. Com isso, quis a cabeça fazer o impossível: passar a cabeça – e não só a cabeça – para a vida eterna, porém está bem escondido dos homens esse “celestial Nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 33).

À medida que o ser valorador das coisas e o Deus dos moribundos pertencem à metafísica clássico-modal, Nietzsche amalgama ideal ascético, cristianismo e judaísmo, permitindo a essa trilogia receber o epíteto de “a vulgaridade do platonismo”, ambiguidade a estigmatizar o sensível sob os olhares da Ideia e do pecado. A criança, no entanto, diz “corpo sou eu e alma” (NIETZSCHE, 2011, p. 34), corpo intenso de experiência estética (sensação) excedente, que oferta à inocência o sentido encarnado, vivenciado. O conhecimento da criança é estético, e tamanho conhecimento não tem compromisso algum com a utilidade da matriz dualista, muito pelo contrário, sua estética excedente inutiliza o que é útil e entrelaça os diferentes. Especificamente: no mundo hodierno, quando o erro passa por assepsias, a tenra idade o acolhe, brinca com ele e ri. E ainda: porque acolhe o erro, a criança é vida que excede a própria vida, por exemplo, na fábrica de *Tempos modernos*, em que Carlitos, esse *homem-e-criança*, proporciona a desmedida do riso como consequência de um brincar que, com seu corpo, desorganiza a linha de montagem. Toda sua inutilidade não só deixa de ter ocupação como desocupa o que é útil.

Em *Dos desprezadores do corpo*, ao dizer “corpo sou eu e alma”, a criança diz fora da ordem sintática direta (“eu sou corpo e alma”) a fim de realçar a aliança entre “corpo” e “sou eu”, deixando o termo “alma” sem esse realce, sozinho. Ainda assim, a criança une corpo e alma. Mas o sabedor, desprezador do corpo por ser transmudano, diz ser ele corpo

inteiramente, e a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo, portanto, uma unidade, pois, se ele é uma grande razão, se ele é uma multiplicidade, o corpo é com um só sentido; e o espírito, essa pequena razão, esse pequeno instrumento ou esse brinquedo, é instrumento do corpo, ou seja, o corpo se mantém com um só sentido, visto que corpo e espírito são o corpo. Nietzsche escreve: “‘Eu’ dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (2011, p. 35). Se o sabedor orgulhoso diz “Eu”, a coisa maior é maior do que a grande razão porque a coisa maior não diz Eu, mas faz Eu. Mas o que é a coisa maior? Ela encontra-se atrás ou dos instrumentos, ou dos brinquedos, ou dos sentidos, ou do espírito, sendo esses um só sentido: a grande razão, havendo, atrás desse corpo, a coisa maior, qual seja, o Si-mesmo, que “sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu” (2011, p. 35). O corpo do Eu sabedor é o Si-mesmo, quer dizer, o corpo do Eu sabedor é o corpo do sacerdote e, por trás dessa aparência, existe este poderoso soberano, este sábio desconhecido: a metafísica dualista. É essa metafísica que diz ao Eu sacerdotal sentir dor e esse sofre e reflete em como não mais sofrer; diz ainda a esse mesmo Eu sentir prazer e esse se alegra e reflete em como se alegrar mais – e justamente para isso o Eu *deve* pensar, pois, afinal, a metafísica dualista é sopradora dos seus conceitos, os quais estão atrás dos pensamentos e dos sentimentos do Eu.

Porquanto compara, submete, conquista, domina, destrói, o prazer do Si-mesmo é o desprezo pelo corpo e, ainda que o Si-mesmo tenha criado para si o prazer e o desprezar (2011, p. 36), essa oposição entre prazer e desprezar não se opõe, pois o prazer do Si-mesmo é desprezo. Então, se criou para si o prazer e o desprezar, ele criou o desprezo e o desprezo. “O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade” (2011, p.36), quer dizer, o Si-mesmo criou para si o espírito e, ao ter criado o espírito, o corpo quer morrer e afastar-se da vida e, em razão disso, o corpo já não é capaz de fazer o que mais deseja: criar para além de si. Por isso, o Si-mesmo tornou-se desprezador do corpo, pois este cria para além si mesmo, por isso o corpo é ponte ou um *entre* para o além-homem ou para o além-medida.

Em *Das paixões alegres e dolorosas*, uma das virtudes é o Bem; o *homem-e-criança* Zarathustra não se opõe a esse valor platônico-cristão, ele aconselha afagá-lo, proporcionando a essa virtude sensação agradável; aconselha puxar sua orelha, advertindo-o de alguma travessura; e aconselha entreter-se com o Bem, fazendo com que o tempo, prazerosamente, passe de forma lúdica. Afagar o Bem, puxar sua orelha e entreter-se com ele verbalizam uma virtude afetada como criança fosse, a mesma virtude, o Bem, que, segundo Hans-Georg Gadamer (2009, p. 89), “[...] é, pois, em primeiro lugar, entendida como causa do

‘conhecimento’ e da ‘verdade’ [...]”. Zaratustra não quer a virtude do Bem como lei de Deus, indicadora de mundos supraterrâneos e paraísos, e sim como virtude terrena, diferente de as cátedras de virtude, que fizeram do homem “um amontoado de doenças, que através do espírito se voltam para o mundo: lá querem fazer sua presa” (NIETZSCHE, 2011, p. 39). Causa de uma episteme que domina o objeto e de uma verdade que o paralisa, Nietzsche puxa a orelha do virtuoso Bem e, uma vez recebidos gestos amáveis, brinca com ele, deixando de consistir o Bem na manutenção de uma verdadeira harmonia e muito menos de consistir na contemplação do inteligível pelo intelecto.

Em *Do criminoso pálido*, o animal é o criminoso pálido e, em seus olhos, o grande desprezo fala. ““Meu Eu é o grande desprezo do homem”” (NIETZSCHE, 2011, p. 38), sabendo que esse homem é um amontoado de doenças, que, através do espírito, voltam-se para o mundo, onde querem fazer suas presas. Mais: esse homem, um emaranhado de serpentes selvagens que saem, cada qual por si, em busca de presas pelo mundo. O homem, esse grande desprezo de doenças e de serpentes busca aprisionar o corpo. O grande desprezo de doenças e de serpente é “o meu Eu”. Sabemos: esse Eu surge em *Dos desprezadores do corpo*, e o Si-mesmo domina o Eu e, por ser o soprador de conceitos do Eu, o Si-mesmo é a metafísica dualista que, ao fazer o ar sair, sopra o conceito pela boca do Eu sacerdotal, criminoso pálido e trasmundano, cujo desprezo é sublime.

Pergunta-se a juízes, aos que julgam, e a sacrificantes, aos que celebram missas, se não querem matar o animal e, caso queiram, matem-no não por vingança, e sim por compaixão. quer dizer, matem pelo sentimento piedoso de simpatia. O ambiente do termo *compaixão* é cristão, cujo sentido destina-se ao amor desinteressado por aquele que sofre, não havendo, portanto, ação antagônica. À vista disso, matar por compaixão é ato sacerdotal, pois, por compaixão, o sacrificante, quem celebra a missa, sente a dor do outro porquanto se identifica com o corpo morto. Se o sacerdote, esse juiz de Deus, matou o criminoso pálido, em cujos olhos o grande desprezo fala, o sacerdote se identifica com doenças e serpentes (ou venenos) do homem “e, ao matar, cuidai vós mesmos de justificar a vida” (NIETZSCHE, 2011, p. 38). Matar por compaixão, e não por vingança, portanto, permite ao criminoso reconciliar-se com o homem morto, havendo, pois, aliança entre o julgador e o julgado ou entre o sacrificante (quem celebra a missa) e o sacrificado. O criminoso se identifica com o morto e, nesse sentido, afirmada a identidade pela compaixão, o julgador é o julgado, o sacrificante é o sacrificado. Esse raciocínio talvez justifique o porquê de ser *Do criminoso pálido*, dado que podemos entender o adjetivo “pálido” como sinônimo de “morto”, isto é, se criminoso pálido é criminoso morto, o criminoso é o morto. O sacerdote o matou por compaixão. O sacerdote se identifica com o morto. O

sacerdote é o criminoso pálido. No entanto, “não basta que vos reconcilieis com aquele que matais. Que vossa tristeza seja amor ao super-homem: assim justificais que continueis vivos” (NIETZSCHE, 2011, p. 38). Ora, porquanto a reconciliação não basta ao criminoso pálido continuar vivo, soma-se a ela o modo imperativo “tristeza seja amor” para justificar o criminoso morto a continuar vivo, o que significa validar as doenças e os venenos do homem como sendo amor ao além-homem, devendo dizer que este é inimigo, doente, tolo; porém, “se o juiz vermelho dissesse em voz alta o que já fez em pensamentos, todos gritariam: ‘Fora com esse imundo, com esse verme venenoso!’” (NIETZSCHE, 2011, p. 38). Estamos diante do poder do sacrificante, do juiz-sacerdote; poder de quem celebra na Eucaristia a vida a partir do sangue que escorre da morte com que o sacerdote se identifica; poder que não diz alto o que já fez o pensamento. Em razão disso, talvez, Nietzsche tenha escrito “juiz vermelho”, posto que essa cor simboliza “amor e sacrifício” para quem celebra a missa, ele, o sacerdote, esse juiz que faz da tristeza o seu amor pelo além-homem e, em razão de ser veneno, o sacrificante é bom, por isso causador de nojo, não o seu mal (NIETZSCHE, 2011, p. 39).

Nietzsche traz a palavra *Do ler e escrever*, em que, com mais um século de leitores, até o espírito federá quando todos aprenderem a ler, estragando não só a escrita como também o pensamento. Assim, se antes o espírito era Deus, se depois se tornou homem, agora está se tornando plebe enquanto linguagem, mas eis que surgem as máximas, cumes altos e grandes de palavras com seu ar fino e puro, palavras com o perigo próximo e com o espírito pleno de alegre maldade; é quando o personagem-conceito de Nietzsche diz “quero ter duendes a meu redor, pois tenho coragem. A coragem que espanta os fantasmas cria seus próprios duendes – a coragem quer rir” (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

Contra aqueles que estragam a linguagem, Zaratustra não deixa nas (entre)linhas a linguagem de criança? Qual o sentido de duendes surgirem após leitura e escrita fétidas e máximas que devem ser cumes? Ao espantar fantasmas, a coragem cria duendes, vale dizer, cria travessuras, brincadeiras e, nesse sentido, a coragem quer rir. Ora, não estará Nietzsche trazendo à baila a travessura de uma linguagem irreal, imagético-simbólica, a única com coragem de rir? Não será essa a coragem, a de criança? Pergunta-se porque asno e leão nem riem. Caso seja, o *homem-e-criança* Zaratustra ri e sente-se elevado quando sobe aos montes mais altos e ri das tragédias, do palco e da vida, porque a coragem de rir é força que descuida, que brinca. Ao querer duendes ao seu redor, o *homem-e-criança* quer travessuras, as mesmas que proporcionam a coragem do riso, sabendo que a travessura sempre escapa *entre*. *Do ler e escrever* ainda, Zaratustra traz, após ter dito que há sempre alguma razão na loucura, imagens de borboletas e de bolhas de sabão por parecerem as que mais entendem de felicidade; ver

adejar essas alminhas ligeiras, tolas, encantadoras e volúveis leva o *homem-e-criança* às lágrimas, ao canto e a expressar que acreditaria somente num deus que soubesse dançar, cujo movimento fica ao largo, deus a folgar, a brincar. Não será esse deus Eros? Com um deus de criança a bailar *entre* borboletas e bolhas de sabão, mata-se não com ira, e sim com a alegria do riso o espírito de gravidade, espírito sério, pesado, peso a puxar para si e para baixo os outros. Por meio do *homem-e-criança*, dança agora um deus impreciso e belo como fosse voos coloridos de borboletas que vagam...; dança um deus frágil e leve como fosse bolhas de sabão que se elevam porque vagam.

Como jogo de dados, os aforismos de Nietzsche são lançados sobre a planície de páginas à espera de um leitor-jogador que possa recompor a peleja conforme os signos. Embora não apresente aforismos, *Assim falou Zaratustra* imprime em suas páginas uma linguagem lírico-filosófica difusa, polifônica, estranha, alegórica, disseminando, por um lado, desencontros sintático-semânticos e, por outro, permitindo ao leitor-jogador novos arranjos. No parágrafo anterior, sem corromper o jogo da linguagem nietzschiana, que é sempre deslocamentos sobre deslocamentos, apresenta-se outra disposição sintático-semântica, sem apresentar algum pensamento oposto ao de Nietzsche, porque a escritura nietzschiana se permite à diferença do mesmo. Parece que Nietzsche escreveu, por exemplo, *Do ler e escrever* para que termos de estruturas sintáticas sejam movidos e, assim, haver outros encontros semânticos correlacionados, deixando claro ainda que o texto nietzschiano como um todo sempre escapa, não podendo, por conseguinte, ser capturado por uma sistematização. Nietzsche violou a linguagem filosófica quando permitiu que ela fosse seduzida e desorganizada pela linguagem lírica, arrancando da filosofia palavras tão habituais.

A criação poética tem início como violência sobre a linguagem. O primeiro ato dessa operação consiste no desarraigamento das palavras. O poeta as arranca de suas conexões e misteres habituais: separados do mundo informe da fala, os vocábulos se tornam únicos, como se tivessem acabado de nascer (PAZ, 2012, p. 46).

Não que não houvesse outro lampejo lírico-filosófico anteriormente em *Assim falou Zaratustra*, mas a atenção dada a *Do ler e escrever* justifica-se por proporcionar o encontro insólito *entre* escrita fétida, máximas com seus cumes, e coragem de rir, além de Nietzsche deixar nas (entre)linhas a “presença” da criança *entre* duendes, borboletas, bolhas de sabão, deus dançarino; porém, ainda que borboletas e bolhas de sabão sejam as que mais entendam de felicidade segundo Zaratustra, os pregadores da morte negam esta vida não só com a vida eterna, mas também a negam com o não nascimento de crianças porquanto só nascem infelizes;

mas, se alguma nasceu, um dos pregadores da morte, o santo, pergunta em *A gaia ciência* (aforismo 73 - *Santa crueldade*): “Mas não é mais cruel deixá-la viver?”, [...]” (NIETZSCHE, 2001, p. 103).

Já observado, repetimos: “santo” deriva de “ser” e, por meio dessa relação filológica, o ser mata o ente que mais afirma a vida com seu sagrado dizer-sim, que é a terceira metamorfose, esse novo começo, roda a girar por si mesma. Se, por contemplar o Ser absoluto, o santo, sempre igual a ele mesmo, asfixia e mortifica o movimento vital, a criança, porém, nem busca se aproximar o mais perto do Modelo, mesmo porque nem olha para Ele, pois a visão não pode experimentá-lo, senti-lo. Em *A filosofia na Idade Média trágica dos gregos*, Nietzsche (2009a, p. 47) declara que, “neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual”. O ser mata o jogo vital dos contrários. Caso o santo (o ser) represente escassez, carestia, a criança excede segundo a graça de uma natureza sempre a se doar para além do bem e do mal, para além de uma transcendência dicotômica, aliás, a natureza da inocência brinca, mas não se brinca *com* a transcendência; ela, isso sim, brinca na imanência, na vida, onde, sem haver dicotomias – e muito menos dicotomias suprassensíveis –, o para além do bom e do mau cria devires, paradoxo,

Transformando-se em água e em terra, junta, [...], montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. As vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca” (NIETZSCHE, 2009a, p. 47-48).

O santo ordena matar a criança ou o ser ordena matar o brincar sem finalidade, inocente. Une-se aos pregadores da morte aquele que representa a morte dos povos, o mesmo que diz nada haver sobre a terra que seja maior do que ele: o dedo ordenador de Deus, a saber: tudo nele é falso, morde com dentes roubados e, com a boca, fala confusões de línguas do bem e do mal, ei-lo, finalmente, novo ídolo para quem o rebanho se ajoelha, o de vista curta e de orelhas compridas, cuja morte ele inventou, embora se gabe de que seja “vida”, não passando de um serviço aos pregadores da morte esse lento suicídio de todos que se chama “viver”, assistido por heróis e por homens honrados de que ele gosta ao seu redor, sim, seu nome se anuncia: “Nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo’” (NIETZSCHE, 2001, p. 48).

Zaratustra, *homem-e-criança*, fugiu desse mau cheiro exalado da idolatria dos supérfluos, fugiu desses sacrifícios humanos; mas, para as almas grandes, a terra está livre, eis quando se registra pela primeira vez nas páginas de *Assim falou Zaratustra* “vazios” (NIETZSCHE, 2011, p. 50), correndo, em torno deles, o cheiro dos mares quietos e, logo em seguida, escreve-se que “quem pouco possui, tanto menos será possuído: louvada seja a pequena pobreza” (NIETZSCHE, 2011, p. 50). Filho da Pobreza, Eros está “[...], descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, [...]” (PLATÃO, 1983, p. 35), quer dizer, *entre* o jovem, o adulto e o idoso, a criança, por pouco possuir, é quem menos será possuída pelo Estado e pelos pregadores da morte, havendo vazios para almas grandes, entra elas, esta pequena pobreza: Eros, maliciosa inocência.

Agora, neste momento, interrompe-se a sequência da Primeira Parte a fim de saltar do parágrafo anterior, onde surge Eros, a *O canto noturno*, da Segunda Parte de *Os discursos de Zaratustra*, onde se apronta a presença declarada de Eros em *O canto da dança*. Observado isso, vejamos: Nietzsche, após fabular sucessivas forças reativas (*Dos sacerdotes, Da gentalha, Das tarântulas*), escreve *O canto noturno*, onde todas as fontes que jorram falam agora mais alto; e a alma de Zaratustra é fonte que jorra. Todos os cantos dos que amam despertam somente à noite; e sua alma, o canto de alguém que ama. Uma tensão de forças contrárias se encontra em Zaratustra, e essa mesma tensão fala a linguagem do amor: Eros é doce-e-amargo.

Luz é Zaratustra, e ele quisera que fosse noite; porém, por não ser, isto é, sem a fartura da fonte e a do amor, Zaratustra é luz e esta, a sua solidão, está cercado pela luz. “Ah, quisera eu fosse noite!” (NIETZSCHE, 2011, p. 101). Se Zaratustra é luz, a luz deseja a noite e, uma vez realizado esse paradoxo, o de estar à volta de luz ser sua solidão ao mesmo tempo que deseja ser escuro e noturnal, Zaratustra se encontraria *entre* e sugaria do peito da luz. Ainda: uma vez *entre* dia-e-noite, desejaria abençoar pequenos lumes estelares e vaga-lumes, e ser venturoso por dádivas de luz. Ora, *abençoar* os contrários, o grande e o pequeno, significa *benzer*, signo sagrado que, no lugar de separar os desiguais, mistura-os no próprio ato de benzer, pois, ao traçar o sinal da cruz (abençoar), Zaratustra traça uma interseção *entre* linha vertical (ou linha de transcendência)-e-linha horizontal (ou linha de imanência). O ato cristão de benzer é, para a imanência nietzschiana, o ato de uma interseção sagrada a misturar os contrários, mas não antes de ser luz e de ser escuro; não antes, portanto, de estar *entre* os signos da claridade e os da escuridão.

Indagamos: mas o ato de traçar o sinal da cruz é cristão? Entre linhas horizontais-e-verticais, Eros procura o além do bem e do mal por ser devir-criança e, nesse sentido, esse

divino vadio é simbolizado pela *cruz*⁶⁹ (BRANDÃO, 1991, p. 189). Entre tantas outras antíteses em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche concebe seu personagem-conceito como aquele que vivencia a contradição. Melhor ainda: Zaratustra situa-se *entre* forças contrárias, é luz e deseja a noite, e, estando *entre* uma e outra, sente-se venturoso por *dádivas*⁷⁰ de luz. Segundo Oskar Becker (apud AGAMBEN, 2018, p. 46), “‘aventura’ é a condição de uma existência – como é a do artista – que se situa no meio do caminho “entre a extrema insegurança do ser-lançado e a absoluta segurança do ser-levado, [...]”.

Zaratustra, contudo, vive em sua luz própria, voltada para Si-mesma, portanto, desconhece a felicidade de quem recebe, sendo esta sua pobreza: sua mão jamais descansa de presentear, sem conhecer a felicidade do Outro; sua inveja está em ver olhos que esperam em observação para receber – eles, porém, não são vistos – e ver as iluminadas noites de forças contrárias. Luz para Si-mesma, ela não vê o Outro; luz para Si-mesma, inveja olhos que esperam para receber, e não são vistos, além de invejar noites iluminadas de paradoxo. Com mão que presenteia e com olhar que não vê a felicidade de quem recebe; e com inveja de quem recebe e do paradoxo, não se trata, pois, da terceira metamorfose, isto é, Zaratustra, em *O canto noturno*, não está *homem-e-criança*, já que, conforme a natureza do próprio signo *metamorfose*, o homem ora está asno, ora leão, ora criança. Então, em razão do abismo *entre* presentear e receber, tem-se a desventura dos dadivosos, e estes recebem tamanha desventura de Zaratustra, por isso a pergunta: mas ele ainda afeta a alma dos dadivosos desventurados?

Em seguida, Nietzsche escreve: “Uma fome nasce da minha beleza: gostaria de magoar aqueles que ilumino, de assaltar os que presenteio: - assim tenho fome de maldade” (NIETZSCHE, 2011, p. 101). A que beleza se refere? à da luz? à de Si-mesma? Se for, então, por ser fome, é necessidade que, nascida desse voltar-se para Si, macularia aqueles que ilumina e tomaria para si o que presenteia. Necessidade de maldade nasce do Si-mesmo, daí o retirar a mão quando uma mão já se estende para ela, ou seja, sendo o Si-mesmo desventura dos dadivosos, a cachoeira ainda falta na queda.

Essa é a tal vingança a preparar a plenitude, a tal traição que brota da solidão. Qual solidão? A de estar cingido de luz, um cingir que deseja a noite; e, por não estar *entre* o claro e o escuro, a ventura ao presentear morreu ao presentear; cansou-se de Si-mesma em seu excesso de Si-mesma, porque, para quem costuma presentear, o perigo é perder o pudor, diga-se, quem

⁶⁹ Bem antes do cristianismo, a cruz figurava com Eros uma simbologia não do sofrimento, mas do encontro *entre* forças dessemelhantes: a vertical (divina, atemporal) e a horizontal (mortal, temporal). Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991. p. 189. 1. v.

⁷⁰ A ideia de que a dádiva acontece na troca de presentes, mas o que menos importa são os objetos trocados, pois vital para a tribo é a reciprocidade, e ela acontece no *meio*.

costuma se dar perde-se por não se retrair para Si-mesmo, e mão e coração de quem costuma repartir têm calos, deformações. Assim, voltado para Si-mesmo, o olho, ante o pudor dos que pedem, já não se comove, além de a mão tornar-se insensível demais para sentir movimentos involuntários das mãos fartas.

Muitos sóis circulam nos espaços solitários, e tais sóis falam com sua luz para tudo que é escuro, menos para o Si-mesmo. É quando Nietzsche retorna ao início do *Canto noturno* – é noite –, quando se refere a seres escuros, noturnais, sendo somente eles que retiram calor do que é luminoso, em outras palavras, Nietzsche forma um paradoxo: somente esses seres noturnais bebem aroma agradável e leite das tetas da luz. É noite, e que se tenha de ser luz noturna. É noite, e, semelhante a uma fonte, a uma alma, o escuro irrompe forças dessemelhantes. É noite, e todos os cantos e a alma dos que amam despertam, porque, *entre* noite-e-dia, forma-se um paradoxo, não havendo mais somente a luz voltada para Si-mesma.

Só após emergir o paradoxo em *O canto noturno*, pondo-se em condições adequadas o surgimento de Eros, Nietzsche, em *O canto da dança*, ao iniciar com “certo dia, ao anoitecer” (2011, p. 102), diga-se, “certo dia, ao crepúsculo”, quando a luz sombreia, escreve “[...] o pequeno deus que é o favorito das moças: [...]”, uma sugestão à criança Eros. Se ainda não é tão claro, ele evidencia: “E eis o canto que Zaratustra entoou, enquanto Cupido e as moças dançavam” (NIETZSCHE, 2011, p. 103). A criança divina surge à luz do crepúsculo, *entre* o fim do dia e início da noite. Enunciados anteriores já haviam sugerido em *Os discursos de Zaratustra* a presença da terceira metamorfose, por exemplo, em *Das moscas do mercado*, em que o povo pouco compreende a grandeza, isto é, a criação (NIETZSCHE, 2011, p. 51). Sabe-se que a única metamorfose a criar é a terceira, esse novo começo, jogo da criação, e Zaratustra, amigo de Eros, é a inocência divina contraditória, razão pela qual se encontram, na escuridão de Zaratustra, rosa e ciprestes, ou seja, o menor e o maior, além de se encontrar Eros, o vadio, aquele que vaga, deitado junto à fonte, fonte já mencionada em *O canto noturno*. Terá adormecido por ter corrido atrás de borboletas, bolas de sabão?

Desprezadores do corpo, pregadores da morte, novo ídolo, destruí-los passa pelo caminho da criação, mas a vontade de criar não é ainda criação, posto que essa vontade, durante muito tempo, pertenceu ao rebanho, cuja voz ressoa e ressoará na vontade de criar e, quando essa vontade disser que não tem a mesma consciência que o rebanho, isso, ainda sim, será um lamento e uma dor, pois, embora não tenha a mesma consciência, a vontade de criar permanece com consciência, isto é, ela não se esquece do rebanho. Consciência é a consciência da memória e, por essa razão, o caminho ao pasto senhoreia-se sempre de repetição do mesmo quando a voz fiel do rebanho ainda muge o nome Pastor, com a finalidade de conduzir a grei à mesma

extensão de terra a fim de ingerir e de ruminar a mesma erva. Sempre igual a ela mesma, a natureza do rebanho impede o caminho para si mesmo, que é o caminho do criador. Porquanto sofre feliz da incapacidade de amar a si mesmo, abdicando-se até do querer, o rebanho possui o espírito servil à ordem séria da necessidade orgânica, útil à ordem austera do novo ídolo, obediente à ordem solene do moralismo do mesmo, espírito perpetuamente preso ao fiel e ao preciso cumprimento do dever, por isso espírito de gravidade ou espírito pesado, arrastando para baixo, em especial, aqueles que creem na verdade imóvel.

O caminho para si mesmo, caminho do criador, segue, porém, o caminho da aflição, a mesma gerada pela consciência apascentada pela voz do rebanho. Embora o rebanho berre que todo isolamento é culpa, aquele que deseja criar, que busca o caminho para si mesmo, quer se perder *no* rebanho, perder-se *na* repetição do mesmo, perder-se *no* hábito, o que significa dizer que *Do caminho do criador* (Primeira Parte) não há o sentido de se perder *do* rebanho, pois implicaria criar o outro mundo, e não o outro do mundo. Ainda que tenha vontade de criar, a voz do rebanho ressoará quando essa vontade disser que não tem a mesma consciência, porque, ainda que não seja a mesma consciência, ela permanece consciência por se comparar à outra consciência, enfim, a *vontade de criar não é esquecimento* ainda, por isso não é um novo jogo ou novo começo, não é um primeiro movimento, nem um sagrado dizer-sim. “Já não tenho a mesma consciência que vós” (NIETZSCHE, 2011, p. 61) é lamento e dor, ou seja, ainda que não tenha a mesma consciência, a vontade de criar, ao se comparar à consciência outra, mantém-se como consciência e, porque consciência, lamenta, dói. Seu último fogo de lamento e de dor, portanto, ainda queima nela, em sua aflição, numa palavra: *consciência*.

O caminho da vontade de criar, porém, é o da aflição, caminho que leva para si mesmo, que faz surgir o criador. Sinônimo de angústia, a aflição surge como consequência do conflito, no caso, da consciência dividida *entre* o rebanho e o isolamento, *entre* a memória e o esquecimento, mas é desse inevitável caminho, o da aflição, que se é arremessado à criação. O ente aflito é um ente em agonia, quer dizer, é em luta *entre-dois*. O narrador pergunta: “Mas queres seguir o caminho da tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso!” És uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma?” (NIETZSCHE, 2011, p. 61).

As duas últimas perguntas nos remetem à criança, que não se mostra ávida e ambiciosa pelas alturas da transcendência. Após retornar ao signo criança, o narrador traz à baila, mais uma vez, o *vazio*, consequência de “pensamentos grandes que não fazem mais que um fole: enchem e tornam mais vazio” (NIETZSCHE, 2011, p. 61). Ao cotejar pensamentos grandes com o fole, eles experimentam sopros e voltam mais vazios, é como se tais pensamentos fossem

uma roda a girar por si mesma. Convém sintetizar: o pensamento grande é grande porque se equipara ao fole, ao vazio, que é cheio. Em *Humano, demasiado humano I* (2005, p. 109, aforismo 151 - *De que modo a métrica embeleza*), Nietzsche escreve: “Também o ‘vago’ é necessário para tornar distinto”, quer dizer, para voltar o diferente, para voltar o distinto, e não o mesmo, o vazio-cheio-vazio é vital por ser movimento *entre-dois*.

Caso a vontade de criar diga ser livre por ter lançado fora sua obrigação de servir – seu último valor –, não importa para Zarathustra saber “livre de quê”, e sim “para quê”. Será que a vontade de criar é para dar a si mesma seu mal e seu bem e erguer-se acima de si mesma como uma lei? Pode ser de si mesma juíza e a vingadora de sua lei? Há nessas indagações *antíteses* (mal-e-bem, desmedida-e-lei, juíza-e-vingadora), deixando evidente que a vontade de criar, uma vez livre, é livre para passar *entre* – o Entre-dois é o que a antítese proporciona –, ou seja, é livre para a criação. Só após outras antíteses (muitos-e-um, alteza-e-baixa, sublime-e-fantasma), a vontade de criar, só então, gritará “tudo é falso!” (NIETZSCHE, 2011, p. 62).

Por que o signo *falso*, pela primeira vez, torna-se visível neste momento semântico-sintático? Depois de uma série de signos dessemelhantes, o termo falso vem à luz, sendo a última antítese “teu próprio sublime te amedrontará como um fantasma” (NIETZSCHE, 2011, p. 62). A que se refere “teu próprio sublime”? Atribui-se ao gritar “estou só!” (NIETZSCHE, 2011, p. 61) e, por ser o próprio sublime “estar só” – grito da criação – é o mais elevado a ser perigoso como um fantasma. O instante de estar só, repitamo-lo, é o da criação; e ele, perigoso. Mas qual seu vínculo com *fantasma*?

Sem estar vivo e sem estar morto, o fantasma é presença-e-ausente, portanto, sem ser presença, sem ser ausência, o fantasma é um *entre-dois*, cujo assombro irrompe no *vão*, espaço de imprecisão, onde forças dessemelhantes se encontram, neste caso, vida (presença) e morte (ausência), em outras palavras, fantasma é *sombra*: nem escuro absoluto nem luz absoluta, pois sua (pro)jeção é *entre* os contrários. Em *Assim falou Zarathustra* (NIETZSCHE, 2011, p. 260, Quarta Parte, *Sombra*), o espectro se pergunta onde é seu lar, mas não o encontrou, é quando a sombra tece este paradoxo: “Ó eterno em-todo-lugar, ó eterno em-lugar-nenhum”, quer dizer, em-todo-lugar-e-em-lugar-nenhum, “ó eterno – em vão!”. Todo lugar-e-lugar nenhum, o eterno é, então, nem todo lugar nem lugar nenhum, o que faz dele um *entre*. Todavia, retornado ao signo *fantasma*, observa-se que Nietzsche não se serve dos signos como se eles possuíssem significado fixo sob o mesmo significante, já que, sendo filólogo, ele sabe que o signo ora é isso, ora é aquilo, dependendo de sua relação com outros signos.

Por que, então, a semelhança *entre* “teu próprio sublime” e “te amedrontará como um fantasma”? Por que o sublime como fantasma? O mais elevado, sabemos, é quem perdeu a memória, e isso implica nem haver a consciência diferente do rebanho, visto que não importa saber livre de quê, e sim livre para quê. O sublime ou o mais elevado é estar só, é estar sem consciência, sem memória, pois, só estando só, rompe-se a *criação*, o mais elevado perigo, tal qual um *entre*, que é fantasma, que é sombra. O sublime da criação, portanto, é perigoso como um *entre*. Do exposto, o narrador sintetiza: “Tudo é falso!” (NIETZSCHE, 2011, p. 62). Que “tudo”, no texto, é esse? Antes dessa síntese, houve a sucessão de uma figura de pensamento, que, segundo Nietzsche, “é a porta estreita de que o erro mais gosta de usar para se introduzir na verdade” (NIETZSCHE, 2005, p. 124), ela: a antítese.

Por que antítese é porta? Como sabemos, porta é linha *entre* o fora e o dentro; portanto, ela é o próprio *entre*, a saber, espaço intermediário, onde os dessemelhantes não só se encontram como também seus movimentos criam *plasticidade*. Detalhemos: “Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e erguer tua vontade acima de ti como uma lei? podes ser de ti mesmo juiz e o vingador de tua lei?” (NIETZSCHE, 2011, p. 61). A antítese “dar a si mesmo teu mal e teu bem” não afirma $A=A$, e sim que “teu mal e teu bem” não são iguais a eles mesmos, não são absolutos, ou seja, ser mal é não ser mal, porque ser mal é também ser bem, e ser bem é não ser bem, porque ser bem é também ser mal. Se não há identidade na antítese, é pela razão de o mal não ser igual a ele mesmo por haver este adir: *e* o bem. Assim sendo, tanto o mal (*e* bem) quanto o bem (*e* mal) tendem à fuga de si mesmos, visto que o movimento da antítese é jogo *entre* atração e repulsão na linha neutra, linha *entre* fora-*e*-dentro, a porta. É desse jogo *entre* dessemelhantes que se originam *plasticidades*. A antítese, portanto, é isto: abertura, passagem; o Entre fora-*e*-dentro é o signo *porta*, cuja filologia grega é a mesma de Póros, deus da abundância, e que nos remete ao aberto, ao vago. Então, se “tudo é falso!” (NIETZSCHE, 2011, p. 62), é porque, após uma sucessão de antíteses, a plasticidade emerge *entre* os diferentes, é porque o falso acontece *entre* os dessemelhantes.

Compreendida a antítese como porta, por que o erro gosta de usá-la? No mundo do que é útil, do que é necessário, o erro não possui função, por exemplo, caso uma peça da estante seja quebrada, outra idêntica deverá ocupar o lugar; no entanto, se não for a mesma, deixa-se a *falha* ou a *falta*. Assim, sem poder ocupar o lugar fixo por razão de sua natureza inútil, o erro *vaga* no espaço (a)fora sem sair do dentro, visto que não existe outro mundo, aliás, em latim, *ērrō* significa “vagar”. Então, se o erro gosta da porta mais estreita, é por gostar de vagar no espaço indeterminado, *entre* fora-*e*-dentro. A porta mais estreita, convenhamos, não é largura e altura menores, mas porta (entre)aberta – espaço de fresta, espaço de fenda: Entre.

E por que o erro, ao usar a porta estreita, se introduz na verdade? Como a antítese irrompe-se no vago, o erro se serve dele ou serve-se do Entre. O erro, sabemos, vaga *entre*. Quanto à verdade, foi Parmênides quem imobilizou o movimento de *alétheia*, e Platão o fixou na metafísica clássica: a verdade é-o-que-é ou A é igual a ele mesmo. O erro, porém, ao vagar *entre* ser e não-ser, *entre* dentro-e-fora, também é, mas ele é enquanto o não-ser não é (des)coberto e, durante o tempo em que o não-ser não é (des)coberto, o erro é o ser que *engana* a verdade, compreendendo *engano*, em seu sentido primeiro, como *passagem entre*. Portanto, se o erro gosta de usar mais a antítese ou a porta estreita, ou a porta (entre)aberta, ou a fenda, ou o vago, é porque, servindo-se do Entre e de si mesmo, o erro se infiltra na verdade por ser *passagem entre*, à proporção que *passagem* é *engano*. Se o erro tem algum mérito, ei-lo: o de se servir da antítese para se introduzir na verdade, e Nietzsche (2008b), em *Humano, demasiado humano II* (aforismo 349 – *Dizer o erro desagradavelmente*) abre nossos olhos com a clareza de que o erro se torna verdade quando dito de forma agradável. Onde, porém, o erro nos agrada? Precisamos saber, pois falar mal do erro é mais prejudicial. Precisamos saber onde o erro nos agrada, porque, ainda segundo Nietzsche (2008b, p. 18, aforismo 4 - *Progresso do livre-pensar*), “[Acredite, amigo, também o erro tem seu mérito!]. Sim, merecimento, por nos agradar onde ele é engenhoso, talentoso, digno, prazeroso, alegre, onde santifica a mentira. Mas onde o erro é virtuoso?

Retomemos a “tudo é falso!” (NIETZSCHE, 2011, p. 62). Após uma sequência de paradoxos (mal-e-bem, juiz-e-vingador, muitos-e-um, sublime-e-fantasma), o signo *falso* surge pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra (Do caminho do criador)* como epítome de contrastes sucessivos e, desses movimentos *entre* dessemelhantes, criam-se plasticidades - a propósito, em grego, *plastós* é “falso” –, força indeterminada que acontece na fenda caótica: Entre. Por causa de distensões *entre* signos assimétricos, os sentimentos dos homens bons e justos - atores que pregam a morte da vida - buscam matar aquele que cria *entre*, o solitário, já que os agregados pelo hábito matam quem se separa para criar, por isso aconselha-se o solitário a se guardar dos bons e dos justos, posto que crucifixam, de bom grado, quem cria sua própria virtude; aconselha-se também quem cria a se guardar da *santa simplicidade*, que despreza a multiplicidade e que “brinca” também de bom grado com o fogo da averiguação metódica e rigorosa, a inquisição.

Santa simplicidade. Por sua própria filologia, *sim-plex* é o que, não sendo composto, não tem dobra, único, não havendo, portanto, o contrário; e *santa* deriva de “ser”. Com esse entendimento, só o Ser é simples, Deus. Portanto, sem dobras e sem paradoxos, a santa simplicidade não permite o erro, por exemplo, o de quem percorre o caminho para si mesmo é

o maior inimigo, caminho que passa diante de si e dos seus sete demônios. Para criar sua própria virtude, o solitário tem de se queimar em sua própria chama, pois não se renovaria se antes não voltasse cinzas. *Entre* sua chama e suas cinzas, o solitário percorre o caminho daquele que cria um deus para si mesmo a partir de sete demônios: o herege (quem se escolhe, que não é escolhido e, por isso, separa-se), a feiticeira (quem é não natural), o vidente (quem vê além), o tolo (aquele que revira, inverte), o ímpio (não crê nos bons e nos justos) e o malvado (aquele que vira às avessas). E o sétimo demônio? É o próprio solitário, que ama a si mesmo, por isso despreza a si mesmo. “Criar quer aquele que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar justamente aquilo que amava?” (NIETZSCHE, 2011, p. 63). Se Zaratustra ama “aquele que quer criar além de si e assim perece” (NIETZSCHE, 2011, p. 63), é porque ama a antítese: criar-e-morrer ou ainda ser-e-não-ser. Nietzsche finaliza *Do caminho da criação* com o jogo de paradoxos (se amar-e-desprezar-se, criar-e-perecer), já que o caminho da criação movimenta-se *entre* criar-e-morrer, sendo que a antítese acontece *entre*. O caminho da criação é o caminho do erro.

Das velhas e novas mulherezinhas, Zaratustra, em movimento dissimulado à luz do crepúsculo, segue o caminho dos que furtam e esconde uma pequena verdade sob o casaco, verdade irrequieta como uma criancinha. O verdadeiro homem quer perigo e brinquedo, isso se justifica porque, no verdadeiro homem, esconde-se uma criança, e ela quer brincar. Assim, se o homem é criança, a mulher é “o mais perigoso brinquedo” (NIETZSCHE, 2011, p. 64).

Então, por causa dessa relação (homem-criança e mulher-brinquedo), em uma leitura literal - algo nada nietzschiano -, “o homem é, para a mulher, um meio” (NIETZSCHE, 2011, p. 64) cede à leitura de uma alegoria (des)coberta: “a criança é, para o brinquedo, um meio”, um *entre*, e ela deve ser educada para a guerra e o brinquedo. Guerreiro que não gosta de frutos demasiadamente doces, a criança saboreia o mais doce dos brinquedos, que é ainda amargo. *Entre* doce e amargo, *entre* agradável e desagradável, *entre* atração e repulsão, o brinquedo experimenta *entre* e, semelhante à pedra preciosa, pura e delicada, o brinquedo se ilumina pelas virtudes de um mundo que ainda não existe: devir, o mesmo devir a emergir das bordas.

Criança e brinquedo, um amor, cuja valentia desse encontro alegre investe contra quem inspira medo, limites, ele, o homem bom, justo, manso; e que haja honra nesse encontro alegre, embora o brinquedo pouco entenda de honra, mas que essa seja a honra desse encontro, que é amar sempre mais do que é amado.

Que a criança tema o brinquedo quando este amar, pois o brinquedo faz todo sacrifício, e que a criança o tema quando ele odiar, pois a criança é apenas má; o brinquedo, porém, é ruim. Se o brinquedo ama e odeia, ele é antítese. Quanto à criança ser má e ao brinquedo ser

ruim, o sentido original de *mau* (*mālūs* em latim) é “má qualidade por estar fora de regra, errado” e *ruim* (deduzido do latim *rūīnā*) tem como primeiro sinônimo “queda e desabamento” e depois “inútil”. Assim, por ser má, a criança movimentou-se fora de regras; mas, porque a inocência foge *entre*, trata-se antes de um fora que não deixa de ser dentro, e o brinquedo, pela força inútil de seu erro, infiltra-se na verdade, pondo-a sob ruínas. O brinquedo inutiliza a verdade.

Porquanto a criança atrai o brinquedo para si, ele, mais que tudo, sente repulsa à criança. Portanto, atração e repulsão alinham-se por força paradoxal, força, aliás, semelhante à relação *entre* o ferro e o ímã. Em razão disso, a criança não é forte o bastante para arrastar o brinquedo para si, já que existe uma linha em que forças eletromagnéticas anulam-se, neutralizam-se. A física a chama de *linha neutra*, isto é, sem ser os polos norte e sul, a linha neutra é a única força mais intensa do que os extremos. Nessa linha, nessa fissura, atração e repulsão não formam síntese, havendo, portanto, o sempre (entre)aberto da linha. Criança e brinquedo, então, criam zona de exceção.

Uma vez aproximados brinquedo e criança, ele encontra profundidade para sua superfície, que é movimento de brinquedo, pele movediça que puxa a verdade para baixo ou pele revolta a revirar o alto para baixo sobre uma água rasa ou sobre uma linha flutuante *entre* o fora e o dentro ou *entre* o imerso e o emerso da água. O movimento da criança, por sua vez, é profundo, e sua fluidez soa forte nas dobras, nas curvas. Em “sua corrente ressoa em cavernas subterrâneas” (NIETZSCHE, 2011, p. 65), o termo *corrente*, sem ter o sentido de fixar a criança na caverna com grilhões, como está escrito no Livro VII, não sendo, portanto, instrumento de imobilidade, é, em *Assim falou Zaratustra*, uma reversão semântica, pois, quando Nietzsche escreve *corrente*, há o sentido de “fluir”, o que reverte o sentido platônico.

De *a picada da víbora*, os chamados bons e justos chamam Zaratustra, esse *homem-e-criança*, de o destruidor da moral. Imoral é a história da criança diante dos olhos de julgadores bons e justos e, se por essa razão, bons e justos são inimigos da criança, a inocência não paga o *mal* com o *bem* porque não pertence à sua natureza o dualismo, muito menos o da transcendência. Assim, a criança mostra que os inimigos fizeram algo de bom, sendo melhor devolver a eles (pro)vocações, e não o respeito à lei da transcendência e, quando bons e justos amaldiçoam a criança, ela não pode abençoá-los, pois é melhor amaldiçoar os bons e os justos um pouco, porque a inocência acrescenta cinco pequenas injustiças a uma grande: “Uma pequena vingança é mais humana do que nenhuma” (NIETZSCHE, 2011, p. 66). A criança, sabemos, não vive da verdade dos bons e dos justos, vive do erro, ou melhor, a criança é erro em razão de o brincar vagar. Na guerra *entre* a pequena verdade e a grande verdade, a criança

se serve do brinquedo, essa forma de mentira, pois ela sabe que, “para aquele que quer ser justo no fundo do ser, também a mentira se torna amabilidade” (NIETZSCHE, 2011, p. 66).

Dos pregadores da morte apresenta a volúpia como pecado a gerar infelizes; *Dos filhos e do matrimônio*, no entanto, expõe a volúpia como soberana dos sentidos a criar um corpo mais elevado por ele ser o primeiro movimento, uma roda que gire por si mesma. A volúpia deve criar um criador. “Matrimônio: assim chamo à vontade a dois de criar um que seja mais do que aqueles que o criaram. Reverência de um pelo outro [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 67). Aqui, uma menção ao *terceiro* criador. Mas quem são a dois?

Digno me pareceu este homem, e maduro para o sentido da terra: mas quando vi sua mulher, a terra me pareceu uma coisa para doidos. – Sim, eu queria que a terra tremesse em convulsões quando um santo cruzasse com uma gansa. Este saiu como um herói em busca de verdades, e enfim capturou uma pequena mentira enfeitada (NIETZSCHE, 2011, p. 68).

Este homem aparenta ser digno e maduro para o sentido de Gaia. Aparenta. Contudo, quando sua mulher foi vista, Gaia pareceu uma coisa para doidos. Matrimônio *entre* um homem que aparenta ser digno (conformidade, apropriado) e maduro (chega ao limite) e uma mulher que faz de Gaia uma coisa para doidos. Deseja-se que Gaia trema em convulsões com esse matrimônio, *convulsão* aqui entendida como reação forte de emoções causada por estes dois dessemelhantes: o *santo* (o homem) e a *gansa* (a mulher). Porque alegoria, não podemos ler as aparências *santo* e *gansa*, mas, como “a arte de ler bem” (NIETZSCHE, 2007, p. 63) passa pela filologia, pelos signos, *santo* é “ser”, “o que é reto”; e *gansa*⁷¹, “vão”, “passagem”, “o que é curvo”, “o que é dobra”. O matrimônio amalgama, portanto, “a coisa em si” e “o vago”. Não se trata de uma leitura literal de um homem *santo* unindo-se ao animal *ganso* – o que não seria nem um pouco nietzschiano –, e sim de uma leitura alegórica a ser (des)coberta ou de uma leitura nas (entre)linhas, qual seja, *ser* e *vão* misturam-se. Desse encontro, o ser saiu como um herói – meio divino e meio mortal – em busca não mais da verdade, e sim das verdades, além de ter capturado uma pequena mentira enfeitada, diga-se, além de ter apreendido uma mentira

⁷¹ Ainda que o sentido figurado de *gansa* em alemão seja “mulher feia” segundo o tradutor Paulo César de Souza, tal sentido ainda amplia o entendimento sobre o matrimônio entre o *santo* e a *gansa*. *Santo* se casar com “mulher feia” ainda se prende ao ato sexual. *Santo* deriva de “ser”, o que justifica os termos *digno* (conformidade, apropriado) e *maduro* (chega ao limite); e, com o termo *gansa* como “mulher feia” não alça voos para que Gaia trema em intensa alegria, podemos cancelar que o afixo *gan.so* é o mesmo de *en.gan.o*, da mesma origem de *√can.o*, de *cão*; *√gan*, portanto, é *vão* que permite passagens. Dado seu sentido territorial, o ganso também exerce a função do cão na área rural. O nome científico de *ganso* abre a mesma possibilidade de interpretação: *anser domesticus*. Em latim, ganso é *ānsēr*, e seu afixo *√an-* encontra-se em *√ān.sã*, nome que representa “asa de vaso”, “argola de ferro”, objeto que permite a *passagem* de parte da mão. Como tem essa função, a de elevar o vaso pesado quando partes das mãos passam pelas argolas, *ānsã* tem o sentido de “meio”, espaço falho, passagem, *entre*. Para audições mais atentas, o som do ganso é *falho*.

estetizada, a arte, mas arte vinculada à mentira falsa por esta se afastar da identidade. O ser evitava a convivência de outrem e era exigente na escolha, mas estragou para sempre sua companhia esquiva e rigorosa ao se “casar” com o vão e, dessa dissimetria, o ser, que procurava uma servente com as virtudes de um anjo, tornou-se a servente do vão, do vago, e agora seria preciso tornar-se também um anjo ou um mensageiro. O ser, enfim, não mais igual a ele mesmo por ter atravessado o vão, perde a identidade, não é mais igual a ele mesmo, é outro, sem deixar de ser ele mesmo.

Nietzsche segmenta a última seção da primeira parte, *Da virtude dadivosa*, três vezes:

1. Em uma encruzilhada ou no *Entre*, discípulos de Zaratustra ofertam-lhe um bastão, “em cujo cabo dourado havia uma serpente enrolada em torno do sol” (NIETZSCHE, 2011, 72). Com esse envolvimento do baixo (serpente) com o alto (sol), Zaratustra se alegra não só por causa do encontro dos diferentes, mas porque a diferença irrompe-se *entre* os dessemelhantes e, após ter se apoiado no *bastão*, cujo significado é “o que suporta”, no caso, o *Entre*, Zaratustra diz que o ouro adquiriu valor mais alto por sempre ser incomum, inútil, reluzente e de brilho suave; o ouro adquiriu valor mais alto por sempre se dar. O ouro a que se refere não é o brilho absoluto do sol a luzir sozinho no Livro VII de *A república*, mas a um sol envolvido por uma espiral e, uma vez no anel, no vago ou no *Entre* serpenteante, seu brilho é suave por ser mistura, por isso sua luz concilia sol e lua.

“Ouro” e “aurora” (em latim, *aūr.ũm* e *aur.ōra*) originam-se do afixo *aūr.ã*, cujos significados são “viração”, “sopro”, “ar”, “princípio animante”, “aroma”, “brilho”. Por razão dessa correspondência filológica, a vistosa luz suave da *aurora* adquire valor mais alto por reconciliar a luz do dia (o sol) e a luz da noite (a lua), projetando na abóboda celeste sombras do *Entre* aureoreal, que sempre se dá pela suave razão de não ser absoluto. “Incomum é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave: uma virtude dadivosa é a virtude mais alta” (NIETZSCHE, 2011, p. 72). O brilho suave do ouro-aurora congraça luzes diurna e noturna. Nesse sentido, o incomum é o *Entre* que mana dos dessemelhantes, virtude mais alta e mais dadivosa por não ser usual, por não ser hábito, por não ser um dos extremos, por fugir ao ordinário. Se o incomum é o (extra)ordinário ou se foge à ordem fixa, este ou aquele é inútil, pois, sem ocupação, sem função, não serve a. O inútil, portanto, é erro, virtude mais alta e mais dadivosa, esta: *vagar*.

Após tecidos esses signos, incomum e inútil não se saciam na vontade de dar, visto que aliançam forças desiguais: *entre* a serpente do conhecimento e o sol dourado, a antítese ou a nova virtude é poder por ser insaciável na vontade de dar por ela ser excesso. “Obrigais todas coisas a ir para vós e estar em vós, para que venham a refluir da vossa fonte como dádivas do

vosso amor” (NIETZSCHE, 2011, p. 72), isto é, ao dizer “todas coisas a ir para vós e estar em vós”, refere-se àqueles que buscam a virtude dadivosa e, porque a buscam, todas coisas vão para a virtude dadivosa e estão na virtude dadivosa para que todas as coisas venham a (re)fluir ou para que venham a fluir outra vez, sabemos, fluir corresponde à abundância. Então, se todas coisas vão para a virtude dadivosa e estão nela, todas coisas alargam-se, expandem-se, transbordam-se.

2. Zaratustra traz a virtude extraviada de volta para Gaia, para o corpo, para a vida, dando ao espírito de Gaia seu sentido humano; uma vez de volta, não se lutará mais contra o grande Acaso e o combatente será criador. A que virtude desviada de seu caminho Zaratustra se refere? Pelo que foi elaborado no parágrafo anterior, essa virtude é a da antítese, fenômeno que joga ou brinca não com opostos, e sim com diferenças de grau, de nuance, permitindo, por sorte, a plasticidade do vago. A virtude extraviada não pertence à ordem fixa do absoluto ou à mecânica das oposições maniqueístas da transcendência.

A imprecisa observação geral enxerga em toda natureza oposições (quente e frio, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições. (NIETZSCHE, 2008b, p. 201).

No espaço de exceção, quando se nomeia por conceber que é, o que é nomeado deixa de ser por ser outra coisa. No espaço de exceção, portanto, há transições, passagens, não oposições *entre* os desiguais. No movimento *entre* dessemelhantes, passagens fluem porque distensões criam abundância. Assim, sem poder haver identidade no Entre, visto que, se existisse, não haveria passagem, não haveria movimento, o Entre é fluxo esquizo a criar plasticidade, espaço intermediário por que passam forças errantes. No entanto, ao ter sido desviada pelos bons e justos, a virtude perdeu seu movimento por ter sido fixada pela transcendência do platonismo, transcendência de oposições.

Longe de ser fiel à transcendência platônica, Zaratustra a reverte, elevando não só o falso à luz e baixando a verdade à escuridão, como também luz e escuridão se distendem para criar a plasticidade das sombras. Sem ver oposição, a virtude dadivosa ou a virtude extraviada não apenas vê transições como ela mesma é transições. Com o poder dessa virtude, os discípulos ouvem de Zaratustra orientação para que permaneçam fiéis ao espírito de Gaia e seu desejo de que o amor dadivoso e o conhecimento – outra vez uma antítese – sirvam ao sentido de Gaia.

“Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes do eterno! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada” (NIETZSCHE, 2011, p. 74).

3. Mais uma vez, Zaratustra mistura, afirmando que “o homem do conhecimento deve não apenas poder amar seus inimigos, mas também odiar seus amigos” (NIETZSCHE, 2011, p. 75). Ora, amar o inimigo é aproximar o distante; e odiar o amigo, distanciar o próximo. Então, se conhecer-amar aproxima o distante e distancia o próximo, o homem do conhecimento, portanto, joga e, enquanto movimento de antíteses, não há oposições, mas tão somente grau ou nuance de diferenças *entre* dessemelhantes.

“E um dia sereis novamente meus amigos e filhos de uma só esperança: então estarei convosco pela terceira vez, para juntos celebrarmos o grande meio-dia” (NIETZSCHE, 2011, 76). Surge mais uma vez o terceiro elemento, o que emerge da mistura de dois dessemelhantes. Entende-se celebrar a terceira em uma passagem neutra, o grande meio-dia, o meio; *entre* animal e além-homem, encontra-se o homem, que “celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã” (NIETZSCHE, 2011, p. 76). Como o caminho para a noite é o mesmo para uma nova manhã, o homem celebra o que está *entre* a noite e a nova manhã, o caminho, o meio, pois quem “declina abençoará a si mesmo por ser um que passa para lá” (NIETZSCHE, 2011, p. 76). Declinar é passagem da noite para uma nova manhã porque passagem flui por ser *entre* a escuridão e a luz. Passagem da noite para uma nova manhã nos revela que a escuridão não existe sem a luz e a luz não existe sem a escuridão, porém o que transborda não são os extremos noite e dia, e sim o acontecimento da *passagem*, que, por não ser luz e escuridão absolutas, cria as sombras da aurora.

2.2.3 Segunda parte

Em *O menino com o espelho*, surge um Zaratustra que retornou à solidão de sua caverna, nas montanhas. Por se tratar de uma alegoria, o significante *caverna*, que não remete ao sentido literal, guarda nele mesmo seu sentido original, que proporciona (des)cobrir a alegoria como *cova, oco, vazio, curva, dobra*. Retornar à caverna é retornar, portanto, à curvatura, espaço em que os dessemelhantes se distendem, antíteses. Se seus inimigos se tornaram poderosos e distorceram sua imagem segundo o sonho que teve, Zaratustra percebe que chegou a hora de buscar os seus perdidos e, levantando-se rapidamente com o rosto de aurora, irradiava felicidade iminente. O rosto aureoreal expressa os traços das transições contrárias, por isso sua águia (visão,

símbolo da observação) e sua serpente (corpo, símbolo da experimentação) olharam-no com admiração. Comparado à aurora, seu rosto é nem luz nem escuro, por isso Zaratustra pergunta se a bem-aventurança ou o estado profundo de bem-estar não chegou a ele como um vendaval, isto é, como força do vento nascente da desordem. É no *meio* onde há maior intensidade e onde os absolutos desorganizam-se. Sim, já se sabe: o rosto aureal emite felicidade, mas é tola e, por conseguinte, felicidade que falará coisas tolas, quer dizer, irradiada pelo rosto-aurora, a felicidade é curva e falará coisas curvas, coisas dobradas, coisas vãs ou ainda falará antíteses: “Fui ferido por minha felicidade: todos os sofredores me servirão de médicos” (NIETZSCHE, 2011, p. 79), o que nos permite compreender Zaratustra quando diz:

Posso novamente descer para junto de meus amigos e também de meus inimigos!
Zaratustra pode novamente falar e presentear e fazer o melhor para os que mais ama!
Meu impaciente amor extravasa em torrentes, para baixo, para o nascente e o poente.
Desde silenciosas montanhas e tempestades de dor, minha alma rumoreja rumo aos vales (NIETZSCHE, 2011, p. 80).

Com tais antíteses (amigos-*e*-inimigos, nascente-*e*-poente, silenciosas montanhas-*e*-tempestade de dor), a alma de Zaratustra segreda ou diz sem dizer em direção aos vales, isto é, longe de dizer o absoluto, sua alma diz antíteses, estando sua palavra, portanto, *entre* a presença e a ausência, *entre* o dito e o não dito, por isso precipitá-la em direção aos *vales*⁷², em direção aos (entre)montes. Sua palavra, som de um riacho a descer de altos rochedos, Zaratustra a quer lançada em direção aos vales, porque “novos caminhos sigo, uma nova fala me vem; como todos os criadores, cansei-me das velhas línguas. Meu espírito já não deseja caminhar com solas gastas” (NIETZSCHE, 2011, p. 80). Parte mais dura e resistente do calçado, a sola refere-se à palavra, que, de tão usada, gastou-se sem perder sua dureza. Assim como solas gastas de calçado, palavras deixam sinais gastos, mas as de Zaratustra abrem novo caminho, caminho dos criadores, que permite nova fala, nova palavra que se precipita nos (entre)montes ou no vão.

Nas ilhas bem-aventuradas, Zaratustra equipara o figo 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* verão-*e*-inverno, sob o puro céu do entardecer, luz do ocaso. Beber desse sumo, dessa doce polpa e ver a plenitude ao redor é 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,

⁷² Em latim, *vale* significa “vago”, “vão”.

do humanamente visível, do humanamente sensível. Deve-se 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” (NIETZSCHE, 2011, p. 82). Mas que deus é esse a tornar curvo o que é reto e a girar o que está parado? É um deus que pertence à pele rubra, que deixa o alto e, ao tocar Gaia, essa pele, o pensamento, fende-se no outono - estação intermediária - à pura luz do crepúsculo. Essa, uma das passagens mais líricas da filosofia nietzschiana, compreendendo tamanha força lírica como *poiesis*, isto é, como força capaz de

[...] fazer as coisas “erguerem-se” no seio de sua ausência, senhoras dessa ausência, as palavras também têm o poder de se dissiparem a si mesmas, de se tornarem maravilhosamente ausentes no seio de tudo o que realizam, de tudo o que proclamam anulando-se, do que eternamente executam destruindo-se [...] (BLANCHOT, 1987, p. 37).

Com esse (entre)laçamento lírico-filosófico, Nietzsche desmancha, por exemplo, o sistema-linguagem-filosófico de Kant e de Hegel, tornando o signo não só estranho à própria filosofia como estranho à própria língua, pois em *Assim falou Zaratustra* o signo é presença ausente, dizendo pelo não dito, quer dizer, se assim falou Zaratustra, falou nas (entre)linhas, já que lançou os signos ao vago. Estando *entre* dois extremos, “os meios-termos estragam tudo que é inteiro” (NIETZSCHE, 2011, p. 171).

Retomando. Quanto ao pensamento de deus tornar curvo o que é reto e de fazer girar o que está parado, já que, por analogia semântico-sintática, reto é o que está parado, o que está fixado, leia-se: *reto* origina-se do latim *rego*, de raiz $\sqrt{reg-}$, encontrada em “regência”, “regra”, “regular”, “régua”. Justifica-se o rei ser reto porque ambos os termos provêm de $\sqrt{re.s-}$, “a coisa própria”, “a coisa em si”, ou seja, “governar” é $\sqrt{re.g-}$ porque quem governa o rebanho deve aparentar autodomínio, por exemplo, o rosto do sacerdote, cuja palavra proferida deve ser reta, sem desvio, deve ser real: é-o-que-é. “O mundo real supõe um homem verídico, homem que quer a verdade, mas tal homem oculta em si outro homem, uma vingança” (DELEUZE, 2007, p. 168). Embora a terceira parte de *Assim falou Zaratustra* não seja objeto desta pesquisa, o conteúdo da página 150 não poderia ser ignorada após a citação deleuziana, na qual se lê que “tudo que é reto mente” e “toda verdade é curva”. Ora, como o rebanho não julga quem é reto como mentiroso, porque tudo que é reto é verdadeiro, o rebanho crê, à luz do dia, no rosto sacerdotal, pois o rosto que se põe reto deixa muito bem-posta a palavra, passando absoluta confiança, internalizando no rebanho absoluta segurança. *Entre* o sacerdote e o rebanho, o rosto que rege os medeia com sua aparência aberta e direta de rosto, chamada *representação*. Então,

o que é reto encontra-se, por causa da luz do dia, à mostra; porém, como tudo que é reto mente e como a palavra é o rosto de quem diz, o rosto sacerdotal, para (se) ocultar, diz às claras ao rebanho. Ocultar-se às claras: pela natureza do próprio visível, o rosto joga *entre* por ser um *entre*, por isso se move *entre* o claro (externo) e o oculto (interno). Porquanto se movimenta *entre* o externo e o interno, o rosto mente: o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Então, “tudo que é reto mente” corresponde a tudo que é representação movimenta-se *entre*, um *entre nobre*, por isso é preciso um deus tornar curvo o que é reto ou é preciso que ele gire o que é parado.

Por que toda verdade é curva? Se toda verdade não é reta, não é coisa em si, e sim movimento a girar, a circular, em suma, a verdade é curvilínea e, ao se formar por linhas curvas, é isto: uma dobra ou um dentro que está fora. A curva, um signo ambíguo; é quando “o mesmo só retorna para trazer o diferente” (DELEUZE, 1988, p. 108), já que tornar curvo o que é reto é repetição não do mesmo. Se a verdade é curva, é porque o movimento não se fixou, posto que a reta não se esqueceu de que é movimento. Pelas trilhas desse sentido, pode-se entender agora com clareza o porquê de deus ser um pensamento que torna curvo o que é reto, sabendo ainda que o que é reto ensina “sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório!” (NIETZSCHE, 2011, p. 82), indicação evidente de que Nietzsche joga, mais uma vez, com antíteses, neste caso, curvo-verdade e reto-mentira. Então, o curvo ensina a multiplicidade, o incompleto, a falta, o móvel, o transitório, enfim, como antítese do que é reto, o curvo ensina o que é vago; faz girar o que é reto, o que é parado.

Em *A gaia ciência* (aforismo 107 - *Nossa derradeira gratidão para com a arte*), a retidão fornece náusea e suicídio, “mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequência tais: a arte, como a *boa vontade de aparência*” (NIETZSCHE, 2001, p. 132). Contrária ao enjoo da natureza vastíssima do mar (a náusea) e contrária ao fim da vida (o suicídio), a retidão nietzschiana evita a aversão e a morte por meio da boa vontade da aparência, é a arte como vontade de poder ou como potência do falso. Porém, qual o sentido dessa boa vontade? A mesma a que Nietzsche atribui no início do aforismo, a saber: culto da não verdade, percepção da inverdade e mendacidade geral. A boa vontade da aparência, portanto, é isto: curva que ensina o que é vago porque faz girar o que é reto, tornando em passagem a coisa em si por consequência da não verdade, da inverdade e da mendacidade, enfim, torna-se a coisa em si passagem por razão disto: *engano*. Nietzsche altera o significado ao ter jogado no significante “r-e-t-i-d-ã-o” uma reversão, quer dizer, sua “retidão” tem força semântica contrária ao que foi destinado por séculos a essa cadeia fonêmica. Antes de concluir o aforismo 107, o filósofo minucia, ainda mais, essa arte da boa vontade de aparência, arte do não verdadeiro, da inverdade e da mendacidade, como

arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão (NIETZSCHE, 2001, p. 133).

Se necessitamos dessa arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira e venturosa, é porque nada nos faz tão bem como o *chapéu do bobo*, de que podemos nos servir como fôssemos crianças para ficar acima da moral por meio do brincar, cuja natureza não busca a verdade por ser já liberdade a pairar acima das coisas, acima do que é reto pela moral de rebanho. A boa vontade de aparência cria

a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade” (NIETZSCHE, 2011, p. 82-83).

Outra vez, ela: a antítese, pois, para que exista o criador ou aquele que torna a vida leve, necessário o sofrimento, necessários muitos amargos morreres e, assim, os criadores serão defensores e justificadores da *transitoriedade*, melhor, em razão do jogo dos contrários, os criadores serão defensores e justificadores de todo *engano*, isto é, de toda *passagem*, visto que – não nos esqueçamos – “a antítese é a porta estreita de que o erro mais gosta de usar para se introduzir na verdade” (NIETZSCHE, 2005, p. 124). Para ser ele próprio, o criador, criança recém-nascida, soma-se a ser parturiente e dor da parturiente. Assim, a criação é parto, movimento *entre* forças de contração e de dilatação ou ainda movimento *entre* forças internas e externas. Se tudo o que sente sofre com Zaratustra – por exemplo, a parturiente –, o seu querer, porém, sempre vem como seu libertador e portador de alegria, alegria esta proveniente de inocência em seu conhecimento, em que pulsa a vontade de gerar, de produzir, vontade de fazer nascer. Sofrer e alegrar, movimento da criação: antítese. A fervorosa vontade de criar sempre arremessa com força para o ser humano, assim como o martelo é arremessado para a mais dura e feia das pedras, onde dorme a imagem de muitas imagens ou onde dorme a unidade de multiplicidades. Fervorosa vontade de criar, o martelo investe contra sua prisão, a pedra dura e feia, alegoria da unidade, do imóvel, do intransitório, em síntese, alegoria da coisa em si. A vontade de criar atira-se com ímpeto contra a dura e a feia unidade. Ao impelir a vontade de criar contra o imóvel, a pedra se estilhaça, é quando Zaratustra diz: “Quero completar isso: pois uma sombra veio até mim – a mais silenciosa e mais leve das coisas veio um dia até mim!” (NIETZSCHE, 2011, p. 83).

“Quero completar”, mas completar o quê? Sinonimizemos completar com expandir e com aprimorar e, aí então, expande-se e aprimora-se *a vontade de criar*, pois uma sombra veio. Mas por que sombra? Sombra é mais uma alegoria e, na própria obra, página 181, Zaratustra assim falou “uma sabedoria de sombras: a qual suspira: ‘Tudo é vão!’” Caso aceite-se “vão” como sinônimo de “inútil”, a vontade de criar desocupa o real de sua função, isto é, desocupa-o de servir a. Estilhaçar a pedra alegoriza fracionar a unidade, fazendo surgir muitas e variadas pedras ou muitas multiplicidades. Então, se uma sombra veio, veio *entre-dois*, e ela quer expandir e quer aprimorar a vontade criadora. Ainda em *Assim falou Zaratustra*, (NIETZSCHE, 2011, p. 305), há a ideia de que o mundo é mais profundo do que pensava o dia, visto que sombrio e grosseiro é o dia, e a meia-noite é mais clara, quer dizer, o mundo das sombras é mais claro e mais profundo do que o dia, sendo a meia-noite também meio-dia, mais um paradoxo, portanto. Nessa mesma página, o filósofo escreve “a vontade de anel”, cuja alegoria nos proporciona vontade de vazio, vontade de curva, vontade de dobra, espaço onde forças contrárias entregam-se a disjunções sem exclusão. Além disso, retoma-se aqui a ideia de que a sombra está em-todo-lugar e está em-lugar-nenhum, diga-se, por não estar nem um nem outro, a sombra está *entre*. Então, mais silenciosa e mais leve das coisas, a beleza do além-homem veio como *entre-dois*. Só mais um pouco: a fim de que sejamos ainda menos imprecisos com o signo (ou com as *letras*), a vontade de criar é martelo, e tal criação é a vontade de gerar da inocência. Martelo, porém, é mais uma alegoria, qual seja, a de marcar a fronteira *entre* a unidade e a multiplicidade. O martelo, portanto, uma linha divisória, o que marca a vontade de criar enquanto movimento *entre* a pedra e os estilhaços ou *entre* a unidade e a multiplicidade. A vontade criadora está *entre-dois*. Só que *pedra*, mais outra alegoria, é, em grego, *letra* (λίθος), o que sugere à vontade de criar fender a palavra, abri-la. Estilhaçá-la: da letra-imagem (ou da unidade) às letras-imagens (ou às multiplicidades)

Dos compassivos ou daqueles que despertam sentimento piedoso para com a tragédia pessoal de outrem, Zaratustra não quer se identificar e muito menos ser reconhecido, pois o que ele quer é o destino sempre pôr em seu caminho pessoas não sofredoras e aquelas que com ele possam ter esperança, refeição e mel em comum embora ele tenha feito pelos que sofrem,

mas pareceu-me sempre fazer melhor ao aprender a me alegrar melhor. Desde que existe o homem, ele se alegrou muito pouco: apenas isso, meus irmãos, é nosso o pecado original! Se aprendemos a nos alegrar melhor, melhor desaprendemos a causar dor nos outros e a planejar dores (NIETZSCHE, 2011, p. 84).

Por isso, por se alegrar melhor, Zaratustra se exime da responsabilidade de ter ajudado um sofredor. Alegre, ele isenta-se de culpa e acanha-se pela vergonha de quem sofre, pois, ao ter ajudado, ofendeu gravemente seu orgulho de sofredor, e este que se orgulha de sofrer é o asno ou o rebanho, o que não o torna grato, e sim vingativo. Se também Deus tem seu inferno, que é seu amor aos homens, e, se Deus está morto, porque morreu de compaixão pelos homens, previne-se contra a compaixão, além de todo grande amor ainda se achar acima da compaixão, pois o amor ainda quer criar o mundo, razão pela qual o próprio criador se oferece a seu amor e oferece a ele mesmo o seu próximo assim como se oferece a si.

Dos sacerdotes, porém, não veio a alegria em razão de eles amarem seu Deus, pregando na cruz o ser humano. No entanto, ainda que sejam inimigos de Zaratustra, aconselha-se passar, em silêncio e com a espada na bainha, por esses sacerdotes, que sofrem e querem fazer outros sofrerem, e nada é mais vingativo do que sua humildade. Quem os ataca suja-se facilmente, talvez pelo motivo de que falam falsos valores e palavras ilusórias, que jogam, brincam, além de suas falas exalarem o mau cheiro das câmaras mortuárias, sepultadas nesta caverna de cheiro adocicado e de ar abafado: a Igreja. Zaratustra, porém, não nega voltar seu coração para os moradores desse Deus, desde que o céu puro volte outra vez a olhar através de tetos destruídos e a olhar para a grama e as papoulas-vermelhas perto dos muros destruídos.

Mais adiante, após as igrejas, Nietzsche assinala que o espírito dos libertadores é feito de lacunas, de falhas, de vãos; mas, em cada lacuna, puseram sua ilusão, seu engano, um tapa-buraco: Deus. *Dos virtuosos*, então, vieram mentiras, introduzindo no fundo das coisas recompensa e castigo. Ora, acima dos virtuosos, ninguém incluiu no fundo das coisas recompensa e castigo, (só)mente eles: os virtuosos, homens bons e justos, que ainda querem ser pagos, é quando Zaratustra retribui com o riso.

Em *O canto da dança*, registra-se pela primeira vez o termo *Cupido*, criança divina que para Platão representa nos Livros VIII e IX, o desejo desnecessário do tirano; contudo, em *Assim falou Zaratustra*, comporta-se com a inocência preguiça para o trabalho ou para se adequar a uma ocupação necessária e, caso seja essa criança disciplinada por Zaratustra, ela vai gritar e chorar, mas até quando chora, a criança ri e, com lágrimas nos olhos, pedirá uma dança esse mandrião, um indisciplinado a dançar e a zombar do espírito pesado ou a caçar por brincadeira do espírito sério, verdadeiro e negador da vida.

Entretanto, se o canto de Zaratustra faz bailar Eros e as moças com belos tornozelos, é porque se trata de um canto à vida, Eros é vida, a mesma vida que diz a Zaratustra ser inconstante e selvagem e, em tudo, uma mulher não virtuosa essa vida, além de ter rido e de ter brincado quando o profeta persa nietzschiano a chamou de insondável. Zaratustra, no entanto,

jamais acredita na vida e em seu riso quando ela fala mal de si mesma e, quando falou a sós com sua selvagem sabedoria, disse-lhe a vida aborrecida que ele, se a louva, é porque quer, deseja, ama, mas Zaratustra não disse a verdade à vida, pois “não se pode responder pior do que quando se ‘diz a verdade’ a sua própria sabedoria” (NIETZSCHE, 2011, p. 104). O personagem-conceito de Nietzsche ama apenas a vida e, na verdade, sobretudo, quando a detesta, quer dizer, se ele ama a vida sobretudo quando a detesta, é porque sua selvagem sabedoria, que se parece com a vida, que se parece com Eros, vive o jogo das antíteses e, quando a vida lhe pergunta quem é essa sabedoria, Zaratustra diz sê-la inconstante, teimosa e, talvez, má e falsa; antes disso, porém, a sabedoria é isto: olhamos através dos véus. “De quem falas?”, perguntou [a vida], ‘de mim, certamente?’” (NIETZSCHE, 2011, p. 104). Portanto, vida e sabedoria assemelham-se no sentido específico de que olham através dos véus, sendo oportuno *Humano, demasiado humano I* (aforismo 151- *De que modo a métrica embeleza*):

A métrica põe um véu sobre a realidade; ocasiona alguma artificialidade no falar e impureza no pensar; por meio das sombras que joga sobre o pensamento, às vezes encobre, às vezes realça. Tal como a sombra é necessária para embelezar, também o “vago” é necessário para tornar distinto. – A arte torna suportável a visão da vida, colocando sobre ela o véu do pensamento impuro (NIETZSCHE, 2005, p. 109).

Se o véu ocasiona impureza no pensar, é porque, *entre* a visão e a realidade, esse tecido leve e fino encobre o objeto de tal forma que deixa incerta sua definição, não podendo dizer o que ele é. Como a impureza equivale à mistura, o véu só permite uma impressão do que é visto; pois, ao mesmo tempo que mostra, oculta, sendo, portanto, um jogo *entre* cobrir e (des)cobrir da própria antítese. Nesse sentido, o véu ocasiona impureza no pensar porque mistura tal qual a sombra: às vezes encobre, às vezes realça. Assim como o véu, a sombra embeleza. O véu, um *entre*. A sombra, um *entre*. Ao se encontrar *entre*, o objeto difere-se dele mesmo sem deixar de ser ele, quer dizer, o que difere foge de si, sempre sendo ele próprio.

Em *O canto dos sepulcros*, Nietzsche deixa mais signos interrelacionados que remetem a Cupido de *O canto da dança*. São eles: inocentes, flechas, coração, vontade. Quanto à vontade, ela surge associada à criança em *Das três metamorfoses*, em que se escreve “sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 29). Por significar “cavidade no centro do altar”, o significante *sepulcro* resguarda a juventude, levando a ela uma sempre verde coroa de vida, cujo canto ou elevação sonora é consequência de a fenda sagrada manter vivo o amor, momentos divinos, do qual se exala aroma, desmanchando coração e lágrimas. Melhor: abalando e soltando o coração de Zaratustra, esse navegador solitário, herdeiro e artista plástico

a esculpir a juventude amorosa, fazendo florescer de virtudes silvestres e coloridas na fissura central do altar ou simplesmente memória.

Por meio de Zaratustra, seu personagem-conceito, Nietzsche canta a vida ao exaltar, sem transcendência, a morte; o filósofo da imanência exalta a morte com a memória da própria vida, criada para que permaneçamos próximos, suaves e criada para que permaneçam estranhas maravilhas; a memória da vida não veio a Zaratustra e a seu desejo como tímido pássaro, e sim como quem confia naquele que confia, pois a vida e Zaratustra foram feitos para a fidelidade e para carinhosas, bondosas e agradáveis eternidades. No entanto, a vida, embora proporcione fidelidade, Nietzsche sabe que é antítese, por isso “somos inocentes um para o outro em nossa infidelidade” (NIETZSCHE, 2011, p. 105). A quem Zaratustra leva verde coroa de vida, “a maldade sempre lançou flechas – para atingir meu coração” (NIETZSCHE, 2011, p. 105), maldade essa inocente por ser a de Eros, criança divina, doce-e-amarga. Os inimigos de Zaratustra (novo ídolo e o pleno, sacerdotes e o uno, gentilhas e o imóvel) assassinaram os bem-aventurados (vontade criadora e o incompleto, criança e a multiplicidade, alegria e a transitoriedade) e assaltaram com sujos fantasmas; mas, em razão de sua vontade de vida, Zaratustra sabe que, onde há sepulcros, há ressurreições. A vida ressurge.

Em seguida, *Da superação de si mesmo*, Nietzsche, por meio de seu personagem-conceito, chama atenção para a ideia de que os inimigos da vida – os sábios, os mesmos *Das cátedras da virtude* – têm vontade de verdade, que é vontade de poder do bem e do mal e das valorações. Contudo, os menores ou os fracos, por exemplo, o servente, têm vontade de ser senhor, “e, onde há sacrifício, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso – e ali rouba poder” (NIETZSCHE, 2011, p. 109-110). Nietzsche pensa o poder de forma paradoxal, não dualista, visto que o paradoxo anula o enfrentamento por ser o mais fraco (ou o menor) traçar linhas sinuosas, curvas, que, sem que sejam claras, infiltram-se no que é forte e no que é sensível do mais poderoso, e ali, na fortaleza e no coração, o menor rouba o poder do maior.

No tocante à superação de si mesmo, a luta é contraditória em virtude de caminhos tortos que ela tem de percorrer, assim quer a vontade que cria e que ama para ser ela, vontade criadora, adversária da violência do bem e do mal e, ao destruir e ao despedaçar valores, a vontade criadora, por ser jogo de antíteses, (des)cobre que “o mal supremo é parte do bem supremo” (NIETZSCHE, 2011, p. 111). Em outras palavras, a vontade criadora sabe que a estética dos virtuosos joga *entre* bem-e-mal, portanto, não passa de um *meio*, isto é, o mal, sendo parte do bem, não é o mal absoluto; e o bem, sendo parte do mal, não é o bem absoluto. Então, como o

mal participa do bem e o bem participa do mal, o mal é o outro do bem sem deixar de ser ele mesmo; e o bem, o outro do mal sem deixar de ser ele mesmo. Se o mal é ele mesmo e outro e se o bem é ele mesmo e outro, mal e bem, portanto, são falsos, movendo-se ambos no espaço de exceção, onde se distendem em razão da mistura possibilitar participação e, por conseguinte, cria-se força plástica *entre* o ser e o não-ser, o que neutraliza a oposição moral do bem contra o mal embora o sacerdote fale de bem e mal, porém seus signos maniqueístas se prestem ao jogo das inversões. Sem essa moral maquiavélica das catedrais, a criança, graças à sua estética de inversões promover a fartura da alegria, brinca como quem imita e, assim sendo, o ruim ganha prestígio, o bom o perde, sobretudo na arte da não representação.

Dos sublimes. A profundidade de Zaratustra oculta monstros brincalhões e cintila risadas que flutuam. Certo dia, esses brincalhões e essas risadas avistaram um solene-penitente-sublime, diga-se, avistaram sua feiura, e, diante desse homem que ainda ergue o peito ao segurar o ar, o riso expande-se perante quem representa a verdade. Se a verdade ergue o peito, e ergue-o por segurar o ar, ela prende em silêncio a inspiração e a expiração, prendem-se os movimentos de expansão e de contração. A verdade, portanto, suspende o próprio movimento da vida – aliás, movimento porque paradoxo.

Não só solene e sublime, a verdade também é caçadora, e o ganho de sua caça orna-se de feias verdades e rico em vestimentas rasgadas, além de haver muitos espinhos... sem rosa... e, sombria, essa caçadora, que retorna do bosque do conhecimento, não aprendeu o riso, nem beleza, regressando da luta com animais selvagens; em sua seriedade, porém, embosca ainda um animal selvagem. Subitamente, a seriedade ataca e, se ataca sem ser prevista, é porque a verdade, que é séria, embosca nos traços de seu rosto, isto é, em sua própria representação de verdade. A emboscada irrompe do que é natural; e, do rosto real ou da representação, emerge o símbolo que evoca a ideia de poder de uma casta guerreira, o *tigre* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2020, p. 965-967).

A verdade, porém, para começar sua beleza, precisa se cansar de sua sublimidade, isto é, precisa se afastar de si mesma ou de sua condição suprassensível, pois, caso distancie-se dela mesma, a verdade pulará por cima de sua própria sombra e para dentro de seu sol. Do latim *pullo*, *pular* significa “brotar”, “abrolhar”, “germinar”. Ora, se, “[...] sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas [...]” (NIETZSCHE, 2006, p. 50), a verdade brota de sua própria sombra, o que a faz se afastar de si mesma, jogando-se para dentro de seu sol. Nascer de sua própria sombra tem o sentido de surgir do *entre* a luz e a escuridão para, em seguida, lançar-se para dentro de seu sol, cujo brilho é nem luz absoluta nem escuridão absoluta.

Por tempo demais, a verdade esteve nas trevas, e as faces do penitente espírito, as faces feias da verdade, perderam viço e força, chegando a quase morrer da necessidade em sua expectativa, razão pela qual, nos olhos da verdade, ainda há desprezo e, em sua boca, esconde-se o nojo. É certo que agora a verdade repousa, fixa-se, pois esse permanecer o mesmo não pulou a própria sombra para dentro de seu sol. Então, entende-se que a verdade resiste; ela, entretanto, deveria fazer como a *alegoria do touro* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2020, p. 972-977), isto é, deveria experimentar o *labirinto* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2020, p. 597-599), a força criadora, as ambivalências, sabendo que experimentar o labirinto é experimentar muitas dobras e, nesse sentido, a verdade experimenta variações ou o que Bernard Cache define como *ponto de inflexão*⁷³ (DELEUZE, 1991, p. 13-14).

Retorna-se à alegoria do touro em razão de Zaratustra gostar de ver a imagem da verdade como touro branco a bufar e a mungir enquanto a verdade vai à frente da relha do arado fendendo Gaia. A verdade, pois, cria fendas. Branco é o touro e seu rosto, ainda escuro, quer dizer, em razão de mais um paradoxo, justifica-se, nessa passagem *Dos sublimes*, a mão como sombra, verdade a brincar sobre seu próprio rosto, cuja visão ainda está ensombrecida. O próprio ato de a verdade brincar ainda é sombra sobre o rosto e, porque sombra, a mão mistura, a visão vê *entre*, a verdade não supera seu ato de brincar como sombra fosse. Se a verdade labiríntica, criadora e ambígua fissura Gaia, agora se quer ver os olhos do anjo ou os olhos do mensageiro divino nessa verdade. Um ser elevado tem de ser a verdade; mas, para tanto, ela deveria libertar seus brincalhões e enigmas, transformando-os em crianças celestes.

Já se sabe: sublime, a verdade é caçadora sombria que retorna do bosque do conhecimento, cuja seriedade de caçadora espreita um animal selvagem – por exemplo, segundo Platão, a criança é selvagem –, ainda não vencida, ainda não domesticado, ainda não amansada por feias verdades. Mais: sua seriedade de caçadora dominou fabulosos brincalhões, resolveu enigmas, mas deveria tornar a obter suas alegrias e enigmas, transformando-as em crianças celestes, inocência a emitir luz de cores variadas de enigmas e de risadas que flutuam. A criança em Zaratustra, cujo gosto é hostil aos retraídos, ri das feias verdades dos sublimes, porque o conhecimento deles não aprendeu ainda a sorrir e a ter ciúmes.

A verdade deveria fazer como o touro e sua felicidade deveria ter cheiro de Gaia, de jogral, de alegria, de riso flutuante; tamanha verdade é touro branco com rosto escuro, bufando e mugindo enquanto, à frente da relha do arado, fende a terra e louva o que é terreno. Branca e

⁷³ Trata-se de um ponto com singularidade intrínseca, por isso não remete a coordenadas: não está no alto nem no baixo, nem à direita, nem à esquerda, nem progressão. É um signo ambíguo, ponto *entre* as dimensões. Cf. DELEUZE, Gilles, 1991, p. 30-31.

escura, *entre* o feio e a beleza, a verdade tem como sombra sua mão a brincar sobre seu rosto, deixando o sentido de sua visão ensombrecido. Isso pulsaria se a feia verdade dos sublimes se cansasse de si mesma; ela, porém, não superou ainda seu próprio ato, por isso em seus olhos há desprezo e sua mão, sem sombra, sem brincar, obscurece o brincar, o rir, a beleza.

Se Zaratustra ama a nuca do touro branco e escuro, o mesmo que fende Gaia com a relha do arado, ele também quer ver no touro os olhos do anjo e, nele, mais um jogo de contrários; o homem sublime, que dominou monstros brincalhões, que resolveu enigmas ou qualidades e particularidades difíceis de serem entendidas, deveria também libertar seus brincalhões e enigmas, transformando-os em crianças celestes. Deveria, mas seu conhecimento de homem sublime, homem de séria e feia verdade suprassensível, “não aprendeu ainda a sorrir e a não ter ciúmes; sua paixão torrencial não acalmou ainda na beleza” (NIETZSCHE, 2011, p. 112). O desejo abundante do homem sublime não deve calar e submergir na saciedade, no fastio orgânico, mas na beleza, na estética (sensação), desde que se compreenda que, em *Dos sublimes*, a beleza está *entre* o espinho (obstáculo) e a rosa (beleza) – espaço onde, não havendo o saciável, impulsos dessemelhantes movimentam-se *entre-dois*⁷⁴. “E de ninguém quero beleza tanto quanto de ti justamente, ó poderoso: que tua bondade seja tua derradeira autoconquista. De todo o mal te julgo capaz: por isso quero de ti o bem” (NIETZSCHE, 2011, p. 113). O poder de quem pesa gostos e sabores na balança deve, conforme Zaratustra, aspirar à virtude da coluna: quanto mais ela sobe, fica tanto mais bela e delicada, mas interiormente mais dura e resistente.

Semelhante à imagem da coluna, à imagem de antíteses (bela-e-dura, delicada-e-resistente), o poder se torna sem extremos e provém para o visível; chama-se a essa descida beleza, então a alma do homem sublime tremerá de divinos desejos. O poderoso se emocionará porque o homem sublime, que se cansou de sua sublimidade e afastou-se de si mesmo, pulou sua própria sombra para não ser mais sublime, e sim para ser elevado, pois, embora o sublime seja o máximo de perfeição, Zaratustra, em seu jogo *entre* dessemelhantes, diz “um pouco mais, um pouco menos: justamente isso aqui é muito, é aqui o máximo” (NIETZSCHE, 2011, p. 113), quer dizer, um pouco mais, um pouco menos, convenhamos, é nem mais nem menos: é o *meio*. Assim, o máximo é o *meio*, o Entre

⁷⁴ Registra-se *entre-dois* (com hífen), e não *entre dois* (sem hífen), em razão de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2006) darem consistência filosófica a esse conceito em 1730: devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. Tradução de Suelly Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2006., p. 96.

Quanto ao homem do presente e ao país da cultura, não se pode usar máscaras melhores do que os próprios rostos; pois, afinal, quem poderia reconhecer rostos inscritos com signos do passado e com signos pincelados sobre esses signos? Em *Do país da cultura*, Nietzsche apresenta o rosto, esse mesmo que se esconde bem de todos os intérpretes de signos, assim como costumes e crenças que falam coloridos por meio de seus gestos. Se máscara é rosto, Nietzsche joga com estes “dados” da antítese: o artificial (máscara) e o natural (rosto), sendo que este é aquele, o que permite dizer que o estado natural do rosto também se oculta na máscara, que é o rosto a se esconder nele mesmo. Ainda que a máscara seja o rosto, ela nunca é vista, porque a máscara é o rosto, por isso o que só aparece é o rosto enquanto máscara ocultada pelo rosto, que é máscara. A representação do rosto, portanto, porque ambígua nos finos traços naturais da epiderme, movimenta-se *entre* o artifício e o natural. Platão se refere a esse *entre* como *mentira nobre* (1990), a mesma com que crianças são educadas a fim de que sejam no futuro guardiãs no combate interno da *pólis*.

Chama atenção que os homens do presente não poderiam usar máscaras melhores do que os próprios rostos, quer dizer, as máscaras melhores são as da representação, a mesma de que se serve o poeta nobre, o guardião e a mãe, para educar a criança que vigiará um dia a cidade-Estado. Em *A república*, a criança é educada por meio da fábula nobre a fim de que ela, apta a ser guardião, saiba ser ambígua ou saiba vagar quando cumprir a função de observar a *pólis* ou o múltiplo com o olhar da representação, que é o rosto a se pôr como máscara, que não é vista como máscara. Em *Do país da cultura*, Nietzsche (2011) volta a Platão para revertê-lo, ao retirar a representação da criança. Zaratustra ri, ri, ele ri muito dessa pátria.

“Todos os tempos e povos transparecem coloridos atrás de vossos véus; todos os costumes e crenças falam coloridos através de vossos gestos” (NIETZSCHE, 2011, p. 114). Atrás de véus e através de gestos. Tecido fino e leve, o véu representa a fina pele da fisionomia e do corpo. Caso sejam retirados véus, capas, cores e gestos, manter-se-ia apenas o suficiente para espantar os pássaros ou a liberdade, como pode nos servir de exemplo César Bórgia, cardeal aos 18 anos, filho do papa Alexandre VI, o qual, entre príncipes, o preferido de Maquiavel. Em *A gaia ciência* (aforismo 23 - *Os sinais da corrupção*), o filósofo o chama de “o tirano final” (NIETZSCHE, 2001, p. 74), pois seu olhar e seu verbo, isto é, seu rosto-palavra, expressam o prazer na malícia, no sentido de que sua tirania sabe outras espécies de assassinio, além do punhal e do golpe de mão e pulsa – César Bórgia sabe que tudo que *é bem dito* é acreditado.

A presença desse personagem histórico apresenta similitude com o poder da representação ou o da mentira nobre, ficando claro em *A vontade de poder* (fragmento 776 -

Para o “*machiavelismo*” do poder), em que Nietzsche cita César, e tal nome “[...] quer o domínio, o tomar posse, e *aparece* como um dedicar-se...” (NIETZSCHE, 2008c, p. 386). Se César Bórgia quer dominar, possuir e aparece como um dedicar-se, dominar e possuir têm aparência como um dedicar-se ou como uma (con)sagração. Ora, essa aparência do dominar e do possuir césar-borgiano é seu rosto-palavra. Continua Nietzsche (2008c, p. 386): “No fundo, [trata-se] apenas do amor a seu ‘instrumento’ [...]”. Essa aparência (ou esse torna-se visível) dedica-se ao *domínio*; devota-se a ser Senhor, diga-se, “trata-se apenas do amor a seu instrumento”. Instrumento, um *meio*, é o que se encontra *entre* o dominador e o dominado. Domínio não é *meio*, é fim: não será a própria aparência um instrumento, um *meio*? Caso seja, pode-se afirmar que a aparência de César, devota ao domínio, à posse, é apenas amor à sua aparência enquanto meio para (con)sagrar o domínio, a posse. Em *O príncipe*, César Bórgia, aparência e amor, forma, entre todos os príncipes, a melhor síntese de domínio e de posse, materializando na história política o conceito platônico de mentira nobre. Nietzsche nos provoca a ler César Bórgia, esse sacerdote ascético, porque seu poder não é o dos brutos, e sim o poder dos homens bons, justos, mansos.

Posto isso, voltemos ao rosto, que é a melhor máscara; verdadeiramente, a máscara mais familiar, mais tranquilizadora da realidade. “Totalmente reais somos nós, e sem crença nem credence” (NIETZSCHE, 2011, p. 114-115), gaba-se o homem real, que, inflando o peito, não tem peito, ou seja, o rosto real, enquanto melhor máscara, expressa e não expressa emoção, no sentido de se “mover (*-moção*) para fora (*e-*)”, posto que a verdadeira intenção, a que deveria se fixar, desloca-se na fina e suave pele *entre* o rosto, que é máscara, e a máscara, que é rosto. Por isso, Nietzsche faz rápida menção a “portões semiabertos” (NIETZSCHE, 2011, p. 115), pois, não sendo fechado e não sendo aberto, *semi-* indica porção igual à outra, neste caso, o rosto, porção igual à máscara. O rosto, portanto, um (entre)aberto.

No final – *Do país da cultura* –, o personagem-conceito de Nietzsche declara que não encontrou, em terra nenhuma, terra natal por ser ele de todas as *pólis* e por se achar de partida em todos os portões. Zaratustra, portanto, por ser fuga sobre fuga, é quem vaga, é um errante e, com efeito, alheio aos homens do presente, que constroem sua emoção e lançam-no fora de pátrias e de mátrias. Ele ama apenas *o país de seus filhos*, ainda não descoberto, no mais distante mar: a esse país não descoberto ou a esse porvir, Zaratustra ordena que suas *velas* busquem sem cessar. Admitindo que *vela* em latim nos leva a *vélum* (*vēlum*), que forma uma curva em razão de se inflar com o vento, ordena-se que se busque sem fim o não descoberto país de suas crianças para Zaratustra restaurar em seu futuro (seus filhos) por ser o presente, Zaratustra, filho de seu passado (os pais): em todo futuro restaurar por este presente. Enfim, em toda criança restaurar

o homem presente, inscrito com signos do passado e com novos signos pincelados sobre esses signos, pinturas de tudo aquilo em que já se acreditou!

O trecho *Do imaculado conhecimento* inicia-se com Zaratustra a julgar que a lua fosse dar um sol à luz; sua gravidez paradoxal, porém, é uma mentira. Caso fosse verdade a noite dar um sol à luz, teria dado *entre*, e Zaratustra acreditaria no homem da lua, acreditaria no paradoxo. Sem paradoxo, o homem do puro conhecimento, embora lascivo, têm vergonha de amar Gaia e tem a má consciência; homem que se envergonha de fazer a vontade de suas entranhas e, para escapar à sua desonra que ultraja, toma caminhos furtivos, vagos e mentirosos. Este homem: o *monge*.

Solitário e teólogo, esse sacerdote, representante da vulgaridade do platonismo, inverteu os conceitos de verdadeiro e de falso: “O que é mais prejudicial à vida chama-se ‘verdadeiro’, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se ‘falso’”, escreve Nietzsche em *O anticristo* (2007, aforismo 9, p. 16). Diz o monge:

Seria para mim o mais elevado” – assim diz a si próprio seu espírito mendaz – “olhar para a vida sem desejo, e não, como um cachorro, com a língua pendente: Ser feliz em olhar, com vontade já morta, sem as garras e a cobiça do egoísmo – frio e cinzento no corpo inteiro, mas com ébrios olhos de lua! Seria para mim o melhor” – desse modo seduz a si mesmo o seduzido – “amar a terra tal como a ama a lua, e somente com os olhos apalpar sua beleza. (NIETZSCHE, 2011, p. 117).

Eis, portanto, o imaculado conhecimento: olhar para a vida sem desejo, sem criação, ser feliz quando olhar com a vontade já morta; puro conhecimento de um olhar oblíquo, diagonal, olhar sem vigor de quem contempla e, com a boca de palavras nobres, seu coração transborda, mas elas não passam de umas grandes mentirosas, faltando ao monge a inocência no desejo, por isso não ama Gaia como quem cria, gera, como quem tem prazer no devir. Sem inocência, sem ser criança, o monge não cria para além de si, seu olhar só contempla enquanto se emporcalha com nomes nobre. Pela primeira vez, Nietzsche (2011, p. 117) registra em *Assim falou Zaratustra* o termo *nobre*. “[...], encheis a boca de palavras nobres: e devemos acreditar que o vosso coração transborda, ó grandes mentirosos?”. O filólogo-filósofo associa *nobre* a mentiroso, portanto, neste momento, evidencia-se o conceito de *mentira nobre*. Na Quarta Parte de *Assim falou Zaratustra (A sombra)*, pergunta-se: “[...], onde está aquela mendaz inocência [...], a inocência dos bons e de suas nobres mentiras?” (NIETZSCHE, 2011, p. 259).

Além de caverna, de criança, de falso, a filosofia nietzschiana evidencia, com mais essas passagens relacionadas à mentira nobre, o mesmo ambiente conceitual de Platão. Quando Nietzsche refere-se à mentira, por exemplo, em *O anticristo*, *Ecce homo* ou *A vontade de poder*,

ele retoma o conceito de mentira nobre, tão claro em *Assim falou Zaratustra*. Tal qual o rosto-palavra do guardião, o monge, herdeiro da mentira com nobreza, exerce uma forma de poder que (pro)move a *tresvaloração*⁷⁵ (NIETZSCHE, 2009b, p. 23) de valores por meio de signos, o que faz lembrar a função política do personagem Syme do romance *1984*, de George Orwell.

Filólogo, lexicógrafo e membro do Partido do Grande Irmão, esse personagem está para editar o 11º dicionário da Novafala, cujo número ordinal alude à 11ª tese contra Feuerbach, o que permite escrever que a palavra tem apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo. Syme o transforma. Quando assevera ser maravilhoso matar substantivos, ele não só mata o sujeito de oração como os atributos vinculados ao núcleo do sujeito são invertidos, impedindo que a palavra seja reconhecida como ela é pela filologia.

Que coisa bonita, a destruição de palavras! Claro que a grande concentração de palavras inúteis está nos verbos e adjetivos, mas há centenas de substantivos que também podem ser descartados. Não só os antônimos; os sinônimos também [...]. Você não vê que a verdadeira finalidade da Novafala é estreitar o âmbito do pensamento? [...] – todo conhecimento real da Velhafala terá desaparecido. Toda a literatura do passado terá sido destruída. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron existirão somente em suas versões em Novafala, em que, além de transformados em algo diferente, estarão transformados em algo contraditório com o que eram antes. [...]. (ORWELL, 2019, p. 96-98).

Aprende-se com Syme, esse sacerdote do Partido, que o domínio, sem traço de violência, é legitimado no signo por ele ser neutro enquanto mentira nobre. A excelência do poder é sacerdotal, pois, assim como Syme, o rosto-palavra do monge reverte os valores de verdadeiro e falso.

E a palavra de Zaratustra? Comparada à palavra do monge, é pequena e desprezada e, porque palavra de um *ditirambo*, é torta (NIETZSCHE, 1995, p. 33), porém, de bom grado, Zaratustra a recolhe quando cai da mesa durante as refeições do sacerdote ascético: palavra-espinha de peixe, palavra-obstáculo; palavra-concha, palavra-curva; palavra-cardo, palavra-fenda: sim, palavra pequena, desprezada e torta deve dizer a verdade e inquietar os atores de palavras nobres, atores cuja inocência ou cuja criança no desejo falta, por isso o ermitão não ama Gaia como quem cria, como quem gera ou como quem tem prazer no devir. Onde estiver a vontade de gerar e onde estiver quem quer criar para além de si, há, para Zaratustra, a vontade mais pura, que é vontade de inocência, vontade de criança, a qual, por criar para além de si, é

⁷⁵ Esse conceito corresponde ao ato da mais espiritual vingança do sacerdote ascético, invertendo os valores por meio de signos. Essa classe nobre-sacerdotal, segundo Nietzsche, é composta pelos mais terríveis inimigos, pois, como são os mais impotentes, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, tornando, pelo signo, a realidade ruínosa.

vontade de fluir *entre*. Voltemos. Por ser a palavra de Zaratustra aquela que cai da mesa do monge durante a refeição, por isso palavra pequena, desinteressada, por isso torta, isto é, sendo palavra-resto, sem utilidade, então palavra sem lugar e, assim sendo, a palavra de Zaratustra também é palavra-resto-de-cardo, ou seja, não só invasora e daninha como é invasora e daninha por ser palavra-fenda e, assim fendida, a palavra menor do ditirambo alvoroça não só o olfato – o que identifica pelo cheiro – como alvoroça o respirar dos hipócritas, entenda-se, inquieta o sopro vital dos atores da representação.

Representante do platonismo vulgar, o monge, sem estar convencido de sua veracidade, sem crer em si mesmo e em suas entranhas, sempre mente como quem fala a verdade. “Envergastes a máscara de um deus, ó ‘puros’: para dentro da máscara de um deus esgueirou-se vosso horroroso verme anelado” (NIETZSCHE, 2011, p. 118).

Sendo aquele que representa um deus entre os homens, o sacerdote ascético torna curva a *máscara*⁷⁶ divina, ou seja, como representante de um deus, aliás, o seu, o monge torna curva sua própria máscara, que é seu rosto. Seu rosto, assim, dobra-se sobre ele mesmo. Então, para dentro de seu próprio rosto-curva, o monge subtrai, com destreza, seu horroroso verme anelado, quer dizer, retira-se e desvia, do mesmo lugar outro lugar do mesmo, um movimento lento, soturno, visguento, anelado. Ora, se a máscara é rosto e, se o rosto do sacerdócio ascético representa deus entre os homens, o puro rosto do representante de deus curvou-se em torno do próprio eixo, o horroroso verme anelado, para este mesmo verme circular dentro do puro rosto do representante sagrado. Assim, o verme mantém-se encoberto pelo rosto, não sendo sua torcedura percebida, porque, sendo seu rosto uma dobra, uma curva, o seu ponto de inflexão é neutro, é um *entre*. Mas por que anelado?

Vejamos: se o rosto se dobrou sobre si mesmo, o verme se arrasta em um vaivém no próprio rosto; ele é o rosto dobrado ou anelado e, por ser anelado, o verme se anula no próprio rosto, por isso sua natureza ameaçadora. O verme é o rosto anulado como rosto ameaçador, o que justifica Zaratustra afirmar que os contemplativos (ou os puros) enganam, isto é, o rosto ascético realiza passagens aos olhos dos homens, os mesmos olhos ludibriados pela divina pele do puro rosto, visto que os olhos dos homens não percebem como a pele pura do rosto estava cheia de anéis (ou vãos) de serpente. Se o puro rosto é um vão, um *entre*, é porque a pele ludibria, isto é, joga *entre-dois*. Assim, o puro rosto contemplativo do representante de deus

⁷⁶ Sua origem antropológica associa a máscara à transfiguração em razão de seu poder mágico-religioso, que experimenta ao estar *entre* ocultar o rosto natural (o dentro) e possibilitar o excedente (o fora). Segundo Georges Minois, um dos significados de máscara é “espírito informal”. Cf. MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. p. 137.

brinca com o brinquedo, que é o próprio rosto, quer dizer, se o puro rosto brinca com o rosto, é porque o puro rosto é o próprio brinquedo com que o puro rosto brinca. O rosto joga com o próprio rosto. “Um dia não imaginei arte melhor do que vossas artes!” (NIETZSCHE, 2011, p. 118), qual seja, a arte da mentira nobre, a mesma que brinca, às claras, de ocultar. O rosto, sabe-se, é um *entre*. Nietzsche registra “palavras nobres” e “grandes mentirosos” em *Do imaculado conhecimento* não por outra razão: ele sabe, assim como Platão, que o poder mente tão bem que esse mesmo poder só é capaz de dizer a verdade.

Em *Dos eruditos*, sabe-se que, sem ter esse imaculado conhecimento, esse conhecimento puro, uma criança contou a Zaratustra que, enquanto ele dormia, uma ovelha comeu parte da coroa de hera em sua cabeça e disse que Zaratustra não é mais douto; porém, ao gostar de se deitar onde crianças, mesmo em sua maldade, brincam inocentes perto do muro arruinado, *entre* cardos e papoulas vermelhas, Zaratustra ainda é homem douto para as crianças e para cardos e papoulas vermelhas, ou seja, a erudição permanece, mas como quem deita onde as crianças brincam, amando a liberdade e o ar sobre a Gaia fresca. Não será o conhecimento ou a erudição de Zaratustra um brincar?

Talvez por esse motivo, que é o de brincar ser conhecimento, o símbolo cristão da obediência útil, da demarcação, ela, a ovelha, tenha comido o símbolo grego da fecundidade, da abundância, a coroa de hera. Se brincar é excesso e, por isso, permite a superação de si mesmo, a ovelha vive no limite do rebanho, que vive a pastar a mesma coisa porque *dominus* fixa a proteção de cercados, sendo ainda o rebanho sempre igual a ele mesmo. Nessas pastagens, os eruditos semeiam pequenos ditos e verdades, mas a sabedoria dos doutos exala um odor como se proviesse não de pastagens, e sim de pântanos. Aliás, eles medem as horas sem falhas, sem erros, por isso sempre se vigiam atentamente pela única razão de que não confiam uns nos outros, assim como também uma criança em *A república*, futuro guardião, não pode precisar de outra criança. Com isso, sem que possamos acreditar em seus rostos, Zaratustra os viu prepararem veneno com cautela e, na condição de jogadores, sabem jogar com dados chumbados ou com enganos, pois são inventivos nas pequenas dissimulações embora suas virtudes ofendam ainda mais, por isso o uso de veneno: a fim de não causar estranheza ao colocar na boca, mistura-o ao que é palatável.

Não só os eruditos mentem, os poetas também o fazem demais. Zaratustra é um poeta. Por isso, muita mistura venenosa acontece e, por haver mistura, não se descreve ou não se sabe o-que-é e não se sabe quem-é, quer dizer, se a mentira é indescritível, é porque ela se encontra *entre* o dito e o não-dito. A mentira é um *entre*, mas uma sai da boca de eruditos e a outra, da de Zaratustra, portanto são diferentes. Diante de tantos que mentem, Nietzsche (1995, p. 113),

em *Ecce homo*, afirma que, “se a mendicidade reivindica a todo preço a palavra ‘verdade’ para a sua ótica, o verdadeiramente veraz deverá ser encontrado sob os piores nomes”, por exemplo, nas páginas de *Assim falou Zaratustra*, nas quais a mentira surge entre os virtuosos (*Dos pregadores da morte*), o Estado (*Do novo ídolo*), a vontade de verdade (*Das tarântulas*), a Igreja (*Dos grandes acontecimentos*).

Tamanho poder de mentir pertence aos senhores da representação (ou da mentira nobre) e, assim posto, diante de o-que-é-não-é-e-do-que-não-é-é, sabe-se muito pouco e é-se mau aprendiz, pois a mentira abre especial acesso secreto ao saber, bloqueado para aqueles que aprendem algo, por exemplo, o povo em sua “sabedoria”, mas o poeta Zaratustra, com outra forma de mentira, a falsa, crê que “quem aguça os ouvidos, deitado na relva ou em declives solitários, aprende algo das coisas que estão entre o céu e a terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 122), repare, o céu e a terra, isto é, *entre* o suprassensível e o sensível. Porém, quando Zaratustra declara que se cansou dos poetas, dos antigos e dos novos, ele diz que são todos superficiais e mares pouco profundos. Neste momento, Nietzsche inclui, com ares paradoxais, os poetas até agora desta melhor reflexão: a volúpia e o tédio. Também diz que, embora turvem suas águas para que pareçam profundas, tais poetas gostam de passar por conciliadores; para Zaratustra, todavia, continuam sendo mediadores e *intromissores*, e *meio-isso*, *meio-aquilo* ou *entre-isso*, *entre-aquilo*, ou seja, porque conciliadores, esses poetas pertencem à mentira nobre ou à representação. “[...], todas as formações de poder [...] – todas se baseiam inteiramente na mentira” (NIETZSCHE, 1995, p. 111), claro, na mentira nobre.

Porque certa vez declarou que o sangue de Platão corre em suas veias, como podemos ler no prefácio da biografia de Charles Andler, o filósofo alemão leu *A república* como quem garimpa à busca de pedras preciosas, e duas dessas pedras chamam-se mentiras nobre e falsa. Se em Platão a representação educa a criança para que seja guardião no combate interno da *pólis*, Nietzsche retira a representação da inocência para pô-la no rosto do homem que é bom, justo e manso, por isso quer que o poder reduza a vida a rebanho. “A condição da existência dos bons é a *mentira*”, escreve Friedrich Nietzsche (1995, p. 111) em *Ecce homo*, cabendo adicionar que essa mentira dos bons é a mentira nobre do rosto-palavra, é o Entre que Platão acolheu para *pólis*, pois, conforme o filósofo grego escreveu em *A república* (389b), “[...], se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, [...]”.

A mentira é signo constante em *Assim falou Zaratustra*, cuja seção *Dos grandes acontecimentos* refere-se àquela que mais mente, cão mais hipócrita do que o Estado, mas não deixa de ser um tipo de Estado: a Igreja. Repare: *hipócrita*, no sentido grego, é ator; e cão nos remete ao guardião de *A república*, em que seu olhar, por não confiar na natureza ambígua da

representação, desconhece o-que-é. Cão mais hipócrita, portanto, é o movimento ambíguo do ator que representa. Gaia tem uma pele, e essa pele tem doenças: uma delas, o “homem”; a outra chama-se “cão de fogo”. Superfície, sensação, pele: caso a consideremos sinônimo também de aparência, o homem contou muitas mentiras sobre o *cão*, que contou mentiras sobre o homem, isto é, as aparências, porque enfermas, mentem, e essa é a verdade nua, visto que, por ser pele, por ser superfície, por ser aparência, seu estado natural de verdade mente. A pele de Gaia tem doenças, uma delas chama-se Igreja ou vulgarização do platonismo, sacralidade que prega “a virtude é necessária”, mas no fundo acreditam apenas que a polícia é necessária” (NIETZSCHE, 2011, p. 91), diga-se, a arte da vigilância, necessária.

Há outro cão de fogo; este, porém, fala do coração de Gaia. “Há ouro em sua respiração, e chuva de ouro: assim quer seu coração” (NIETZSCHE, 2011, p. 126). Em *Assim falou Zaratustra*, o ouro simboliza o valor mais alto por sempre ser *incomum, inútil, reluzente* e de *brilho suave*; valor mais alto por sempre se dar. Por isso, sua relação com o ato de respirar, que é relação com o brilho suave da vida; por isso sua relação com a chuva, que é relação com a natureza a germinar vida em Gaia. Não só o ouro: “o riso lhe sai volteando, como nuvem colorida” (NIETZSCHE, 2011, p. 126) ou, em outros termos, o riso, como nuvem colorida, sai girando do *cão* que fala do coração de Gaia, além de o riso ser o avesso do gorgolejar deste animal: daquele que “faz questão de ser o mais importante animal da terra, o Estado” (NIETZSCHE, 2011, p. 126), melhor, o riso coloca do avesso aquela espécie de Estado mais mentirosa, uma forma de animal chamado Igreja.

Em *O adivinho*, Zaratustra sonhou que havia renunciado a toda vida – “Tornara-me um noturno guardião de túmulos, na solitária cidadela da morte” (NIETZSCHE, 2011, p. 128) –, até que, em certo momento, um vento ruidoso lançou contra Zaratustra um ataúde negro, uma caixa longa com tampa onde o corpo de um morto é colocado para ser enterrado, e, em meio ao rugir, ao silvar e ao zunir, espatifou-se o ataúde e despejaram-se mil diferentes gargalhadas. “E mil caretas de crianças, anjos, corujas, bufões e borboletas do tamanho de crianças riam, zombavam e bramiam contra mim” (NIETZSCHE, 2011, p. 128). Assustado, o grito de Zaratustra o despertou e, rapidamente, o discípulo mais amado tomou sua mão e falou:

Tua própria vida nos dá a interpretação desse sonho, ó Zaratustra! Não és tu mesmo o vento de estridentes zunido, que encara os portões das cidadelas da morte? Não és tu mesmo o ataúde cheio de coloridas maldades e angelicais caretas da vida? Em verdade, tal como mil gargalhadas de crianças, chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo desses noturnos guardiães de túmulos e de quem mais faz retinir sombrias chaves. Vais assustá-los e derrubá-los com teu riso; seu desmaio e seu despertar provarão teu poder sobre eles (NIETZSCHE, 2011, p. 129-130).

Se Zaratustra chega tal como mil gargalhas de crianças, se é o riso que assusta e derruba guardiães de túmulos, as antíteses... não cessam as antíteses: o ataúde cheio de coloridas maldades e angelicais caretas da vida. Nietzsche, em sua metafísica da imanência, pensa o encontro *entre* dessemelhantes, e a metafísica clássica os mantém separados em *Parmênides*, mas os mistura em *O sofista*. Símbolo da morte, o ataúde não é só colorido como também é cheio de coloridas maldades e de coloridas brincadeiras angelicais da vida, evidenciando que a luta transcendente *entre* o Bem e o Mal foi anulada em pró do encontro *entre* o bom e o mau no campo da imanência, por isso a extensão plana de Gaia ser tão fértil por causa dos plantios de tantas antíteses. Com mil risos de crianças, visto que pulsam signos infantis no ditirambo, chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo desses noturnos guardiães de túmulos e de quem mais faz retinir sombrias chaves. Quem são esses noturnos guardiães?

Repare: as crianças não riem das câmaras mortuárias, e sim de noturnos guardiães de túmulos, isto é, elas riem dos guardiães da tristeza, de que tudo é vazio, de que tudo é igual, de que tudo foi; riem dos guardiães de frutos podres e escuros, de coisa má que caiu da lua na última noite; as crianças riem dos guardiães de todo trabalho que foi em vão, tornando veneno o vinho; elas riem dos guardiães do mau-olhado, que queimaram campos e corações; riem de guardiões de todas as fontes que se secaram e de todo lamento que soa sobre pântanos rasos; as crianças riem dos guardiães cansados demais para morrer e que ainda estão acordados e prosseguem vivendo em sepulcros; enfim, a inocência ri dos que renunciaram à vida. Exemplos são: o monge, o judeu, o asceta, em síntese, quem supostamente tem faculdades divinatórias, desvendando o que está oculto ou predizendo o futuro, ele: *entre* Deus e os homens, o intermediário, a saber: o adivinho. Contudo, para o discípulo, o adivinho é quem vence o cansaço da morte com uma tenda colorida sobre os mortais, isto é, o próprio riso. *Entre* Deus e os homens, portanto, o intermediário: o brincar da inocência; pois, sem ele, não existe riso.

Mais uma vez, Nietzsche retorna à imagem do guardião, o mesmo de que se serve Platão em *A república*, com a diferença de que em *Assim falou Zaratustra* a alma da criança não é moldada pela fábula nobre, cuja linguagem é contada por sua mãe no cotidiano dos costumes, onde a verdade da moral ascética se cobre de “ficção” representativa com a finalidade de exercer seu poder neutro. Em *O adivinho*, os sacerdotes são a extensão bondosa-justa-mansa do animal Igreja, que, *entre* Deus e o homem, representam, por meio do rosto-palavra, a mentira ajustada à verdade, ou seja, representam a mentira nobre, revertendo, portanto, o platonismo, visto que, além disso, Nietzsche devolveu à criança o brincar original da inocência, qual seja, o que promove o riso contra os guardiões, os sacerdotes, os negadores da vida. Se em *A república* molda-se a criança com a finalidade de ser séria e de policiar a representação enquanto guardião,

em *Assim falou Zaratustra* a criança ri do guardião, no caso, ri daqueles que representam no rosto a mentira nobre *entre* Deus e os homens.

Quando Nietzsche se refere ao signo *vontade* em *Da redenção*, ele apresenta mais antítese, pois esse signo, se por um lado converteu-se em causador de dor por ser ainda uma vontade prisioneira, o filósofo afirma outra vontade, a que transmuta todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’, vontade, pois, criadora, a mesma que já se tornou seu próprio redentor e mensageiro da alegria, porque, para Nietzsche, a vontade criadora libertou-se do que passou e, nesse sentido, transmuta todo “Foi” – ou transmuta a solitária aflição da vontade não criadora, que é impotente quanto ao que foi feito, não passando de uma irritada espectadora de tudo que passou – em “assim eu quis”. Apenas por isso, essa vontade de “assim eu quis” é redenção, não sendo mais, portanto, vontade de vingança por ter adquirido o espírito de vingança, e onde há sofrimento deve haver sempre castigo, “Pois ‘castigo’ é como vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa, ela finge ter boa consciência” (NIETZSCHE, 2011, p. 134). O espírito de vingança só concebe a vida como culpa, mas a vontade de criação, que é vontade de alegria, desaprendeu o espírito de vingança e todo ranger de dentes.

Ao desdobrar a vontade em duas, Nietzsche faz alusão às forças reativas (espírito de vingança do sacerdote) e ativas (espírito de criação da criança), sendo esta a do não ressentimento e aquela, a do ressentimento. Por que o ressentimento é espírito de vingança?

Ora, se tal espírito só sente a vida como culpa, é porque só a sente como dor, tendo, com efeito, renunciado a reagir não só a forças orgânicas; mas, de sobremodo, a reagir a forças não orgânicas de signos, em cujos significantes os senhores depositam significados como os signos fossem cargas pesadas a que o ressentido, um escravo, faz soar o “Sim” manso de um asno.

Dessa forma, como a força do próprio sujeito só investe na dor recebida, o ressentido vinga-se nos objetos, a culpa é dos objetos, do mundo externo, enfim, a vida é responsável por sua impotência. Tal qual o asno, o homem do ressentimento experimenta o ser ou aquilo que é na mesma proporção em que sofre seu feito de realidade, e sua memória de ressentido, por sua vez, sempre retorna ao mesmo, fazendo do ressentimento um eterno passado ou um eterno retorno do mesmo. Portanto, o presente das forças reativas é sempre passado. Por isso, Gilles Deleuze (2018, p. 152) chama o ressentido de “ruminante da memória”. E ainda: dado que a culpa determina a perda do objeto, o espírito de vingança clama pela compensação, o que seria dizer também clama por obter vantagem, mas tamanha vantagem, que é a moral de escravo, acaba tendo seu caráter de *utilidade*, só com a seguinte sutileza: ela surge *desinteressada* e, justamente por sua natureza desinteressada, tira-se vantagem a fim de que se justifique a compensação, já que o objeto externo, segundo as forças reativas, recebe toda culpa. A vida é

culpada, logo a vida é má, e o ressentido é bom. Deleuze (2018, p. 154), em *Nietzsche e a filosofia*, observa que “a moral em si esconde o ponto de vista utilitário [...]”.

A vontade criadora, porém, não se ressentida da vida porque vive sem culpa, isto é, sem dívida a pagar, não há compensação, mesmo porque a criança não é um ente ressentido, pois, no sentido de brincar, a criança cria ao destruir e destrói ao criar sem qualquer imputação moral.

Escreve Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos gregos*:

Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca (NIETZSCHE, 2009a, p. 47-48).

Das três metamorfoses, a única com vontade criadora é a terceira, a mesma que reverte a terceira hipótese do platonismo, como já foi dito anteriormente. Assim, como vontade criadora, a criança é um *entre* o “sim” do asno e o “não” do leão, uma vez que o jogo da inocência tem o sentido de brincar ou o de “criançar” e, por conseguinte, de misturar os desiguais, por isso, à beira-mar, elevam-se montinhos de areia e, logo em seguida, a água do mar os desmancha, fazendo com que a criança recomece o jogo de antíteses com sua disposição inocente, isto é, sem ressentimento por forças paradoxais – brincar não culpa as ondas do mar.

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo (NIETZSCHE, 2011, p. 28-29).

Esse acontecimento mar-areia-criança traz, ao bailar das ondas, a repetição não do mesmo, no sentido de que essa imagem, longe de ser uma relação lógica de causa e efeito, mostra-nos a força de uma *porventura*: não se sabe onde, não se sabe quando, só se sabe o movimento imprevisível da onda e que o recomeço da vontade criadora se alegra por não repetir o mesmo.

Terrível não é a altura. A escarpa, o mais terrível. Em outros termos, não se pode lutar contra a escarpa por ser ela perigosa, por ser ela uma falha e, à borda dessa fenda, o olhar se precipita lá *embaixo* e a mão agarra lá *em cima*, fazendo com que o coração pulse com seu movimento vágado em razão da antítese *embaixo-em cima*. *Da prudência humana*, escarpa,

portanto, é uma invaginação, é quando o fora está dentro, uma dobra, portanto; e o coração, esta dupla vontade, lança o olhar no *superior* e apoia a mão no *inferior*. Se o olhar se precipita no baixo, precipita-se também no alto; se a mão agarra em cima, também se atém e se apoia no embaixo, quer dizer, visão (o sentido mais distante do objeto) e tato (o sentido mais próximo do objeto) movimentam-se *entre* o encontro dos diferentes.

A vontade se prende ao homem; amarra-se ao homem com cadeias, porque é lançada à força para cima, rumo ao além-homem, ao além-medida, pois, para lá, quer ir uma outra vontade, vontade que, sem ser dupla, sem ser antítese, sem ser o *entre* de escharpa, vive cega entre os homens no sentido de vê-los e, por vê-los, não os vê, é como se, vendo-os, não os conhecesse, não havendo, então, algo firme a ser visto; mas, para que não perca inteiramente sua fé em algo firme, usa-se a mão – ou a experiência mais perto do objeto-homem.

Os homens, porque não são conhecidos, equivalem à escuridão (a aparência natural oculta) e ao conforto do fixo (a aparência natural assegura). O que se mostra imediatamente nos rodeia e, sentados ao portão, a *poros*, sentados, pois, à abertura, expostos a qualquer enganador, pergunta-se: quem quer nos enganar, quem quer fazer a passagem? Ora, ela: aparência natural, a mesma que oculta o ser na mesma passagem em que mostra o não-ser. A primeira prudência, portanto, esta: deixar-se enganar para não se manter em guarda contra os enganadores e, ao se deixar enganar, engana o enganador. Aqui, Nietzsche pensa a representação, a mesma representação pensada por Platão em *A república*, em que o guardião se mantém em vigilância contra enganadores, contra passagens. “Ah, se eu me mantivesse em guarda contra os homens: como poderia o homem ser uma âncora para meu balão?” (NIETZSCHE, 2011, p. 136). À medida que o homem se destina ao fundo como âncora para o que não pesa, o balão, (e)leve Zaratustra para o alto e para longe, ele não se encontra em guarda. Zaratustra, portanto, não é o guardião, não vigia *entre*. Mais uma vez, ela: *entre* âncora (peso) e balão (leveza), a antítese ou o que cria movimentos para além do bem e do mal. Essa providência se acha sobre o destino do personagem-conceito de Nietzsche, pois quem quiser permanecer limpo (ou em si mesmo) entre os homens deve saber se lavar também com água suja, ou seja, com misturas, melhor, deve saber se lavar com paradoxos.

A outra prudência: não causar danos aos vaidosos mais do que aos orgulhosos, já que a vaidade, quando ferida, quando aberta a fenda, é geradora de todas as tragédias. A vaidade não vê falhas; fecha-se nela mesma, não sendo, pois, mais do que ela mesma, ao contrário do orgulhoso. Assim, para que a vida seja boa de contemplar, é preciso que seu espetáculo seja bem *representado*, mas isso requer bons atores, por exemplo, os vaidosos:

eles representam e querem que as pessoas gostem de assistir a eles – todo o seu espírito está nessa vontade. Eles encenam a si próprios, inventam-se; em sua vizinhança gosto de assistir à vida – isso me cura da melancolia. Por isso pouco os vaidosos, porque são médicos de minha melancolia e me prendem aos homens como a um espetáculo (NIETZSCHE, 2011, p. 136).

Bons atores são os vaidosos e, como o termo *vaidoso* origina-se de *vão*, de *vago*, o vaidoso oculta suas falhas, assegurando aos homens o teatro da representação. Diante deles, se não se pode medir toda a profundidade de sua modéstia, Zaratustra é bom e compassivo com o vaidoso devido à sua ausência de vaidade em relação ao próprio valor, em relação às próprias realizações. Não podendo ser medida a modéstia, ou seja, não podendo ser medida a profundidade de sua temperança, a profundidade de seu equilíbrio ou a profundidade de uma precisão, os homens, bons atores vaidosos da representação, movimentam-se enquanto aparência natural da pele, que, mostrando o que não-é, oculta o que é na mesma passagem ou no mesmo engano.

Porque a representação encena a si mesma, o vaidoso confia na representação, visto que ela apresenta sua fenda, sua falha e, na condição de bom ator da representação, alimenta-se do olhar do outro e saboreia o seu reconhecimento - até, nas mentiras, ele acredita quando o olhar do outro mente bem a respeito dele. Mentir bem, eis a fé na representação, visto que mentir é um *entre* que a representação oculta ao mostrar. Platão chama esse *entre* de *mentira nobre*; e o vaidoso, o bom ator, acredita quando se mente bem a respeito dele; pois, no fundo, no que permanece ocultado, ele pergunta quem é ele, quer dizer, por desconhecer quem é ou por não se fixar, o vaidoso, sem a identidade do rosto, movimenta-se *entre* o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é: mentir bem é aprender a fé em si mesmo com tal rosto, que, por razão do jogo calculado da representação, a virtude genuína do bom ator é aquela que não sabe de si, o que justifica o vaidoso não saber sua modéstia, isto é, não saber sua medida. “Que sou eu?” (NIETZSCHE, 2011, p. 137), pergunta a representação, esta que encena a si própria – “os médicos mais perigosos são os que, atores natos, imitam o médico nato com o perfeito dom de iludir” (NIETZSCHE, 2005, p. 182). Em remate: com o perfeito dom de iludir o real.

Eis a terceira prudência: não deixar que a visão dos homens bons e justos, visão dos maus, seja doente pela falta de bravura ou pela violência contra os fracos, pois o bom caçador deve ter uma boa caça. Desse modo, como o sol quente faz nascer tigres, palmeiras, cascavéis, existem belos animais desse sol entre os homens e coisas dignas de admiração nos malvados; mas, se também a maldade dos homens está aquém de sua fama, por que ainda, ó cascavéis, chacoalhar? Se a maldade dos homens bons e justos fica aquém de sua fama, é porque são

homens bons e justo, o que implica haver muito do que rir, principalmente, rir do temor do que se chamou Demônio. Suas almas, tão alheias à grandeza, veriam a bondade do além-homem como terrível e fugiriam da incandescente lava de sabedoria em que o além-homem banha alegremente a sua nudez.

Os homens bons e justos, que são homens maus e mansos, chamam o além-homem de Demônio; porém, devido à sua natureza dúbia, a dúvida a respeito desses homens elevados promove o riso à (des)medida que Zaratustra, que é também criança, cansou-se desses mais elevados e melhores, repulsando-os quando os viu nus, posto que, em estado puro de natureza, eles, elevados e melhores, bons e maus, justos e mansos, mentem, por isso Zaratustra os vê, segundo seu jogo de antíteses, disfarçados de pele nua ou dissimulados nela, o que causa horror a ele. Contudo, ele os quer próximos e semelhantes: e bem adornados, e vaidosos, e dignos, como “os bons e justos”, sentando-se também disfarçado de pele nua de modo a não os reconhecer e nem a si mesmo como disfarce ou como bons atores da representação.

Em *A hora mais quieta*, última seção da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, o mais imperdoável nesse personagem-conceito é ter poder e não querer dominar, porque falta a ele a voz de leão para tudo ordenar, embora as palavras mais quietas sejam as que trazem tempestades, já que, em tais palavras, pensamentos que vêm com pés de pombas dirigem o mundo, devendo Zaratustra andar, portanto, como se fosse uma sombra daquilo que tem de vir.

Se palavras mais quietas trazem tempestades, e não o urgir do leão, pensamentos assemelham-se às sombras, assim sendo, ordenará e, ordenando, andará à frente sem ser leão; no entanto, ao dizer que tem vergonha, Zaratustra precisa se tornar criança para não sentir vergonha, porém ele não quer não quer e, em seguida, ao seu redor, houve uma risada a rasgar as entranhas e a dilacerar seu coração. Então, pela última vez, disseram que seus frutos estão maduros, mas ele não está maduro para seus frutos, dado que, embora tenha poder, ele não quer dominar pelo motivo, conforme o próprio Zaratustra, de faltar-lhe a voz do leão para tudo ordenar.

Do sonho, vieram essas vozes, as mesmas a destoar da ideia de que, para dominar, o leão tem de ordenar, porque só as palavras mais quietas trazem tempestades, só as mais silenciosas trazem estrondos, só as mais mansas desorganizam. Só as palavras mais quietas como as de criança trazem uma força que as do leão não trazem, qual seja, tais palavras não querem se tornar inimigas de seu derradeiro senhor, visto que tamanha quietude se priva do feroz e do violento “dizer-Não” orgânico e imediato contra homens bons e justos. Palavras quietas são palavras, portanto, que não marcam o confronto porque são palavras criadoras; e, para que possam ser criadoras, Zaratustra tem de se tornar criança e não sentir vergonha, afinal,

as palavras mais quietas soam e escrevem *entre*, espaço de exceção onde elas são *quietas*, quer dizer, espaço em que elas expressam a força de um *silêncio*⁷⁷, tempestade que a palavra bruta ou imediata do leão não pode expressar pela simples razão de ela não criar. Ainda assim, não só ordenará, pois é preciso que pensamentos que vêm com pés de pomba dirijam o mundo. Ainda assim, não só ordenará, pois é preciso que, daquilo que tem de vir, Zaratustra deve andar como uma sombra. Mas qual o sentido de andar como sombra?

Na Quarta Parte de *Assim falou Zaratustra*, *A sombra* declara:

Contigo me esforcei por entrar em tudo que é proibido, ruim, distante: se há em mim alguma virtude, é não haver receado proibição nenhuma¹⁵¹. Contigo destrocei o que algum dia meu coração venerou, derrubei todos os marcos de fronteiras e as imagens, fui atrás dos mais perigosos desejos – em verdade, por todo crime passei alguma vez (NIETZSCHE, 2011, p. 259).

Mais: às vezes, a sombra acreditava mentir, e eis que só então encontrava a verdade – uma referência à mentira falsa –, assim como o signo mentira remete, também na página 259, à mentira nobre e inocente dos bons. De mais a mais, andar como sombra é buscar seu lar; ela, porém, não o encontra por ser em-todo-lugar e por ser em-lugar-nenhum, por ser, portanto, nem isto nem aquilo. Andar como sombra é andar, portanto, como errante, e todo andar como sombra, que é andar como vão, como errante, é andar *entre*, por isso a sombra derruba todos os marcos de fronteiras, por isso passou por todas as falhas, por todas as faltas. Zaratustra, entretanto, ainda não está maduro, tendo de voltar para a solidão, pois deve ainda ficar tenro, isto é, inocente, porque a criança, que não sente vergonha, tem poder e domina com pés de pomba e com andar de sombra, ou seja, domina com a palavra mais quieta, como que em duplo silêncio.

2.3 O guardião como sacerdote, e a criança

⁷⁷ Existe a diferença entre *tacere* (silêncio verbal ou silêncio de fala) e *silere* (tranquilidade, ausência de movimento e de ruídos ou silêncio da natureza, de Deus). À busca de lonjuras etimológicas, Barthes não perde o paradigma *sileo/ tace*: este está ligado ao problema do poder; e aquele remeteria a uma espécie de virgindade intemporal das coisas, antes de nascerem ou depois de desaparecerem. *Tacere*, segundo Barthes, é o implícito que escapa ao poder; é, portanto, o grau Zero, *neutro*, *entre*. A palavra mais quieta é, portanto, neutra em razão de seu grau Zero e, por conseguinte, palavra inocente. O silêncio a que se refere Nietzsche equivale ao silêncio do eu-lírico, que é *neutro*, é *entre*. Cf. BARTHES, Roland. *O neutro*: anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977-1978. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 49-65. Cf. BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 31-42.

Diferente do sapateiro, do tecelão, que aprenderam desde criança a não *vagar* na cidade-Estado, o guardião, criança educada pela fábula nobre para saber “brincar” na guerra da representação, assemelha-se ao sacerdote de *Assim falou Zaratustra* em razão de haver a mesma cadeia semântica. Vejamo-la: 1) tanto o guardião quanto o sacerdote são nobres conforme o sentido apresentado por Friedrich Nietzsche (2009b, p. 19) em *Genealogia da moral*, qual seja, nobre é “[...], alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro, [...]”, diga-se, como um e outro mentem com nobreza, guardião e sacerdote se servem da arte da representação para exercer domínio; 2) ainda em *Genealogia da moral*, escreve-se “o modo de valoração nobre-sacerdotal – já o vimos – tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por quê? Porque são os mais impotentes” (NIETZSCHE, 2009b, p. 23, grifo do autor). Caso seja a guerra externa, justifica-se o mau negócio, porém a guerra interna, a da representação, trata-se de bom negócio, já que nessa guerra o sacerdote é o mais terrível inimigo, pois é o mais impotente; 3) assim como o sacerdote, o guardião, se medeia a moral ascética, representa os valores ascetas, os quais submetem, por exemplo, os paradoxos da vida à unidade, razão pela qual o olhar de um e de outro vigiam com arte a representação, visto que esta não é o que aparenta ser; 4) desde a tenra idade, o guardião aprendeu a não precisar de outra criança, assim como o sacerdote aprendeu a não precisar também de outra criança, outra marca da moral ascética; 5) se Platão compara o guardião ao cão por sua ambiguidade semântica, Nietzsche compara o sacerdote ao mesmo léxico, também por causa de seu significado ambíguo; 6) ascéticos e artistas, guardião e sacerdote representam o poder de um domínio que age desde o cotidiano (costumes) à condição de Estado (leis), sendo que ambos não possuem, em benefício próprio, propriedades; 7) diferentes da imagem do guerreiro que serve à guerra externa da pólis, guardião e sacerdote exercem o poder de forma tão elaboradíssima que chegam à sutileza do imperceptível; 8) no sentido de guardar valores e de vigiá-los, o sacerdote não deixa de ser o guardião do que mais se aproxima do Ser absoluto e, porque se afasta desse Modelo, dessa Medida, os signos da criança são vigiados pelo guardião e pelo sacerdote; 9) antes de Nietzsche relacionar o sacerdote ao rebanho, Platão (1990, p. 213, 451c) escreve “guardiões do rebanho”.

Posto isso, como se percebe que há a mesma cadeia de signos, além de outros, esta pesquisa considera que há aproximações *entre* o guardião de *A república* e o sacerdote de *Assim falou Zaratustra*, podendo-se admitir que o sacerdote é o retorno guardião enquanto a diferença do mesmo.

É o representante do Ser, o santo ou o sacerdote, que reconhece Zaratustra como criança e, logo em seguida, Nietzsche apresenta mais uma antítese: sacerdote e *homem-e-criança*: este traz aos homens uma dádiva; aquele, não mais que uma esmola... ainda a ser mendigada. Representante do espírito sério ou do espírito pesado, o sacerdote, para a filosofia nietzschiana, é um terrível adversário, porque representa o bom, o justo, o manso; e, com efeito, a condição desse ator é a mentira nobre, isto é, condição de “[...], o *não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída, ou seja, *não* de modo a sempre provocar instintos benevolentes [...]” (NIETZSCHE, 1995, p. 112). Com vontade de poder, de domínio, o bom, o justo e o manso do sacerdote sintetizam a “verdade”, no sentido de ela ser nociva, pérfida e subterrânea forma de *mentira* (NIETZSCHE, 1995, p. 116).

Na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o filósofo menciona a *mentira nobre* (NIETZSCHE, 2009b, p. 105 e 118) como a verdadeira mentira, a “honesta” mentira (original, legítima), a resoluta (firme, resolvida); porém, ao se referir à verdadeira mentira como sincera e fiel às regras que norteiam a honra e a probidade, considerando que a natureza de tamanha mentira é reta, Nietzsche a iguala ao que é fiel, ao que é leal, e “a cereja do bolo”, ele: Platão. A mentira nobre, portanto, não se encontra nas (entre)linhas de *Genealogia da moral* em razão de Nietzsche mencionar com clareza solar o filósofo grego e seu vínculo à mentira (nobre) não só em *Genealogia da moral* como em *A potência do poder*, na qual escreve “um direito de mentir: Platão, à frente.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 99). Em *Genealogia da moral*, quando o filósofo registra “meios inocentes no combate ao desprazer” (NIETZSCHE, 2009b, p. 117), ele atribui ao sacerdote, esse artista da representação, os meios inocentes à mentira nobre, que são meios naturais, neutros.

Sabe-se que, herdeiro de signos do guardião de *A república*, o sacerdote senhoreia outra modalidade de excelência se comparada à do guerreiro, diga-se, superior a este por fazer uso não só da astúcia, mas astúcia na qualidade de arte, bem mais do que com violência o sacerdote domina, porque esse finório olha para o mundo da representação como quem olha para o engano, quer dizer, olha para o-que-é-não-é. Como se ainda não fosse pouco na condição de terrível adversário, o sacerdote, segundo Nietzsche, finge-se de presa, tornando-se ainda mais sedutor, pois, confundindo-se com o rebanho, ele é, deste, a identidade. Escreve em *Genealogia da moral*: bom, justo e manso, o sacerdote deseja “[...] representar o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria [...]” (NIETZSCHE, 2009b, p. 104), como assim também deseja representar o guardião.

Dessa forma, se o sacerdote se finge de rebanho, é porque, no tocante à *ambição*, ele não se restringe à “cobiça” – o que é óbvio –, adicionando a ela a ação de rodear ou de cercar

por dois lados diferentes, o que justifica sua raiz $\sqrt{\text{amb}}$ ser a mesma de “ambíguo”. Além da cobiça, portanto, o sacerdote serve-se da ambição como quem se serve do paradoxo a fim de envolver sua presa por dois lados contraditos, amigo e inimigo, ao mesmo tempo, é seu rosto. Complementa Nietzsche (2009b, p. 104): “Entre eles, encontra-se em abundância os vingativos mascarados de juízes”.

Terrível adversário. Astuto. Engenhoso em máscara por esta ser o próprio rosto. Vingador subterrâneo. “Como nada é mais vingativo do que sua humildade”, antítese que Nietzsche (2011, p. 87) escreve em *Assim falou Zaratustra*, o poder do sacerdote seduz de tal forma que a nenhum se iguala, posto que, diferente de um senhor de casa-grande e senzala, ele não precisa ordenar ao capataz chicotear o corpo nu e amarrado ao tronco, porque, seduzido pelo homem bom, justo e manso, o rebanho comete autoflagelo por introjetar a culpa e, por conseguinte, a dívida. Com a sua representação de candura, o rosto-palavra do sacerdote alcança o triunfo sublime e definitivo de sua vingança quando infiltra na consciência do rebanho a vergonha de ser feliz, aliás, alguém deve ser a causa do mal-estar do asno, porque, se ele sofre, alguém tem a culpa, acredita o já doente de si mesmo. Assim, ao representar a bondade, o sacerdote ascético, último homem, “brinca” *entre* a benevolência e a maleficência ainda que o estado de pecado ou de erro no homem, segundo Nietzsche, não seja um fato, senão apenas a interpretação de um fato.

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (NIETZSCHE, 2009b, p. 116).

Interpretar é organizar, o que implica não somente um *meio*, mas um meio inocente ou uma passagem neutra, que, sendo nem isso, sendo nem aquilo, vaga *entre* em razão da “ambição ambígua” do homem bom, justo e manso. Esse meio inocente, neutro, esse *entre*, portanto, é força signa a converter o doente rebanho em pecador.

Em *Dos sacerdotes* de *Assim falou Zaratustra*, as palavras sacerdotais pertencem ao reino da ilusão, isto é, ao reino lúdico, ao de uma “brincadeira” por que passam valores falsos, sendo por Zaratustra chamado o homem bom, justo e manso de o pior monstro para os mortais, cuja caverna ou curvatura, chamada de Igreja, tem cheiro adocicado, luz falseada; o último homem pensa em viver como cadáver; e, em suas falas, Zaratustra sente o mau cheiro das câmaras mortuárias, e esse homem bom, justo e manso, um *Dos virtuosos*, ainda quer ser pago, pois a virtude merece ser recompensada: céu pela terra e eternidade pelo hoje. “[...]: no fundo

das coisas foram mentirosamente introduzidos a recompensa e o castigo [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 89).

Para que seja no fundo das coisas, precisa ser, antes, no fundo das palavras, mesmo porque não só elas, as palavras, mascaram as coisas como também são elas criadoras desse hábito invisível: a mentira não se separa da verdade. Assim, por ser significado, a palavra tem função quando emitida pelo rosto sacerdotal. Todos os segredos do fundo das palavras, contudo, virão à luz, e, quando o homem bom, justo e manso estiver deitado ao sol, a palavra de Zaratustra, semelhante ao focinho de javali, isto é, palavra macia, limpa e que fareja abaixo da superfície, cavouca a palavra sacerdotal, quer dizer, a palavra-focinho abre a palavra-segredo do homem bom, justo e manso, despedaçando-a, fazendo com que ela deixe de ser íntegra e, assim, na própria palavra cavoucada, palavra fendida, separa-se mentira da verdade. Desfaz-se o amálgama *entre* mentira e verdade.

Na qualidade de *filólogo extraordinário*, Nietzsche (2004, p. 14) sabe que os *metaplasmos* são um *entre* a diacronia e a sincronia, o que permite ao filósofo-filólogo “farejar” conteúdos sob cadeia de fonemas que exalam o fedor *das virtudes*, para aí então poder “fuçar” fissuras que existem nos significantes embora o sacerdote se veja muito limpo “[...] para a sujeira das palavras ‘vingança’, ‘castigo’, ‘recompensa’, ‘retribuição’” (NIETZSCHE, 2011, p. 90). Se a virtude é necessária, como crê o homem bom, justo e manso, Nietzsche responde que, no fundo, tal homem acredita “apenas que a polícia é necessária” (NIETZSCHE, 2011, p. 91), abrindo margem para interpretar o sacerdote como aquele que, tal qual o guardião, vigia para que todos, participando das virtudes, conheçam o “bem” e o “mal”.

Por ser homem bom, justo e manso, o sacerdote ascético, além de não falar “conflitos”, “oposições”, age com objetivo de que sua ação seja *entre* ou *neutra*, por isso sua ação é desinteressada, em síntese, seu interesse pelo poder é sem interesse, jogo de antítese. Então, Zaratustra retirou, do homem bom, justo e manso, os brinquedos favoritos de sua virtude, por exemplo, dois: 1) brincar de polícia sem ser policial; 2) brincar de dar corda no relógio para ouvir o tique-taque chamado virtude. Mas, ao retirar do homem bom, justo e manso, a brincadeira de dar corda, Zaratustra se diverte porque dará “[...] corda com sua zombaria; [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 90), isto é, para escapar com artimanha do tédio sonoro de uma repetição dualista ou binária (tique-taque), o *homem-e-criança* se alegra porque, ao brincar sem a virtude de dar corda, desdenha, ludibria, rebaixa, enfim, provoca o riso contra o rosto virtuoso, o mesmo que, embora creia ser a representação do divino, melhor trama a execução da emboscada pelo subterrâneo-superfície do próprio rosto, por onde passa o silêncio de si enquanto traços simpáticos da pele, não podendo ser percebido à luz do dia, às claras, o desejo

de vingança do traidor. O sacerdote ascético, se é um terrível inimigo, é por ser bom, justo e manso amigo.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche (2009b, p. 126) observa que não importa o que o sacerdote realizou, e sim tão somente o que ele *significa*, o que deixou, primeiro, (entre)ver e, nesse sentido, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo que é a expressão provisória, indistinta. Ora, o artista sacerdote se deixa (entre)ver e, em razão disso, seu rosto-palavra, à mostra, esconde-se no próprio rosto-palavra, visto que, ao se deixar *entre-ver*, isto é, ao se deixar ver e não ver, sua expressão é temporária, momentânea, afastando de ser o que é conforme as circunstâncias. Porque *entre-ver*, sua expressão, além de provisória, é indistinta, diga-se, incerta, vaga, em remate: o sacerdote é-o-que-não-é, portanto, um artista.

Nietzsche expõe à luz o que o sacerdote significa, não o que realizou. Isso o faz perguntar o que significa a imensidão de seu poder, além de indagar tamanho espaço concedido e de questionar o porquê de não ter sido oposta maior resistência. Ora, a imensidão de seu poder significa a capacidade de interpretar, não havendo sistema de interpretação mais elaborado. Onde está a vontade de um ideal adverso capaz de reverter o que o rosto-palavra bom, justo e manso diz?

Para Nietzsche, essa vontade em frente (ou adversa) ao artista sacerdote encontra-se na arte, não na mesma do sacerdote, a da representação, e sim na arte cuja mentira se santifica, cuja vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor, qual seja, a arte de Homero, com a qual Platão inimizou-se por não copiar o que o governante é, quer dizer, a arte homérica expressa a força do falso. Por isso, quando Nietzsche (2009b, p. 132) assevera que Platão é o grande inimigo da arte, o filósofo grego desavém com a poesia de Homero ou com o poeta da mentira falsa, única capaz de ser antagonista natural do ideal ascético não como a expressão de uma estética contra, e sim como força estético-expressiva de um *combate-entre*.

Aliançado à vontade de potência ou à *vontade de poder*⁷⁸ – poder no sentido de *potentia*, não de *potestas* (dominação) –, a potência do falso, conceito deleuziano, eleva-se até a vontade de enganar (ou de atravessar *entre*, ou de passagem *entre*) os signos ascéticos, vontade artística única capaz de rivalizar com o ideal ascético, isto é, com os signos bom, justo, manso. Platão, maior inimigo da arte homérica, diga-se, da não representação, dado que a representação é

⁷⁸ Na língua portuguesa, poder tem dois significados: *potentia* (força, potência) e *potestas* (domínio). Na obra *A vontade de poder*, Nietzsche deixa óbvio que o poder sacerdotal *domina*, não sendo, portanto, o poder enquanto potência. Cf. DELEUZE, Gilles. As potências do falso. In: DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo: cinema 2*. Tradução Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 161.

vassala do ideal ascético e útil à cidade-Estado, inimiza-se com a arte que santifica a mentira falsa, a vontade do falso.

Em *Aurora* (aforismo 451 - *Quem necessita de um bobo da corte*), ou os muito belos, ou os muito bons, ou os muito poderosos terão de manter um bobo da corte – sempre sentado à *esquerda do rei* – perto deles por se tratar de um ente com o privilégio, partilhado por loucos e crianças, de não poder adaptar-se a..., de não poder se ajustar a... (NIETZSCHE, 2004, p. 233); pois, sendo a alegria do erro, o bobo brinca por saber-sabor que seu brincar acolhe o falso. Ele mesmo é o falso; e, como tal, não se amoldando ao que é, o devir-criança do papa, o bobo, joga fora a coisa em-si, o objeto ordinário, o objeto útil; mas, quando se diz jogar fora, entenda-se, desocupar o objeto de seus signos para ofertar a ele outro sentido, é o caso deste objeto que um dia foi sagrado: o chocalho.

Útil para afastar maus espíritos, o chocalho perde seu poder invisível de sagrado, posto que antes retirou-se o sagrado do domínio do sacerdote por ter sido experimentado pelas mãos da criança. Não o objeto, jogou-se fora o signo “sério” para o mesmo objeto receber a aderência do signo “riso”. Momento oportuno: “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso, a brincar com elas.” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Brincar libera o chocalho de sua função única de chocalho, por ter adquirido a condição de *significante flutuante*, transitando, portanto, de um sentido a outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto.

O brincar da criança, ou o “criançar”, joga com os signos de tal forma que significantes flutuam, o que permite à criança reverter os signos daqueles que negam a vida em *Assim falou Zaratustra*. Nesse sentido, se “somente enquanto criadores podemos destruir” (NIETZSCHE, 2001, p. 96), o “sim” do asno e o “não” do leão não destroem porque não criam, mas a terceira metamorfose, que é o novo começo, não para de criar; os opostos “sim” e “não” amalgamam-se na terceira metamorfose, nova unidade a criar-destruir o bem e o mal, pois ela, a inocência, acredita em um deus que sabe brincar *entre*, cuja estética (sensação), em razão de sua falsidade com boa consciência, mistura, reverte, engana o espírito de vingança do homem bom, justo e manso; porém, porque *homem-e-criança*, porque ditirambo, Zaratustra, que está *entre* o homem (que conheceu) e a criança (que aprendeu) deixa-se também enganar para não se manter em guarda contra os bons atores que encenam a si próprios, ou seja, contra os atores da representação, simuladores cujos rostos tornam-se naturais: “O que é simulado por longo tempo torna-se enfim natureza: a simulação acaba por suprimir a si mesma” (NIETZSCHE, 2004, p.

171), Segundo Torquato Acceto⁷⁹ (2001, p. 27), “simula-se aquilo que não é”, quer dizer, aquilo que não-é, quando simulado, quando faz parecer real, é: finge-se ser o que não tem ser. O homem bom não tem o ser bom e ele tem o ser bom; ele não tem o ser justo e tem o ser justo; não tem o ser manso e tem o ser manso; pois, afinal, a mentira é a cordialidade de quem conhece, é quando os traços do rosto-palavra, já usando a máscara do próprio rosto amável, tem poder sobre os ânimos benévolos, isto é, o poder do rosto-palavra é cópia ou o engano de si mesmo que produz grande efeito.

Escreve o autor de *Humano, demasiado humano I* (aforismo 53 - *Pretensos graus da verdade*): “– Um dos mais frequentes erros de raciocínio é este: se alguém é verdadeiro e sincero conosco, então ele diz a verdade” (NIETZSCHE, 2005, p. 53).; porém, na mesma obra (aforismo 54 - *A mentira*), uma criança, educada em circunstâncias domésticas confusas, intrincadas, manipula a mentira naturalmente, sempre diz involuntariamente o que corresponde a seu interesse; um sentido para a verdade, uma aversão à mentira lhe é estranha e inacessível, e a criança mente com toda a inocência, porque sua mentira é a da máscara, a mais profunda mentira; havendo, porém, bondade nessa astúcia, bondade de uma travessura entregue às graças do falso, força signa sempre inconformada com o que é, porque o falso, força plástica que amalgama os dessemelhantes a desconfiar da representação, sabe que no rosto-palavra do sacerdote ascético encontra-se a *falha*. O falso a (des)cobre, porque, como o rosto esconde o próprio rosto, máscara de si mesmo, ele tem a virtude de, em plena luz do dia, ocultar a falha, não havendo nenhuma diferença *entre* o-que-é-e-o-que-não-é, eis a natureza da mentira nobre; mas a mentira, quando falsa, torna plástica a mendacidade, o que amplia o amálgama de forças assimétricas no espaço indeterminado, o Entre. O falso é isto: a (ex)posição da falha.

Em muitos momentos de sua obra, Nietzsche (2005, p. 11) pensa o Entre como sinônimo, por exemplo, de *entremeio* e de *estado intermediário*. Nessa passagem de *Humano, demasiado humano I*, o filósofo menciona longo o caminho até a enorme e transbordante saúde, mas a saúde não pode recusar a própria doença. Então, não sendo apenas saúde, já que esta não pode dispensar a doença, admite-se longo o caminho até a enorme e transbordante antítese saúde-doença. Ir para além da beira, (trans)bordar, menciona-se o longo caminho não até o fim, e sim até a antítese. Não só: Nietzsche (2005, p. 11) ainda escreve “longo caminho até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração”, mais esta antítese:

⁷⁹ Torquato Acceto publicou, em 1641, sua maior obra, *Da dissimulação honesta*, recuperada por Benedetto Croce, em de 1928. Embora citada em carta em 1513, Maquiavel publicou *O príncipe* em 1532, em que o leitor lê o jogo político no espaço público. Pouco mais de cem anos depois, as páginas de Acceto apontam o olhar para o poder no espaço privado da corte.

liberdade-disciplina. É o encontro *entre* dessemelhantes a permitir o acesso a modos de pensar numerosos e contrários. Em seguida, lê-se amplidão e refinamento, sendo que este vem da abundância, diga-se, refinamento significa retirar o excesso; mas, segundo Nietzsche, a abundância vem do refinamento ou o excesso vem do não excesso, quer dizer, o filósofo apresenta outra antítese.

Posta uma sucessão delas, agora longo o caminho até o excesso de forças plásticas e, ainda em *Humano, demasiado humano I* (aforismo 152 – *A arte da alma feia*), existe uma arte da alma feia juntamente com a arte da alma bela nas artes plásticas, ou seja, a plasticidade cria seus traços conforme forças paradoxais, e os efeitos mais poderosos dessas forças plásticas são dobrar almas, mover pedras, humanizar animais. Nietzsche certamente retirou de Jacob Burckhardt o conceito de força plástica, cuja capacidade transforma e incorpora o que é estranho; restabelece o perdido; reconstitui por si mesmo as formas partidas (FIGAL, 2012, p. 54).

Saúde-doença, refinar-abundar e liberdade-disciplina são formas partidas por serem formas dessemelhantes. No entanto, em razão de forças plásticas, formas partidas são reconstituídas, isto é, tais formas retornam restauradas, não mais partidas, dado que o jogo de antíteses não aparta e não cria oposições, em razão de criar plasticidades, cujos traços plasman a reconstituição de formas partidas.

Só após ter escrito forças plásticas em uma estrutura sintática longa, Nietzsche (2005, p. 11) registra “[...]! No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz vontade de saúde. [...]”. Em outros termos: no *entremeio* ou no *entre* podem estar longos anos de passar a ter força, anos plenos não só de cores variadas, mas de transformações variadas de luzes, dolorosamente, fantásticas, dominadas e conduzidas por uma firme vontade de saúde, esta sempre curativa, reconstrutora e restauradora por ser excesso de forças plásticas. Em seguida, surge “[...]. Há um estado intermediário [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 11) e, uma vez com esse destino, o homem se lembrará com (e)moção fina, com refinada felicidade de luz e sol própria a um estado intermediário, com uma sensação de pássaro, de horizonte, de altivez de pássaro.

Depois de entremeio, de estado intermediário, Nietzsche (2005, p. 11), só então, traz à luz *terceiro termo* “[...], no qual curiosidade e suave desprezo se uniram [...]”, isto é, em um terceiro termo, formas partidas, como curiosidade-desprezo, unem-se de forma plástica. Se o terceiro termo se dá no *entremeio*, temos “[...] voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto

[...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 11); temos, enfim, multiplicidades em razão de os jogos de antíteses criarem forças plásticas *entre-dois*.

É respeitante salientar que, depois de o terceiro termo irromper e antes de o próximo-longe, de o escapando-evitando surgir, isto é, *entre* um e outro, Nietzsche registra “sem Sim, sem Não”, o que sugere, conforme as linhas de *Assim falou Zaratustra*, o “sem Sim” do asno (primeira metamorfose) e o “sem Não” do leão (segunda metamorfose), em outros termos, sem o dualismo da metafísica clássico-modal, visto que o entremeio ou o estado intermediário supera esse código binário, código de formas partidas, pois, caso não o superasse, não haveria um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma; entretanto, por haver a terceira metamorfose, a criança, há um novo começo para além do “sim” e do “não”.

Signo inerente à criança, o brinquedo, estado intermediário com que a inocência reverte os signos do sacerdote ascético sem ira, e sim com a coragem de rir do espírito de gravidade, do espírito pesado, do sopro sério, o qual arrasta para baixo a alegria. Diferente do asno e diferente do leão, mesmo porque não há nem devir-asno nem devir-leão, o devir-criança é a coragem que quer rir em virtude da zombaria de um brincar que destrói ao criar, que cria ao destruir, virtude mais alta, incomum, porque brincar é inútil, desinteressado, não tem ocupação na *pólis*. Contrário a isso, o interessado Estado, segundo Nietzsche, é o lugar onde o lento suicídio de todos se chama vida, ele é o dedo ordenador de Deus, só que existe uma espécie de Estado, a mais mentirosa, sinônimo de cão hipócrita, seu nome: espécie de doença em forma de templo vulgar do platonismo, enfim, ela: onde o espírito de Deus tornou-se plebe e o corpo, desprezível; onde o Ser se fingiu de surdo para não ouvir o barulho dos coveiros a enterrar Deus, por fim, esse Estado mais mentiroso, este templo mais vulgar: a Igreja (NIETZSCHE, 2011, p. 126).

O verdadeiro homem, contudo, diferente do homem bom, justo e manso. Ele quer o brinquedo, pois, nesse homem, pulsa uma criança escondida, e ela quer brincar. Escreve Nietzsche (2008a, p. 186): “Eu falo e a criança brinca: quem pode ser mais sério do que nós dois?”. Pesado, pois, não é o sério da moral ascética, e sim o que amalgama *lógos* (do homem) e *paidia* (da criança): devir-criança do homem.

3 ENTRE PLATÃO E NIETZSCHE: O ENTRE

3.1 O que pode o Entre?

Ao escrever, em 1888, *Crepúsculo dos ídolos* (IV – *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, história de um erro*), Nietzsche (2006, p. 31) deixa registrado que “eu, Platão, sou a verdade”. O filósofo grego, contudo, em *A república* (377a), escreveu, há mais de 20 séculos, que, “no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades.” (PLATÃO, 1990, p. 87). Ecoa-se: fábulas são mentiras, e há duas fábulas em *A república*: a nobre e a falsa. Assim, ambas contêm alguma verdade na condição de mentira, diga-se, na condição de *entre*, sendo a fábula nobre mentira tão adequada à verdade que a mentira não aparece como mentira, e sim como verdade, por isso mentira nobre ou *entre* nobre. Diante de fábulas nobre e falsa, Platão escolhe a melhor, e a melhor oculta a antítese à luz do dia, a nobre, cuja verdade lembra as páginas de *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, nas quais estudos de Marcel Detienne (1988) não apresentam diferença *entre* verdade e mentira, pois, sendo *alétheia*, a verdade é um *entre* assim como a mentira. Portanto, “eu, Platão, sou a verdade” equivale a “eu, Platão, sou a mentira nobre”.

A verdade platônica é fábula, quer dizer, a realidade se faz parecer mais próxima ao real e, por parecer, a fábula representa; Platão, porém, sabe que a verdade (aquilo que é representação) é mentira nobre, diga-se, é um *entre* nobre, que, por ser nobre, ajusta a instabilidade da falha à verdade, que agora fixa. Se em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche imprime o signo *fábula*, é porque esse signo, sendo uma de suas trilhas filológicas, origina-se do Livro II de *A república*. Mais uma vez: Platão sabe que a representação é fábula nobre, quer dizer, a mentira se ajusta à verdade ou o movimento se ajusta ao imóvel.

Filósofo que também não ignora o conceito de fábula, Gilles Deleuze (1997, p. 13) o registra em *Crítica e clínica*: “Não há literatura sem fabulação”, admitindo fabulação como sendo, segundo Maurice Blanchot (2010b), o *neutro*. Ora, sabe-se: a linguagem de *Assim falou Zaratustra* move-se *entre* o literário e o filosófico e, em razão de ser nem uma nem outra, Nietzsche desterritorializa a linguagem-sistema de Kant e de Hegel porque Zaratustra expressa a potência estética do que fabula, estética esta do neutro, do Entre. Fabular, portanto, é estar diante da criação em devir, do que ainda não está posto, do que ainda pode ser inventado e/ou

reinventado. O que pode, então, o Entre? Pode fabular, assim como Sócrates em *A república* e Zaratustra em *Assim falou Zaratustra* fabulam.

Por outro lado, congelado pelo senso comum e por alguns comentadores, fixaram Platão à “verdade absoluta”, presente, por exemplo, em *A república* (Livro X), em forma de mito, em que a palavra, uma vez posta no eixo vertical, encontra-se acima da instabilidade política por causa de a filosofia platônica ter elevado *lógos* à condição de transcendência, retirando a palavra da vida, retirando-a da natureza de antíteses, de misturas. Ora, na natureza instável do mundo, é preciso, afinal, pensar o que está mais perto do Ser absoluto a fim de haver episteme e lei. Nesse aspecto, Platão fixou *alétheia*; fez com que a verdade se esquecesse de ser movimento para ser o que se fixa. No entanto, enquanto representação ou enquanto aquilo que é em uma *pólis* marcada pela desmedida, o filósofo grego pensa a mentira de governantes adequada à verdade, o que Platão denomina de *mentira nobre*.

Em vista disso, diga-se, diante da ideia de verdade que a filosofia platônica fixou ao transcendê-la, a metafísica clássica a retirou da vida, do movimento, da mistura. Porém, como tal metafísica não ignora o *meio* ou o Entre, ela inicia-se no espaço vago ou no espaço da curvatura, simbolizado pela alegoria da caverna, onde, da sombra à luz solar, o homem abandona as coisas vãs ou abandona o não saber nomear objetos reais a fim de, gradualmente, ver a realidade para saber nomear as coisas. A caverna, ao representar o vago, permite a passagem da sombra (o sensível) à luz (o inteligível) e, em um segundo momento, quando o homem livre retorna aos prisioneiros, da luz à sombra, esse movimento de ascensão e de descensão, segundo Jean-François Mattéi⁸⁰, tem o rigor lógico da dialética.

Movimentando-se na caverna, melhor, no vago, tal rigor, todavia, não encontra êxito nas páginas de *O sofista*, nas quais o falso, ao emergir do espaço intermediário, é fuga sobre fuga, quer dizer, a metafísica clássica movimenta-se *entre* com a finalidade de escolher o melhor pretendente, convém saber, escolher a unidade mais próxima ao Modelo, à Medida. A dialética é um jogo e, por sê-lo, movimenta-se na falha, no espaço intermediário *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto – Platão sinonimiza jogo dialético com *brinquedo*⁸¹ –, e a metafísica clássica, por meio de sua lógica modal, caça o objeto errante no próprio vago, mas, por causa de sua rigidez lógico-modal ($A=A$), ela fracassa, já que o falso, por não ser identidade,

⁸⁰ Desse estudioso da metafísica clássica, sugere-se a leitura de *Platão*, em que o comentarista apresenta o filósofo grego não como o representante restrito da identidade, mas como pensador que ultrapassa a dicotomia sensível-suprassensível.

⁸¹ Ao equiparar a dialética ao brinquedo, Platão o considera a serviço da contradição e, imitando os que refutam, acaba por refutar, derriçando e dilacerando com argumentos. Cf. *A república*, Livro VII, (PLATÃO, 1990, p. 359, 539a).

escapa *entre os dessemelhantes*⁸². Sabedor de que o falso não fundamenta a episteme e a lei, pois não se fixa, não olha para o Modelo, a Medida, Platão não escolhe o que entra em fuga, e sim o que é mais próximo ao Ser, em síntese, a ela, à lei, melhor, à sua representação, afinal, a lei não pode ser algo um dia e ser outra no dia seguinte.

Ora, essa mesma representação da lei educa a criança em *A república*, transfigurada de moral ascética em hábito de mães a narrar fábulas nobres a seus filhos, em outras palavras, a verdade da moral ascética se finge de arte da representação para moldar a alma da inocência e, quando adulto, a tenra idade será guardião da representação na guerra interna da cidade. Mais: para descobrir a natureza da criança, Platão se serve de brinquedos que representam instrumentos do trabalho paterno; e, para descobrir se a criança tem a natureza do guardião, educa-se a inocência por meio da fábula nobre, cuja mentira, adequada à verdade, modela a criança à representação. Contada como história para criança, essa verdade, em forma de “arte” útil à cidade-Estado, não deixa de fazer da fábula uma brincadeira, por ser a fábula imitação e, porque nobre, trata-se de uma fábula a serviço da *pólis*. Assim, a observância das leis, ao se infiltrar facilmente na fábula nobre ou na natureza da brincadeira útil (*paidiá*), passa despercebida quando a mãe conta a representação ao filho, pois, ao modo de brincadeira representativa, educa-se como quem não faz mal a ninguém. “Nada mais faz, na realidade, do que introduzir-se aos poucos, deslizando mansamente pelo meio dos costumes e usanças. Daí deriva, já maior, para as convenções sociais [...]” (PLATÃO, 1990, p. 170, 424d-e).

Assim, pode-se asseverar que o filósofo grego se serve de uma *política menor* como *meio* para chegar a uma *política maior*. Desse modo, se a metafísica clássica admite a experiência lúdica, é porque, “deslizando mansamente pelo meio”, essa mesma metafísica sabe que brincar é um *entre*, mostrando que Platão parte do espaço intermédio para formar homens cumpridores da lei ou, segundo o filósofo, para formar “guardiões do rebanho” (PLATÃO, 1990, p. 213, 451c). Ademais, como geômetra, a política do filósofo grego calcula a partir do menor para projetar o maior.

Embora o pensador de *O sofista* não tenha capturado o falso – e, caso o tivesse, não o escolheria como o melhor pretendente –, “Platão indica a direção de uma ‘reversão do platonismo’”, observa David Lapoujade (2015, p. 11) em *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Ora, tal reversão – repita-se, indicada por Platão – implica *entre* o Ser e o Não-ser jamais capturar o falso para escolhê-lo como melhor pretendente, porém trazê-lo à luz e, uma vez à luz, o não-ser-é. Após séculos em que Platão expulsou não o poeta, mas o poeta que narra a

⁸² Em tempos hodiernos, o vírus exemplifica a potência do falso, cujo risco para o organismo (social) pertence à natureza de sua mutação ou de sua fuga sobre fuga.

fábula falsa, Nietzsche devolve à *pólis* a força do falso, mas como força benevolente. Se a metafísica clássico-modal indicou sua própria reversão, Nietzsche ampliou tal reversão do platonismo ao associar o falso à criança não como representação do tirano, mas ao associar o falso à criança como vontade de criação. Com Platão, em seu eixo vertical de metafísica clássico-modal, a transcendência se põe superior e o ser do falso, inferior. No entanto, com Nietzsche, em seu eixo horizontal de metafísica imanente-amodal, o falso se vira à luz por estar agora na superfície do (an)verso; e a transcendência vira-se à escuridão por estar na superfície do verso.

Além disso, mas ainda pertinente ao falso, o tirano é o terceiro elemento em Platão e a criança, a terceira metamorfose em Nietzsche. Semelhante ao pintor do Livro X, o poder tirânico está três pontos afastado da realidade e da verdade, sendo, portanto, a não imitação da realidade, e sim da aparência. Mais distante do Ser, o terceiro não possui conhecimento do que imita. Sendo assim, porque não se aplica às essências, o terceiro é aquele que *vaga* tal qual o *fantasma*. Entre os dois filósofos, uma interseção: em *A república*, a criança é o falso na realidade política como tirano nocivo às vidas privada e pública da *pólis* e, em *Assim falou Zaratustra*, a criança é o falso na *poíesis* como força político-criadora, alegre, exuberante, acima do sacerdote, do rebanho, do novo ídolo. Não apenas: se, em *A república*, a criança já está dada e fixada na caverna ou na curvatura, saindo das sombras só quando homem para conhecer a verdade, *entre* a criança e o homem, Platão escolhe o homem, por ser o melhor pretendente, no sentido de que ele verdadeiramente aplica o seu pensamento às essências, razão por que, diferentemente da criança, o homem não vaga (PLATÃO, 1990, p. 296, 500b)

Em *Assim falou Zaratustra*, o homem é quem retorna à caverna, à curvatura, às sombras, para, só após dez anos, idade de criança, sair delas e conhecer o outro da verdade, já que, *entre* o homem e a criança, Nietzsche (2011) pergunta se caberia à filosofia harmonizar o que a criança aprendeu (pelos sentidos do corpo) e o que o homem conheceu (pela visão), ou seja, porquanto o filósofo alemão não escolhe o melhor pretendente, ele aproxima forças signos dessemelhantes e, por conseguinte, muito longe de ser conflito, muito longe de ser erro para ser punido, a antítese, que não enxerga semelhanças, é característica de olhos fortes; ao contrário, porém, em *A gaia ciência* (aforismo 228 - *Contra os mediadores*) Nietzsche considera que “[...] enxergar semelhanças e fabricar igualdades é característica de olhos fracos” (NIETZSCHE, 2001, p. 177). Ora, o que é o mediador senão intermediário, o que está *entre-dois*? Conciliar homem e criança equivale a conciliar o sério e o alegre, o trágico e o cômico, e Nietzsche os concilia quando Zaratustra entra na caverna ou na dobra para sair *homem-e-criança*: paradoxo.

Aliás, em *Ecce homo* (NIETZSCHE, 1995, p. 33), o filósofo amalgama Zaratustra e *ditirambo*⁸³ para asseverar que “ele [Zaratustra] contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele, todos os opostos se fundem numa só unidade [...], o mais doce, mais leve e mais terrível flui de *uma* nascente com certeza perene” (NIETZSCHE, 2011, p. 89). Então, trágico e cômico fundem-se em Zaratustra; os dessemelhantes fluem de uma nascente sem-fundo chamada *entre*, espaço de não acomodação ou de não semelhança, por isso objetos errantes, por isso movimentos aberrantes, por isso os opostos se fundem numa só unidade, isto é, o paradoxo é unidade da multiplicidade, enquanto para Platão o vago é espaço onde sua dialética divide a unidade em duas para escolher entre os pretendentes o melhor, até o momento de, não podendo mais dividir a unidade, chegar ao mais próximo da Unidade absoluta. A reversão do platonismo se dá no vago ou no Entre, mesmo porque foi o próprio Platão quem indicou a direção de uma (re)versão do platonismo nas páginas em que o filósofo dedica-se a pensar o falso: *O sofista* – obra na qual os movimentos aberrantes desviam-se do Modelo, da Medida, do normal, do que é símile; objeto errante no espaço intermediário pensado por Platão a fim de capturá-lo; no entanto, ainda que o tivesse capturado, não o escolheria como melhor pretendente por ele não fundamentar a *episteme* e não fundamentar *as leis*.

Ainda sobre Zaratustra, ele é esse homem que, após vagar na caverna ou na curvatura por dez anos, é também criança e, uma vez antítese *homem-e-criança*, compreende-se Nietzsche ao dizer em *Ecce homo* (NIETZSCHE, 1995, p. 90) que a alma de Zaratustra é mais extensa, que mais longe pode correr-errar-vagar dentro de si. Em *A república*, é o guardião do rebanho quem vaga na guerra interna enquanto representação, cabendo só a ele, só aos governantes, enfim, cabendo só ao poder vagar *entre*; e, ao vagar *entre*, Nietzsche se serve da representação para perguntar em *A gaia ciência* (aforismo 236 - *Para mover a multidão*): “Quem quer mover a multidão não tem de ser o ator que interpreta si mesmo?” (NIETZSCHE, 2001, p. 179). Nesse (*entre*)meio nietzschiano, em suas (*entre*)linhas, o filósofo alemão faz menção à mentira nobre, visto que interpretar a si mesmo corresponde à representação interpretar a si mesma como atriz de seu próprio rosto natural.

Se, *entre* duas mentiras, Platão escolheu a melhor, isto é, a nobre, a representação, a mesma que é útil à guerra interna da cidade-Estado, Nietzsche escolheu o falso (as sombras), pensado por Platão e expulso da *pólis* por ele. Embora o espaço seja o vago tanto para a metafísica clássica-modal platônica quanto para a metafísica imanente-amodal nietzschiana, o *sentido* difere: Platão busca o mais próximo à Unidade absoluta pela metafísica clássica e, com

⁸³ Sugerimos a leitura de *Introdução à tragédia de Sófocles*, de Friedrich Nietzsche, da editora Martins Fontes.

efeito, busca a mentira nobre na política; Nietzsche, a multiplicidade pela metafísica imanente e, efetivamente, busca o falso na *poiesis*, que também é política. No vago, forças conceituais pensadas por metafísicas distintas escolhem qual *mentira* na guerra interna da pólis – Platão seleciona a nobre e Nietzsche, a falsa.

Em *A república*, o guardião do rebanho, que educa a criança por meio da fábula nobre, assemelha-se ao sacerdote também do rebanho, o qual em *Assim falou Zaratustra* representa signos negadores da vida, negadores da criança e, segundo Nietzsche, esse homem bom, justo e manso da Igreja é a mais maligna forma de vontade de mentira à medida que a sua mendacidade reivindica a todo preço a palavra “verdade”. Para o filósofo alemão, “a condição da existência dos bons é a *mentira* [...]” (NIETZSCHE, 1995, p. 111). Ora, apesar de não mencionar o conceito platônico, Nietzsche (2001, p. 179) retoma a ideia de *mentira nobre* quando escreve “[...] o ator [...] interpreta a si mesmo” a fim de mover a multidão, em outras palavras, o ator interpretar ele mesmo é a imagem de o ator representar seu próprio rosto, não havendo, pois, clareza se é ator ou se é seu rosto, pois a identidade de seu rosto é o rosto do ator. A identidade do rosto e o ator formam uma só unidade, uma só *rostidade*⁸⁴; mas, como o ator interpreta o rosto, o rosto é ele mesmo sendo “outro”, só que a multidão não vê que é “outro”, pois o rosto é ele mesmo como ator. Isso nos remete a outro aforismo – já citado aqui – em que os médicos mais perigosos são atores natos que imitam o médico nato com o perfeito dom de jogar, de brincar, de iludir. Ainda: quando Nietzsche (2008c) pergunta em *A vontade de poder* o que é nobre, ele responde que é representar sem descanso a si mesmo, afinal, essa é a forma mais útil de engano.

Nesse sentido, compreende-se o porquê de Deleuze assegurar o rosto como político, assim como Agamben (2015, p. 90) assegura em *Meios sem fim* que “levar à aparência a própria aparência é a tarefa da política”. O filósofo italiano continua: “O rosto não é simulacro, no sentido que dissimula e encobre a verdade: ele é *simultas*, o ser-junto das múltiplas faces que o constituem, sem que nenhuma delas seja mais verdadeira do que as demais” (AGAMBEN, 2015, p. 93). Ora, visto ter pensado o rosto sem ser simulacro por não cobrir a verdade, o rosto, portanto, não é máscara, dado que a máscara, que esconde o rosto, pertence à desordem do falso embora o rosto do tirano, no segundo momento de sua política tirânica, que é o da mentira falsa,

⁸⁴ Deleuze e Guattari salientam que “[...]. Os rostos não são individuais, eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutralizam antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes. [...]”. Ora, se o rosto, cuja natureza é política, neutraliza, é porque ele é um *entre*. Cf. DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. Ano zero: rostidade. In: DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrênia*, vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suelly Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 36.

mostre-se sem máscara; entretanto, no primeiro momento dessa mesma política, o ator tirano representa seu próprio rosto encenando na realidade mentiras nobres, isto é, ainda que seu rosto esteja (des)coberto, seu rosto cobre seu rosto à luz do dia.

O rosto do homem coteja com o *entre nobre* enquanto o rosto da criança expressa alegria ao ser atraído pelo *entre falso*. Nobre ou falso, o rosto é um *entre* ou, segundo Agamben (2015), um “vazio”, um *intermezzo*. Em *Aurora* (aforismo 7 - *Reaprendendo o sentimento de espaço*), Nietzsche pensa a “amplidão do espaço” a partir desta pergunta: “Foram as coisas reais ou as coisas imaginadas que mais contribuíram para a felicidade humana?” (NIETZSCHE, 2004, p. 16). Com mais uma antítese, o filósofo indica que, *entre* a suprema *felicidade* e a mais profunda *infelicidade*, existe a *amplidão do espaço*, criada apenas com o auxílio das coisas imaginadas, ou seja, tamanha amplidão do espaço, criada pela imaginação, corresponde às forças plásticas de um estado intermediário, pensado por Nietzsche (2005) em *Humano, demasiado humano I* (*Prólogo* - seção 4), em que, sem “sim” (sem asno), sem “não” (sem leão), voluntariamente próximo, voluntariamente longe, assim se vive, não mais nos grilhões de amor-ódio, isto é, não mais nos grilhões da oposição, do maniqueísmo, e sim desta forma: sem “sim”, sem “não”, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto, pois a *madura* liberdade do espírito permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários, até o excesso de forças plásticas é precisamente a marca da *grande* saúde, excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura, mas tamanho excesso emerge de um terceiro termo – ou de uma terceira metamorfose –, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram, diga-se, criam-se fugas em razão do terceiro termo, que é nem “sim” nem “não”: estado intermediário, (*entre*)meio.

Voltando à representação. A criança não se alegra quando o rosto de um ator interpreta a si mesmo, mesmo porque, sem a representação, a criança se ilude ou se engana. Em Nietzsche, a representação pertence ao homem bom, justo e manso, ao rosto do sacerdote; mas, sendo potência do falso, potência de uma verdade outra, a que é lida em *Humano, demasiado humano II* (aforismo 13 - *Dizer duas vezes*), em que, ainda que seja bom exprimir duas vezes, dando-lhe o pé direito e o pé esquerdo, a verdade pode se sustentar em uma só perna; porém, com dois lados contrários ou com antítese, a verdade se *movimenta e circula*.

O que pode uma antítese? Ora, ela pode o que a identidade não pode, que é não ser igual a ela mesma, pois, como os dessemelhantes distendem-se por se movimentarem *entre*, o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, já sendo isso, portanto, a natureza da própria plasticidade do que é falso. Sabe-se: embora a imprecisa observação enxergue em toda natureza oposição (quente e frio, alto e baixo, forte e fraco), apenas existem diferenças de grau. Insiste predominar o hábito

das oposições; contudo, quando o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, vigoram-se passagens, enganos: *transições*. O fenomênico é antíteses. Mas o que pode, afinal, uma antítese?

Phýsis, que é movimento, proporciona cores quando é aurora ou quando é crepúsculo, pois, negando-se a ser absoluta, a antítese é o que passa enquanto acontecimento do *entremeio*, força plástica de objetos nem diurnos nem noturnos, por isso mesmo, quando há ocaso ou aurora, objetos errantes emergem de um céu intermediário *entre* o dia e a noite, onde a linha do horizonte se dobra, criando, nessa zona de exceção, uma força estética passageira, intensa e única.

Ainda sobre o que pode uma antítese, retorna aqui em *Humano, demasiado humano I* (aforismo 187 - *A antítese*), obra na qual a escrita sinuosa de Nietzsche (2005, p. 124) imprime estes termos: “A antítese é a porta estreita que o erro mais gosta de usar para se introduzir na verdade”. Precioso, esse aforismo iguala antítese à porta estreita, quer dizer, porque “porta” tem como gênese semântica “poros”, antítese é “estreita abertura”, a porta encontra-se “(entre)aberta”, fresta por que passa o erro ou o erro passa pelo vago, pois sua natureza, que não encontra lugar, não se fixa, é vagar. Gostar de usar a estreita abertura é gostar da passagem menor, sabendo que o movimento do que vaga não segue em linha reta, o que significa escrever que gostar de usar a passagem menor é gostar de vagar em linhas curvas, ou ainda, imprevisíveis: o-que-é-não-é. Passagem menor, portanto, isto: o que se introduz na verdade é o engano. Não só cria passagens menores e passa por elas, como enganar é passagem. Em *A conversa infinita, 1: a palavra plural*, eis o que Maurice Blanchot (2010a, p. 64) deixa: “O erro é sem caminho, ele é essa força árida que desenraiza a paisagem, devasta o deserto, estraga o lugar”. Ao brincar, a criança acolhe o erro porque brincar é erro que estraga a verdade, por isso Nietzsche não se irrita com a lei e a natureza das coisas porque querem que os erros e as falhas causem alegria.

Deleuze compõe com Platão e com Nietzsche, segundo esta pesquisa, a trilogia do Entre; não por outra razão, o filósofo francês amplia o pensamento sobre o Entre e, com efeito, alarga a compreensão do que é *erro* por meio do conceito de *linhas de fuga*, aliás, conceito também chamado de *linhas de erro*, e elas surgem do Entre. Acerca dessas linhas por onde vaza alguma coisa, uma linguagem foge às organizações binárias, a saber, a linguagem de criança, que, por fugir ao que é igual a si mesmo, brinca com o *lógos* gramatical.

O que é a maldade de criança senão o desejo *travesso* de fugir *entre*? Atravessada pelo que pode seu desejo e pelo que não pode segundo sua família-escola-Estado, a travessura, sendo erro, cria enganos e, por isso, ao mesmo tempo, passagens criam-se, pois o erro inocente é brincadeira pela qual a criança entra em fuga sob o olhar binário da moral família-escola-

Estado. Travessura de criança é riso de traição, e a traição, sabe-se, sempre é dupla, visto que o traidor joga *entre* o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Para Nietzsche, a travessura é sinal de saúde, talvez pelo fato de ela sentir uma suspeita sorridente. Em *A gaia ciência* (aforismo 382 - *A grande saúde*), o filósofo deixa à luz um *novo meio* de que necessitamos para um novo fim; um novo meio é uma *nova* saúde: mais forte, mais alerta, mais alegre, mais firme, mais audaz que todas as saúdes até agora, que todos os meios até agora, as quais não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... Observe: adquire-se e abandona-se, antítese.

Assim, conforme Nietzsche vai pensando o *novo meio*, o qual constantemente se *adquire* e constantemente se *abandona*, e, após ter estado por largo tempo assim a caminho, isto é, *entre* passar a ter (contrair) e deixar à própria sorte (descontrair), esse caminho se quer parecer como se uma terra ainda estivesse desconhecida à frente, cujos limites ainda ninguém divisou, e nem poderia divisar limites, já que o caminho é esse *entre*, *novo meio*, caminho que leva à terra desconhecida, onde há um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, onde um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto a curiosidade e sede de posse caem fora de si.

Quanto a Nietzsche (2001, p. 286) escreve ainda nesse aforismo “[...] ‘Mediterrâneo’ ideal [...]” – o filólogo-filósofo, repare, escreveu *entre* aspas, sugerindo um significado nas (entre)linhas – , não cabe aqui a imagem geográfica do mar entre Europa, África e Ásia, e sim a filologia do termo “mediterrâneo”, cuja origem nos leva à raiz \sqrt{med} -, sendo a leitura adequada “a terra do meio ideal”, ou isto: o ideal é o novo *meio*, portanto, outro ideal, que, em contradição com as leis da natureza por ser prodigioso, é ideal de um espírito que, ingenuamente, em transbordante abundância e potência sem o querer, brinca com tudo o que se chamou santo, bom, intocável, divino. Criador da alegria, do riso, brincar é um novo *meio*, uma nova saúde. Em *A gaia ciência* (*Brincadeira, astúcia e vingança* – 25. *Pedido*), os versos expressam que “Eu seria de maior proveito para mim/ Se de mim pudesse estar mais longe./ Não tão distante quanto meu inimigo, claro!/ Já o amigo mais próximo está longe demais -/ Mas entre nós dois há o meio caminho!/ Adivinham vocês o meu pedido?” (NIETZSCHE, 2001, p. 29). Caso a resposta provável seja o *meio*, brincar – esse *meio* – é a grande saúde, na medida em que a inocência vê a brincadeira como seu trabalho e as histórias como sua verdade, verdade essa, portanto, de brincar entre o que até aqui se chamou santo, bom intocável, divino, justo, manso. “A sensação de prazer ao brincar dá segurança ao indivíduo, torna-o mais afável, dissolve a desconfiança e a inveja: pois ele se sente bem e vê que o mesmo sucede ao outro.”

(NIETZSCHE, 2005, p. 69). A grande saúde é, portanto, o *meio*, zona de exceção que não cessa de criar, porque objetos não cessam de errar.

No verdadeiro homem, há uma criança escondida, e ela quer brincar, afinal, a maturidade desse verdadeiro homem tem sentido ao rever a seriedade com que esse mesmo homem brincava quando criança. Apenas isto... o pecado original: o homem se alegrou muito pouco desde que existem homens. Entretanto, se o homem aprende a se alegrar melhor, melhor desaprende a causar dor nos outros e a planejar dores e, para se alegrar melhor, o brincar do *homem-e-criança*, porquanto está além do bem e do mal, recusa-se a ser utilitário, bem diferente do brincar em *A república* e em *As leis*. Brincando sério como criança, o homem descansa de si mesmo e, vendo-se “fora dele mesmo”, vê-se rindo e chorando de si, pois, com o chapéu de bobo na cabeça, afirma uma arte infantil: exuberante, flutuante, travessa, zombeteira, venturosa, pairando como criança acima das coisas, acima da moral das catedrais, das tarântulas, da gentalha, do sacerdote, acima do novo ídolo.

Não só. Com signos naturais à criança, essa arte brinca acima de Sócrates em *As nuvens*. Em *História do riso e do escárnio*, Georges Minois (2003, p. 39) observa que Aristófanes abre falhas na ordem, no ritual sagrado e cidadão, abrindo-as também na ética socrática por meio da “brincadeira venenosa” chamada teatro, onde o-que-não-é-é-e-o-que-é-não-é, sendo o seu palco, pois, o da reversão.

Por sinal, quando Dion de Siracusa pediu ensinamentos a Platão sobre o funcionamento do Estado ateniense, o filósofo lhe teria aconselhado a ler as peças de Aristófanes em virtude de promover o riso com independência, isto é, ele põe a vida política às avessas: o poeta de *As Nuvens* ainda está perto das origens do cômico, o que significa dizer que ainda está perto do *falso*. Se Platão aconselha Dion de Siracusa a saber por Aristófanes, Nietzsche, em *Além do bem e do mal* (aforismo 223 - *O mestiço europeu*), apraza o riso zombeteiro de Aristófanes ao dizer “[...], para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo.” (NIETZSCHE, 1992, p. 128). Dessa forma, talvez se descubra o domínio da invenção, domínio de ser original, como parodistas da história universal e, caso nada mais do presente exista no futuro, talvez a *risada* tenha futuro, diga-se, a risada de Aristófanes, a qual promove a ruína do rosto que se esconde às claras nos traços do rosto sério, justo, bom, manso e, ao arruiná-lo, gera alegria – ruína, aliás, criada pela fissura do falso. Mais: sobre falsidade, Nietzsche a diz na condição de boa consciência, prazer na dissimulação irrompendo como poder, e o filósofo continua a pensar o falso em *A gaia ciência* (aforismo 361 - *O problema do ator*), em que acrescenta o tolo, o palhaço, o bobo, o bufão, todos como aparências exuberantes que não se

satisfazem no serviço da estreita utilidade, dado que estão entregues, assim como a criança, ao erro, ao brincar desinteressado (NIETZSCHE, 2001).

Mas, afinal, o que pode o Entre?

3.2 O terceiro nome do Entre, Gilles Deleuze

Com a publicação de *Prefácio a Platão*, Eric Havelock (1963) registra que a filosofia do pensador grego encontra-se no *meio*, espaço intermediário em que a metafísica de sua dialética movimenta-se a fim de pincelar o melhor pretendente no vago, sendo o melhor aquele que mais se aproxima da Unidade absoluta. Por outro lado, a metafísica platônica pensa o objeto errante no espaço intermediário com a finalidade de conceituá-lo ou de capturá-lo. Posta a natureza do objeto errante entrar sempre em fuga sobre fuga no espaço de exceção, pois, afinal, tal objeto chama-se *falso*, Platão indica a reversão do platonismo, a qual, muitos séculos depois, Nietzsche alarga e consagra essa reversão em *Assim falou Zaratustra*, reversão ainda mais ampliada pela filosofia deleuziana.

Uma vez considerada sua metafísica em direção à unidade (o Uno, em *Parmênides*) e à multiplicidade (o Falso, em *O sofista*), ou melhor, considerada sua metafísica *entre* a unidade e a multiplicidade, a política de Platão – consequência desse *entre* metafísico – é pensada conforme o que é melhor para cidade-Estado, ou seja, é pensada em relação ao que é mais útil a ela, e o mais útil significa mais distante da *inconstância*, da *variação*, da *alteração*. O que é melhor é melhor por servir à estabilidade da lei, o que implica *essência* ou o que tem mais realidade.

Selvagem, intratável, indisciplinada, traiçoeira, astuciosa e insolente, a criança não é útil à *pólis*; Platão, porém, não ignora este *princípio político* da cidade, a inocência, pois, representando o desejo desnecessário, a criança deve ser moldada pela “verdade”, desde que a moral ascética esteja transfigurada em “arte” (*tekhné*), tão útil à cidade-Estado, arte que seja cópia da natureza. Educa-se esse princípio da *pólis* segundo, portanto, a *mimesis da representação*, diga-se, educa-se conforme “o que é”, conforme mais perto do Ser.

Em *A república*, a *mimesis eikastiké*, a da representação, não existe por ela mesma, e sim por cumprir sua função não apenas na *pólis* enquanto *pólis*, mas também por cumprir sua função na cidade-Estado de ser útil à guerra interna da cidade-Estado, em que o rosto de quem-é-não-é e o rosto de quem-não-é-é, enfim, a representação vaga *entre* o amigo, que é inimigo,

e o inimigo, que é amigo. Para tanto, se a criança é apta a ser guardião, a moral ascética se cobre de fábula nobre com a única finalidade de imprimir na alma inocente as marcas do futuro guardião.

Tanto na caverna de Sócrates-Platão quanto na de Zaratustra-Nietzsche, a tenra idade vivencia sombras no espaço da curvatura, só que em *Assim falou Zaratustra* a criança é força criadora (terceira metamorfose) e, em *A república*, força tirânica (terceiro elemento). Criança platônica. Criança nietzschiana. E a criança deleuziana? O devir-criança acontece *entre-dois* ou, diria Nietzsche, acontece *entre* forças reativa e ativa, o que corresponde em Deleuze a linhas *molar e molecular*⁸⁵, havendo, portanto, composição *entre* dessemelhantes, o que pode ser afirmado, então, que o devir-criança é devir-criança do papa, que, sendo nem criança nem papa, é o bobo ou o Arlequim. Sem ser cópia da criança e do papa, o bobo emerge do caos sem-fundo à superfície, como linhas emergem para compor e acontecer a *diferença*.

Estar na sua própria língua como estrangeiro: [...]. [...], uma língua é sempre uma caldeirada, uma mistura esquizofrênica, um traje de Arlequim através do qual se exercem funções de linguagem muito diferentes e centros de poder distintos, ventilando o que pode ser e não ser dito: lança-se uma função contra a outra, [...] (DELEUZE, 2003, p. 54-55).

Estar na língua como estrangeiro da própria língua, eis o bobo. A presença do devir-criança à esquerda do poder vem desde os reis persas; ele está presente em pinturas egípcias; entre os filisteus, século X, o rei Akish tinha vários bobos em sua corte⁸⁶, o que não deixa de registrar na história o brincar *entre* governantes e governados. Já foi escrito: em *A república*, Platão nos evidencia o brincar (teleológico) como sendo esse *entre* a criança e o guardião; é o *entre-dois* a que se refere Deleuze (2012, p. 96): “Um devir sempre está no meio, só se pode pegá-lo no meio. Um devir não é um nem dois nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois”.

Em *Aurora* (aforismo 451 - *Quem necessita de um bobo da corte*), os muito bons, que são os muito poderosos, quase nunca aprendem a verdade plena, pois, diante dos bons olhos do poder, a pessoa, sem o querer, mente um pouco, porque sofre a influência dos bons e, conforme tal influência, apresenta a verdade que poderia comunicar sob a forma de *adaptação*. Dada essa representação, que podemos sinonimizá-la com *extensiva* –, se homens bons e poderosos quiserem ouvir a verdade, terão de manter um bobo da corte junto a si – um ser com o privilégio

⁸⁵ Sobre molar e molecular, sugere-se a leitura de DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2006.

⁸⁶ Cf. MINOIS, 2003, p. 55-60.

que têm os loucos – e as crianças – de não poder se adaptar. Ora, tamanha adaptação alude à mentira nobre e, para (des)cobrir o rosto de homens bons, para (des)cobrir essa superfície em que a mentira se ajusta à verdade, a fim de que a verdade de súditos seja ouvida pelo bom homem poderoso, o bobo senta-se à esquerda do rei com o propósito de fender a representação do rosto-palavra dos súditos. Se o bobo fissa a densa natureza do que é, a razão disso se justifica pelo devir-criança ser *entre*, zona de exceção em que o falso acontece. O bobo é a potência do falso e, por sê-lo, encontra-se *entre* os súditos e o rei, criando aberturas na relação governante-governado.

Em conformidade com Peter Pál Pelbart em *Da clausura do fora ao fora da clausura*, o *meio* mantém diálogo com o *Entre*, o *Fora*, a *Dobra*, o *Fluxo Esquizo*, com o *Neutro*. Aliás, nesse mesmo livro, Pál Pelbart sentencia: “O Fora será sempre um Entre” (2009, p. 107), quer dizer, o bobo é o dentro que está fora à medida que o devir-criança do papa é uma *dobra*. Nem princípio nem fim, ele não é a representação do lugar, visto que o bobo movimenta-se pela borda, pelas franjas, misturando interno-externo-interno-externo, não sendo nem interno nem externo; o bobo acontece *entre-deois* por ser um nômade que chega sem razão, sem finalidade, sem pretexto, por isso as crianças “vão depressa porque sabem deslizar entre” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 44).

Se a velocidade é ser apanhado num devir, é porque o devir deleuziano acontece *entre*, não havendo razão, finalidade, pretexto, causa. A criança é individuação sem sujeito, é o impessoal que não faz história, sendo apenas um modo de existência ou, segundo Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida, vontade de potência, cuja vontade criadora, como tudo que é criador, irrompe do *entre*. Não se trata de mimetizar a criança, já que o devir passa por *entre* forças signas dessemelhantes; e, sendo nem uma força nem outra, o devir faz emergir a *diferença*, diga-se, um único devir não é comum a dois signos dessemelhantes, uma vez que não têm os dois signos nada a ver um com outro, mas o devir, estando *entre-deois*, tem a sua própria direção e está fora dos dois. O *Entre* é o *Fora* que está *Dentro*: o devir-criança do papa amalgama dois signos dessemelhantes (criança-molecular e papa-molar), criando o que passa *entre-deois*, o terceiro, a saber: força signa abundante e alegre que se apossa das forças signas escassas e tristes do papa, qual seja, nem criança nem papa; mas, sendo ambos, encontra-se fora deles: o bobo – força do devir-criança do papa a irromper *entre*.

Não obstante Guattari (KUNIICHI; SANTOS, 2016, p. 69) asseverar, em *Guattari: confrontações*, que Deleuze tenha reinventado completamente a noção de força nietzschiana, o filósofo francês se serve de *força* enquanto signo capaz de afetar em um combate, não em um combate-contrário, e sim em um *combate-entre*. O bobo é esse *combate-entre* que se apossa de

uma força para fazê-la sua – qualquer semelhança com a *estética antropofágica* de Oswald de Andrade não é mera coincidência, já que o poeta modernista leu e entendeu Nietzsche.

Em *Assim falou Zaratustra*, a criança, esse corpo sem órgãos, combate o sacerdote ascético e artista, esse homem bom, justo, manso, cuja maior força é mentir de forma nobre. Pois bem, em *Crítica e clínica*, Deleuze (1997, p. 152) nomeia *Assim falou Zaratustra* como o livro dos símbolos, no sentido de que se trata de um livro-combatente por excelência não por ser “contra”, deixando isso para a guerra, mas, devido ao combate ser *combate-entre*. Ora, nem o asno (“sim”, deve ser) nem o leão (“não”, não deve ser) combatem *entre*. Contudo, afirmando que a criação emerge do terceiro conjunto (a interseção), a terceira metamorfose efetiva o *combate-entre*; e, em vista disso, a criança é devir-minoritário *entre* criação e destruição, mesmo porque a natureza da inocência, que é lúdica, que ludibria, que joga, que brinca, apossa-se de uma força dessemelhante à sua para fazê-la sua:

O combate não é de modo algum a guerra. A guerra é somente o combate contra, uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruição em algo “justo”. O juízo de Deus está a favor da guerra, e de modo algum do combate. Mesmo quando se apodera de outras forças, a força de guerra começa a mutilá-las, por reduzi-las ao estado mais baixo. Na guerra, a vontade de potência significa apenas que a vontade quer a potência como um máximo de poder ou de dominação (DELEUZE, 1997, p. 151).

Luta entre grupos pouco numerosos de forças militares, de extensão menor do que a batalha, o combate completa a força com a força e enriquece aquilo de que se apossa, sendo, pois, uma antítese: a força dominante se transforma ao passar para a dominada, e a dominada ao passar para as dominantes. Em uma das páginas de *Sobre o teatro*, Deleuze (2010, p. 35) diz que “[...]. É no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio não é uma média, e sim, ao contrário, um excesso. É pelo meio que as coisas crescem. [...]. O meio é o intempestivo”. O *combate-entre* ou *combate-meio* não é a representação do conflito, e sim a presença da variação que não deixa de variar, que passa por novos caminhos sempre inesperados. Enquanto os conflitos já estão normalizados, por exemplo, pela Igreja ou mesmo por aqueles que lutam contra a Igreja, o *combate-entre* não cessa de criar.

Em *Assim falou Zaratustra*, ao se afirmar que há mais criança no homem, este é quem brinca sério tal qual o jogo da criação se faz *combate-entre*. Ao brincar sério, a coragem quer rir, porque, com o riso – consequência desse brincar nietzschiano –, é que se mata o espírito de gravidade ou o espírito pesado das catedrais da virtude, onde se deve respeito e obediência à autoridade maniqueísta, mesmo à autoridade torta. Se o poder gosta de caminhar sobre pernas tortas, a criança, graças à sua natureza de fugir *entre*, brinca e ri; e, à luz-sombra do *entre*,

Zaratustra joga ao dizer que, mesmo nas catedrais da virtude, habita um encanto, pois, se a vida carecesse de sentido e se tivesse que escolher o sem sentido conforme os homens bons das catedrais da virtude, seria esse sem sentido para Zaratustra o mais digno de escolha, não havendo, pois, o combate-*contra*. Enquanto *homem-e-criança*, o personagem-conceito de Nietzsche, ao mesmo tempo, sente-se elevado pelo riso, por isso ri de todas as tragédias do palco e da vida, dado que a sabedoria de Gaia o quer corajoso para brincar, o quer zombeteiro, descuidado. “No verdadeiro homem”, escreve Nietzsche (2011, p. 64) em *Assim falou Zaratustra*, “há uma criança escondida, que quer brincar”.

Inocente, a brincadeira é liberdade de um destruir-criar do *homem-e-criança* a desorganizar, por exemplo, a produção em série da fábrica de *Tempos modernos*, em virtude de o vagabundo Carlitos vagar *entre* máquinas, *entre* coisas, acima de gestos mecânicos. Devir-criança do homem operário, Carlitos, que é nem criança nem homem, movimenta-se na fronteira, no limite criança-homem. Não se trata, então, de criança e de homem em estado orgânico, estado a ocupar o brincar inútil da inocência *contra* o trabalho útil do operário; estado determinado por sua forma, provido de órgão, de funções e marcado como sujeito. O devir-criança do homem operário não é imitar a criança, e sim emitir signos na zona de exceção, sendo Carlitos o outro da criança e o outro do homem operário ou o que “Nietzsche substitui, sob o nome de ‘vontade de potência’, pela potência do falso a forma do verdadeiro, e resolve a crise da verdade, quer resolvê-la de uma vez por todas, [...], em proveito do falso e de sua potência artística, criadora...” (DELEUZE, 2007, p. 161).

Na condição de desejo que *escapa-entre*, Platão e Nietzsche pensam a criança em suas obras e, para complementar a trilogia do Entre, Deleuze pensa a criança também em sua filosofia, na qualidade de uma política do devir-minoritário, na condição de política menor. Pensado e proscrito da cidade-Estado por Platão, Nietzsche e Deleuze acolhem *a força do falso*, restituindo, ainda mais, sua vitalidade na *pólis* à medida que o falso é o outro da verdade, alargando sua beleza perturbadora. Em *A vontade de poder* (aforismo 816), lê-se:

Em que medida a falsidade [...] pode ser um sinal [...] de ‘criancice’ no artista...: seu modo habitual, sua irracionalidade, sua ignorância a respeito de si, sua indiferença quanto aos valores eternos, quanto à seriedade no ‘jogo’ – sua falta de dignidade; palhaço e deus avizinados; o sagrado e a *canaille*... [...]. (NIETZSCHE, 2008c, p. 409).

Diferente quanto ao útil e ao verdadeiro, o falso é signo de criança na medida em que a falsidade é irracionalidade, ignorância a respeito de si, indiferença quanto aos valores eternos, quanto à seriedade no “jogo”. Liado ainda a isso, o filósofo atribui ao falso a falta de dignidade,

diga-se, o falso é não conveniente ao real por não estar em conformidade com a coisa em-si. A potência do falso, ei-la: por sua condição paradoxal, emerge da zona de exceção.

Deleuze (2007), por sua vez, em *A imagem-tempo*, escreve que o homem verídico não quer finalmente nada mais que julgar a vida, ele exige um valor superior, vê na vida um erro a ser expiado; a vida, porém, é, para além do bem e do mal, “inocência do devir” (DELEUZE, 2007, p. 168), e a criança vive tamanha inocência conforme suas forças signas e forças outras estranhas às suas. Ressalte-se: a relação de forças nunca é quantitativa, ela implica certas “qualidades”. O filósofo francês observa ainda. “[...], e o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência. Porém há bom e mau, quer dizer, nobre e vil” (DELEUZE, 2007, p. 173). Carlitos, esse devir-criança do homem operário, é potência do falso; o bom, o generoso, o nobre, ele é – teria dito Nietzsche – a vontade de aumentar, que é a essência da alegria, sendo, pois, a bondade da vida em si mesma, e finaliza Deleuze: “Uma estranha bondade que leva o vivente à criação” (2007, p. 173).

Já foi escrito que o falso acontece *entre*: Platão o pensou como *mentira falsa*; Nietzsche, como vontade de potência; e Deleuze o elevou à potência do falso, libertando a vida tanto da aparência quanto da verdade como representação. Sabe-se: sem ser igual a si mesmo, o eu é igual a outro, não havendo, pois, identidade: o falso é o outro da verdade sem deixar de ser falso, não sendo separável o “eu” e o “outro”, na medida em que se aliam na passagem ou no engano. Assim, sem deixar de ser ele mesmo, o eu, por ser outro, não é mais ele próprio. O falso é nem “eu” nem “outro”, e sim o que passa *entre* os dois. Essa é a “verdade” do falso. Ao sombrear uma só mão, o corpo orgânico projeta na parede um corpo inorgânico, por exemplo, um pássaro. É na passagem ou no engano, quer dizer, é o *entremeio* que faz emergir a plasticidade do falso, desocupando o real de seus códigos limítrofes por meio da força irreal da criação, no sentido de que o irreal é o real libertado, visto que o falso não tem função na *pólis*, não serve à cidade-Estado, não é útil às representações, umas delas, à da lei. Por essa dobra barroca ou por esse ângulo barroco, se o irreal é o real libertado, é em razão de o falso não só acolher o erro, mas por ser o próprio erro. O erro liberta o real. Sem lugar, visto que o erro não ocupa lugar, não se fixa, errar não pertence a..., já que o erro, por ser inútil, vaga. Ao brincar, a criança erra e, por conseguinte, ri. O falso, portanto, permite-se ao erro, porquanto vagar se expande para muito além do bem e do mal do objeto. O falso, enfim, não mostra outro mundo, mas o outro do mundo.

Sobre a plasticidade da sombra-pássaro na curvatura da caverna, o real foi desocupado e, por ocupação, entende-se o que é organizado, sujeitado, previsível ou ocupar é “[...] fixar uma memória num código, atribuir uma função” (DELEUZE; GUATTARI, 2006, p. 103). Por

sua natureza irreal, o falso desocupa o objeto real de sua densa rigidez; liberta-o de sua identidade, liberta o objeto real de ser igual a ele mesmo. No capítulo 6 (*As potências do falso*) de *A imagem-tempo*, Deleuze (2007, p. 155) pensa o falso no cenário em que ele substitui seu objeto, melhor, cria-o e apaga-o a um só tempo, sempre contradizendo o objeto real, o que se supõe a independência do falso em relação a esse mesmo objeto. Isso se assemelha – e muito – ao que Blanchot escreve em *A parte do fogo*: “A palavra só tem sentido se nos livra do objeto que ela nomeia: ela deve nos poupar de sua presença ou do ‘concreto lembrete’” (BLANCHOT, 1997, p. 36). Porque nos livra de sua nomeação, fazendo-o desaparecer – o que torna sua presença ausente –, o falso nos livra do objeto no sentido de que destrui-lo é criá-lo. Antinomia: sem deixar de sê-lo, o falso está fora do objeto, permitindo que a visão-saber só atinja seu próprio *fora* se romper com as significações usuais. Livrar-se do objeto real, orgânico.

Platão. Nietzsche. Deleuze. A criança atravessa os três filósofos, havendo, portanto, interseção *entre* seus pensamentos. A criança é um incorpóreo, pois corpo com órgãos implica obstáculos, não podendo ser, pois, devir. A criança não devém, é o próprio devir que é criança (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 73). Ora, se o próprio devir é criança, é porque a criança é corpo sem órgãos, não é corpo orgânico, não é corpo organizado, é anorganismo do corpo. O próprio devir é criança, porque criança é signo, em uma palavra: (ab)stração, melhor, linha de abstração ou o que Deleuze chama também de linha de fuga, linha de erro, única linha a sair do dualismo orgânico-representativo. Não se trata, portanto, de manter conflito no dualismo, já que seria a consequência do que é identidade, e sim sair do dualismo e, para sair desse código binário, para sair dessa tradição divino-maniqueísta, para sair dessa luta do bem contra o mal, trata-se de passar *entre*, *intermezzo*; trata-se do *combate-entre*.

Isso, porém, não significa que a representação não tenha sua devida importância, posto que sem ela o fluir *entre* seria inviável. De Platão, somos herdeiros de muitos conceitos, um deles, representação, que, passados mais de vinte séculos, massificou-se de tal maneira nos séculos 20 e 21 que suas significações usuais são, densamente, ordinárias, e pensar que em sua origem Platão a fundamentou segundo o princípio da transcendência. Disseminação do mesmo, a representação é miríades de uma reprodução hodierna sem a mínima abertura para o fora e, quando assim se escreve, entendamos a representação como imagem, mas imagem cotejada ao estatuto de significante, remetendo sempre a si próprio, quer dizer, a camada superficial do signo sempre remetendo à sua camada superficial. Nesse sentido, a representação, um ossário de signos, isto é, uma ordem, uma estrutura emudecida das coisas, em que a linguagem tem força ordinária, compreendendo como ordinária o “[...] que nos dá a ilusão, a segurança do imediato, o qual, contudo, nada é senão o rotineiro [...]” (BLANCHOT, 1987, p. 34). Então,

não é a linguagem que fala em seu silêncio de fala poética, porque na linguagem, ou ordinária, ou imediata, ou bruta, são as coisas que falam. Essa linguagem

[...] serve, em primeiro lugar, para nos relacionarmos com os objetos, porque é uma ferramenta num mundo de ferramentas onde o que fala é a utilidade, o valor de uso, nela os seres falam como valores, assumem a aparência estável de objetos existentes um por um e que se atribuem a certeza do imutável (BLANCHOT, 1987, p. 33).

Em *Mil platôs*, apesar de Deleuze e de Guattari concordarem em asseverar que palavras não são ferramentas, “[...] damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 12). Nesse preciso momento, os dois pensadores lembram Platão quando trenas e régua são cópias menores com que a criança, filho de um carpinteiro, brinca, pois, afinal, brinquedos em *As leis* imitam o trabalho, a fim de que até a inocência seja útil à cidade-Estado.

O que afirmo é que todo homem que pretenda ser bom em qualquer atividade precisa dedicar-se à prática dessa atividade em especial desde a infância utilizando todos os recursos relacionados a sua atividade, seja em seu Entretenimento, seja no trabalho. Por exemplo, o homem que pretende ser um bom construtor necessita (quando menino) Entreter-se brincando de construir casa, bem como aquele que deseja ser agricultor deverá (enquanto menino) brincar de lavar a terra. Caberá aos educadores dessas crianças supri-las com ferramentas de brinquedo moldadas segundo as reais. Além disso, dever-se-á misturar a essas crianças instrução básica em todas as matérias necessárias; sendo, por exemplo, ensonado ao aprendiz de carpinteiro sob a forma de brinquedo o manejo da régua e da terra, àquele que será um soldado como montar e demais coisas pertinentes. E assim, por meio de seus brinquedos e jogos, nos esforçaríamos por dirigir os gostos e desejo das crianças para a direção do objeto que constitui seu objetivo principal relativamente à idade adulta. Em primeiro lugar e acima de tudo, a educação, nós o asseveramos, consiste na formação correta que mais intensamente atrai a alma da criança durante a brincadeira para o amor daquela atividade da qual, ao se tornar adulto, terá que deter perfeito domínio (PLATÃO, 2010, p. 91-92, 643b-c-d).

Autor de *Teeteto* – livro a que Deleuze (1988, p. 245) se refere como a primeira grande teoria da representação –, Platão pensou a natureza do objeto representativo, por exemplo, sua *identidade*, que na verdade corresponde, pelo exposto acima, à sua essência de “brincar”, que é útil e teleológica, o que faz de a representação se encontrar em conformidade com essa necessidade da *pólis*: ocupar a criança quando “brinca”, pois a inocência não pode *vagar* caso não seja apta a ser guardião.

Assim, uma vez ocupado o ato de brincar, uma vez ocupada a criança, a identidade se equipara à repetição do mesmo, melhor, nivela-se à repetição da mesma prática de signos, não deixando de ser a identidade *reconhecimento*, que “nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido, a forma nunca inspirou outra coisa que não fossem

conformidades” (DELEUZE, 1988, p. 223). Aliás, visto que a natureza da identidade é “separar-se de” por voltar a si mesma, ela justifica a analogia entre oposição e representação. Então, com trenas e réguas, o brincar platônico encontra sua finalidade prática nos valores estabelecidos pela estética da moral ascética. Por causa da metafísica de Platão, brincar não passa de um *meio* para chegar a um fim, destinando a criança ao limite da função laboriosa da cidade-Estado, o que torna a filosofia política de Platão sutilmente ardilosa, porque seu cálculo, o de um geômetra, define a área maior, a *pólis*, a partir da área menor, a fábula, na qual a criança torna-se prisioneira da representação ou das mesmas combinações, mas as palavras em *Exercícios de ser criança* fogem à repetição do mesmo, pois “a mãe reparou que o menino/ gostava mais do vazio do que do cheio./ Falava que os vazios são maiores/ e até infinitos./ [...] Com o tempo descobriu que escrever seria o mesmo que carregar água na peneira” (BARROS, 2021, p. 16-18).

Se Platão não permite à criança ou ao agricultor, ou ao carpinteiro, ou ao tecelão, jogar signos à peneira ou lançá-los ao vago, Nietzsche e Deleuze os jogam, ofertando-lhes a licença desobediente de criar monge-multidão, de criar mendigo-abundância, isto é, de criar diferenças ao mesmo tempo. Os signos ou sinais expressivos da criança vinculam-se ao despropósito, ao que não busca finalidade, ao que brinca com qualquer princípio teleológico e, porque brinca, alegra-se quando “quis montar os alicerces de uma casa sobre orvalhos” (BARROS, 2021, p. 15). Nesse não haver propósito, só há criação ao pisar o falso, assim como a personagem Alice pisa e, ao pisá-lo, ao perder o chão ou a firmeza de “o que é”, dessemelhantes ou *ser-e-não-ser* se atravessam, misturam-se, criando outras combinações, pois “o menino aprendeu a usar as palavras/ viu que podia fazer peraltagens com as palavras./ [...]” (BARROS, 2021, p. 22).

Entendamos “peraltagem com as palavras” ato estético de signos que se atravessam por meio de travessuras; pois, quando (se) atravessam, a travessura acontece no ponto de inflexão da dobra, ponto de ambiguidade, momento em que dessemelhantes se cruzam ou se alegram no cruzamento, no impreciso ponto de interseção, o Entre. Ao ter proscrito da cidade-Estado o poeta da fábula falsa, Platão impediu politicamente que signos enchessem os vazios com suas peraltagens, isto é, proibiu que signos sem propósitos tornassem as passagens fartas com suas travessuras ou com maldades de criança. De forma fecunda, diga-se, de forma travessa, a criança retorna à filosofia por meio de Nietzsche quando este publica, em 1882, a primeira versão de *Assim falou Zaratustra*, na qual a coragem travessa da inocência quer rir do manso, do bom, do justo, do sério artista sacerdote, cujo poder representa o mais monstro de todos os monstros frios, a Igreja, espécie de Estado, a mais mentirosa em razão de sua natureza nobre. Para combater esse artista da fé, é preciso ser combatente, mas combatente criador, sabendo

que criar é criar *entre*. Só a criança cria *entre*. Só ela, por ser terceira metamorfose, *combate-entre*, e Deleuze, seguindo os traços pensados e negados por Platão e retraçados por Nietzsche, sabe que o *combate-entre* expressa a potência de sentimento e de sensibilidade, antes de ser tratada como questão de vontade. É a estética da criança que “[...] precisamente inventa mentiras que elevam o falso a essa mais alta potência afirmativa [...]” (DELEUZE, 2018, p. 132), é quando, enfim, exercícios de ser criança carregam água na peneira.

CONCLUSÃO

Esta Dissertação, ao ter buscado compreender a composição filosófica entre Platão e Nietzsche, procura entrelaçar o conceito de Entre a partir da aliança da metafísica clássica com a metafísica imanente, e Gilles Deleuze, ainda que breve neste Estudo, se fez presente para formar a trilogia do Entre e para pensar a criança como corpo sem órgãos. Em razão disso, o filósofo francês retornará amplo no Doutorado, onde comporá com Paul-Michel Foucault a Tese de que o poder em sua microfísica é *neutro*; neste Dissertação, porém, o cerne chama-se Platão e Nietzsche.

Nestas linhas, mostrou-se que, só a partir da consistência filosófica do conceito de *entre*, considerando que nesse *espaço de exceção* acontece a reversão do platonismo, e as páginas de *Assim falou Zaratustra* narram essa reversão, podemos entender o signo *criança* como o terceiro elemento em Platão e como terceira metamorfose em Nietzsche, visto que esse número ordinal, apresentado como imagem segundo o diagrama de Venn nesta Dissertação, representa o Entre. Nesse sentido, a criança em Nietzsche movimenta-se *entre* o dever-sim do asno e o dever-não do leão, não sendo, pois, nem um nem outro, visto que, ao ser o outro sim do mesmo e outro não do mesmo, a criança move-se *entre* o asno e o leão. A inocência, portanto, um *entre-dois*.

Mostrou-se neste Estudo que Platão, no Livro V de *A república*, refere-se, pela primeira vez, ao que existe *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, e este *entre* atualiza-se em duas diferenças de grau, quais sejam, *mentira nobre* e *mentira falsa*: 1) em razão de sua natureza nobre, a mentira, que é um *entre*, vela-se, sendo essa mentira a educar a criança por meio da fábula nobre, a fim de que imprima em sua alma conceitos que formem o guardião da cidade-Estado. A nobre é mentira que afirma o ser, o que significa dizer que é representação, só que nos interessou especificar essa representação enquanto poder político no rosto-palavra do guardião por ele selecionar o melhor pretendente (o poeta nobre) e, com efeito, escreva fábulas úteis, as mesmas que educarão a criança no espaço neutro da casa. Em Nietzsche, mostrou-se que o conceito de representação encontra-se no rosto-palavra do sacerdote. Tanto o guardião quanto o sacerdote cuidam do rebanho, força política que sempre afirma o mesmo, isto é, sempre afirma a representação ou afirma sempre a estética extensiva; 2) e a segunda diferença de grau do Entre corresponde à mentira falsa, cuja natureza, por receber o atributo de falsa, expande o aberto em razão de sua criadora plasticidade. O falso, esse interstício aberto, fratura a representação, deixando (ex)posto o ser, que, sem deixar de ser ele mesmo, é outro. A essa

plasticidade do falso, que emerge do Entre, a criança assiste na alegoria da caverna, e Nietzsche, ao escrever *Assim falou Zaratustra*, reverte a criança platônica, vinculando não só o falso à doce e amarga inocência como elevando-o à potência criadora a combater o rosto-palavra do sacerdote, senhor da moral ascética a se servir da estética da representação com a finalidade única de fazer da mentira verdade.

O ergue-se da dominação: para esse fim, a dominação de conceitos que estabelecem, no sacerdócio, um *non plus ultra* de poder – o poder por meio da mentira – em reconhecimento ao fato de que ele não é possuído nem física nem militarmente... a mentira como suplemento do poder, - um novo conceito de ‘verdade’ (NIETZSCHE, 2008c, p. 101).

Para o filósofo alemão, a causa da mentira sagrada, cuja origem nos remete à mentira nobre, é a vontade de poder e, para combatê-la, a criança nietzschiana se serve da potência do falso, com seu paradoxo de que o-que-é-não-é. Só a criança, essa terceira metamorfose, sente, ao experimentar o falso, que ele realça, eleva, afirma, justifica e se faz triunfar sobre o que é mais prejudicial à vida, ela, também chamada de mentira nobre: a verdade.

Mostrou-se que a potência do falso abre nova possibilidade de um evento ontológico, e tamanho evento acontece na alegoria da caverna, no Entre, onde se projetam sombras e, se a criança assiste a elas, ela vê o que não é real, sabendo não nomear o objeto e, por conseguinte, sabe não os representar. A inocência desconhece a identidade *entre* palavra e objeto, razão pela qual, só quando for homem e após ascender a graduações de luz, poderá ver o objeto real e, por conseguinte, saberá nomeá-lo ao Sol. Assim, uma vez representado pela palavra, identifica-se o objeto. À luz do Sol, o olhar vê para saber nomear “o que é” e, assim, representar a verdade, visto que cabe ao homem, não à criança, “[...] a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas.” (PLATÃO, 1990, 540a, p. 360).

Em *A república*, contemplar o Ser não significa virar as costas para a realidade, e sim aproximar-se o mais possível do inalterado, do mais estável, no caso, a lei deve contemplar o Ser, a fim de determinar que cada um cumpra sua função na *pólis* conforme sua natureza. Então, o Ser na política platônica assegura a devida ocupação em razão da identidade natural, por exemplo, a do sapateiro, a do tecelão. Porquanto a identidade é identidade na cidade-Estado, o que é ou quem é implica função, o que carrega consigo ser útil à *pólis*. Para a metafísica clássica, que visa ao Ser, a criança, sob o olhar da moral ascética, é vista como aquela que não se identifica com o mundo Ideal, mas nem por isso essa moral imporá na inocência o que é, pois, não ignorando o que é natural à tenra idade, a retidão da moral ascética se “flexibiliza” para admitir a experiência estética de um “brincar”, cuja finalidade é modelar a alma da criança, qual

seja, a experiência do brincar teleológico (*paidiá*). Diz Platão (1990, 536e-537a, p. 355): “[...] na alma não permanece nada que tenha entrado pela violência [...], não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficares mais habilitado a descobrir as tendências naturais de cada um”. O brincar platônico é ocupação.

A esse respeito do ser, René Schérer (2009, p. 104) tece a seguinte crítica: “Ser o que se é tornou-se muito difícil para a criança quando, à sua volta, os adultos não passam de pessoas que ocupam determinada função”. Em Platão, brincar é ocupar-se; em *Assim falou Zaratustra*, entretanto, a criança experimenta a força plástica do falso, e não mais a representação por si mesma, o que permite à inocência não se confinar à reconhecimento; mas, por não parar de criar, entra em fuga sobre fuga. Em *Das três metamorfoses*, primeira seção de *Os discursos de Zaratustra*, a terceira metamorfose, porque brinca sem finalidade, é a única que ri, pois desocupa a criança de qualquer função. Trata-se, assim, do brincar desinteressado – um estado de abundância, uma dádiva.

Para além do bem e do mal, isto é, para além da transcendência maniqueísta, a criança, em Nietzsche, foge a essa representação de mundo, já que o devir-criança acontece no meio, *entre* o bem e o mal, assim como o falso. O fenômeno do devir é de dupla captura, por isso mais intenso. Estar no *meio* é estar ou na linha de encontro, ou na linha de fronteira, ou na linha de vizinhança, espaço em que a criança está fora sem deixar de estar dentro e está dentro sem deixar de estar fora; portanto, a criança está nem fora nem dentro, ela se movimenta *entre-dois*, razão de seu brincar inocente ser inútil por não ocupar função na *pólis*. Pulsa algo de vagabundo na criança. Brincar é um dentro-fora, movimento de exceção, logo não há identidade absoluta com o lugar, mas um (entre)*meio*, isto é, o brincar da criança *engana* e, ao enganar, a “brincadeira venenosa” de teatro oferta a graça pueril da traição. Qual a traição da criança em *Assim falou Zaratustra*? A malícia inocente trai o mundo das significações dominantes segundo a ordem de valores estabelecidos pelo homem bom, justo, manso.

Em *Diálogos*, Deleuze e Parnet (2004, p. 45) veem a criança passar depressa porque, à medida que o desejo da inocência jamais deseja o centro, e sim a borda, a inocência desliza *entre*; porém, caso reduzamos ou fixemos a criança ao estado orgânico, não a compreendemos como *devir-criança*, que não consiste em imitá-la ou em identificar-se com corpo com órgãos. Preterida na *alegoria da caverna*, cabe só ao homem ver a verdade. No entanto, em *Assim falou Zaratustra*, o homem retorna à caverna (ou à curva) e sai após dez anos. Zaratustra, portanto, é um *entre homem-e-criança*, um *entre-dois*, podendo agora haver o devir-criança do homem.

Só devém criança à medida que a criança devém ela própria outra coisa. O bobo, por exemplo, é devir-criança do papa, que é nem criança nem papa; ele, o bobo: terceiro termo a

permitir que relações assimétricas escapem para fora de seus termos. Como já foi exposto nesta Dissertação, a criança, tanto em *A república* quanto em *Assim falou Zaratustra*, é terceira, o que equivale à criança experimentar muito acima da dualidade ascética ou para além do bem e do mal sacerdotal. Brincando e rindo, a inocência supera a dicotomia *entre* o “Sim” do asno e o “Não” do leão, pois, sendo a terceira metamorfose, cria-se o *falso*, dado que a terceira mistura, por ser experiência lúdica intercessora, cria *entre* ser-e-não-ser, ou seja, posto que a participação provém de uma distensão ou de um afrouxamento *entre* forças assimétricas, o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Esse engano (ou essa passagem), que por sua natureza é *falho*, não deixa de ser *força plástica criadora* ou simplesmente ele: o *falso* – objeto que, por ser errante, não faz seu trajeto ser idêntico a ele mesmo. Assim, porque terceira, entende-se o porquê de a criança ser *travessa*: a inocência (a)travessa ou *passa* por *entre*, essa zona de exceção, onde linhas verticais e horizontais (*entre*)cruzam-se. O falso, um *entre*. Se Platão levou o falso à luz em *O sofista*, ainda que tenha selecionado como melhor pretendente a representação, Nietzsche irradia mais clareza para tornar ainda mais vasto o falso, pois este realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar a vida. Se “um dos mais frequentes erros de raciocínio é este: se alguém é verdadeiro e sincero conosco, então ele diz a verdade. [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 53), Deleuze sabe que só a potência do falso, potência que eleva a vontade de enganar ao máximo, é a única capaz de rivalizar com o ideal ascético, sabendo que este faz uso da “ficção”.

Em *A república* e em *Assim falou Zaratustra*, a criança. Em *Teogonia, a origem dos deuses*, Hesíodo, nas linhas 115 a 125 (2001, p. 111), narra que, no princípio, era o Kaos, sendo Eros um dos seus filhos. Do verbo *khaíein*, segundo Junito de Souza Brandão, cujo significado é “(entre)abrir-se”, *Kháos* significa “abismo insondável”, isto é, o que não pode ser conhecido, porém pode ser pensado. Mundo informe, Kaos é “a personificação do vazio primordial, anterior à criação, quando a ordem ainda não havia sido imposta aos elementos do mundo” (CHEVALIER; GHEERBRANT apud BRANDÃO, 1991, p. 184). Numa variante da cosmologia órfica, Kaos e Nix (Noite) estão na origem do mundo, e, dessa união, Nix põe um ovo, de onde nasce Eros (Desejo), cuja natureza, por ser vária e mutável, movimenta-se *entre*. Em *O banquete*, Platão apresenta outra variante, a de Eros como filho da união *entre* Póros (Abundância) e Penía (Pobreza), fruto, portanto, de uma antítese. Força inquieta, insatisfeita e representação do desejo desnecessário, Platão vê a criança divina como *falta*, enquanto Nietzsche e Deleuze veem o desejo como criação sobre criação. Em *Eros na Grécia Antiga*, Claude Calame oferece outras variações do mito grego, mas o que importa aqui é o sentido de Eros ser filho da força chamada Kaos, podendo tamanha força ser considerada o Entre de todos os *entres* ou o Meio de todos os *meios*.

Platão viu a fenda *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto e, para fazer passar um pouco de caos a fim de vê-lo à luz da metafísica clássica, o filósofo grego foi o primeiro a recortar a variabilidade caótica para lhe dar realidade. Nietzsche e Deleuze, por sua vez, não só ampliaram o entendimento sobre esse espaço de exceção como mantiveram os signos da criança como objetos filosóficos do Entre e, quando se assevera *entre*, tais signos enlaçam-se com o *neutro*.

Se assim falou Zaratustra, ele falou em muitas vozes; portanto, sua fala lírico-filosófica tem força polifônica, não havendo estranhamento *entre* o irreal e o real quando, só para dar dois exemplos, Zaratustra quer duendes aos seu redor e quando o santo cruza com a gansa. Na teoria literária, esse tipo de encontro recebe o nome de *realismo maravilhoso*, no sentido de que, do latim *mirabilia*, a filosofia envolve-se com “coisas admiráveis”, que, contrapostas às coisas naturais, eleva o humano ao exagero, ao engano, à força do inabitual.

Narrativa que melhor apresenta esse encontro insólito, a fábula é literatura e, para Gilles Deleuze (1997, p. 15), literatura é delírio, colocando a língua em perpétuo desequilíbrio e, por conseguinte, a filosofia. Porquanto delírio, *Assim falou Zaratustra*, obra literário-filosófica, fabula, pois, não havendo literatura sem fabulação (DELEUZE, 1997, p. 13), sua polifonia destitui o poder de dizer Eu, Nietzsche, para nascer a terceira pessoa conforme a noção de neutro de Maurice Blanchot (1997, p. 13). Em virtude do neutro, Gilles Deleuze (1997, p. 152) define *Assim falou Zaratustra* como “[...], o livro dos símbolos, livro combatente por excelência. [...]”, sendo a referência de tal combate a metamorfose que joga, ela, a terceira: criança-jogadora. Diferente do leão, a criança não *combate-contra* em razão de seu *combate se entre-dois*. O asno e o leão são “Sim” e “Não”, mas a criança, por estar além do bem e do mal, não é binária, visto que a inocência não é impotente para brincar e rir.

A criança não é organismo. A criança é signo. A criança é devir, e o devir acontece *entre-dois*. Nesse sentido, a criança não pertence a uma idade, a um sexo, a uma memória, a uma condição psicológica; não é a criança que devém adulto, pois, em Nietzsche ou em Deleuze, a inocência sai do dualismo platônico (criança x homem) pela única forma possível de sair dele, a saber, passar *entre*. “A linguagem é profundamente trabalhada pelos dualismos, as dicotomias, as divisões por 2, os cálculos binários: masculino-feminino, singular-plural, sintagma nominal-sintagma verbal. A linguística só encontra na linguagem o que já lá está” (DELEUZE, 2004, p. 46); em *Assim falou Zaratustra*, porém, o dualismo inexistente na terceira metamorfose em razão do devir-criança, e o devir acontece na fenda, na falha, no falso. Mais: enquanto narrativa lírico-filosófica, Zaratustra fabula com seus constantes paradoxos, o que permite escapar do maniqueísmo divino do bem e do mal em virtude de a criança ser criadora,

criação que foge à representação, considerando que essa estética repete o mesmo: o asno e o leão não criam. A criança não representa o que é – e nem poderia –, porque, tanto em Platão quanto em Nietzsche, ela é Eros, vale lembrar, desejo, que em *A república* é vício, vazio; em *Assim falou Zaratustra*, criação... enquanto potência do falso.

Buscamos, em páginas já lidas, mostrar aproximações entre Platão e Nietzsche a partir do instante em que, no mesmo espaço de exceção, o Entre, o filósofo alemão vai ao encontro de Platão para reverter o platonismo, reversão essa indicada pelo próprio Platão. Uma vez neste espaço, Platão busca a unidade e a identidade mais próximas ao Ser; e Nietzsche, as multiplicidades, sempre mais afastadas do Modelo e das cópias. Mas o que se quer reverter? O pensamento nietzschiano traz, à luz da superfície ou do anverso, por meio de um movimento horizontal, o falso. Com efeito, no ambiente de reversão, o Entre, signos (criança, mentira, fábula, brincar) compõem com o falso, signos importantíssimos na política de *A república*, cujos significados e sentidos ressurgem revertidos em *Assim falou Zaratustra*. “Não é porque Nietzsche criticou abertamente a teoria dos dois mundos, de matriz platônica, que ele não tenha de algum modo se aliado a Platão”, adverte Günter Figal (2012, p. 15) em *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Ora, se Nietzsche e Platão relacionam-se intimamente, isso não significa que eles tenham dito o mesmo sobre o mesmo, visto que, como o próprio filósofo afirma, não existe verdade, mas interpretações.

Sob o olhar desta Pesquisa, a metafísica clássico-modal platônica foi lida em sua condição de conceito, que, embora olhe para o Ser, engendra a vida política em *A república*, dado que, assim como o conceito de lei, olhar para o Ser arrefece os acidentes inevitáveis da realidade. Platão reconhece a impossibilidade do Ser (ou do ser Maior) no mundo vivido, mas isso não exclui a possibilidade de o ser (ou o ser Menor) deixar de contemplar o Modelo, à medida que, longe de ser mundo Ideal, *Politeía* representa não o mundo sensível ou o mundo suprassensível, mas o movimento possível *entre* a unidade e a multiplicidade, sem jamais deixar de a lei olhar para o Ser a fim de que assegure a estabilidade possível na cidade-Estado. Ainda que a política platônica esteja *entre*, Platão busca a unidade mais próxima ao Ser, cuja representação encontra-se no conceito de lei. Nesse sentido, o ato estético de brincar obedece ao mesmo princípio: ainda que brincar seja um movimento *entre*, ele submete-se à lei teleológica por ela ser útil à ocupação na *pólis* conforme a ortopedia do guardião.

Por fim, contrário a Platão por este usar conceitos inerentes à natureza da criança como úteis à cidade-Estado, Nietzsche reverte o platonismo, trazendo à luz da superfície o que, segundo Gilles Deleuze, acontece na fenda: *o falso*, força plástica criadora, cujo sem-fundo traz à superfície distensões *entre* dessemelhantes, *entre* assimétricos, não havendo, pois, o

surgimento de uma estética que seja a cópia da natureza clássica. Os feixes de luz emitidos pelo Entre pertencem aos brilhos intensos e às cores ondulatórias da aurora e do ocaso, é quando pupilas, diante desse acontecimento, abrem-se para assistir ao quadro barroco pincelado por *phýsis*, de onde, *entre* o início do dia e o fim da noite ou *entre* o término da claridade e o começo da escuridão, precipita-se tamanha beleza fugidia, aliás, incapaz de o absoluto fecundá-la por não saber compor forças dessemelhantes. O Entre permite emergir o encantamento da transição e, porque o olhar percebe que é passagem, mais deseja acolher o instante do que é nem dia nem noite. Convém asseverar que o Entre, como observa Platão (2012, p. 78) em *Timeu*, “se esquiva e escapa aos nomes *isso* e *aquilo* e de qualquer outro que indica sua estabilidade”. Então, se o Entre oculta-se ao se mostrar, o seu ser... ser do devir, melhor, porquanto não é a luz absoluta, o Entre é *sendo* e, uma vez sendo, o que é não é mais, diga-se, *ser-com-o-não-ser*. Da manhã e do entardecer, a luz é fugidia, o que faz de o Entre *desertar*.

Entre amanhecer (aurora) e entardecer (ocaso), emerge a pintura de um jogo e, como tudo que joga, o ato estético de brincar afirma dois sentidos ao mesmo tempo; doa à vida a alegria dos paradoxos, dado que brincar experimenta os dessemelhantes, os assimétricos. Brincar aliança os desiguais, e o riso da inocente alegria nasce não do flexível e muito menos do inflexível, mas do encontro *entre* a rigidez e o maleável e, sem ser o equilíbrio aristotélico, é do *entre-dois* que a estética criativa irrompe por ele ser o *meio*, espaço mais intenso por que flui o ato alegre de brincar sem finalidade, sem função, sem utilidade. Brincar é o *meio*, por isso sem centrismo, sem moderação, sem média. O bobo brinca e, ao brincar acima do sacerdote, ele é estranho na própria familiaridade de quem se excedeu para ir ao encontro e alegrar...

Pouco, ou quase nada, comenta-se sobre a terceira metamorfose, única a combater o artista sacerdote, e ela está em *A gaia ciência* (aforismo 361 – *O problema do ator*), em cujas linhas (de fuga) lemos que o primeiro artista expressa a falsidade com boa consciência e a dissimulação como poder, porque

“[...]. Um tal instinto desenvolveu-se nas famílias do povo humilde, que tinham de atravessar a vida sob opressões e constrangimentos vários, em profunda dependência, que deviam docilmente curvar-se às circunstâncias, sempre ajustar-se de novo a novas condições, sempre mudar de atitude e expressão, tornando-se gradualmente capazes de virar o casaco segundo *qualquer* vento, assim virando elas mesmas casaco, mestres na encarnada e inveterada arte do perene esconde-esconde, que nos animais se chama *mimicry* [mimetismo]: até que essa faculdade, armazenada de geração em geração, torna-se enfim dominadora, insensata, indômita, aprende a comandar, enquanto instinto, outros instintos, e produz o ‘artista’ (primeiramente o bobo, [...]).” (NIETZSCHE, 2001, p. 262-263).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1. ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. Tradução Edmir Missio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *A aventura*. Tradução e notas Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. Fora. In: AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução e notas Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 63-4.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Edson Bino. São Paulo: Edipro, 2011.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- BARROS, Manoel de. O menino que carregava água na peneira. In: BARROS, Manoel de. *Exercícios de ser criança*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2021. p. 16-18.
- BARTHES, Roland. *O neutro: anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977-1978*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BLANCHOT, Maurice. XIV. A voz narrativa (o “eu”, o neutro). In: BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita: a ausência de livro: o neutro o fragmentário*. Tradução João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010b. p. 141-151.
- BLANCHOT, Maurice. III. Falar, não é ver. In: BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita, I: a palavra plural: palavra de escrita*. Tradução Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010a. p. 63-72.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BLANCHOT, Maurice. O mito de Mallarmé. In: BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 34-47

BLANCHOT, Maurice. VI. Reflexões sobre o niilismo. In: BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita, 2: a experiência limite*. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega: volume I*. 7.ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991a.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega: volume II*. 4.ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991b.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CALAME, Claude. *Eros na Grécia antiga*. Tradução Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CARROL, Lewis. *Alice no país das maravilhas*. Tradução de Monteiro Lobato. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

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

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2. ed. rev. e atual. Tradução revista Luiz Orlandi, Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas*. Tradução de Hilton F. Japiassú. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 221-247.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P. U. F., 2012.

DELEUZE, Gilles. As potências do falso. In: DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo: cinema 2*. Tradução: Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 155-188.

DELEUZE, Gilles. Primeira série de paradoxos: do puro devir. In: DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução de Fátima Saadi e Ovídio de Abreu. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 20 de novembro de 1923: postulados da linguística. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. 2. ed. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 11-62.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1730: devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 11-119.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Ano zero: rostidade. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. 2. ed. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 35-68.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

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

DERRIDA, Jacques. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia do comediante*. Tradução Hesíodo Facó. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

FIGAL, Gunter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GARCIA, Othon. *Comunicação em prosa moderna: aprenda a escrever, aprendendo a pensar*. 17. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

GIL, José. *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

GIL, José. 7. Operações do inconsciente. In: GIL, José. *Caos e ritmo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018. p. 273-328.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas; LESSA, Ana Cecília. *Figuras de linguagem*. São Paulo: Atual, 1988.

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

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

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Tradução de João Paulo Monteiro. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

JOLIVET, Régis. *Tratado de filosofia III: metafísica*. Tradução Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

KLEE, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Tradução de Pierre-Henri Gonthier. Paris: Denoël, 2018.

KUNIICHI, Uno; SANTOS, Laymert Garcia dos. *Guattari: confrontações*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MANNHEIM, Karl. A democratização da cultura. In: MANNHEIM, Karl. *Sociologia da cultura*. Tradução Roberto Gambini. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 141-208

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Tradução Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

MORTARI, Cezar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial, 2001.

MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos do espólio: Julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília, DF: UnB, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Introdução aos estudos dos diálogos de Platão*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas, Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008c.

ORÍGENES. A propósito do caráter inspirado da escritura divina e como ela deve ser lida e compreendida. In: ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Tradução João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012. p. 283-330.

ORWELL, George. *1984*. Tradução Alexandre Hubner, Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. In: PARMÊNIDES. Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes: fragmentos. Edição do texto grego, revisão e comentários Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Hexis, 2011. p. 70-100.

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

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PEREIRA, Isidro S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Livraria A. I., 1998.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete; Fédon; Sofista; Político*. Traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

PLATÃO. *As leis: (incluindo Epinomis)*. Tradução e notas Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 3.ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Protágoras de Platão: obras III*. Tradução, estudo introdutório, notas e comentários Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

PLATÃO. *A república*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: EdUFPA, 2016.

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

PLATÃO. *O sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011b.

PLATÃO. *Diálogos*: volume 9: Teeteto; Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2001.

PLATÃO. *Timeu e Crítias, ou, A Atlântida*. Texto introdutório e tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e os seus inimigos*: primeiro volume: o sortilégio de Platão. Tradução Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2012.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ROMAGNOLO, Sérgio. *A dobra e o vazio*: questões sobre o barroco e a arte contemporânea. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

SCHÉRER, René. *Infantis*: Charles Fourier e a infância para além das crianças. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SHAKESPEARE, William. Hamlet, príncipe da Dinamarca. In: SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta; MacBeth; Hamlet, príncipe da Dinamarca; Otelo, o mouro de Veneza*. Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 241-265

TEMPOS MODERNOS. Direção: Charlie Chaplin. Produção: Charlie Chaplin. Intérpretes: Charlie Chaplin, Paulette Goddard, Henry Bergman, Tiny Sandford, Chester Conklin *et al.* Roteiro: Charlie Chaplin. Companhia produtora: Charlie Chaplin Film Corporation, 2010. 1 disco blu-ray, (86 min), mudo, preto e branco.

VIARO, Mário Eduardo. *Por trás das palavras*: manual de etimologia do português. São Paulo: Globo, 2004.

VICO, Giambattista. Da lógica poética. In: VICO, Giambattista. *Princípio de (uma) ciência nova (acerca da natureza comum das nações)*. Seleção, tradução e notas de Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 89-130.

WINNICOTT, Donald W. *A criança e o seu mundo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro: 2009.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. Tradução Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.