

Platão e Nietzsche: os dilemas da escrita em dois momentos

Luís Inácio Oliveira Costa¹
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)
luis.inacio@ufma.br

Para Jeanne Marie Gagnebin.

Resumo: O presente artigo tem por propósito mais amplo discutir a problemática da escrita tal como ela se impõe como questão filosófica tanto em razão da transmissão cultural da filosofia ligada ao texto escrito quanto, por via de consequência, em razão da apresentação da filosofia em formas literárias e, portanto, da relação complexa e por vezes tensa da filosofia com a escrita e a literatura. Nesse sentido, o trabalho recorta esta problemática da escrita em dois momentos emblemáticos da história da filosofia: a assim chamada crítica platônica da escrita, com toda a ambiguidade de que ela se reveste no pensamento de Platão, e a crítica da cultura de Nietzsche em sua articulação com a sua ulterior crítica da metafísica ocidental e com a sua leitura dos gregos antigos e da figura de Sócrates.

Palavras-chave: Escrita. Literatura. Platão. Nietzsche.

Plato and Nietzsche: the dilemmas of writing in two moments

Abstract: The purpose of this article is to discuss the problematic of writing as it arises as a philosophical issue both due to the cultural transmission of philosophy linked to written text and, consequently, due to the presentation of philosophy in literary forms and, therefore, the complex and sometimes tense relationship between philosophy and writing and literature. In this sense, the work divides this problematic of writing into two emblematic moments in the history of philosophy: the so-called Platonic critique of writing, with all the ambiguity that it entails in Plato's thought, and Nietzsche's critique of culture in its articulation with his later critique of Western metaphysics and with his reading of the ancient Greeks and the figure of Socrates.

Keywords: Writing. Literature. Plato. Nietzsche.

I

A conhecida “condenação platônica da escrita” ou, de modo mais amplo, segundo o dizer de Jacques Derrida, “a problemática platônica da escritura” (Derrida, 1991, p. 44), encontra-se explicitamente tratada na conclusão do *Fedro* e na “digressão filosófica” da *Carta sétima*, muito

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas; professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5378082324866107> ORCID: 0009-0002-0169-7375

embora possa ser reconhecida, em tratamento implícito, em alguns outros diálogos de Platão, articulando-se a alguns dos temas fundamentais e decisivos da filosofia platônica, ou seja, a oposição à sofística e o exercício da dialética, a condenação da *mímesis* e a ascese do filósofo em direção ao conhecimento verdadeiro, a memória como *anamnésis* e a sua relação com a verdade (*alethéia*).² Pretendemos nos deter aqui, especificamente, nesta questão da escrita tal como ela é formulada e tematizada por Platão sobretudo no *Fedro* e, menos diretamente, na *Carta sétima*, já que, embora tratada na forma de digressões, ela ganha, nessas duas obras, uma atenção mais detida, vinculando-se, ao que parece, às preocupações mais fundamentais que orientam a filosofia de Platão.

É Derrida quem nos chama a atenção para a controversa recepção do diálogo *Fedro* na história da recepção da obra platônica. Por influência da doxografia de Diógenes Laércio, por muito tempo prevaleceu a ideia de um diálogo de composição mal acabada, sugerindo tratar-se de uma obra da juventude. Schleiermacher, importante tradutor dos diálogos platônicos para o alemão e autor de uma introdução clássica a eles, via precisamente na condenação da escrita por Platão um indício da imaturidade da obra. Segundo a bastante questionável opinião de Schleiermacher, não poderíamos encontrar uma condenação da escrita num escritor maduro. No entanto, a partir do século XX, passa a prevalecer a hipótese de um diálogo de composição sutil em que se entrelaçam os diferentes argumentos ali expostos e no qual Platão recorre com bastante habilidade a estratégias e jogos argumentativos, como o recurso a mitos e as paródias ao discurso dos sofistas. Para Derrida, toda a última parte do diálogo (274 b e ss.), em que sobressai a discussão sobre a escrita, é a grande responsável pela importância que o *Fedro* vai ganhar no debate filosófico contemporâneo (Derrida, 1991, p. 11-12).

É belo e bastante sugestivo o início do diálogo, no qual se dá o encontro entre Sócrates e o jovem Fedro, que havia chegado da casa de Lísias, onde escutara um discurso do retórico sobre o amor, cuja tese era sobre a vantagem de “(...) ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade”. Sócrates e Fedro decidem, então, afastar-se um pouco dos muros da cidade e dirigir-se ao campo onde poderão repousar um pouco e discutir sobre a validade dos discursos em torno do amor. Um elemento que imediatamente nos chama a atenção é essa momentânea mas inusitada saída de Sócrates dos limites da cidade, quando a função que atribui a si como amigo do saber é a de confrontar os seus concidadãos com aquelas opiniões não submetidas a exames e tomadas como opiniões verdadeiras, o que somente era possível, para Sócrates, através do exercício da dialética no espaço da cidade, inclusive porque as questões envolvidas nos diálogos entre Sócrates e seus interlocutores diziam respeito precisamente às questões éticas implicadas,

² Derrida nos remete aos diálogos *Protágoras*, *Filebo*, *Timeu*, *Hípias maior*, a alguns dos livros da *República* e às *Leis*, entre outros.

inevitavelmente, na vida da *pólis*. Essa tarefa a qual o filósofo é compelido, caso queira ter uma vida verdadeiramente filosófica, implica, portanto, uma relação, no mínimo, ambivalente com a cidade – o exercício de uma vida filosófica o conduz ao diálogo com seus concidadãos acerca daqueles assuntos sobre os quais exige-se o estabelecimento de um acordo segundo a verdade para além da mera e incerta opinião, como realização daquela tarefa de retorno do filósofo à caverna depois de contemplar a verdadeira realidade, tal como descrita na narrativa da caverna, no livro VII da *República*; por outro lado, essa tarefa que se impõe ao filósofo o leva, inevitavelmente, a confrontar-se com os outros cidadãos, os antigos companheiros da caverna, correndo o filósofo o risco de ser morto pelos incômodos que provoca ao submeter as opiniões estabelecidas a exames que as desfazem em favor da verdade, tal como será dramatizado por Platão justamente na sua *Apologia de Sócrates*.

Ora, parece-nos que o início do *Fedro* encena essa relação ambivalente do filósofo com a *pólis* por meio de um jogo bem medido de distanciamento e de aproximação. Sócrates aceita acompanhar Fedro num passeio pelo campo, mas está, efetivamente, interessado no diálogo acerca do amor e dos discursos que são feitos sobre o amor. Sócrates não deixa de apreciar a beleza repousante do bosque junto ao rio, à sombra de plátanos e ao som das cigarras, que ele e Fedro encontram para sentar e dialogar, mas até mesmo aí reafirma a ligação do amigo do saber com a cidade e a pouca relevância que o mundo natural *extramuros* tem para as questões éticas que lhe interessam.

SÓCRATES: Desculpe-me essa fraqueza, meu caro; é que, sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade. Porém agora quer parecer-me que encontraste o meio de trazer-me para fora. Assim como fazem para conduzir animais com fome, agitando na frente deles algum ramo ou fruta: só com mostrares as folhas desse discurso [o discurso de Lísias], me levarás por toda a Ática ou por onde bem entenderes (Platão, 201, p. 69 (233d-e)).

O discurso de Lísias sobre o mais conveniente no amor abre caminho para a discussão sobre a conveniência dos discursos. Sócrates parodia a retórica do sofista: faz um discurso em defesa da mesma opinião de Lísias, mas apenas para imediatamente reconhecer a inadequação da opinião ali sustentada, contrapor-se a ela com novo discurso e como que desmascarar as estratégias retóricas da sofística. Por isso, podemos afirmar, segundo observação de Gagnebin, que a grande discussão estabelecida no diálogo gira em torno da correspondência entre “a justeza dos amores” e “justiça dos discursos” (Gagnebin, 1997, p. 49). É, portanto, a partir da demonstração da inconsistência do discurso de Lísias e do equívoco da divulgação por escrito de um tal discurso que tem lugar, já na última parte do diálogo, a conhecida ‘condenação platônica da escrita’.

Sabe-se que a crítica de Platão à escrita gerou uma considerável polêmica interpretativa e isso não é de todo surpreendente se consideramos que a posição platônica tem algo de paradoxal, já que a denúncia da escrita como instrumento contingente e enganoso, tal como sustentado no *Fedro* e na

Carta sétima, foi acompanhada, contraditoriamente, de uma permanente “atividade filosófico-literária” (Gagnebin, 1997, p. 51). Trata-se aqui do chamado ‘paradoxo de Platão’, que pode ser expresso nos seguintes termos: Platão foi o filósofo cuja obra escrita teve a mais longa influência no mundo ocidental e, no entanto, foi também o filósofo que elaborou uma das críticas mais incisivas e céticas à escrita como forma de transmissão do saber filosófico. Uma boa parte dessa polêmica interpretativa deveu-se a toda uma tradição, representada, sobretudo, pela Escola de Tübingen, mas bem anterior a ela, segundo a qual a ‘condenação da escrita’ constitui a mais eloquente demonstração de uma doutrina não-escrita, na qual residiria o mais fundamental da filosofia platônica. Longe de pretender ir mais a fundo nessa disputa interpretativa, parece-nos mais instigante pensar a posição contraditória de Platão em relação à escrita (condenação e manutenção de uma atividade de filósofo-escritor) como reveladora do reconhecimento profundo da insuficiência da escrita e, de modo mais radical, do próprio discurso para expressar as verdades mais fundamentais visadas pela filosofia, apesar da preocupação com a transmissão escrita ligada ao ensino na Academia. Ou seja, a atividade filosófica, embora possa servir-se, de algum modo, da transmissão pelo texto escrito, diz respeito a um longo exercício (ascese) de busca da verdadeira realidade, cuja expressão jamais poderia contar inteiramente com o discurso, porquanto se trata de uma realidade inteligível que, embora sendo a estrutura fundamental de toda realidade, resiste, justamente por isso, a ser aprisionada numa limitada formulação discursiva. A opção platônica pela forma literário-filosófica do diálogo poderia ser interpretada, então, como o sinal de um esforço por tornar o texto escrito menos rígido, mais próximo do discurso oral e, portanto, mais receptivo a esse lento e cuidadoso trabalho de aproximação da verdade, sem, contudo, conseguir expressá-la em sua natureza pura, não sensível, não discursiva. A linguagem, de modo geral, e especificamente a escrita esbarrariam nos seus próprios limites ao pretender comunicar e exprimir essências, por assim dizer, extra-linguísticas. Tal é a leitura, de fundo neo-kantiana, de Wolfgang Wieland, muito mais instigante que a daqueles que advogam a centralidade de uma obscura doutrina não-escrita (Gagnebin, 1997, p. 51-52). Trata-se da assim chamada ‘tese da inexpressabilidade’, segundo a qual não apenas a escrita, mas o discurso, de um modo geral, seriam, por sua limitação intrínseca, incapazes de conhecer e expressar o ser inexprimível das ideias visadas pela filosofia. Essa ‘tese da inexpressabilidade’ encontra-se sintetizada pelo próprio Platão na ‘digressão filosófica’ da *Carta Sétima*:

Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e não de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como os que ainda encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido o assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria (Platão, 2008. p. 89 (341b-c)).

Convém lembrar, de outra parte, que a filosofia platônica situa-se num contexto cultural complexo da *pólis* grega, no qual se verifica o recuo da antiga palavra oral do poeta e da *paidéia* a ela ligada, mas quando também têm lugar o crescente privilégio da retórica na formação do cidadão para as atividades públicas e, ao mesmo tempo, a cada vez mais ampla difusão do texto escrito, sobretudo pelo desenvolvimento, na democracia ateniense, da atividade legislativa. Vários estudiosos da Grécia antiga – entre os quais se pode fazer referência aqui ao historiador da literatura grega antiga Eric Havelock – já insistiram bastante na gigantesca e decisiva revolução cultural representada pela invenção e pelo incremento da escrita alfabética grega ao longo dos séculos VI e V a. C. É assim que Havelock descreve o alfabeto grego “(...) como uma peça de tecnologia explosiva, revolucionária por seus efeitos na cultura humana, de uma maneira que nada tem de comum com qualquer outra invenção” (Havelock, 1996, p. 14). Chama a atenção, de igual modo, para uma importantíssima mudança intelectual que vincula o desenvolvimento da escrita alfabética à emergência de uma nova modalidade de discurso, o discurso filosófico:

(...) Mas algo mais profundo estava a acontecer. Um artefato visível podia ser preservado sem recurso à memória. Podia ser recomposto, reordenado, repensado, a fim de produzir formas de declaração e tipos de enunciação antes indisponíveis – por não serem facilmente memoráveis. Se fosse possível designar o novo discurso por uma palavra nova, o termo seria conceitual. A fala iletrada favorecia o discurso descritivo da ação; a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão. A sintaxe do grego começou a adaptar-se a uma possibilidade crescente de enunciar proposições, em lugar de descrever eventos (Havelock, 1996, p. 16).

Ora, Platão escreve sua obra num contexto em que essa importantíssima revolução cultural provocada pela expansão da escrita já havia produzido muitos dos seus importantes efeitos em termos de mudanças mentais. A essa enorme difusão do texto escrito, Platão responde com uma desconfiança crítica por princípio. Gagnebin observa que essa desconfiança de Platão não se refere, propriamente, à escrita enquanto tecnologia, inclusive porque “(...) ele empresta a esta última numerosas comparações, amparando-se no ‘paradigma gramatical’ das combinações entre letras e palavras para melhor descrever a tarefa analítica do método dialético” (Gagnebin, 1997, p. 53). Segundo Gagnebin, a reserva e a resistência de Platão dizem respeito, antes, aos transtornos produzidos pelo texto escrito em relação à transmissão e à memória – “(...) a transferência cada vez maior dessa “função de tesauroização mnêmica” [segundo a expressão de Joly] ao escrito, acarreta, simultaneamente, sua democratização e sua dessacralização, isto é, segundo Platão, a banalização até a perversão da atividade do lembrar” (Gagnebin, 1997, p. 53).

Sabemos que a figura platônica do filósofo pretende distinguir-se enfaticamente da antiga figura do poeta, o mestre da verdade e da memória da Grécia arcaica – o filósofo busca, justamente, fazer a clara partilha entre o discurso voltado para a verdade e o discurso mimético do poeta que, tal

como o discurso retórico do sofista, alimenta-se da permanente e perigosa confusão entre o verdadeiro e o falso. Mas um elemento o filósofo platônico retém do antigo poeta: a sua tarefa também diz respeito, como a do poeta, a um trabalho de rememoração. Contudo, o trabalho de reminiscência do filósofo distingue-se, ao mesmo tempo, daquela tarefa mnemônica sagrada do poeta, ligada às Musas e à deusa Mnemosyne. Podemos dizer que a reminiscência que o filósofo toma para si, mantendo, inclusive, um resíduo de sacralidade, ligado, certamente, às concepções pitagóricas que tiveram influência sobre o pensamento de Platão, não se trata, como no caso do poeta antigo, da recordação de um passado épico, mas do acesso a verdades fundamentais e inteligíveis, para cujo esquecimento intervém a nossa relação mais imediata com o corpóreo e o sensível. A escrita participaria, pois, dessa relação com o sensível, na medida em que ela própria é materialidade sensível, por mais que possa referir-se a conteúdos espirituais ou a conceitos e ideias. Nisso residiria, para Platão, a sua limitação em relação à verdadeira *anamnese*.

Como então se apresenta no *Fedro* essa ‘problemática platônica da escrita’? Após a longa discussão de Sócrates/Platão acerca do verdadeiro amor (*Eros*) em sua correlação ao discurso (*Logos*) verdadeiro, chega-se, por fim, ao problema proposto por Sócrates quanto ao valor e à validade dos discursos escritos, problema que se propõe em contraposição à sofística. Ora, essa relação do discurso escrito com a sofística já é anunciada logo depois de Sócrates contrapor o seu discurso ‘não-escrito’ ao escrito de Lísias trazido por Fedro. A figura do sofista é aí assimilada à do escritor que sabe utilizar-se das artes do discurso e pretende mesmo deixar o seu discurso para a posteridade mais como prova vaidosa da sua habilidade em inventar discursos do que como demonstração de alguma preocupação em transmitir uma opinião verdadeira.

FEDRO: (...) E como decerto sabes, justamente os mais influentes e considerados políticos da cidade se acanham em redigir discursos e de deixar escritos depois de mortos, de medo de serem tidos pelos pósteros na conta de sofistas.

SÓCRATES: (...) Parece também que não percebes como são justamente os políticos vaidosos os que mais gostam de escrever discursos e de deixá-los para os pósteros; e a prova é que, quando redigem alguns, em tal apreço têm os admiradores, que nunca se esquecem de mencionar, logo de início, o nome de todos os que o aplaudiram (Platão, 2011, p. 135-137 (257d-e)).

O sofista-escritor aparece, pois, como um fabricante de discursos escritos que não tem qualquer compromisso com o verdadeiro, como um “logógrafo”, ou seja, como aquele “(...) que redigia, a favor dos que pleiteavam, discursos que ele próprio não pronunciava, (...) e cujos efeitos eram produzidos em sua ausência. Escrevendo o que não diz, (...) o autor do discurso já está instalado na posição do sofista: o homem da não-presença e da não-verdade. A escritura já é, portanto, encenação” (Derrida, 1991, p. 12). Mais adiante, contudo, Sócrates, ao retomar a problemática da escrita, a trata a partir de um ponto de vista que poderíamos reconhecer como o do filósofo e a partir do qual a questão ganha um sentido moral – trata-se de saber da conveniência ou da inconveniência

de escrever e, caso reconhecida sua conveniência, como desempenhar tal tarefa de modo correto e não vergonhoso (Platão, 2011, p. 181 (274b)). Justamente neste ponto do diálogo, Sócrates lança mão de uma narrativa mítica, “uma história dos homens de antigamente” (Platão, 2011, p. 181. (274c)). Logo, vê-se que a resposta do Sócrates platônico à questão sobre se é conveniente escrever discursos não é simples e imediata, mas é remetida a uma antiga história, a um relato mítico sobre a origem da escrita, o que, de início, dá certa ambiguidade a essa resposta, se levarmos em conta o esforço da filosofia platônica em estabelecer a partilha entre a narrativa mítica e o discurso filosófico. Vale observar, no entanto, que a narrativa de que se serve Sócrates para tratar do problema da escrita é um relato lendário proveniente do Egito e alguns intérpretes chamam a atenção precisamente para o fato de os gregos antigos e especialmente Platão reconhecerem no Egito um “paradigma de antiguidade e de sabedoria” (Gagnebin, 1997, p. 54). É assim que Sócrates informa que “os homens de antigamente (...) conheciam a verdade” (Platão, 2011, p. 181. (274c)). O recurso ao relato mítico sobre o deus Thot e a origem da escrita cumpre no diálogo uma função precisa de introduzir e apresentar, com um distanciamento bem medido pela história narrada, a crítica platônica da escrita. Nesse sentido, conforme aponta Derrida, “(...) a espontaneidade, a liberdade, a fantasia atribuídas a Platão na lenda de Theuth foram vigiadas e limitadas por rigorosas necessidades. A organização do mito se submete a poderosas exigências” (Derrida, 1991, p. 32).

A lenda que Sócrates passa então a contar a Fedro fala da visita que o deus-daimon Thot fez ao rei divino Tamus que reinava em todo Egito e residia na Tebas egípcia. Thot procurou o rei Tanus para apresentar-lhe as muitas artes que havia descoberto – os números e os cálculos, a geometria e a astronomia, o jogo de gamão e de dados, e, por fim, os caracteres da escrita. A cada uma das artes apresentadas por Thot para serem ensinadas aos egípcios, o rei lhe retruca com observações sobre as vantagens e desvantagens daquelas. Ao final, Thot apresenta os caracteres da escrita nos seguintes termos: “Aqui está, majestade (...) uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância”. A resposta do rei é imediata e contundente e nela está condensada toda uma crítica cética à escrita em suas pretensões de memória e de saber: “(...) Tal é o caso, como pai da escritura: pela afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-la ao exercício da memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência de saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido,

considerar-se-ão ultrasábios, quando não passarão de ignorantões, pseudossábios, simplesmente, não sábios de verdade” (Platão, 2011, p. 182-183 (274c-275b)).

O episódio lendário entre Thot e o rei Tanus relatado por Sócrates traz múltiplos e ricos elementos que permitiriam explorar muitos dos aspectos da crítica platônica da escrita. Em sua leitura do *Fedro*, Derrida se detém em vários desses elementos. Pelos limites de nosso trabalho, vamos chamar aqui a atenção para alguns deles, aqueles que consideramos os mais importantes para a leitura que nos propomos a fazer da problemática da escrita em Platão seguida da discussão em torno dessa questão em Nietzsche.

A figura do deus-daimon Thot, o deus descobridor-inventor da escritura, é o primeiro a exigir a nossa atenção. Derrida observa que se trata de um deus de “(...) várias faces, várias épocas e habitações” e que “o emaranhado de narrativas mitológicas no qual é apreendido não deve ser negligenciado”, apesar de possuir algumas “invariantes” (Derrida, 1991, p. 32). Em sua leitura, Derrida nos permite reconhecer a conexão da figura de Thot com todo um conjunto de ‘conceitos, metáforas, filosofemas e mitemas’ do texto platônico (Derrida, 1991, p. 44). Destaca-se, em primeiro lugar, a sua engenhosidade ligada às artes e às técnicas (*teckhné*), o que também remete à habilidade e mesmo à astúcia. Essa sua inteligência engenhosa é evidenciada por todas as artes e saberes enumerados no relato e dos quais ele é apontado como inventor, desde os saberes mais abstratos do número e do cálculo, da geometria e da astronomia, até a arte do jogo de gamão e de dados e a técnica da escrita. Não deixa de impressionar essa reunião, na figura do deus Thot, dos saberes abstratos da matemática à arte mais despreziosa ligada ao jogo e à técnica menemônica da escrita, esta última apresentada como a mais admirável e útil. Essa sequência de inventos parece mesmo sugerir uma hierarquia ‘platônica’: primeiramente, são enumerados os saberes mais abstratos e mais nobres e, posteriormente, as artes lúdicas e miméticas. Há como que um escalonamento que parte do mais abstrato (o número, o cálculo, a geometria e a astronomia), passa pelo jogo (no qual o cálculo abstrato ainda aparece em termos de acaso e necessidade) até a técnica dos caracteres da escrita (que, em sua pretensão de fazer uma transposição, por assim dizer, mimética, dos conteúdos do discurso para sinais materiais externos, com fins mnemônicos, se encontraria mais próxima do conhecimento sensível e poderia mesmo provocar uma perniciosa confusão entre conteúdos espirituais porventura expostos num discurso e o seu mero registro em caracteres materiais sobre um suporte também material).

Ora, essa combinação, no deus Thot, do cálculo, da engenhosidade e da astúcia com a arte e a técnica permitem uma associação do *daimon* inventor da escrita com a sofística e, por conseguinte, com um uso, por assim dizer, instrumental do discurso, não voltado para a busca da verdade, mas orientado para a persuasão do outro ou para fins externos. É ainda Derrida que nos esclarece a relação do deus Thot com os aspectos ambíguos e perigosos da linguagem, a partir de informações sobre a

sua mitologia: “Deus da língua segunda e da diferença linguística, Thot só pode se tornar o deus da fala criadora pela substituição metonímica, por deslocamento histórico e, por vezes, por subversão violenta” (Derrida, 1991, p. 34). Não por acaso, no episódio narrado por Sócrates, a fala astuciosa de Thot, dirigida à persuasão do rei, aparece, ao mesmo tempo, como uma fala secundária, submetida à palavra sábia do rei Tamus, o que nos permite reconhecer no encontro entre o pequeno deus e o poderoso rei uma encenação reflexa do diálogo entre o sofista, orientado para a persuasão do outro, e o filósofo, voltado para a busca da verdade. Derrida sublinha, ainda, a relação estreita que o deus da escritura mantém com a morte e, para tanto, nos oferece, mais uma vez, alguns tantos elementos recolhidos da sua mitologia, os quais seria dispendioso pretender analisar aqui. Basta para o nosso propósito enfatizar a oposição, crucial na crítica platônica da escrita, entre o *logos* vivo, aberto à busca cuidadosa da verdade por meio da dialética, e a letra morta, o signo exterior e inerte, incapaz de responder por si mesmo.

Mas o elemento crucial destacado por Derrida na sua leitura da problemática da escrita no *Fedro* é o tema do *phármakon*, uma verdadeira “cadeia de significações” (Derrida, 1991, p. 43-44), que ganha no episódio de Thot com o rei Tamus o seu enlace mais importante. Ora, na narrativa de Sócrates, a escrita é apresentada por Thot ao rei Tamus como “(...) o remédio (*phármakon*) para o esquecimento e a ignorância” (Platão, 2011, p. 183 (274e)). A primeira observação de Derrida diz respeito justamente à tradução de *phármakon* por remédio, que, se não chega a ser incorreta, segundo afirma, descuida da importante ambiguidade que a palavra grega contém, ambiguidade determinante no contexto do episódio narrado por Sócrates. Assim, ao lado do sentido de *remédio*, ou seja, de medicamento que deve levar à cura, há o sentido inverso de *veneno*, substância que pode causar malefício ou mesmo levar à morte. Na nossa língua, a palavra *droga*, por reunir o sentido positivo de remédio e o sentido negativo de veneno, parece estar mais próxima da ambiguidade semântica do grego *phármakon*. Na noção de *phármakon*, à função terapêutica que o medicamento deve conter vem juntar-se uma ‘potência oculta’ que tem efeitos destrutivos – por trás da causalidade racional e da eficácia técnica do remédio, pode irromper a força mágica da droga, cujos efeitos são de difícil controle para aquele que a maneja. Ao ser apresentada como um *phármakon*, a escrita parece ganhar então aquela ambivalência da droga – um recurso que guarda, na verdade, uma perigosa potência desagregadora. É justamente a réplica do rei Tanus à apresentação da escrita como ‘remédio’ para a memória e a ignorância que, por assim dizer, desmascara o caráter de droga nociva que, na verdade, tem a escritura. Pois, para Tamus, aquilo que é apresentado por Thot como propriedade curativa da escrita revela-se precisamente como o seu inverso, como a sua força destrutiva. Confiar em ‘meios externos’ e em ‘caracteres alheios’ (Platão, 2011, p. 183 (275a)), aos movimentos de nossa alma em busca da verdade – eis o argumento sustentado pelo rei – longe de nos despertar a verdadeira

reminiscência, nos fará, antes, dependente de um meio artificial e exterior de lembrança; ao invés de nos possibilitar o acesso a um verdadeiro saber, nos deixará a mercê de um saber fundado na aparência e, portanto, de uma mera aparência de saber. Há, efetivamente, o desmascaramento por Tamus das pretensões ingênuas ou astuciosas de Thot em relação ao seu invento. Nesse sentido, o rei Tamus parece ocupar no relato lendário a função do filósofo socrático-platônico, aquele que, por sua inquirição dialética, desmascara a ingenuidade ou o artifício retórico do seu interlocutor-sofista no seu pretense saber. O debate/embate entre o rei Tamus e o *daimon* Thot como que encena o confronto da filosofia platônica (do rei-filósofo) com a sofística (o retor-sofista no *ágon* da vida pública). O alvo preciso desse confronto é o discurso (*logos*), especialmente o discurso escrito, que, do ponto de vista do filósofo platônico, contém, como o *phármakon*, uma perigosa dimensão de desagregação da verdade sob a aparência de ser um instrumento eficaz para conduzir à verdade. Ora, a escrita será comparada por Platão à pintura e às artes miméticas. Nesse sentido, o princípio da escritura diz respeito ao seu caráter de *mímesis*, ou seja, ao fato de ela proceder por cópia e imitação ao fabricar ‘meios externos’ e ‘caracteres alheios’ para expressar a representação de objetos e mesmo de conceitos e ideias. Como procedimento mimético, a escritura promove a mistura perniciosa do inteligível com o sensível. Como instrumento mimético, a escritura vincula-se à confusão do sensível na exata medida em que se distancia do puro inteligível.

Não custa lembrar que, enquanto arte, a *mímesis* é fabricação e artifício. Também o *phármakon* e a escritura resultam de uma criação artificial. Assim, tanto quanto o *phármakon*, a escritura tem um caráter artificial e padece, portanto, de todas as limitações de um artifício. Daí que, do ponto de vista da filosofia platônica, tanto o *phármakon* quanto a escritura, a despeito de sua utilização terapêutica ou do recurso da filosofia à literatura, jamais serão inofensivos, sempre portarão algo de nocivo. Ora, para a filosofia platônica, “(...) o remédio farmacêutico é essencialmente nocivo porque artificial. (...) O *phármakon* contraria a vida natural: não apenas a vida quando nenhum mal a afeta, mas mesmo a vida doente, ou antes a vida da doença. (...) Desviando o curso normal e natural da doença, o *phármakon* é, portanto, o inimigo do vivo em geral, seja ele sã ou doente” (Derrida, 1991, p. 47). A mesma lógica aplicada ao *phármakon*, aplica-se também à escritura, que, por tratar-se de artifício, provoca uma interferência nefasta no *logos* vivo. Mais que isso, na sua qualidade de coisa artificial e na sua fixidez de objeto externo, a escritura está próxima dos seres destituídos de vida e, por isso mesmo, seria inadequada a expressar o que, por princípio, não se deixa fixar num objeto externo e precívél, o ser das ideias. “Contrária à vida, a escritura – ou, se preferimos, o *phármakon* – apenas *desloca* e até mesmo *irrita* o mal. Tal será, no seu esquema lógico, a objeção do rei à escritura: sob o pretexto de suprir a memória, a escritura faz esquecer ainda mais; longe de ampliar o saber, ela o reduz” (Derrida, 1991, p. 47).

Após o relato do episódio sobre Thot e o rei Tamus, Sócrates enfatizará ao seu interlocutor Fedro justamente essa precariedade da escrita, decorrente de sua afinidade com as artes miméticas e, portanto, de sua vinculação à incerteza e à fragilidade das coisas sensíveis. Assim, sendo o discurso escrito nada mais que “(...) um meio para quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento”, recairia em ingenuidade aquele que presumisse encontrar na arte dos caracteres escritos a fonte de “(...) algum conhecimento claro e duradouro” (Platão, 2011, p. 185, (275c-d)). Sócrates compara então a escrita à pintura, a arte mimética por excelência: “É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos” (Platão, 2011, p. 185, (275d)). Ora, para a filosofia platônica, o grande perigo das artes miméticas reside não apenas em que elas estejam apoiadas na aparência sensível, mas, sobretudo, em que façam as meras aparências passar por coisas verdadeiras. Daí o aguerrido combate do filósofo platônico contra os perigosos discursos e artes que alimentam a confusão do sensível com o inteligível, a mistura das meras aparências com as essências verdadeiras. Como a pintura, a escritura não passa de cópia degradada que se pretende passar por um objeto portador de verdade. Ocorre, no entanto, que, na mesma condição mimética da pintura, a escritura não passa de cópia, por caracteres externos e inertes, de um discurso. Como simulacro destituído de vida própria, a escritura não pode manifestar-se por si mesma e sempre dependerá de seu autor para defender-se contra interpelações – como com a pintura, também com a escritura, “(...) se alguém lhe formula alguma pergunta, cala-se cheia de dignidade. (...) se com o teu desejo de aprender, os interpelares [os escritos] acerca do que eles dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa” (Platão, 2011, p. 185, (275e)).

Essa confusão entre aparência e essência provocada pelo ‘caráter mimético’ da escrita introduz, para Platão, um outro problema, tão grave quanto o primeiro – o da transmissão do pensamento pelo discurso escrito. Ao difundir-se, sem, no entanto, poder manifestar-se por si mesmo, o discurso escrito estará fatalmente suscetível às mais variadas distorções em relação às suas pretensões originárias, perdendo-se, assim, o controle de sua transmissão. Nesse sentido, afirma o Sócrates platônico:

Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui dali os discursos, sem o menor discrimine, tanto por entre os conhecedores da matéria como os que nada têm a ver com o assunto de que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém (Platão, 2011, p. 185, (275e)).

A discussão da conveniência/incoveniência da escrita no *Fedro* se encerra justamente com essa distinção platônica entre a fragilidade dos discursos fixados na escrita, incapazes de manifestar-se autonomamente, e a permanência do discurso que “(...) é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e silenciar quando preciso”

(Platão, 2011, p. 185, (276a)). A única vantagem que Sócrates/Platão reconhece ao discurso escrito no *Fedro* é a sua limitada garantia da memória e da transmissão de uma doutrina ou de um pensamento, desde que aquele que o receba esteja ciente de que se trata de um instrumento destinado não à verdadeira *anamnêsis*, mas a uma lembrança imediata para fins de estudo, o que parece adequar-se às preocupações de ensino da Academia de Platão. O verdadeiro exercício (*askêsis*) da especulação filosófica somente poderá estar fundado na dialética orientado para a verdade. Para firmar essa distinção entre o limitado instrumento do discurso escrito e o exercício da dialética, Sócrates/Platão recorre à metáfora da semente e à figura do jardim de Adônis – o lavrador sábio semeará com cuidado e paciência, “com discernimento”, as sementes do discurso verdadeiro que pode defender-se por si próprio, a partir das prescrições da arte dialética; mas apenas por brincadeira e diversão semearia num jardim de Adônis, belo na aparência de sua rápida germinação e frutificação, mas também rapidamente perecível e estéril, a menos que seja tratado tão somente como “um tesouro de reminiscências para quando chegar a velhice esquecida” (Platão, 2011, p. 185, (276b-d)).

Aqui se pode falar talvez de uma radicalização do que antes chamamos de ‘paradoxo de Platão’ e que se converte no ‘paradoxo’ da própria transmissão da filosofia no Ocidente. Pois, se a filosofia se afirma, desde suas origens platônicas, como palavra dialética voltada, em última instância, para a correta partilha entre a aparência sensível e a essência inteligível, não querendo estar ligada, prioritariamente, ao escrito, ela depende, no entanto, para sua transmissão, da palavra escrita; ela se consolida mesmo como transmissão de textos e, por conseguinte, como interpretação incessante, sempre renovada, de textos que vão se firmando como textos tradicionais, como tradição. A filosofia viverá permanentemente este embate e dele como que se alimentará: a constante renovação das questões postas por sua discussão dialética, mas também a sua dependência da interpretação e reinterpretação de textos, com a inevitável (e mesmo salutar) ‘perda de controle’ dos seus sentidos primeiros. Mas o risco temido por Platão ganhará, ao longo do tempo, com a consolidação de uma tradição ‘filosófico-literária’, a forma da redução da filosofia a um infinito comentário de textos, cuja cuidadosa erudição poderá se tornar inversamente proporcional à sua potência crítica como pensamento. Parece-nos que essa questão preocupará, de modo diverso, os mais diferentes pensadores contemporâneos, desde Nietzsche até Heidegger, Arendt, Benjamin ou Gadamer.

II

Talvez não seja excessivo lembrar a importância fundamental dos gregos antigos para o projeto nietzscheano de compreensão da constituição da civilização ocidental e dos seus descaminhos. Neste aspecto, Nietzsche não se encontra distante da grande valorização da Grécia antiga como

modelo de cultura a ser seguido, no contexto da Alemanha dos séculos XVIII e XIX, configurando como que um projeto político-cultural, segundo o qual a Grécia clássica deveria estar na base da formação cultural e artística da Alemanha, projeto que se inicia com o historiador da arte Winckelmann e suas reflexões sobre a arte grega antiga, e se estende para o classicismo de Goethe e de Schiller. Contudo, se Nietzsche participa, certamente, dessa visão, por assim dizer, ‘idealizada’ dos gregos antigos como referência modelar de cultura, ele provoca, ao mesmo tempo, importantes deslocamentos nessa interpretação da Grécia antiga. É nesse sentido que, no *Nascimento da tragédia* (1872), sua primeira obra publicada, reconhece nos gregos “nossos luminosos guias” (Nietzsche, 1999, p. 136, (§23)), mas, ao mesmo tempo, critica uma certa caracterização unilateral da Grécia antiga exclusivamente do ponto de vista apolíneo da beleza, da ‘nobre simplicidade’ e da ‘serena grandeza’, como herança da interpretação de Winckelmann. Ora, na interpretação da Grécia que apresenta na sua polêmica primeira obra publicada, Nietzsche vinculará a beleza e a serenidade apolíneas a uma realidade mais profunda e fundamental, o dionisíaco. Foi justamente esse vínculo de reconciliação entre os dois impulsos em luta, o apolíneo e o dionisíaco, que permitiu, segundo Nietzsche, a emergência de uma arte e de uma cultura trágicas entre os gregos antigos (Machado, 2005, p. 174-182). Logo, o modelo cultural e artístico que Nietzsche reconhece na Grécia antiga é, antes, o do apolíneo-dionisíaco da arte trágica e dos pensadores trágicos pré-socráticos. Para o autor de *O nascimento da tragédia*, a agonia da arte trágica e da sabedoria artística a ela ligada deveu-se justamente a uma ruptura emblemática, descrita em termos de degradação e enfermidade: a ruptura representada pela emergência da filosofia socrático-platônica, como sabedoria teórica, não-trágica, confiante na explicação exclusiva da ordem dos “conceitos, juízos e deduções” (Nietzsche, 1999, p. 95, (§15)) e opositora de uma sabedoria instintiva e artística. Essa nova sabedoria de fundo moral, representada pela filosofia socrático-platônica, inaugurou, assim, toda uma metafísica teórica fundada na distinção de dois mundos, o mundo do devir sensível, reconhecido a partir de então como fonte de erro e ilusão, e o mundo do ser inteligível, substrato de toda realidade e fonte de toda verdade. Para Nietzsche, essa ‘metafísica dos dois mundos’ implicou, como consequência danosa, não apenas a radical desvalorização do mundo sensível e de tudo o que a ele se relacionasse (o devir, a vida, o corpo, os instintos, a arte) na exata proporção da afirmação do inteligível como a única medida de toda verdade, mas, sobretudo, a própria separação dicotômica entre sensível e inteligível, pulsional e racional, corpo e alma.

A figura de Sócrates, tal como ela é tratada no *Nascimento da tragédia*, está no cerne dessa ruptura com o pensamento trágico em favor de uma metafísica teórica e de uma moral ascética. Contudo, Nietzsche não parece tratar propriamente do Sócrates histórico, mas de Sócrates como figura-símbolo ligada ao nascimento da filosofia como metafísica. Trata-se, certamente, da figura de

Sócrates tal como ela aparece nos diálogos platônicos – a figura do ‘amigo da sabedoria’ que interpela os seus interlocutores e, pelo exercício da dialética, desfaz as meras opiniões em favor da verdade. Nesse sentido, Nietzsche se porta como um semiólogo que pretende ler na figura de Sócrates o signo e o sintoma de uma ruptura iluminista que introduziu uma nova forma de vida e de discurso representada pela filosofia, o que, para Nietzsche, significou, na verdade, declínio e dissolução, pois perversão dos impulsos vitais em favor de uma vida negadora desses impulsos. Já em *O nascimento da tragédia*, a figura de Sócrates aparece ligada à destruição da arte trágica e à afirmação de um otimismo teórico que se protege contra o indeterminado e o inexplicável e se julga capaz de dominar o mundo e a vida em seu ‘inocente devir’ por meio de um saber que se organiza por conceitos e que, ao fim, se revela como uma moral. Sócrates introduz, assim, “(...) o tipo de uma forma de existência antes dele inaudita, o tipo do *homem teórico*” (Nietzsche, 1999, p. 92, (§15)). Mais adiante:

“(...) Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória* que vai ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela fé inabalável de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo.

(...)

Em face desse pessimismo prático [antes descrito por Nietzsche] é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as aptidões” (Nietzsche, 1999, p. 93-95, (§15)).

Na última obra publicada em vida por Nietzsche, *O crepúsculo dos ídolos* (1888), a figura de Sócrates reaparece, especialmente no escrito tardio “O problema de Sócrates”. Obra do Nietzsche maduro da ‘transvaloração de todos os valores’, *O crepúsculo dos ídolos* combina, de uma lado, distensão e leveza, e, de outro, provocação e disposição bélica. O subtítulo da obra – *Como se filosofa com o martelo* – já anuncia o caráter demolidor da crítica pretendida por Nietzsche. E no “Prólogo”, ele próprio define o livro como “uma grande declaração de guerra” (Nietzsche, 2006, p. 8). Mas, ao referir-se à sua atividade crítica de “auscultar ídolos” (Nietzsche, 2006, p. 7), Nietzsche recorre à figura belicosa do martelo e, ao mesmo tempo, a associa à figura musical do diapasão, que diz respeito a uma avaliação mais sutil – “(...) e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com martelo como se este fosse um diapasão” (Nietzsche, 2006, p. 7). Conforme salientado pelo prof. Oswaldo Giacóia³, “O problema de Sócrates” tem o caráter de um texto performático, pois nele Nietzsche pretende já realizar uma inversão/transvaloração – Sócrates e Platão não representam o apogeu da Grécia, mas a sua

³ Anotação de aula ministrada pelo Prof. Oswaldo Giacóia na pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, no segundo semestre de 2011.

decadência e, nesse sentido, são pseudogregos, antigregos; assim, o que constituía valor para a tradição metafísica platônica é então revirado do avesso ou, como um ídolo oco, demolido, revelando-se, no fundo, um sintoma de decadência. Por isso, o propósito fundamental que move esse texto é realizar uma genealogia do *logos* filosófico, *logos* entendido no seu dúplice sentido de discurso e racionalidade.

Assim, todo o § 2 de “O problema de Sócrates”, em seu tom agressivo, promove essa crítica transvalorativa ao identificar nos sábios socrático-platônicos justamente sintomas de decadência e isto porque se situam negativamente em relação à vida, com a pretensão de julgá-la exteriormente, a partir de uma instância que estaria presunçosamente fora e acima da própria vida, o que não é possível a um vivente, já que este é parte envolvida e, portanto, interessada.

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos de decadência*, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos. (...) Juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; (...) – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria (...) (Nietzsche, 2006, p. 17-18).

Para Nietzsche, a figura do Sócrates platônico representou como que uma despontualização domesticadora do *ágon* dos gregos antigos. O alvo mirado aqui por Nietzsche é precisamente a forma e a prática da dialética que se inaugura com o diálogo platônico e em cujo centro está a figura do filósofo socrático que formula as suas perguntas sobre o ser verdadeiro da beleza ou da justiça ou do amor, transpondo-os, sub-repticiamente, de contextos reais para contextos ideais. “Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética (...)” (Nietzsche, 2006, p. 19), sentencia Nietzsche no começo do § 5º de “O problema de Sócrates”. Ora, o fascínio exercido pelo velho e feio Sócrates sobre os belos e nobres jovens atenienses de seu tempo deve-se à sua forma de perguntar que conduz à dialética exercida exemplarmente nos diálogos de Platão. “Uma razão é que ele [Sócrates] descobriu uma nova espécie de *ágon* [competição], da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com o instinto agonal dos gregos (...)” (Nietzsche, 2006, p. 20-21). O Sócrates platônico inventa, assim, a dialética como uma forma nova de lidar com o caráter agonístico que definia a vida e o mundo para os gregos trágicos. Pelo discurso argumentativo orientado para o universal e para o ideal que está no cerne do diálogo platônico, o combate e a luta que caracterizam o *ágon* dos gregos são como que desviados e convertidos, por força da dialética, em conciliação e acordo, os quais devem necessariamente ser alcançados pelo conceito. Ora, o procedimento de Sócrates-Platão é sempre partir de uma pergunta pela essência, ao que se segue o

exercício da dialética, e esta deve conduzir, pelo desdobramento argumentativo, à determinação clarificadora dos conceitos, como o momento conciliador, pacificador, em que o filósofo e o seu interlocutor deverão se por em acordo. Nesse sentido, a vida filosófica se institui como uma prática dialética orientada, em última instância, para o conceito. O que aí se perde, para Nietzsche, é o que há de mais vital: a “pluralidade não-conciliável pelo conceito”.⁴

Mas, para Nietzsche, a atitude dialética socrática é reativa – ela não é senão uma resposta ao declínio político de Atenas, a “(...) degenerescência” que “já se preparava em toda parte: a Velha Atenas caminhava para o fim” (Nietzsche, 2006, p. 21). A anarquia dos instintos que brigam entre si sem saber para onde dirigir-se ou conviver entre si é justamente o sintoma da degeneração da *pólis*. A anarquia abre caminho para as formas de tirania, já que todos os impulsos e forças em conflito pretendem justamente afirmar-se tiranicamente uns frente os outros. A própria figura de Sócrates, tanto quanto a cidade de Atenas, é a de uma monstruosidade pulsional, pois ele, como reflexo de sua cidade, porta também uma anarquia de apetites em desordem que se voltam uns contra os outros, “um covil de apetites ruins” (Nietzsche, 2006, p. 21). Mas Sócrates orgulha-se de ter conseguido tornar-se senhor de si pela razão.

Ora, o perigo embutido na anarquia é a possibilidade da tirania e a solução tirânica se dá quando uma das forças em desordem se hipertrofia, impondo-se de forma absoluta sobre as demais. A razão socrática emerge então como força reativa que, para fazer frente à anarquia, impõe de fora um controle que se pretende absoluto. Deve-se lembrar aqui que a razão para Nietzsche não é uma faculdade, como é para Kant, mas, antes, uma força entre outras. “A razão foi então percebida como *salvadora*” e ela realmente o foi. Contudo, o supremo perigo que aí se apresentou foi justamente de a razão entronizar-se tiranicamente, de ela absolutizar-se. Pois, se a razão constitui um expediente eficaz para por termo à anarquia, o risco maior que daí advém é a sua absolutização, o que tem por consequência a negação de outras instâncias e forças que, originariamente, eram suas iguais ou mesmo até mais poderosas, pois afirmativas e não reativas. A reação tirânica da razão conduz a um “fanatismo da razão”, quando não se vê outra possibilidade e quando são esquecidas as condições que tornaram possível a própria racionalidade. Esse modelo reativo da razão termina por converter-se, com a filosofia platônica, num moralismo racional que se baseia na falaciosa equação razão = virtude = felicidade. Não é à toa que, na estrutura de *Crepúsculo dos ídolos*, ao texto sobre “O problema de Sócrates”, que se pode ler como uma pequena genealogia da razão no Ocidente, segue-se justamente o escrito “A ‘razão’ na filosofia”, na qual Nietzsche leva adiante a sua crítica, poderíamos dizer, genealógica, da absolutização da razão a partir de suas ‘raízes’ na filosofia

⁴ Baseamo-nos aqui em considerações do Prof. Oswaldo Giacóia em aula ministrada na pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, no segundo semestre de 2011.

socrático-platônica. “Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras dos conceitos” – eis as palavras arrasadoras com que Nietzsche abre a sua crítica ao modelo de racionalidade que se impôs no Ocidente desde as suas origens filosóficas platônicas.⁵

Mas o jovem Nietzsche, quando professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, já havia dedicado vários cursos aos diálogos de Platão e esses cursos ministrados nos anos de 1871-1876, período de publicação de *O Nascimento da tragédia*, deram origem a um rico conjunto de notas de aula em que já se revela a preocupação do jovem professor com a filosofia de Platão e o seu empenho em construir uma leitura, ao mesmo tempo ampla e aprofundada, dessa filosofia a partir do exame dos diálogos. Não deixa de ser instigante levar em consideração o fato de que as elaborações dos cursos de Nietzsche sobre os diálogos de Platão são contemporâneas de sua primeira e polêmica obra publicada, *O nascimento da tragédia*, quando se sabe, conforme já apontamos, que nessa obra do jovem Nietzsche já se pode reconhecer a sua disposição crítica em relação à metafísica platônica, sobretudo na leitura do socratismo-platonismo como um iluminismo moral-racional que representou uma espécie de declínio em relação à Grécia trágica. Mas a leitura dos diálogos nas anotações dos cursos sobre Platão demonstra também um esforço compreensivo que busca dar conta da riqueza e também da ambivalência da figura filosófica de Platão. É o próprio Nietzsche que nos adverte sobre o seu propósito nos cursos sobre Platão: uma introdução aos diálogos platônicos, ou seja, exame de todos os diálogos, com vistas a uma visão aprofundada de cada um deles (Nietzsche, 1991, p. 5). É a uma leitura de filólogo-filósofo que o estudo de Nietzsche parece visar: « Avant tout, les présuppositions, l'époque, les personnages, le nom, puis l'arrangement du dialogue. Ensuite, sa forme poétique. En tant qu'introduction, elle doit comporter : 1. Une vue d'ensemble de la littérature récente et des questions proprement platonniennes ; 2. Un résumé de sa vie selon les sources originales et un essai de présentation de la personnalité de Platon » (Nietzsche, 1991, p. 5). Mas Nietzsche adverte também que as suas investigações têm em mira mais o homem Platão que a sua obra filosófica – o sistema e a obra serão, antes, utilizados como meio de acesso ao homem-filósofo Platão. Entenda-se, claro, por isso não uma preocupação biográfica trivial, mas, acima de tudo, a leitura do significado do homem-filósofo Platão para aquele momento da Grécia no qual a filosofia, não como doutrina, mas como modo de vida, afirmava-se em manifesta contraposição tanto à antiga *paidéia* advinda da poesia oral como à prática política da retórica-sofística. É nesse contexto de preocupações que talvez possamos pensar algo sobre como se põe para Nietzsche – e, no caso, para o jovem Nietzsche – a ‘problemática platônica da escrita’ e, de um modo geral, a questão da escrita.

⁵ Baseamo-nos também aqui, em vários momentos, nas considerações dos professores Oswaldo Giacóia e Enrico Müller nas discussões de aula ministrada na pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, no segundo semestre de 2011.

Para Nietzsche, o verdadeiro guia filosófico da juventude que foi Platão é também o filósofo genuíno, o filósofo (amigo da sabedoria) no sentido autêntico do termo e, ao mesmo tempo, a figura filosófica de Platão não poderia deixar de ser, por isso mesmo, paradoxal, justamente porque nele se combinam as fulgurantes e grandiosas visões de conjunto da filosofia com a criteriosa elaboração intelectual, o trabalho dialético do conceito. Justamente essa reunião paradoxal lhe confere uma natureza filosófica plena, transbordante (Nietzsche, 1991, p. 5-6). Essa imagem do transbordamento filosófico alude ao impulso (*Trieb*) que leva ao filosofar, ou seja, à admiração (*thaumatzeln*), como o autêntico *pathos* filosófico. É essa experiência platônica de pensamento que o conduzirá à sua Teoria das Ideias, como o próprio fundamento do pensamento metafísico ocidental e, inclusive, preparação para o idealismo kantiano, cuja distinção entre coisa-em-si e fenômeno é a versão moderna, em termos de teoria do conhecimento, da distinção platônica entre inteligível e sensível. Ora, por essa perspectiva, Nietzsche reconhece em Platão a verdadeira experiência do pensamento filosófico que nasce da admiração e que se opõe radicalmente à mera erudição do especialista, entrando aqui em jogo uma distinção nietzscheana fundamental, aquela entre pensamento e erudição. Toda a crítica de Nietzsche ao erudito moderno, à nociva confusão entre cultura e erudição e ao conhecimento puro sem vinculação com a vida não parece desligar-se de uma reserva crítica em relação a uma formação (*Bildung*) baseada na ‘idolatria’ do texto. Não se pode esquecer, por outro lado, que o jovem Nietzsche das Preleções sobre Platão e do *Nascimento da tragédia* é também o crítico da cultura e autor polêmico das primeira e segunda *Considerações Intempestivas*, nas quais os alvos preferenciais são as figuras do vazio eruditismo moderno, o ‘filisteísmo cultivado’ e a historiografia como estudo desinteressado do passado. A filologia, uma das disciplinas mais exitosas e reconhecidas do século XIX, participa certamente desse ‘eruditismo’ dileitante do especialista que, tanto quanto a historiografia criticada por Nietzsche, pretende tratar o passado apenas como objeto de estudo acadêmico. Ora, Nietzsche dedica-se justamente à filologia clássica e, ao mesmo tempo, pretende dar uma nova vida, uma inflexão crítico-filosófica a essa disciplina, isto porque, para o jovem filólogo-filósofo da Basileia, o estudo dos antigos, por meio justamente de seus textos, não pode jamais reduzir-se a um comentário erudito e despretensioso, desligado de preocupações vitais. Parece-nos haver, portanto, semelhanças importantes entre a posição paradoxal de Platão (filósofo x autor dos diálogos) na Grécia do século IV e a posição de Nietzsche (crítico da cultura x filólogo) na Alemanha do século XIX. O que estamos chamando aqui de paradoxo nietzscheano, em associação ao paradoxo de Platão, diz respeito à sua posição de filólogo crítico da filologia acadêmica praticada no seu tempo, o que, no fundo, se traduz numa crítica a um modelo de saber moderno baseado, como já se falou aqui, numa centralidade fetichista do texto, numa espécie de ‘textolatria’.

Mas é justamente a uma nova atitude filológica, por assim dizer, ‘intempestiva’ que Nietzsche convoca no Prefácio da segunda *Consideração intempestiva*:

(...) *somente enquanto aprendiz da antiguidade, especialmente da grega* (grifo nosso), apesar de me sentir filho do tempo presente, tenho chegado, como no tempo atual, às experiências que chamo intempestivas. Concedo a mim mesmo tal direito pela profissão de filólogo clássico, pois eu não saberia qual sentido a filologia clássica poderia em nosso tempo ter afora aquele de agir sobre ele de maneira intempestiva (*unzeitgemäss*), isto é, agir contra o tempo, portanto sobre o tempo e, esperemos, em proveito de um tempo por vir” (Nietzsche, 1991, p. 6).

Ora, essa atitude filológica ‘intempestiva’ Nietzsche parece praticar no seu curso sobre os diálogos de Platão:

Pour le philologue, la valeur de Platon est encore plus considérable. Platon doit, pour nous, remplacer les écrits sublimes, et aujourd’hui perdus, des philosophes pré-platoniciens. Imaginons que les écrits de Platon aient été perdus, que la philosophie commence avec Aristote, et nous ne pourrions aucunement nous imaginer ce *philosophe* ancien, qui est, en même temps, *artiste*. Nous n’aurions aucun exemple, en pleine époque classique, de l’ampleur de l’idealisme grec : nous ne pourrions aucunement comprendre le profond bouleversement, entièrement nouveau, dû à Socrate, qui s’est opposé avec un radicalisme incroyable au monde existant en politique, en éthique et en art. Platon est le seul grec qui, à la fin de l’époque classique, ait adopté une attitude critique : pour nous, le plus grand [sujet d’étonnement], lorsque nous pensons à ce que nous estimons au plus haut point dans ce monde-là, est-ce que Platon a présenté à ses lecteurs (Nietzsche, 1991, p. 6).

Na Introdução de suas “Preleções sobre os diálogos de Platão”, Nietzsche faz questão de destacar justamente a figura do Platão escritor, o que nos devolve ao já referido ‘paradoxo de Platão’ e, ao mesmo tempo, à ‘problemática platônica da escritura’. Não custa lembrar aqui, uma vez mais, que Platão e também Sócrates, que, não por acaso, não deixou obra escrita, situam-se numa espécie de limiar histórico-cultural entre uma cultura estético-oral, ligada ainda à tradição da poesia oral, e uma cultura hermenêutico-textual, que já se afirma decisivamente no tempo de Platão, sobretudo em função da crescente importância da lei escrita na vida política ateniense. Ora, parece-nos que essa situação histórica e cultural de transição de uma cultura oral para uma cultura textual ajuda a compreender, pelo menos em parte, o chamado ‘paradoxo de Platão’, o dilema entre o filósofo e o escritor e a cautela crítica do filósofo em relação à atividade do escritor, ou seja, ‘o problema da escrita’ tal como se encontra tratado no *Fedro* e na *Carta sétima*. Não é difícil reconhecer que o jovem Nietzsche das “Preleções” está atento ao ‘paradoxo de Platão’ e ao ‘problema da escrita’ e que toda essa problemática o remete, no fundo, às questões culturais do seu tempo e à sua crítica da modernidade.

Assim, Nietzsche enfatiza o talento de prosador do escritor Platão. Apesar de sua crítica à *paidéia* poética que vem de Homero, Platão é também um poeta e não são secundários os seus recursos a estratégias poéticas, a ‘imagens comparativas’, para tratar de assuntos para os quais o discurso argumentativo se revela insuficiente, como na ‘narrativa da Caverna’, do livro VII da *República*. Para Nietzsche, Platão, além de ser o mais instruído dos escritores de seu tempo,

demonstra, ao mesmo tempo, uma especial habilidade na composição e uma notável vocação dramática. Na verdade, Nietzsche não foi o único a reconhecer a estrutura dramática dos diálogos platônicos e a importância da ‘dramatização’ na forma dos diálogos. Porém, todos esses elogios dirigidos por Nietzsche a Platão são apenas para enfatizar que o escritor Platão não passa de uma decorrência do mestre Platão. Nietzsche recorre mesmo à distinção platônica entre o original e a cópia para referir-se à tarefa do escritor Platão – « *Mais il faut toujours conserver à l'esprit que l'écrivain Platon n'est qu'un eidolon [une image] du Platon qui enseigne, une simple réminiscence [anamnesis] des discours du jardin d'Akademos* » (Nietzsche, 1991, p. 6). Essa leitura de Nietzsche nos põe de volta no coração do debate sobre a validade do discurso escrito no *Fedro*. Os escritos, para Platão, ocupam a função acessória e não principal de recordar, para fins de ensino, a atividade dialética e os problemas e conceitos extraídos dessa atividade. O escrito jamais poderia substituir em relevância a própria prática do diálogo dialético entre aqueles que estão envolvidos com a vida filosófica, com a busca amorosa do saber. Mas o problema platônico da escrita é imediatamente remetido pelo jovem filólogo intempestivo à modernidade do século XIX. Afirma ele: « *Pour une époque littéraire comme la nôtre, il est très difficile de bien garder à l'esprit ce caractère de simple souvenir propre aux dialogues platoniciens. Ils ne décrivent pas un monde imaginaire, uniquement littéraire, comme n'importe quel dialogue moderne* ». O tradutor francês das “Preleções” esclarece que o termo literário (*litterarische*) tem aqui um sentido nitidamente pejorativo e alude a uma pura erudição literária que perdeu seus vínculos com preocupações vitais, uma ‘literatice’. Trata-se, sem dúvida, das inquietações do filólogo com a erudição literária moderna como uma forma de saber já desligado da vida, tal como será a crítica à historiografia (e também à filologia) de seu tempo na *Segunda consideração intempestiva*. Ora, é justamente a uma experiência pública viva, de que os gregos antigos ainda dispunham, mesmo na época de Platão, que os homens modernos já não mais têm acesso e o ‘literário’ parece pretender ocupar precariamente esse vazio cultural – « *tandis que, habituellement, chez l'homme moderne, l'oeuvre (les écrits) a plus de valeur que ce qui touche à son auteur, les écrits contenant l'essentiel, il en est autrement chez le Grec qui est tout entier homme public et seulement accessoirement homme de littérature (litterarische)*» (Nietzsche, 1991, p. 7). Platão é, nesse sentido, para Nietzsche, não um precursor do pensamento sistemático, mas, antes, um ativista político que pretende implantar uma república filosófica e, assim, mudar inteiramente o mundo. A obra escrita não passa, com efeito, de um meio acessório para este fim. « *La fondation de l'Académie est pour lui quelque chose de bien plus important : il écrit, pour affermir dans le combat ses compagnons de l'Académie* » (Nietzsche, 1991, p. 7).

Considerações finais

Certamente, poderíamos falar também, em associação ao ‘paradoxo de Platão’, num ‘paradoxo de Nietzsche’, já que as suas críticas à erudição filológica não o impediram de exercer uma filologia assentada ousadamente na crítica filosófica mais radical, do mesmo modo que as suas importantes reservas à erudição dos literatos não o proibiram de tentar formas e papéis novos, poderíamos dizer, intempestivos, para a atividade da escrita filosófica. De todo modo, é possível ouvir os ecos de uma crítica intempestiva da cultura nas palavras do filólogo Nietzsche ao tratar do escritor Platão, sobretudo a sua crítica fundamental à perniciosa confusão entre pensamento vivo e erudição literária, como uma das perigosas enfermidades que ele diagnostica na cultura moderna do século XIX. Certamente, Walter Benjamin, um pensador do século XX que também se inquietou com as mudanças estéticas e culturais do século XIX, mudanças que repercutem até hoje, poderia nos ajudar a pensar nos desdobramentos mais contemporâneos dessas inquietações de crítico da cultura que marcaram o pensamento de Nietzsche, sobretudo a passagem, que ainda vivemos intensamente, da cultura letrada dos séculos XIX e XX para uma cultura da imagem nos séculos XX e XXI e, mais que isso, à que modalidade de imagem (ou de imagens) a cultura contemporânea nos remete. Contudo, parece-nos que, ainda agora, os ecos da crítica da cultura e da filologia intempestivas praticadas por Nietzsche podem, talvez, nos ajudar a pensar numa outra possível tarefa para os discursos hoje ‘deslocados’ da filosofia e da literatura, discursos ainda ligados à velha forma do texto. Uma pergunta fundamental poderia hoje ser endereçada ao jovem filólogo-crítico da cultura Nietzsche: quais seriam hoje as possibilidades de um discurso filosófico e/ou literário capaz de exercer-se intempestivamente, em proximidade àquela tarefa reconhecida pelo jovem Nietzsche à filologia, a de agir contra o tempo presente, portanto sobre o tempo e em favor de um tempo ainda por vir?

Referências

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Morte da memória, memória da morte : da escrita em Platão**. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GIACÓIA, Oswaldo e MÜLLER, Enrico. Anotações de aulas ministradas pelos professores no semestre.

HAVELOCK, Eric. A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. Trad. de Ordep José Serra. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1996.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e o renascimento do trágico**. In: Revista Kriterion, Belo Horizonte, nº 112, dez/2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Ou helenismo e pessimismo. 2ª Ed. Trad. de Jacó Guinsburg. São Paulo: Cia. das letras, 1999.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das letras, 2006.

_____. **Introduction à la lecture des dialogues de Platon**. Trad. de Olivier Berrichon-Sedeyn. Combas: L'éclat, 1991.

_____. **Segunda consideração intempestiva**. Das vantagens e desvantagens da história para a vida. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC/RJ; São Paulo: Loyola, 2008.

Recebido em: 20/01/2025

Aprovado em: 28/04/2025