

Caminhos de Dioniso: Platão e Nietzsche

(a propósito do diálogo *Symposium*)

Rachel Gazolla

Resumo: A partir da leitura do diálogo platônico *Symposium*, o artigo pretende expor uma das perspectivas que permitem aproximar Platão e Nietzsche, qual seja, a presença de Dioniso. Conta, ainda, rever alguns aspectos não tematizados por Nietzsche na leitura da filosofia de Platão.

Palavras-chave: Tragédia – Apolo – Dioniso – dialética – diálogo – filosofia

I. Nietzsche e Sócrates

Um texto com esse título lembra, imediatamente, a obra nietzschiana *A origem da tragédia no espírito da música*¹, que remete ao par de opostos bem conhecido na obra do filósofo, Apolo-Dioniso. Que há uma leitura específica de Nietzsche sobre a cultura

* Rachel Gazolla de Andrade é doutora em História da Filosofia Antiga, docente na PUC-SP; [Na sua primeira escrita, este texto foi exposto em palestra ministrada na Anpof de 1997 e publicada na revista “Philosophía” da Universidade de Cuyo, Mendoza, Argentina (1999). O texto atual foi revisado e aumentado para fins de publicação nos “Cadernos Nietzsche” e faz parte de uma investigação mais ampla sobre “Eros em Platão”].

trágica helênica, sabemos. Que a tragédia grega seja uma expressão cultural bem mais complexa do que os contornos que lhe deu o filósofo no século XIX, também sabemos. Que ele tem uma visão da metafísica conforme assentada pela tradição medievo-moderna, é fato depreendido da leitura de seus textos. Nesta ocasião, pretendo expor uma das perspectivas que podem relacionar Platão e Nietzsche, dois filósofos aparentemente inconciliáveis: Dioniso.

Nas obras *Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno* (1884-1888)², Nietzsche apresenta a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco resgatada do interior da alma grega para sua época. Ele afirma de seu próprio ângulo de leitura: “(...) Não me esforcei, no fundo, por nada senão adivinhar por que precisamente o apolinismo grego teve de brotar de um fundo dionisíaco: o grego dionisíaco tinha necessidade de se tornar apolíneo: isso significa quebrar sua vontade do descomunal, incerto, assustador, em uma vontade de medida, de simplicidade, de ordenação a regra e conceito. O desmedido, o deserto, o asiático, está em seu fundamento: a bravura do grego consiste no combate com seu asiaticismo: a beleza não lhe foi dada de presente, como tampouco a lógica, a naturalidade do costume – ela foi conquistada, querida, ganha em combate – ela é a sua ‘vitória’.”

A alma grega, a cultura grega, assenta-se, a compreender-se essa passagem, no movediço solo de Dioniso e se constrói, aos poucos, com os tijolos claros de Apolo. Note-se que assim foi feito por desejo e gosto. Se o teatro trágico é a expressão desse embate resgatado pelo poeta ao apresentar a crise na qual está mergulhada o herói, uma crise que o impele à desmedida e à impossibilidade de superar a própria destinação, nós, simples espectadores, não suportaríamos vivenciá-la. No entanto, suportamos a filosofia como tentativa de sair do trágico. A filosofia seria uma opção direcionada ao mais ordenado, ao menos ‘asiático’, à procura dos nexos. Nesse sentido, ela é força apolínea. Parece ser isso que se compreende quando Nietzsche critica Sócrates e Platão e considera-os anti-gregos,

sintomas da ‘caducidade’ da alma grega, por se colocarem negativamente diante da vida, pensada na obra citada como fluxo dionisiaco, ao optarem por um de seus ângulos, aquele mais permanente. No entanto, têm esses filósofos especial valor: esses grandes sábios decadentes são ‘sintomas de’, e deles emanam apenas interpretações, argumentos sobre o valor da vida sem que aflua a vida mesma: “(...) Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidezes.” (GD/CI, “O Problema de Sócrates”, § 12).

Os filósofos gregos não são trágicos, não são heróis, vale dizer, não podem, não querem, afirmar a vida como luta, embate, e apesar deles mesmos emanam sinais dessa vida através da força argumentativa que tanto prezam e do mundo como verdade. Paralisemos esse primeiro quadro. Na *A origem da Tragédia...*, Nietzsche deixa claro que o olhar dionisiaco é possível no teatro trágico porque mostra a vida como inextinguível vir-a-ser, como expressão de seres em combate que na sua inocência estão aquém (ou além?) da civilização, da cronologia das gerações e mudanças, e de seus valores. Só o afiado olhar heleno, diz ele, consolado nessa vivência metafísica, pode suportar o sofrimento ao penetrar no fundo aniquilador de identidade, sem história (nesse abismo caro aos românticos?), e deparar-se com o “...*horror da natureza*” (GT/NT §7). Nessa perspectiva, o homem apolíneo como é o filósofo grego, que pretende a ordem, a medida, a excelência como expressão da beleza e do bem, é decadente porque se afasta do dionisiaco vital ao negar o “...*aniquilamento das fronteiras e limites habituais da existência*”, opta pelo mundo do cotidiano do agir que pode reconhecer-se em cada passo, assentado no *principium individuationis*.

Seus herdeiros, os homens modernos, sustentados pela interpretação da temporalidade como medida cronológica e pelo *constructo* histórico-argumentativo, não podem assumir o nojo do cotidi-

ano provocado pelo que não é cotidiano. Como produtor e produto da cultura histórica, como sábio acumulativo que decifra com precisão o 'sentido das coisas' – segue Nietzsche –, o homem-filósofo, hoje, é herdeiro da decadência grega pela via de Sócrates e Platão, e permanece esquecido da força dionisiaca que lhe é inerente. O fluxo da vida lhe é distante, mas é próxima a tábua de valores que dirige seus sentidos, transformadas, afinal, '*em indigestas pedras*' que roncam no estômago³.

Esse homem-filósofo que procura a sabedoria, senhor do tempo que ele mesmo nomeia passado, presente e futuro⁴, é uma alusão bem menos aos gregos e bem mais às Filosofias da História nascidas do idealismo precedente ao século XIX. Por que, então, a idiosincrasia com relação a Sócrates e Platão, nem de longe 'filósofos da história'? Como irá Nietzsche criticar a 'décadence' desde Sócrates? Para ele, trata-se do filósofo que tem o saber capaz de recusar o olhar dionisiaco, esse olhar que a tragédia captura e sustenta e que o maiêutico Sócrates soube perder. Entretanto, Nietzsche não é um pensador linear, nem um dualista transparente. Ao mesmo tempo em que acomoda Sócrates e Platão nos sintomas da decadência grega – como se fossem eles pré-kantianos –, pergunta, espantado e fascinado, que força extraordinária impulsiona Sócrates ao negar os saberes que perambulam pela cidade e, altivamente, perguntar sobre a essência da virtude, da coragem, da beleza, numa ousadia generalizadora cujo porte é, no mínimo, arrogante? Que força de perversão é essa que tem Sócrates? Ele pergunta e responde: "*... Quem é esse que pode ousar, sozinho, negar a essência grega, essa essência que, em Homero, Píndaro, Ésquilo, em Fídias, em Péricles, em Pítia e Dioniso, como o mais profundo dos abismos e a mais alta das alturas, está segura de nossa admiração assombrada? Que força demoníaca é essa, que pode atrever-se a despejar essa poção mágica no pó? Que semideus é esse, ao qual o coro espiritual dos mais nobres da humanidade tem de clamar: Ai de nós! Ai de nós! Tu o destruístes,*

o mundo da beleza, com teu punho poderoso; ele se desmorona, ele se desfaz! Uma chave para a essência de Sócrates nos é oferecida por aquele maravilhoso fenômeno, que é designado como 'daímon de Sócrates'." (GT/NT § 13).

Esse fragmento nietzschiano é muito rico para esgotá-lo nessa ocasião. Parcialmente, pode-se perguntar que Sócrates é esse que parece ter deixado a Estética pela Ética? O que é essa voz divina, o *daímon*? Nós, hoje, talvez a consideremos a consciência, essa fala interior da alma, contudo, tal interpretação é moderna em demasia. Nietzsche fala em 'voz divina', uma espécie de sabedoria instintiva que, nesse mestre amante dos jovens, dissuade, impede (cf. idem). Ora, o peso que o filósofo dá ao *daímon* socrático está nos verbos dissuadir, impedir. Se a manifestação 'daimônica' socrática é impeditiva, dissuasiva, é todavia força instintiva, pulsional, necessária, presente em todos os homens e que se manifesta desse modo negativo, restritivo, em Sócrates – mas poderia firmar-se como força criadora-afirmativa. É força de qualquer modo, pressentida por ele quando imantava os jovens com seus *logoi*, um poder usado lucidamente (ainda segundo Nietzsche), até para conseguir provocar o conhecido veredicto ateniense que o fez imortal. Seria a alma socrática a expressão de uma vontade de potência interiorizada em tal grau, que figuraria a 'má-consciência'? (GM/GM II § 8), ou seja, a força vital dionisiaca, sim, porém introjetada e nomeada pelos homens 'alma'? Assim parece. Vejamos um fragmento da *Genealogia da Moral*: "...*Todos os instintos que não se descarregam para fora 'voltam-se para dentro' – é a isto que denomino a 'interiorização' do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua 'alma'...A hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: 'essa' é a origem da 'má consciência'.*" (GM/GM II § 16).

Sócrates: o de má-consciência; Sócrates, um Apolo-Dioniso, um trágico, um ser do auto-sacrifício; Sócrates ressentido, negador da vida e afirmador do reverso, ou da máscara. Sócrates, aquele que assume a mentira que é a verdade (WL/VM § 1). É a mesma força em uma de suas faces. Apesar da ‘racionalidade’ e do ‘auto-engano’ filosófico dessa ‘décadence’, há em Sócrates a intensidade de um poder que o tornou ‘senhor-de-si mesmo’ – como se expressa o filósofo –, que lhe deu a potência de capturar a própria época ateniense em sua silenciosa degenerescência. Isso fascina Nietzsche. Sócrates foi o *pharmakós* (a droga que é remédio ou veneno) e doou a Atenas o que ela necessitava; Platão foi o discípulo que provou de perto essa droga, como apontarei.

II. *Nietzsche, Platão e os Sofistas*

Platão não é um trágico, Platão é um filósofo. Sua vontade de potência, forte como foi a de Sócrates, não está a serviço da vida; além disso, não há *daímon* platônico. Sintoma da decadência, Platão é o dialético por excelência. O que isso significa? Para Nietzsche, o dialético despotencializa o intelecto do adversário. Se em Sócrates a maiêutica foi uma espécie de vingança contra os atenienses – sua morte afirmou-o para a vida histórica –, para Platão o que teria sido a dialética? Simples instrumento despotencializador? Nietzsche lê Platão como aquele que busca a verdade contra a vida, dividindo o mundo em verdade e aparência para a construção de um caminho valorativo, no que foi seguido pelo cristianismo e por Kant, segundo ele. O Platão nietzschiano, aquele amoldado à geografia das alturas como quis G.Deleuze⁵, não é um artista trágico que afirma a vida sem pessimismo, ele não diz ‘sim’ ao terrível, ele não é dionisiaco. Fabula o discípulo de Sócrates um outro mundo, inalcançável, redentor, verdadeiro, belo e bom. É a moral contra a natureza⁶, é o Platão

ascético que retira a força do adversário em nome de um *télos*. Platão afasta Trasímaco, destrói Cállicles⁷. Nesse sentido, não há redenção⁸: “...*Em relação a Platão sou um cético radical e nunca fui capaz de fazer coro com a admiração pelo ‘artista’ Platão, que é tradicional entre eruditos..Platão entremeia, ao que me parece, todas as formas de estilo; com isso ele é o primeiro ‘décadent’ do estilo...Para que o diálogo platônico, essa espécie de dialética assustadoramente autocomplacente e infantil possa ter efeito de atrativo, é preciso nunca ter lido bons franceses...Platão é enfadonho...Na grande fatalidade do cristianismo, Platão é aquela ambigüidade e fascinação chamada ‘ideal’, que tornou possível às naturezas nobres da antigüidade o mal-entendido sobre si mesmas e o primeiro passo na ‘ponte’ que conduzia à cruz...*”. (GD/CI, “O que devo aos antigos”, II § 8).

Será que Nietzsche tem razão ao aproximar Platão do cristianismo e recusá-lo como artista? Será tão auto-complacente e infantil a dialética platônica para esse olhar afiado à margem do cotidiano? Ou haverá um ‘dionisismo’ platônico e um certo espírito trágico em sua filosofia? O Nietzsche que assim fala não quis ver outro Platão em suas críticas, quicá comprometido com uma certa significação de metafísica herdada pelo século XIX e recebida, por sua vez, da leitura assentada do Platão medieval, do ‘divino’ Platão como chamavam-no os grandes teólogos. Será essa metafísica a platônica? Com certeza, não.

* * *

Tem-se que o *lógos* platônico dos primeiros escritos é bastante socrático, segundo o significado que a tradição interpretativa recolheu do que tenha sido a maiuética. Para essa leitura, há uma grande limitação no modo como Platão vai tecendo seus primeiros diálogos, obrigando o discípulo a encarcerar sua ânsia de debate, na

mesma medida em que o método de perguntas-respostas obriga o ouvinte a um certo movimento ordenador do *lógos*.⁹ Porém, é exatamente esse aparente encarceramento – que não é o caso de aprofundar nesta ocasião – que tece a trama forte da dialética platônica. Está claro que a maiêutica dos primeiros diálogos cumpre um papel determinado na filosofia platônica – para não avançar no papel psicológico e lógico da complicada relação mestre-discípulo que, em geral, nos escapa. E, apesar de o filósofo ampliá-la nitidamente nos diálogos de maturidade, nunca deixará de utilizá-la.

Platão está preocupado em criticar o modo sofista de utilização do *lógos*; nessa perspectiva, compreende-se que ao recusar os *dissoi logoi* sofisticos – os argumentos duplos que implicam no combate de teses e na indicação de uma tese vencedora, aquela que tiver o *lógos* mais forte – quer afastar a força da persuasão como fundamento para a construção dos valores. A persuasão assenta-se na potência do *lógos* como processo técnico, e Platão procura-o em outra de suas faces, aquela que pode dar o conhecimento mais permanente possível, que auxilia o acolhimento da clareza, da força da evidência (*alétheia*) que, porque evidência, mostra-nos até onde é possível conhecer. É este um dos pontos fundamentais dos diálogos que não podemos perder de vista, assunto ao qual voltarei ao final desta exposição. Platão considerou que o julgar humano apresenta certa possibilidade de retidão ou de ‘verdade’, a que nomeou *dóxa alethés*. Essa busca platônica, esse *télos* do saber impulsionado pela vida prática direcionada à *eudaimonia*, essa valorização incomoda Nietzsche. Estará ele mais próximo dos sofistas?

Para os sofistas, como se sabe, é possível falar sobre qualquer assunto antinomicamente. É esta, exatamente, a força do *lógos* no homem, e os estudiosos de Platão bem sabem que ele não pôde dispensá-la. Pelo combate dos *logoi*, o homem expande a força de sua alma logística, e a Sofística indica ser o próprio homem a medida dessa força que passa por ele e se determina especificamente nele.

Afinal, também a *phýsis* é combate de forças e nós somos *phýsis*. Isso diriam os sofistas e também, de modo geral, Platão, mesmo que os nossos manuais de História da Filosofia criem uma oposição radical entre a Sofística e a Academia. A diferença – que de fato existe – não está, entretanto, nesse aspecto. Questões como “se há destino ou não”, ou “se é ou não virtuoso querer obter tudo para si e contra todos” terão respostas vindas no bojo do embate retórico, onde um dos combatentes terá, necessariamente, o *lógos* mais forte e vencerá. Foi, também, pela prática dos discursos sofistas do século IV, dos professores de retórica importantes aos tribunais, que Atenas condenou Sócrates. Nesse ângulo recai primeiramente a crítica platônica.

Os temas dos sofistas desse século, apesar de fundamentais, não têm a finalidade de transformar os que ouvem, assim lê Platão. Poderá haver ou não um destino, de fato; ou ainda, poderá um homem ser virtuoso (ou não) obtendo a qualquer preço o que quer, pouco importa, pois as teses estarão sujeitas à luta argumentativa, não sendo priorizada a tentativa de vincular o tema a uma clareza maior para os fins práticos, e o *lógos* adequa-se a isso. Essa é a segunda crítica platônica.¹⁰

Ora, aprender a argumentar, a bem dispor as palavras, significa, em última instância, saber persuadir, portar-se bem nos tribunais, nas assembléias; é saber dizer e ter o poder de criar um agir a partir da potência de persuasão, porém *Peithó*, a divina Persuasão, encerra-se em si mesma sem atrelar-se ao *télos* mas ao *skopós*, ao fim imediato. Para fugir da relatividade de tal conduta afeita às técnicas, Platão unilateraliza o *lógos* ao tentar domar uma de suas faces e cria um outro tipo de problema: como comunicar o movimento do próprio *lógos* para o outro? Difícil. Que se recorde o constrangimento das respostas dos discípulos que seguem o mestre. No *Crítion*, por exemplo, o discípulo e amigo de Sócrates, após tentar dissuadi-lo quanto a permanecer em Atenas, ouve do mestre ar-

gumentos que o impedem de continuar seus propósitos. Responde com conhecidas expressões: “Sim, certamente, é forçoso, assim é, evidentemente...”, e, aparentemente, Críton está derrotado. Será assim, efetivamente, o que se passa? Ou terá o discípulo seguido tão de perto os ensinamentos socráticos, que está persuadido quanto ao vazio de sua pretensão primeira? Expressaria sua derrota ou sua compreensão ao usar nas sua última fala, as palavras: “...*nada mais posso dizer, Sócrates.*”¹¹

Assim como no *Críton*, é possível perceber no dialético o mesmo trajeto firme de um domador e transformador de almas, em outros diálogos. Na busca do mais evidente – ou melhor seria dizer, na busca da transformação? –, Platão sacrifica a potência do diálogo como debate, ao mesmo tempo em que desvenda sua enorme plasticidade, suas múltiplas faces – violenta, branda, autoritária, dúbia, astuta, criadora, etc. Trata-se de fazer com que aquele que aprende possa seguir a par e passo o mestre-iniciador¹². Outros moldes formadores não são aceitos por Platão em função de sua própria reflexão ético-política e do que pensa ser a Filosofia.

E o que é, para ele, a Filosofia? Platão começa a apresentar o fio condutor de sua mais profunda reflexão, creio, nos diálogos ditos médios, entre os quais escolho como exemplo o *Symposium*, um diálogo sobre o Amor, do modo como dramatizou o filósofo, que nos dá uma boa direção sobre sua filosofia e dialética. Platão não obedece totalmente, nesse diálogo, as regras socráticas.¹³ Que pensaria Nietzsche desse *daímon* que é Eros, pintura em movimento da própria reflexão platônica?

III. *A ambigüidade do ‘Symposium’*

Examinemos, rapidamente, o diálogo em questão: um diálogo sobre o Amor que é contado, em terceira mão, por Apolodoro, anos

depois do acontecido em casa do poeta Agaton. Em meio à bebida, à comida, à dança e música – ambiente propício a Dioniso e Apolo nessa mescla de limites claros e obscuros, se podemos falar assim –, o tema não poderia ser outro que o Amor. As palavras de Fédon de Mirrinote, de Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agaton desenrolam-se belamente, entremeadas de colocações mítico-religiosas, cívicas e médicas em vigência no século IVa.C., que tangenciam os saberes técnicos e alcançam os valores referentes ao agir. Não se vê sombra da altivez socrática nesse diálogo quando, ao iniciar sua fala, pergunta a Agaton, após o cuidadoso discurso deste sobre os atributos de Eros, o que é o amor e não quais suas qualidades. Esse início socrático levará o poeta a dizer que nada sabia sobre o que falara. E como todos esperam que Sócrates explique com desenvoltura tal tema, no momento em que lhe cabe discursar dá humildemente a palavra a uma mulher, Diótima, sacerdotisa de Mantinéia.¹⁴

Cabe perguntar: por que tal desvio, inédito nos primeiros diálogos? por que, exatamente, uma sacerdotisa de Mantinéia, debeladora de uma peste ateniense? O nome Mantinéia relaciona-se à Mântica, à arte da adivinhação, e se recorrermos ao *Fedro* o correto seria falar em arte do delírio, *Maniké* e não *Mantiké*, uma transformação (o acréscimo do ‘t’) que os homens não deveriam ter feito, mas fizeram. A arte da adivinhação é um poder que alguns têm para ler sinais que trazem o invisível ao visível. Não é essa uma função apolínea, por excelência? Sim, é Apolo o deus de Delphos que dá aos homens tal possibilidade mediante um modo de embriaguez iniciática, uma possessão específica diversa daquela de Dioniso. Apolo é o deus que divide o templo com Dioniso no correr do ano, este também uma divindade que toma posse do homem na *manía*, transportando-o para a embriaguez que lhe é peculiar. Ainda segundo o diálogo *Fedro*, há na *manía* adivinhatória – que não está atada necessariamente à adivinhação mais superficial e conhecida dos sinais visíveis¹⁵ – um estado divino, e vivê-lo é algo belo pois

que provém dos deuses. Para consegui-lo, há necessidade dos ritos purificatórios e de iniciação, de modo que, através do deus “... *aquele que prova corretamente do delírio e da possessão, tem meios de livrar-se dos males atuais.*”¹⁶

Deixando a difícil exposição desse que é um dos mais belos e intrigantes diálogos platônicos, lembremo-nos que, no *Symposium*, Diótima é sacerdotisa dos mistérios e seu saber e ensinar estão estreitamente ligados ao delírio divino. Não é sem razão tal desvio de Sócrates, pois é o próprio tema – o amor – quem o exige, dado que é realmente misterioso o fato de os homens viverem o estado amoroso sem que o procurem. Ademais, o que há de mais difícil compreensão que o impulso do corpo e da alma para apenas uma pessoa? Que desconhecido delírio toca o homem que ama e o transporta para perto das divindades? O elogio ao amor que faz Platão através de Sócrates/Diótima (no *Fedro* através de Sócrates/Stesíchoro) apresenta o que todo grego sabe: o amor é algo sagrado que ocorre aos homens de modo inefável e compreendê-lo faz parte dos mistérios.

Então, que *lógos*, que palavras corretas e bem encadeadas têm, afinal, os amantes da sabedoria para falarem sobre o amor se não podem sujeitá-lo às regras argumentativas? E o amor se sujeita tão mal a elas, que Platão nunca argumenta sobre Eros; ao invés, dá a outros personagens – Diótima e Stesíchoro – o discurso oracular e poético, os *mythoí*, de modo a que seu próprio *lógos* possa continuar, retirando deles a força. O tema ‘amor’ é difícil para a Filosofia, e Platão está consciente disso. Afirmar isso, pode contrariar a leitura mais usual que se faz do *Symposium*, diálogo propiciador da famosa expressão ‘amor platônico’. Analisemos um pouco mais esse problema. Quando na tragédia *Antígona*, por exemplo, Creonte, diante da resistência da sobrinha às suas ordens exige sua morte, diz ele sobre o amor de seu filho Hémon à heroína que “...*há outros sulcos para Hémon arar..*”, ao que Ismênia responde: “...*mas não um outro amor como aquele que cresceu entre ele e ela.*”¹⁷

Trata-se, nesse caso, do amor individual, aparentemente o anti-tema para a filosofia, mas o tema trágico por excelência. Contudo, Platão afirma nos diálogos de maturidade ao procurar compreender o que é a alma, que ela é sede dos hábitos, caráter, opiniões, apetites, prazeres, penas, conhecimentos de todos os tipos: a alma é uma *ousía*, uma essência que contém todos os movimentos lógicos, psicológicos e vitais do ser humano, quer saibamos de todos eles, quer não¹⁸. Lembremos que a alma platônica, nas suas três *dynámeis*, tem na potência logística (*logistikón*) a sede do *noûs*; ela é a mais perfeita entre as três, pois que lhe pertence o movimento do próprio cosmos. Conforme a exposição do *Timeu*, pertence à alma outro tipo de movimento que não o mais perfeito, referente às outras potências (*timoeidés* e *epithymetikón*). Sendo o homem um duplo – corpo-alma – é, entretanto, mais que duplo, uma vez que Platão estabelece a alma com duas formas (*eidê*), a mortal e a imortal¹⁹. O homem é, assim, um ser misturado e pleno de contrários, cósmico da perspectiva anímica logística e singular da perspectiva anímica dos sentimentos e afecções, quando da mistura da alma mortal com o corpo. O corpo é gênero, como a alma, mas são singularidades que vivem essa difícil mescla²⁰.

Observo tais aspectos, sem aprofundá-los, somente para que não se perca tal ângulo, pois algumas passagens do *Symposium* adquirem nova luz nessa ótica. Quando Diotima fala, há a famosa explicação do processo de ‘sublimação’ do amor, tão lido e relido na História do Ocidente, no qual não me deterei. Sucintamente: do amor aos belos corpos ao amor a um só belo corpo, até que se possa vislumbrar que esse belo de um só está em muitos corpos; daí, aprender a amar a bela alma e alcançar o amor às belas almas; a seguir, amar a beleza das técnicas, dos saberes, e, finalmente, a beleza como idéia. A crucial passagem, já se adivinha, não está no último degrau dessa ascensão mas no segundo, ou seja, do amor a um só belo corpo e uma só alma para o amor plural – ao belo nos corpos e almas –,

deixando para trás a singularidade, amando a beleza abstraída dos corpos e almas sem a carência daquele amor ao qual dirigimos nossas emoções psico-físicas. É possível ao homem, um ser misturado, fazer tal abstração em sua vida? Não, enquanto ser singular. Sim, como ser logístico que decide instrumentalizar o *lógos* expandindo-o em todo seu poder, dirigindo-o além de sua própria vida singular, buscando os fins últimos do conhecer e agir.

Na ascese proposta por Diotima há uma grande astúcia que, numa espécie de amaciamento da força das emoções para alcançar a força das abstrações, impõe silenciosamente esse difícil degrau como se tal 'subida' pudesse dar-se à semelhança dos nexos persuasivos dos *logoi* nos tribunais e assembléias; como se os argumentos tivessem tal poder vital. Dito em outras palavras: do sentido individual do amor ao seu sentido universal está implicado o escape dos afetos como entraves à ascese inteligível, à semelhança dos iniciados órficos. Desviar-se dos sentimentos de carência e completude próprios do estado amoroso é possível somente na ascese religiosa, por isso é Diotima quem fala, uma sacerdotisa dos mistérios. E Platão como filósofo?

Sabe ele que as coisas humanas não são assim, por mais clara e sagrada que seja a fala de Diotima. Do amor particular ao amor universal talvez não haja argumentos. Se a sacerdotisa tem a fala sagrada, o dizer humano cotidiano afunda em contingências inesperadas, como a anterior crise de soluções de Aristófanes que, impedindo-o de falar, rompe a ordem pré-estabelecida no simpósio²¹. Quem poderia esperar em um diálogo filosófico tal incidente corpóreo tão banal? Não creio que essa banalidade do corpo, esse sinal demasiado humano seja um mero episódio sem significação na estruturação do diálogo, uma vez que para o comediante, como se sabe, o ponto nevrálgico é o par amoroso originário, marca do poder da singularidade que Diotima quer ultrapassar.

A Filosofia parece pretender o caminho mais próximo a Diotima, pois é ‘apolineamente erótica’: ela é o mover-se daimônico dos mortais aos imortais e dos imortais aos mortais, ou, do visível ao invisível e deste ao visível quanto ao conhecimento do Ser. Todavia, é movimento desejante, então é carência e completude como o amor sensível, imagem que Platão tão bem expôs no mito de Eros. A Filosofia, com referência ao amor, deseja ultrapassar o singular, mas desejar não é ter, mesmo porque não sendo ela sabedoria não tem e não terá a força da vidência divina: ela é a procura da *sophía*, como bem marcou Platão, a despeito das interpretações posteriores que o fazem pai da ‘metafísica da verdade’. Não sendo o filósofo sábio, não sendo ignorante, é aquele que *ao fazer a intermediação (méthexis)* desses campos busca o que é possível ao ser humano. E o que é possível à vida humana mista, contingente, sublunar como dirá o discípulo Aristóteles, é a *dóxa alethés* quanto ao conhecimento. Alcançar a força da evidência (*alétheia*) significa ter a presença divina por instantes em nossa alma, momentos em que se pode dispensar o argumento para, depois, continuá-lo. Se a *dóxa alethés* é a finalização de um arrazoado até sua máxima correção (*orthé dóxa*), que relação há entre o amor e o conhecimento?

No que concerne ao amor pelo belo e pelo bem, conforme explicitado por Diotima, ele é o impulso que respeita ao filósofo, àquele que pretende o dizer evidente sobre as coisas que são e reconhece os paradigmas formais como fundamento da própria alma (logo, do conhecer): as idéias. Pela visão das idéias, ele pode e deve ensinar sobre o *parentesco do não divino com o divino*, naquele incessante movimento daimônico que lhe compete. A ‘verdade’ geograficamente distante ou como processo ao final do qual a ‘apanhamos’ como se ela fosse uma coisa, é bem mais uma cristalização histórica e menos uma colocação platônica.²² Os filósofos gregos, é bom que se lembre, não vêem “a verdade” como *adequatio* mas como claridades que se impõem, o que não é obscuro e a todos faz

crer por sua própria força. A *alétheia* pontifica os *logoi* e temos muitas vias de não obscuridade além dos argumentos propiciadores de evidência²³.

Diante desse quadro, na teatralização dos *lógoi* dos participantes do simpósio e no de Diotima, nota-se uma abertura que não havia nos primeiros diálogos. Platão parece assumir o solo astucioso e criativo dos argumentos, solo que indica os limites do conhecimento e das ações humanas, bem como de seus poderes. Ao usar de recursos mítico-poéticos (mitos, metáforas, imagens, fábulas, relatos, alegorias, jogo de personagens...), explicita também as faces do *lógos*, seus rostos dionisiaco e apolíneo, sua plasticidade sinalizada nas máscaras que assume, quer como essa espécie de delírio báquico no qual nos arrastam os encadeamentos argumentativos, quanto o estado adivinhatório que nos assalta a cada novo avanço das sentenças de uma rede argumentativa. Ambos divinos, ambos presentes no pensar-dizer filosófico, tanto a *manía* quanto o encadeamento gramaticalmente bem exposto são a matéria primeira para filosofia platônica. É esse o Eros que carrega o *lógos*.

Agora podemos voltar a Nietzsche. Ele não atentou a tais detalhes, ou não quis ou não pôde fazê-lo. *Mýthos* e *Lógos* não estão dissociados embora não se mesquem, e não há limites nítidos entre eles. Como se sabe, o Sócrates do início do *Fédon* lamenta não ser criador de *mythoi*. Se Dioniso e Apolo são deuses que levam o homem ao conhecimento através da *manía*, e se no mito de Teuth do *Fedro* o *lógos* como escrita é fixado por regras, será na intersecção dos instrumentos mítico-poéticos e na oralidade do ensino da Academia que o filósofo resgatará sua potência e movimento mais amplos. Tanto no *Symposium* quanto no *Fedro*, Platão mostra não ser o maiêutico dos primeiros diálogos, rompe claramente com os sofistas ao não aceitar ser um 'senhor do *lógos*' para os fins de domínio de uma técnica que pode produzir no outro o que se quer – como o *rétor* pode fazer. Pretende, antes, libertar-se e libertar o discípulo

para uma relação bela e bem equacionada: uma libertação através do ensinar e aprender amoroso que não dispensa a *téchne* e a *epistéme* presentes na dialética²⁴. A loucura divina de Dioniso e de Apolo incorporam-se à exposição dia-lógica e teatral dos diálogos, como foi incorporada na tragédia.

No profundo conhecimento de que para dizer certas coisas nem sempre o *lógos* dominador e técnico cumprem seu papel, assume-se riscos. Até mesmo o silêncio anunciado obtém, por vezes, maior êxito que a articulação dos sons em palavras, como mostra uma passagem do *Timeu* quando este, para falar do nascimento da alma cósmica, diz que não há *lógos* adequado para certas coisas que nos transcendem, e é melhor recorrer ao *mýthos*. Assim sendo, acredito que por um bom motivo, ao invés de terminar o *Symposium* com a fala de Diotima – o que o leitor esperaria –, Platão estrutura a intempestiva entrada de um Alcibiades belo, inteligente, corajoso, amado por todos, mas... completamente embriagado, possuído por Dioniso. Por isso mesmo, é respeitado na medida em que todos os presentes sabem que *oinós kaí paídes alétheís*.²⁵

IV. *Platão e Alcibiades*

Se há uma embriaguez apolínea no saber de Diotima, não é a mesma que se apresenta em Alcibiades. Corpo e mente do jovem estão sob um outro domínio que não aquele afeito às regras cívicas: a inesperada entrada de um ébrio, como foi inesperada a crise de soluços de Aristófanes, e Platão põe em cena Apolo e Dioniso: Sócrates e Diotima de um lado, com o *lógos* filosófico construído apolineamente do visível ao invisível, e Alcibiades, de outro lado, sob o signo de Dioniso e com a palavra psico-fisiológica das emoções do corpo e da alma embriagados. Com Alcibiades, Platão retorna à questão do amor individualizado.

O jovem propõe falar claramente, de modo que obtenha a anuência de todos os presentes porque o que tem a falar não é obscuro a ninguém, é *tés alethés*, são fatos conhecidos pelos atenienses. Tentará falar, anuncia, através de imagens (que também Platão utilizou anteriormente ao expor o mito de Eros). Todavia, diz que não o fará de forma ridícula, apesar de um ébrio ter sempre algo de ridículo. Ora, na embriaguez está Dioniso, patrono da tragédia e da comédia, e Alcibiades é tragicômico em sua aparição apesar de sua fala presentear os ouvintes (leitores) pela clareza. Ele nos afirma um Sócrates duplo, ambíguo, astucioso, dionisiaco em seus mascaramentos; um Sócrates que apanha o discípulo como fazem os silenos (animais e homens) de Dioniso, que encanta como Mársias, o flautista sob o patronato de Apolo que, exímio em sua arte, pretendeu desafiar o deus, particularidade que é preciso grifar. Os *logoi* socráticos são como veneno de serpente, diz ele, como poção mágica: perturbam a alma, deixam-na em condição servil, provocam os mais contraditórios sentimentos, das lágrimas à irritação, servilidade bem pertinente a Dioniso.

O *pharmakós* socrático é remédio e é veneno, sim, do qual provou Alcibiades (e também Platão) de modo indelével. Sócrates, porém, não encanta qualquer jovem, segundo testemunha o belo Alcibiades, mas procura os belos jovens, e ao modo dos sátiros dionisiacos toma posse deles encantando-os como as sereias encantaram Odisseu. Sócrates deixaria os jovens no segundo degrau da ascese de Diótima? Diz o vinhoso Alcibiades na sua clareza²⁶: “...*Eu então, mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se possa ser mordido, pois foi no coração (kardían) ou na alma (psychén), ou qualquer que seja o modo de nomear a isto, fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos (tôn en philosophía lógôn) que têm mais virulência que a víbora quando pegam uma jovem alma.... Todos vós, com efeito, participastes em comum do delírio fi-*

losófico e dos seus transportes báquicos (tés philolóphou manías te kai Bakcheías)... ”.

As palavras do Alcibiades, rejeitado em seu amor, denotam seu encarceramento como discípulo dos discursos socráticos e do encantamento pelo indivíduo Sócrates, sem a pretendida passagem para graus mais abstratos, como ensinava Diotima. Ora, Sócrates precisa encantar para ensinar, seduz realmente os jovens ao mesmo tempo em que nega tal sedução quando, ambigualmente, os mantém atraídos para libertar o corpo em favor da alma e esta para a filosofia. O aprisionamento do jovem exteriormente belo – o belo corpo, o propriamente estético, ponto inicial do movimento amoroso²⁷ –, deve ser deixado, depois, em nome da beleza interior e da beleza em si. Como diz o jovem amante, confuso e ressentido, a divindade socrática esconde-se no interior de Sócrates como as pequenas divindades fabricadas pelos escultores de silenos, que as colocam na parte de dentro da estátua para só aparecerem quando abertas. Desprevenidos, os jovens deixam-se arrastar nesse caminho. Afinal, somos todos crianças e abrimos as coisas para explorá-las²⁸.

O jogo é: interior, exterior. Sócrates é um homem estranho que todos querem ver; é capaz de ficar dia e noite em pé, em silêncio, como se refletisse; andar na neve sem sandálias como se não sentisse frio nos pés; mas é também aquele que luta bravamente nas guerras, que cumpre os deveres de cidadania, que age segundo as regras gregas e o que dele se espera como cidadão. Sócrates, afinal, afirma-se civicamente para todos e, no encantamento das palavras dirigidas aos jovens belos impõe-se individualmente. Paradoxalmente, quer negar o individual. Estranho semi-deus que não ama como os homens amam! E Platão certamente provou desse distanciamento. Resta indagar: por que Platão termina o diálogo anunciando um Sócrates dionisiaco, distante da imagem de sobriedade e rigor, órfica até? Uma resposta possível recai na força da ambigüidade socrática, tão bem exposta por Alcibiades.

V. *Nietzsche contra a metafísica platônica*

Há metafísica platônica? A vida é movimento, é alma, diz Platão no *Timeu*, e sendo a alma movimento não há como descansar na permanência do em-si-por-si. Ora, o amor é o menos repousante dos temas, mesmo porque é o *daímon* que transita mais propriamente nos contrários. É significativa a insistência platônica, no *Philebo*, em afirmar o mundo como *míxis* – mistura do *péras* e *ápeiron* (limitado e ilimitado) já anunciados no *Timeu* – na intenção de unir o que nomeamos Estético a todos os outros campos reflexivos (Ético, Político, Gnoseológico) quando diz²⁹: “...*Não é deles, dos ilimitados e dos limitados, que nascem as estações e todas as belezas que desfrutamos, quando estão misturados?*”

O Platão da mistura, dos intermediários, assume a medida e a desmedida em todos os níveis: cósmico, ético-político, estético, epistemológico, psicológico, e suas reflexões sobre o amor como movimento ‘ligante’ são prova disso. Suas argumentações quebram-se e transmutam-se freqüentemente em mitos, metáforas, alegorias, parábolas, silêncios astuciosos, no abandono de temas por demais instigantes, no uso de personagens oraculares, indicando que nossas reflexões e ações sempre mostram nossos limites e que, mesmo assim, lutamos para ultrapassar a nós mesmos como se heróis fossemos. Não deixamos a contradição que nos é inerente ao pensarmos sobre o absoluto sem ter *lógos* para ele. Platão é um filósofo do devir e da permanência e o famoso parricídio parmenideano do diálogo *Sofista*, se de fato houve, talvez deva ser pensado em conjunto com essa espécie de ajuste amoroso da lembrança do seu mestre no *Symposium*.

Usando a linguagem nietzschiana, Platão foi ao ‘fundo das coisas’ como os pensadores que o antecederam, e soube da absoluta necessidade humana de aí não permanecer a não ser por um instante: este é o vértice da tragédia, mas não somos heróis trágicos, a

filosofia não é heróica, não quer permanecer em *hýbris*. Ela está desvinculada da *áte*, da sombra que escurece a família trágica, e o filósofo não tem um saber que se move por parentescos destinais, não se insere na cadeia de crimes de sangue: seus parentes são lógicos. Atenas matou Sócrates que, por sua vez, aceitou Atenas. Essa morte tem que ser superada pelo discípulo.

Ao concluir essas considerações, lembro que Nietzsche na sua obra *Introdução à leitura dos diálogos de Platão*³⁰ afirma que a Teoria das Idéias platônica é algo muito espantoso, uma preparação inestimável ao idealismo kantiano. Ora, se Nietzsche pensa o núcleo da epistemologia platônica como ‘preparação’ a Kant, sua perspectiva deixa de ser propriamente grega para inserir-se no fio condutor que ele mesmo critica. Que respondam os kantianos sobre essa espantosa aproximação. Ademais, a afirmação dos limites e deslimites do cosmos, da cidade e do homem que Platão expõe nos últimos diálogos dão-lhe uma dimensão reflexiva tão densa quanto foi densa a explosão humana, demasiado humana, de Alcibiades ao final do *Symposium*. A metafísica platônica – se quisermos manter essa palavra de pouquíssima incidência nos diálogos – não é a medieval, e esse pequeno passeio agora feito pelo *Symposium* deve mostrar parte dos numerosos matizes que pontuam um texto platônico.

Se os diálogos sucumbiram às interpretações das épocas, fixados na tradição interpretativa de modo a parecerem claros, bem delineados e conduzidos a um fim previsto, podemos, hoje, desconfiar dessa cristalização atentando cuidadosamente ao texto, à cultura e à gramática grega antiga. Finalmente, uma citação da última obra de Platão, as *Leis*, deixa aos leitores uma afirmação sobre a ação mimética – que é propriamente a ação da arte, da *poiésis* como fabricação. Ele que, enquanto um ex-poeta no sentido estrito e enquanto filósofo de diálogos permanece parcialmente no campo poético (como os trágicos), considera, como se sabe, a arte (*téchne*) como forma de conhecimento menor quando relacionada à *epistéme*, diz, todavia³¹: “... *somos*

autores de tragédias e, na medida do possível, autores da mais bela e da melhor tragédia, pois toda nossa constituição (politéia) não tem outra razão de ser que imitar a vida mais bela e mais excelente, e é aí que se encontra, segundo nossa opinião, a tragédia mais autêntica... ”.

Assim, talvez Nietzsche guarde mais condimentos platônicos do que se possa suspeitar. Se Platão afirma que nosso conhecimento é imitação das divinas idéias e que o cosmos foi fabricado por um demiurgo que teve um modelo a imitar o mais perfeitamente possível, tem-se que estamos num grande palco e podemos conhecer o que se dá como espetáculo. As coisas são, no rigor dos termos, máscaras e máscaras que se seguem, múltiplas, vagantes como sonhos, assim como múltiplos e vagantes são os conhecimentos que temos sobre esse aparecer do estofo cósmico, os fenômenos. E as palavras... são *pharmakós*.³² Ora, se voltarmos a algumas passagens da obra nietzschiana, não leremos frases muito diferentes dessa visão. Que a verdade seja um batalhão de metáforas, que é ilusão, podemos ler em *Sobre a Verdade e Mentira no sentido extramoral*; que o jorro dos signos é incessante e nossa razão adequada a certas trilhas não pode seguir sem adotar um amplo olhar ‘perspectivo’, também lemos nas *Considerações Extemporâneas*. E seria possível expandir quantitativamente tais passagens em outros textos nietzschianos. Porém, se de um lado Nietzsche tem o perfil platônico quanto aos limites do humano, quanto ao solo movediço em que nos encontramos, ao jogo de máscaras que guarda o invisível em combate, ele não tem, certamente, a mais ‘alta’ das afirmações da filosofia de Platão: a idéia de Bem como gênero supremo (*mégistos génos*), ao menos não a tem claramente³³.

Para o filósofo grego, o Bem é a idéia fundante de toda a ordem do cosmos, é fundamento do próprio conhecer, dos nexos que criam um organismo, dos nexos que criam o pensamento, é o sinal da presença efetiva de Eros. No entanto, diz Platão que há a possibilidade da desordem, do que não é o Bem, algo perfeitamente pensável

na forma da *Anánke*, da Necessidade, ou, se quisermos, do Mal como destruição. *Anánke* quebra os laços, os nexos, quebra Eros que tudo liga de modo imprevisível³⁴. É por *Anánke* que Platão se distancia, definitivamente, da teleologia medieval que lhe impôs a modernidade.

Não sei se Nietzsche, por mais astuciosa que seja a armadilha criada aos seus leitores-intérpretes, conseguiu destruir um ponto fixo de onde cria uma multidão de pontos móveis para expor seu *lógos*³⁵. Por mais que tal intenção esteja sinalizada, continua havendo um *tópos* que irradia *lógos*. A hermenêutica é movente, o hermeneuta, nem tanto. Platonicamente: a plasticidade do *lógos* é um fato, mas seus limites certamente se impõem independentes da “Razão”, e quando isso ocorre nenhuma gramática, nenhum estilo, nenhuma hermenêutica é capaz de superar, nem mesmo as mais criativas como o poema-parábola de Zaratrusta. Mas essa visão do *lógos* é da antiga Grécia, não é moderna.

Abstract: Taking in to account the reading of *Symposium*, the article aims at exposing one of the perspectives that enables us to relate Plato and Nietzsche, i. e., the presence of Dionysus. It tries to review some aspects that have been commonly neglected by Nietzsche in his reading of Plato's philosophy.

Key-words: Tragedy – Apollo – Dionysus – dialectics – dialogue – philosophy

notas

- ¹ A tradução usada para as obras de Nietzsche aqui citadas, com raras exceções apontadas, é do Prof. Dr. Rubens Rodrigues Torres (ed. Abril, col. Os Pensadores, São Paulo, baseada na ed. Kröner, 5 volumes – F.Nietzsche, Werke, Herausgegeben von Nietzsche-Archiv, Alfred Kröner, Verlag Leipzig, s/d).
- ² *Eterno Retorno...*”, aforismo 1050 (na ed.Kröner sob o título geral “Wille zur Macht”).
- ³ Cf. HL/Co.Ext. II § 1.
- ⁴ Idem, § 1 e § 4.
- ⁵ In *La logique du sens*, 18.
- ⁶ Idem, aforismo 6.
- ⁷ In *República* (livro I) e *Górgias*, respectivamente.
- ⁸ Não se deve esquecer que Nietzsche, na sua escolhida ambigüidade, valoriza o sofrimento de Cristo na cruz, bem como o de D.Quixote ao morrer, como importante forma de conhecimento, pois a sobriedade trazida pela dor, ensina (frase semelhante foi dita por Sófocles em algumas tragédias). Diz o filósofo em *Aurora* § 114: “...*É possível que isso* (a sobriedade trazida pela dor) *tenha acontecido ao fundador do cristianismo na cruz: pois as mais amargas de todas as palavras, ‘Meu Deus, por que me abandonaste!’*, *contêm, entendidas em toda a sua profundez...o testemunho de um global desengano e elucidação sobre a ilusão de sua vida...assim como o poeta conta do pobre dom Quixote moribundo.*”.
- ⁹ Para compreender essa aparente ‘mordaza’ do discípulo e a dimensão dialética e ética dos diálogos, a obra de H.G. Gadamer *Platos dialektische Ethik (L’Éthique dialectique de Platon*, ed. Actes Sud, 1994) é de extrema importância.

- ¹⁰ O *Eutidemo* é um bom exemplo dessa crítica.
- ¹¹ *Críton*, 54 d.
- ¹² Não abordarei a importante questão sobre o poder do mestre que não é uma forma de autoritarismo, mas sim de autoridade, pois seus ensinamentos estão mergulhados na *philia*. Tal assunto foi brilhantemente estudado por H.G.Gadamer na obra anteriormente citada.
- ¹³ Talvez Nietzsche tenha confirmado demais a tradição interpretativa sobre o platonismo e não se apercebeu, ou não quis manifestar-se, ou não lhe era interessante fazê-lo, da dimensão dessa Filosofia e de seu 'dionisismo', filosofia que estudou veementemente, como se sabe. Por um desses motivos não a redimiou em suas críticas.
- ¹⁴ Diotima é personagem criado por Platão. Não é sem razão que a sacerdotisa é aproximada do médico Erixímaco que, anteriormente, falara da Medicina como a arte de ler sinais mostrando a analogia com a Mântica, que também lê sinais. A Filosofia, a Medicina e a Mântica têm proximidade (assunto que não é possível desenvolver aqui). Não parece haver dúvida, também, quanto à metáfora sobre a peste ateniense curada pela sacerdotisa, e que Platão parece deslocar para o período final da Tirania dos Trinta e a volta à democracia que condenou Sócrates.
- ¹⁵ Provavelmente, Platão refere-se aos caldeus e outros adivinhos que lêem sinais nas praças públicas.
- ¹⁶ *Fedro*, 245 a.
- ¹⁷ *Antígona*, v. 568 ; Martha Nussbaum em sua obra "The fragility of goodness", pág.174 (ed. Cambridge, 1992) cita essa fala da tragédia no contexto de seu tema sobre o amor individual de Alcibiades a Sócrates.
- ¹⁸ Conforme *Fêdon*, *Timeu* e *Philebo*, principalmente.
- ¹⁹ *Timeu*, 43 a ss.

- ²⁰ *Timeu*, 69 a ss.
- ²¹ *Symposium*, 189a.
- ²² idem, 203 a e seguintes. Com relação à má geografia platônica das ‘alturas’, bem como à fixação do *eidos* como ‘essência’ – de sabor medieval –, em contraposição extremada à aparência entendida como mera ilusão, seria mais proveitoso traduzir *tás doxádzontas* por ‘as coisas opináveis’, e não “aparências”, a não ser que se entenda esta expressão por ‘coisas que aparecem’ – vide *República*, 476 c e seguintes. Desenvolvi tal temática na obra ‘Platão: o cosmo, o homem e a cidade’, parte II (ed. Vozes)
- ²³ Sobre a questão da *alétheia e veritas* – e a posterior sedimentação como “verdade” – é tema extenso que atualmente investigo. Adianto, porém, sobre a necessidade de tentar compreender *alétheia* à margem da noção sedimentada de verdade, esta, sim, mais pertinente ao que entendemos hoje por ‘metafísica da verdade’.
- ²⁴ Cf. vários diálogos, principalmente *República*, a dialética é *téchne e epistéme*.
- ²⁵ “No vinho e na criança, o não obscuro.”
- ²⁶ *Symposium*, 218 a,b
- ²⁷ A relação Amor-Beleza está estudada no *Fedro* e no *Timeu*, principalmente..
- ²⁸ É interessante a colocação de Martha Nussbaum (ob. cit. pág. 189-90) quanto à dimensão do falar humano, quando diz que “...toda vez que podemos falar, estamos tentando desvelar coisas...”; para ela, o falar como necessidade de desvelar tem uma dimensão sexual e epistemológica inseparáveis, pois é um desejo humano primário e muito forte. A imagem que Alcibiades faz de Sócrates como ‘guardador’ de pequenas estátuas no seu interior – que devem ser descobertas – vai nessa direção.

²⁹ *Philebo*, 26 b.

³⁰ *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, ed. L'Éclat, Paris, 1991

³¹ *Leis*, 817 b.

³² In *República*, livro IV e *Fedro* 274 b ss.

³³ Talvez haja algo nessa vertente em *Assim falava Zaratustra*.

³⁴ *Timeu*, 47 a ss.

³⁵ Refiro-me ao belo texto de Franklin Leopoldo e Silva, nos *Cadernos Nietzsche 4*: “O lugar da interpretação” (1998).

referências bibliográficas

1. “Cadernos Nietzsche 4”. São Paulo, GEN/Discurso Ed., 1998.
2. “Cahiers de Royaumont – Nietzsche” (Philosophie IV). Paris, ed. de Minuit, 1967.
3. MARTON, S. “Nietzsche-das forças cósmicas aos valores humanos”. São Paulo, Humanitas, 2000.
4. NUSSBAUM, M. “The fragility of goodness”. Cambridge, ed. Cambridge Univ. Press, 1986.
5. VATTIMO, G. “Introduzione a Nietzsche”. Roma-Bari, Laterza & Figli, 1988.

