

Capítulo 2

O Andarilho de Nietzsche

Pensamento em movimento

Até este ponto, vimos que a trajetória do pensamento de Nietzsche confunde-se com sua vida e que dificilmente será compreendida caso não se leve em conta essa dimensão. Não se trata necessariamente de vincular biografia e pensamento, mas sim de compreender que o pensamento do filósofo constituiu-se através da fabricação de novas corporeidades, fazendo de seu corpo e sua dor um polo de convergência e divergência entre os signos das mais diversas formas de construção do pensamento na cultura.

Por esse motivo, a filosofia de Nietzsche não pode ser concebida sem considerar sua dimensão de sobrevivência fisiológica, assim como os elementos de que se cercou para estabelecer seu processo de “superação de si mesmo”. Na realidade, sua filosofia é fruto de uma luta muito singular na qual o pensamento se estabelece como antídoto para um tipo muito particular de sofrimento. Insistamos: as resultantes do pensamento de Nietzsche caminham na direção da formulação de um plano de sobrevivência.

É preciso que isso seja dito de partida, pois não há gratuidade nem mesmo desperdício naquilo que é escrito; tampouco ele polemiza, desafia, nega ou se põe contra alguma coisa pela via partidária. A forma de melhor perceber o seu gesto é a de equiparar sua escrita ao movimento respiratório: o ar vai e vem e, com isso, o organismo estabelece suas condições de existência. Sem esse movimento fundamental, não há o resto.

Para Nietzsche, pensar é, no sentido mais concreto que esse termo possa ter, a condição para manter-se vivo; ou, se preferirmos, a vida é o que se passa entre a experimentação e a elaboração para, em seguida, numa espécie de movimento contínuo, reexperimentar e, se preciso for, reelaborar. A característica a se observar no seu pensamento é justamente a de que ele é marcado por múltiplas instâncias que podem abarcar desde as sensações mais sensíveis (como a capacidade de perceber

um determinado ar de uma determinada condição climática em uma determinada faixa geográfica, e daí derivarem pensamentos capazes de engendrar sua filosofia) até as mais variadas e complexas observações sobre temas cuja semântica interessa ao campo do conhecimento (Arte, Religião, Política, Música, dentre outros). Falando de si ou da cultura, em qualquer nível, é sobre as marcas daquilo que aparece como elaboração do corpo e suas afecções que se constroem seus aforismos e poesias.

Por onde caminha, o pensamento de Nietzsche estabelece trilhas e inventa, por assim dizer, uma nova cartografia que dá a ele a característica de ser sempre uma exploração. Tem-se a impressão de que cada aforismo é uma tentativa de elaborar uma passagem onde se possa conquistar um pedaço de terra e, com ele, avançar mais um pouco na trilha que só pode ser conhecida enquanto é concebida. O pensamento de Nietzsche é, pois, itinerante e não se pode decidi-lo até que uma constelação de aforismos configure um determinado desenho de onde se possa derivar uma ideia ou um conjunto delas, para depois, em um outro momento, a teia ser desfeita e refeita.

Nesse movimento realizado pela sucessão de aforismos, está-se a tatear. Talvez a imagem de um homem privado de sua visão — tentando, pelos seus próprios sentidos, conhecer as coisas e, através deles, seguir seu inequívoco instinto de ir adiante — possa dizer um pouco do trabalho que coube a Nietzsche no seu filosofar. Não é à toa que a escolha da escrita aforismática lhe surgiu com mais intensidade a partir do momento em que seu estado de saúde o impedia de enxergar satisfatoriamente, pois, como é sabido, desde 1876, sofria de uma cegueira parcial que o obrigava a fazer longos repousos e a recorrer a amigos que pudessem ler e, mesmo, escrever para ele.

Dessa feita, os aforismos, por serem textos mais concisos e de instantânea resolução, estavam em consonância com a sua capacidade de lidar com o problema. Ademais, o caráter decisivo, às vezes axiomático ou enigmático dos aforismos, traduzia bem o que havia de poético nas ideias que o assaltavam. É de imaginar que o ato de dissertar o que deveria ser escrito por um outro não deixava de passar por um processo marcado pela dramaticidade do próprio ato. Ou seja, esses aforismos eram, possivelmente, declamados e traziam em si a coloração afetiva dos estados

intensos que marcavam suas descobertas, traduzidas por um continuado processo de elaboração através do que era vivido e sentido.

Por isso, o pensar de Nietzsche é movimento, movimentação. A dinâmica que faz operar sulcos e envelopamentos na instalação do pensamento nietzschiano é o próprio pensamento em si. Daí a resposta à pergunta “onde leva o pensamento de Nietzsche?” poder, inequivocadamente, ser a seguinte: “Leva sempre ao próprio pensamento”. No entanto, dizer isso não significa supor que as ideias se autorreferenciem ou se percam em um exercício de digressão ou formalização de alguma categoria extrínseca. A peculiaridade desse movimento está em ele encontrar sua força na ressonância de sua própria sonoridade ou, se quisermos ser mais estritos, de sua consistência.

No seu Zaratustra, é que Nietzsche consegue ser decisivo a respeito do que lhe toca: “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso”⁴¹. Nessa afirmação, ele aponta para o que predomina no fazer de seu percurso: a dimensão da pulsão⁴², entendida como força constante, ditando o ritmo de seu trajeto. Não há, necessariamente, um alvo específico a se atingir, nem destino de chegada; diferentemente, o que se tem é o que se apresenta então como exigência de pensamento. Antes o fluxo e o fluir do do que a obsessão pela causa e sua consequência, ou pelo discernimento e estudo do objeto e objetivo.

Se Zaratustra se apresenta como aquele que ama os que vivem na direção do declínio e desprezam as grandes causas, é para dizer que o sentido da experiência

⁴¹ *Za prólogo 4, KSA 4, p.16-17.*

⁴² Aqui, o termo em alemão é *trieb*, que aporta a semântica do impulso, do movimento, da tendência à ação e ao próprio instinto. Foi através de Freud, posteriormente, portanto, a Nietzsche, que se tentou circunscrever a pulsão como conceito fundamental (*Grundbegriff*). Segundo Freud, a pulsão (*trieb*) se definiria por ser um movimento cuja fonte se originaria no soma e cuja intensão seria a sua imediata descarga psíquica, de forma tal que seu acontecimento seja compatível ao de um fluxo imediato capaz de levar o movimento até a sua extinção. A pulsão seria, para Freud, um conceito-limite situado entre o psíquico e o somático. Tomada como uma exigência de trabalho, caracterizar-se-ia por ser dotada de pressão, força constante e antiobjetividade. Isso significa dizer que a pulsão é abstrata, que não comporta nível algum de representabilidade e que visa, essencialmente, à descarga como alvo ou meta. Toda pulsão, no entanto, segundo mostra a psicanálise, tende a se ligar com algum(s) objeto(s) ou cadeia deles. Trata-se, neste caso, da sexualização da pulsão cuja qualidade é a de ligar-se em múltiplas cadeias de representação. O que não é da ordem da ligação permanece sem representação e resta como pulsão em seu estado mais radical, isto é, mais abstrato. À pulsão em estado bruto, isto é, sem conexão representacional, Freud denominou de “pulsão de morte”, que é apenas um princípio segundo o qual toda a tendência da força constante não é outra senão a de dissipar-se. A “pulsão de morte” pode ser entendida como a pulsão por excelência e a sexualidade como a forma pela qual o homem se humaniza.

(que caberá ao além-do-homem) é o de acontecer na travessia de um lado ao outro, de uma metade a outra, ou seja, o movimento de transpassar e deslocar de maneira tal que seja essa a própria destinação.

Aquele que atingiu apenas parcialmente uma liberdade pela razão não poderá sentir-se na Terra, senão como um andarilho⁴³

Quando escreve *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*, o filósofo passa por uma reformulação de questões apresentadas no seu livro de estreia, *O nascimento da tragédia*. Se, no primeiro livro, ele entendia a arte como elemento de superação e redenção para uma nova cultura emergente, concebendo-a como as resultantes das imbricações entre as potências apolíneas e dionisíacas⁴⁴, em *Humano...*, sua intenção é livrar-se da metafísica schopenhaueriana e, por conseguinte, do idealismo encarnado pela música de Wagner. Assim, ele visa a encontrar, numa certa concepção de ciência, uma espécie de isenção ótima em que poderia, de fato, surgir algo que estivesse numa perspectiva de acesso à verdade. Esta última, no entanto, estaria ligada a um processo de investigação científica, na qual a experiência legitimaria os achados e daria credibilidade a eles.

⁴³ Como parte de nossa pesquisa, foi realizado, durante nossa permanência nos Estados Unidos (Universidade Rutgers-NJ), um curta-metragem com o título *The Wanderer*. Texto de F. Nietzsche (aforismo 638 de *Humano, demasiado humano*). Para assistir ao filme: <http://www.youtube.com/watch?v=yuUPDWMHUDk&feature=related>

⁴⁴ *O Nascimento da Tragédia* é um grande esforço que tenta dar resposta à seguinte questão: é possível desprender-se uma estética da arte? À ocasião, influenciado pelo projeto de Wagner, pela filosofia de Kant e o livro de Schopenhauer *O mundo como vontade e representação*, a resposta tendia a ser “sim”. A pergunta não era necessariamente “o que é a arte”, mas sim como seria possível caminhar para a concepção de uma arte que estivesse nos fundamentos da experiência humana, naquilo que poderia se dizer ser da ordem de um inexorável fundamental, algo que emanasse de um lugar irreduzível e mesmo inabalável. Evidentemente, conforme já dito, Nietzsche, nesse momento, estava construindo suas ideias a partir de suas leituras entusiasmadas do texto de Schopenhauer onde se encontra, com todas as letras, propostas sobre a metafísica do artista e da música. Em *Humano...*, ele reverte essa posição, mas segue no afã de pensar as relações entre arte e estética. Somente a partir de Zarathustra, é que Nietzsche consegue dar à arte um estatuto de elevação sem que esta se configure como dialética. Conforme veremos, ao longo desta tese, a arte em Nietzsche se aproximará da ideia de um dispositivo diferenciador do todo, capaz de transformar toda e qualquer experiência. A arte será tomada em sua dimensão fisiológica e estará pensada como o estágio mais depurado da vontade de potência. Ver, em especial, o Capítulo 4 e as conclusões aforismáticas.

Embora o flerte com a ciência e o deslocamento da importância da arte tenham um lugar efêmero no pensamento de Nietzsche, esse livro é carregado de elaborações importantes que, efetivamente, pareciam apontar para uma espécie de reconhecimento do discurso lógico e racional pela via da emancipação do “homem científico” que seria uma espécie de continuação aprimorada do que, antes, respaldado pela “metafísica do artista”, podia-se chamar de “homem artístico”. Aqui, o que era dado pela experiência da arte como prova de que “a vida é boa” e de que o envolvimento e regozijo com a natureza seriam sinais de plenitude para o homem, agora é conjugado com a ideia de que a aquisição do conhecimento deveria se impor como elemento fundamental a ser alcançado rumo a uma ascensão da experiência.

Na tipologia nietzschiana, temos, desde o aforismo 638 de *Humano demasiado humano*, a introdução da figura do andarilho [*Das Wanderer*]. Esse aforismo é o último do livro e funciona como uma espécie de marca a respeito do próprio percurso do filósofo naquele momento.

Quem é o andarilho? Pois bem, é aquele que tomou como causa o seu próprio exercício de andar. O andarilho está interessado em se deslocar, em se movimentar continuamente, sem necessariamente ter um objetivo em mente. Trata-se de uma disposição para o ato exploratório de passar pelos lugares sem neles pretender fixar-se.

O que faz mover o andarilho? A vontade de ir além, de conhecer, a partir da experiência do seu próprio deslocamento. Não se trata, por exemplo, de confundi-lo com o viajante, pois este, de antemão, tem um destino concreto a atingir. O viajante sabe aonde quer chegar e planeja seu itinerário e as condições ideais de sua estada. Diferentemente, o andarilho de Nietzsche dispensa os planos, as estratégias e as metas, de maneira que seu compromisso seja exclusivamente com a evolução (ou involução) de seus passos.

Diferenciando-se de toda crença nas formas preconcebidas ou preestabelecidas de conhecer, o andarilho é aquele que decidiu que o conhecimento só é possível a partir da experiência que conjuga um constante reordenamento das dimensões de tempo e espaço. Não se tornar fixo nem linear e não se apegar a

nenhum tipo de crença são posturas que permitem a alguém desfazer-se de suas coordenadas preestabelecidas.

Para esse caminhante, a condição de partida é ser acossado por um tipo de inquietação que não cessa de apresentar-se como insistência. Trata-se de uma condição de total inquietude, de inconformidade e de ímpeto para o além de si próprio.

Nietzsche soube bem, desde cedo, sobretudo depois de seu rompimento com Wagner e o wagnerismo, situar o lugar de onde ele pensa e existe: em uma palavra, sua postura não é outra senão a de um filósofo da suspeita. No prólogo de *Humano...*, escrito posteriormente à sua primeira edição, em 1886, portanto, em um período final da obra, ele situa desta maneira sua posição de suspeita:

De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus; e quem adivinha ao menos em parte as consequências de toda profunda suspeita, os calafrios e angústias do isolamento, a que toda incondicional diferença do olhar condena quem dela sofre, compreenderá também com que frequência, para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente, procurei abrigo em algum lugar – Em alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade ou estupidez; e também porque, onde não encontrei o que precisava, tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim (- que outra coisa fizeram sempre os poetas? Para que serve toda a arte que há no mundo?).⁴⁵

A passagem supracitada é de extrema lucidez para com a lógica de seu percurso. O princípio que anima sua investigação é notadamente marcado por uma inquietante e incessante suspeita. Mas de que natureza? Uma suspeita que se instaura a partir de uma recusa a supor que possa haver qualquer sistema de pensamento que seja isento de uma apropriação humana, demasiado humana, ou seja, de que, em nome de um Deus, de uma causa imperativa, não esteja sempre no cerne de sua motivação uma lógica de interesse humano mesmo que travestida de toda pretensão transcendente ou científica que, como se torna claro até o fim de sua obra, em última instância, trata-se sempre de articulações motivadas pela vontade de potência.

Desafiar Deus, situá-lo como humano em sua essência, é ferir a humanidade que se quer ligada pelo transcendental. É comprar inimigos e tornar-se hostil às

⁴⁵ MA I prólogo 1, KSA 2, p.13-14.

massas, tarefa hercúlea, ingrata, para não dizer, impossível. O quinhão que coube a Nietzsche, a causa que abraçou não é outra senão aquela que busca deixar vacante o lugar da verdade, seja lá que formas de encarnação ela pretenda assumir: Deus, Diabo, Ciência e as formações simbólicas de uma forma geral em seus mais diferentes níveis e estratificações.

Ao dito jocoso popular “Quem não morre não vê Deus”, Nietzsche parece propor “Quem não mata Deus não vê o que acontece por aqui”. No entanto, dizer isso é declarar guerra contra quase tudo e quase todos, pois precisar-se-ia ser muito ingênuo para acreditar que o Deus de que fala Nietzsche seja a figura de um senhor bonzinho que zela pela humanidade na distância e abstração dos céus. Não. O Deus de que fala Nietzsche é o lugar que cabe sempre à verdade e suas formas de instituir as valorações simbólicas que regem as regras, ritos e crenças das formações humanas. Por isso, a luta travada por Nietzsche é, em última instância, um desafio à sustentação de qualquer lugar, instância que se proponha a ocupar o lugar da verdade, ou seja, o lugar de onde partem as constelações que instauram os sistemas que legislam as relações entre os homens.

Não se pode desafiar Deus (ou o lugar da verdade) impunemente. Não se sai ileso dessa batalha. A história da humanidade mostra bem o suplício dos hereges ou daqueles que ousaram destituir os valores e pontos de sustentação de qualquer credo. A perseguição, a exclusão e a violência (quase sempre levando ao extermínio) tornaram-se lugar comum. A guerra santa e não santa, as posturas de ódio e rechaço perfazem a maioria dos desenlaces que experimentaram as civilizações. Portanto, é de supor que não seja possível não ser violentamente atacado e perseguido quando se tem por princípio a suspeita no nível em que a teve Nietzsche: a suspeita como método de investigação, como postura estética e, portanto, como modo de vida.

A partir do momento em que se descobre um investigador dos princípios morais, um desarticulador das fraudulentas premissas em nome da consolidação valorativa, Nietzsche se descobre também alvo de ataque dos mais diferentes e variados interesses — ataques internos (toda a sorte de inconformidades vindas do corpo e parte da carga de suas graves patologias derivam daí) e ataques externos, manifestados impiedosamente por todos aqueles que direta ou fortuitamente se

viram atingidos em suas mais arraigadas crenças e posições pelo avançar das movimentações do pensamento nietzschiano.

E o ímpeto que move o seu pensamento é o da suspeita, se este é seu princípio e, se a partir daí, tudo deve ser levado às últimas consequências, então é de prever que o chão possa ruir, que a casa possa balançar e que o entorno possa se esfarelar em um piscar de olhos. Alguém que ataca será atacado inevitavelmente. Por isso, a postura da suspeita também vale para uma certa atenção ao que o próprio Nietzsche chamava de autoconservação. Ele percebeu, desde cedo, que tudo em si e acerca de si era de tonalidades frágeis (mas não fracas!) e, portanto, passíveis de se desfazer. Um franco atirador, um insistente e inquieto guerreador não pode descuidar de si e deve estar sempre em posição de vigilância. Ataque e defesa se constituíram em um dos pares de oposição mais elementares na forma com que Nietzsche constituiu seu *pathos* de existência.

Como ficar sem se importunar? Sem ser importunado? Como suportar a permanência em lugares que se configuram insalubres, insustentáveis, ou, como ele gostava de nominar, “decadentes”? A consequência imediata da postura por ele assumida é a de ter que se viabilizar enquanto andarilho.

O Nietzsche andarilho assim não se constituiu por desejo ou “estilo de vida”, senão, exclusivamente, pela necessidade de sobrevivência.

Andar para não parar. Se o lugar é de vacância, se Deus está morto de fato, se os homens e sua cultura são decadentes, então qual é o lugar para esse filósofo? O lugar torna-se sempre aquele onde não se está: vacância como condição. Daí sua afirmação, em tom de confissão, de que as consequências são da ordem de “calafrios e angústia do isolamento, a que toda incondicional diferença do olhar condena quem dela sofre (...)”. O horror na forma de sofrimento físico, fisiológico e a constatação de que as consequências desse tipo de pensar “pesado” levam à constante obrigação de encontrar abrigos tornam Nietzsche um homem nômade. No início do aforismo 638, ele sentencia: “Aquele que em alguma medida alcançou uma liberdade de razão não pode se sentir senão um andarilho sobre a Terra(...)”⁴⁶

Ou seja, aquele que aprendeu a suspeitar através de um certo exercício de liberdade do pensamento não tem outra escolha senão tornar-se um nômade, na

⁴⁶ MA I 638, KSA 2, p.362-363.

medida em que o próprio ofício de pensar exige esse constante ocupamento/desocupamento dos lugares. Seguir e não necessariamente continuar; insistir tal qual a pulsão exige, e obter como resultante a condição de errante. A dimensão do olhar lhe é vital ainda que sua visão lhe falhe de forma continuada. Um olhar vigilante que não permite ao seu coração fixar-se em algum tipo de causa ou organização, por supor que nada merece ser levado a rigor suficientemente para operar como objeto de estancamento do movimento.

Aqui, a alegria vem da constante e inefável mudança. A alegria vem pela própria passagem. Se o radical *Trans* tem em Nietzsche um lugar, é sempre pela via da transformação, da transposição, da transfiguração, da transportação, da transvaloração em detrimento da transcendência. Todo o movimento de Nietzsche é transformador de si e permanece na esfera do devir. Portanto, transfere-se de si para si, ou melhor, transmuta-se invariavelmente em devir. Não há outra coisa senão deslocamento do mesmo. No entanto, esse deslocamento transforma o mesmo, diferencia-o. De toda maneira, o movimento é sempre imanente, não busca complementaridade ou filiação em alguma alteridade.

Por não ter endereço fixo, o andarilho é um inventor de novas moradas:

Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga.⁴⁷

Essas imagens, no aforismo 638, um dos mais belos e poéticos aforismos de Nietzsche, retornarão em Zaratustra de forma mais contundente e pormenorizada. Nietzsche se reporta às mais variadas formas de representação do infortúnio que atravessa o andarilho. Noites maldormidas, portões fechados, cidade hostil, aridez do deserto, animais de rapina, vento forte... Imagens que traduzem a hostilidade de que fala ele quando situa o preço pago por seu corpo nessa tarefa a que ele parece jamais ter interesse em renunciar.

O mais curioso é que Nietzsche tinha clareza de que a posição de suspeita não só lhe criava resistências e ataques vindos de diferentes lugares, como também

⁴⁷ *Ibid.*

era imprescindível que ela se atualizasse em distintas figurações, em múltiplos signos e imagens — a ponto de ele próprio afirmar que muitas dessas formas ameaçadoras foram criadas ou engendradas por pura necessidade. O inimigo deveria estar sempre presente e ser concebido como uma ameaça iminente para que a máquina da suspeita pudesse seguir seu intuito. O processo de criação do inimigo se dava através de adorações que se convertiam em verdadeiros desafetos, amizades revertidas, dizeres perdidos no impossível portado pela linguagem, desmistificações seguidas de novas mistificações e consequentes desmistificações. Sempre as polaridades, sempre as ambivalências e as querelas que importavam a transfiguração dos elementos em questão. É preciso idealizar, artificializar, falsificar para manter-se vivo, para manter-se em marcha.

Nessa perspectiva, Wagner e Schopenhauer lhe foram ficções ou falsificações necessárias. Caminhar junto a eles, dar as mãos, enclausurar-se em causas e projetos, fazer o coração acreditar que algo ali havia de inequívoco — a saber, um objeto de amor incondicional e a consequente sensação de pertencimento a uma causa, a um princípio —, tudo isso era condição necessária para que o pensamento se estabelecesse e depois se restabelecesse modificado.

Não fosse ele um andarilho, estaria tomado pelo desejo de Wagner e seduzido incondicionalmente pela ambição totalitária do compositor de *O anel dos nibelungos*. Wagner precisou ser, primeiro, concebido e convertido em um gênio, para depois reverter-se em um “enganador de massas”. Esse processo de reversão da idealização alcançou níveis diversos em sua trajetória e constituiu-se uma espécie de *modus operandi* de sua filosofia. Criar para denunciar, falsear para revelar, amar para odiar... É porque em Nietzsche operou a lógica da suspeita, uma espécie de dispositivo analítico não serenável, que ele pôde retroagir e desfazer-se dos equívocos que ele próprio engendrava.

O andarilho é contemporâneo do que ele criou sob a designação de “espíritos livres”. Quem são esses? Segundo a justificativa que ele mesmo oferece no prefácio à *Humano...*, os ditos “espíritos livres” não são outra coisa senão os elementos destinados a lhe fazer companhia. São os “espíritos livres” que como “valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes —

uma compensação para os amigos que faltam”⁴⁸. Ou seja, a solidão de quem tem a suspeita como princípio é, ao mesmo tempo, a condição e a consequência para que o pensamento estabeleça seu alcance. Na ausência de pares, na constatação da fuga dos interlocutores que não podem seguir os passos do andarilho, Nietzsche se vê levado a criar seus novos “confrades”⁴⁹, que serão figuras muitas vezes tomadas de empréstimo da natureza, da mitologia e de sua própria capacidade figurativa. Esse processo em que o andarilho cria cenários e engendra personagens advém, em parte, de um flerte com franjas de ordem delirante e, sem dúvida, justifica-se pelo pleno vigor de suas faculdades literárias. A impossibilidade de se fazer uma aliança com possíveis interlocutores o obriga a fabricar sua própria realidade.

A solidão de Nietzsche não é, portanto, patológica, mas, diferentemente, uma condição. Ela lhe é bem-vinda. Reduzi-la a uma dimensão de doença reativa é não entender a lógica que faz operar o movimento de seu pensamento. A solidão de Nietzsche se dá porque, por onde ele caminha, onde ele habita, não há elementos que se tornem compatíveis com o andamento exigido pela marcha e que possam suportar (salvo raras exceções) as valências insaturadas e não balanceadas de sua aposta. É por isso que Nietzsche se sabia, desde sempre, um autor para todos (no futuro) e para ninguém (no presente). É por isso que ele se reconheceu como um autor póstumo, um extemporâneo, cujas pegadas só poderiam encontrar companheiros no porvir.

Além de andarilho e espírito livre, Nietzsche se configurou como eremita. Por isso mesmo, suas referências são, em grande parte, oriundas da compreensão e estabelecimento de uma convivência com os elementos com os quais é possível a interlocução nessas condições: o sol, o vento, as alturas, os lugares, o clima, a paisagem... É a partir dos signos naturais, da cadência cosmológica dos elementos que esse eremita é capaz de estabelecer suas referências. A redenção para esse espírito livre, para esse andarilho incontestado há de vir de uma espécie de comunhão com esses elementos que não podem ser tão facilmente falsificados. Mas, como a marcha é errante, como os animais predadores não arrefecem, o andarilho é impactado pela incidência de mais decepção, mais hostilidade e, por conseguinte,

⁴⁸ MA I *prólogo* 2, KSA 2, p.15.

⁴⁹ Zarathustra encontrará seus confrades nos animais que o seguem nas alturas. Eles serão seus únicos companheiros.

mais dor e sujeira quando percebe que não necessariamente será a nova aurora que lhe trará algum tipo de redenção, pois o advento do sol, que supostamente ilumina e aquece os laços, não traz necessariamente a garantia de que o andarilho encontrará finalmente um lugar de repouso e acolhimento.

A hostilidade o faz sofrer, mas não perecer; ao contrário, dentro dessa lógica de um pensamento de suspeita, a incidência de elementos e posturas hostis funciona como centelha para a obstinada travessia.

É que esse sol traz nele a própria “divindade da ira”, ou seja, o astro reflete e reforça o peso da excomunhão que é imposta ao andarilho-eremita pelos habitantes da cidade estranha. Tudo isso muito nefasto, a ponto de “o dia ser quase pior que a noite”.

Contudo, Nietzsche quer crer que a insistência traz em si o antídoto para toda sensação de privação e frustração. Somente a insistência é capaz de fazer com que as imagens se transfigurem e a insistência sob a postura da suspeita, capaz de indeferir o próprio movimento devastador que as hostilidades — mútuas, diga-se de passagem — pareceriam impor como consequência incontestável. Aqui vale a distinção que Nietzsche faz entre os fracos e os fortes. Nesse sentido, a força é o insistir na direção da própria suspeita e a fraqueza, o aderir ao movimento de consolidação de valores.

Suportar, resistir, persistir. O andarilho não tem outra escolha, pois ama a vida em sua incondicional existência. O que poderia ser lido como manifestação de inconformidade ou mesmo inapropriação comportamental é justamente o que Nietzsche entende como força. Não se trata de entender o sofrimento como provação ou privação, mas de admiti-lo como aliado na difícil tarefa de permanecer sem perecer.

Isso porque haverá o tempo da virada, o tempo da afirmação da luta pela própria resistência ao tempo e aos elementos normativos da cultura. Portanto, o andarilho experimentará:

(...) como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer [o andarilho] verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em

casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz, ora meditativa, são andarilhos e filósofos.⁵⁰

Vê-se que as manhãs de júbilo estão postas em “outras paragens”, pois é bem esta a ideia de Nietzsche: a possibilidade do momento de recompensa repousa sempre à distância, quase que como uma miragem e, como tal, estando sujeita ao esvanecimento. Aqui a recorrência às figuras românticas das musas que emergem da neblina e dançam para o andarilho aponta para a dimensão quase que utópica deste momento em que coisas boas cairão por sobre o caminho do andarilho como fruto do encontro entre ele e os espíritos livres. Miragem? Não importa. O fato é que a cena é poética e as imagens indicam que, para Nietzsche, “ser filósofo” e “ser andarilho” são, neste momento, uma condição para o outro. Ou seja, não há filosofar sem a condição de tornar-se andarilho.

A chamada “Filosofia da Manhã” é aquela que acontece no período entre as badaladas do décimo e décimo segundo toques do sino, isto é, quando o dia caminha rumo ao meio-dia, horário mítico na filosofia de Nietzsche que será identificado ao ponto de transvaloração. Ponto de suspensão atingido por uma espécie de clímax da suspeita. Suspeita que leva a crer que é somente em um determinado instante que será possível experimentar a transfiguração dos elementos de maneira a restituir ao dia sua condição de luminosidade e brilho.

A Grande Liberação

A suspeita que motiva a movimentação do andarilho é a mesma que irá suscitar uma possibilidade de “grande liberação” quando ele atingir finalmente o ponto em que será capaz de despir-se de suas vestes valorativas. Essa expressão foi cunhada por Nietzsche em 1886, portanto, como já foi dito, é oriunda da fase final de seu pensamento. Mesmo que Nietzsche já não seja mais um idealista e que, justo ao contrário, tenha se tornado um crítico implacável das posturas ilusórias e românticas, ele ainda é capaz de formular um lugar de chegada, uma espécie de éden às avessas, onde o andarilho seria capaz de habitar na forma de um triunfo.

⁵⁰ MA I 638, KSA 2, p. 363.

Afinal, de que fala essa “grande liberação”? Fala justamente da possibilidade daqueles que se viram constituídos pelos mais altos valores e práticas — tais como as obrigações e deveres, as reverências ao sagrado, a reserva e gratidão ao que é venerado, aos santuários de adoração — se virem libertos da obediência compulsória a qual foram submetidos em seus percursos de educação e, por fim, desatados de suas “colunas e cantos”. Isso lhes permitiria caminhar, pela primeira vez, livres de todo o peso que tiveram que suportar sem saber ao certo o porquê e também sem poder dimensionar suas consequências até então.

A persistência do andarilho e a sustentação de sua postura de suspeita triunfarão no momento em que tudo parecia perdido ou, ao menos, suas forças estariam exauridas, e trarão, de súbito, a sensação de loucura — pois a dissolvência de todas as amarras, dos laços que estabeleciam as obrigações em questão e a quebra de todos os paradigmas e suas valorações arremessam o andarilho para um lugar que sugere uma não existência ou, ao menos, um lugar de onde não se obtém nada, senão o silêncio e a sensação de desconectividade com todo o passado.

Atordoado, perplexo e ao mesmo tempo balançado por suas novas afecções, o andarilho, que atingiu a “grande liberação”, agora é capaz de ser tomado por ímpetos e impulsos que o agitam e o tornam interessado por tudo o que se apresenta como novidade e, sob a forma de curiosidade, ele se mantém ávido por aproveitar cada segundo dessa espécie de nova existência que lhe toma de assalto.

Ele agora está sob uma certa ordem de suspensão em que nada lhe confirma o que ele é, em que nada lhe garante a certeza de seu porvir já que aqueles valores que o representavam no mundo não mais lá estão para assegurar sua identidade ou suas vinculações idealistas. Livre, finalmente, ao menos por alguns instantes, mas talvez por toda a eternidade, é hora de regozijar-se com os movimentos de seu próprio corpo, com o encontro de seus pés na terra e com a pletora de sabores que lhe trazem os novos ventos que sopram de forma indeterminada.

Tudo mudou. Colapso? Sim, mas como poderia ser diferente já que a disposição de tudo suspeitar, de tudo transpor ou transfigurar estava destinada a justamente lhe impor uma nova configuração do real? É de supor, naturalmente, que esse estado de “grande liberação” traga em si toda a inquietação de uma vida que passa a se encontrar já em outro lugar, porém ainda aqui na Terra. Essa torção, essa

variação a 180 graus (e assim por diante...) é o que faz com que nada, doravante, seja passível de ser previsto ou representado de imediato. É o fim do pré-conceito como limite para a estruturação de qualquer princípio ou lei.

Essa circunstância, dirá Nietzsche, levará o andarilho inexoravelmente à sensação de que algo se lhe desprende de forma maciça, que sua existência está por um fio e que as sensações podem variar, de um tempo para outro, da mais intensa alegria ao mais invasivo horror.

Tal virada ou transvaloração de que fala Nietzsche não é nada que se possa obter com o fastidioso exercício pedagógico das faculdades mentais ou a partir de qualquer processo de condicionamento intelectual proveniente de um esforço concentrado. Ao contrário, a condição é a de desprendimento, de visada de algo que só se pode atingir flertando-se com o risco. Todavia, o atingimento desse “cume final” só pode mesmo aludir a um feito onde a única certeza que resta (uma vez que tudo ficou para trás) é a de que não se pode regressar quando se experimentou a nova configuração.

A sensação de morte é presentificada no medo da finitude iminente. Mas que medo, se foi exatamente isso que o andarilho previu para si, ou seja, uma desarticulação de sua vida e de seu entorno tal como tudo era? A sensação de morte, evidentemente, não é outra coisa senão a vontade de nunca mais vincular-se ao humano mundo dos valores universais. Dirá o andarilho que é “Melhor morrer do que viver aqui”. Vê-se que está ele absolutamente inebriado e, como frisa Nietzsche, “seduzido” por uma voz imperiosa que lhe sussurra ao pé do ouvido, chamando-o para todo tipo de usufruto doravante desbloqueado:

Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria por fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória – uma vitória? Sobre o quê? Sobre quem? Enigmática, plena de questões, questionável, mas a primeira vitória: - tais coisas, ruins e penosas pertencem à história da grande liberação⁵¹.

⁵¹ MA I *prólogo* 3, KSA 2, p.16.

Trata-se de uma reviravolta, de uma transposição de elementos, de uma transferência de valências. Uma vitória? Sim, sem dúvida. Sobre o quê? Sobre o peso de todas as forças que lhe impunham um consentimento automático e compulsório acerca de como deveria ser a vida e seus valores. Uma vitória de um movimento que se quis incerto em relação ao seu objetivo, no entanto certo em relação ao seu sentido: a desistência de tudo que seja a negação da vida, de tudo o que transforme a ação em fardo. Uma vitória do movimento sobre a estagnação e, sobretudo, do corpo sobre si próprio. O grande liberto é o corpo que, doravante, sentirá o peso das coisas (leves ou pesadas), e não o peso como um fardo. O corpo finalmente se livrará de sua postura defensiva e, impulsionado pela ausência de amparos, lançará seus ímpetos nos quatro cantos da Terra. A resistência que fazia o corpo permanecer atado a corpos que o submetiam a seus princípios é finalmente diluída e transformada em força expansiva.

Contudo, insistirá Nietzsche, uma vez “liberto”, o andarilho haverá perdido para sempre qualquer ilusão de que a vida pode ser dominada mesmo em termos de estratégias. Se há hipóteses, elas devem ser medidas exclusivamente como exercício da dúvida. Tanto que ele afirma: “Quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio pelas coisas!”⁵². Isso porque esse espírito livre terá perdido a exata medida do que é permitido ou interdito. Sua selvageria o convidará a se exercitar em investidas nem sempre salutares ou mesmo coerentes com a suposta alegria — porque o regime em que se entrou é o das combinações das afecções: o tempero das instâncias que permitiriam o “bom-senso” ou a “sensatez” está perdido. Isso quer dizer que a quebra do decoro diante da cultura pode levar o andarilho a se estatelar em seu próprio voo, sua alegria pode se superinvestir de si própria e alcançar contornos de euforia ou qualquer coisa que sugira desproporcionalidade ou mesmo excesso. Inegavelmente, entrou-se numa seara em que a velocidade frenética da variação dos signos permite designá-la sob a rubrica da loucura.

Lembre-mos de que ao andarilho importa o fluxo, e não o objeto. É comparável, porque não dizer, a um voo cego, uma espécie de imprevisível

⁵² *Ibid*, p.17.

disponibilidade para fazer-se ecoar no infinito. Nesse sentido, o andarilho tenta se alinhar à pulsão em sua mais extrema forma — a de puro fluxo, de força contínua, trabalho de si sobre si própria. Devir pulsão: eufemismo necessário para se aludir a um estado de existência cujo modelo de funcionamento é o da vontade de expansão.

Estar sob a égide da “grande liberação” é estar pendurado por um ponto na dimensão abismal. Nada se decide, tudo é possível de reversão e de destituição. O proibido de antes torna-se agora um convite ao experimento; o nefasto de outrora reverte sua valência e se veste de benevolência. Nada permanece onde estava porque as preocupações com as coisas dão lugar a uma espécie de fascinação por seus mistérios. Nesse sentido, tudo pode se tornar misterioso uma vez que se logrou êxito em quebrar as valências e os códigos legisladores. Há sarcasmo, há possivelmente crueldade e tons de perversidade, pois aquilo que seria contido pelos freios da lei valorativa é agora apenas mais um elemento na rede de afecções.

Entretanto, se há um sarcasmo ou um devir perverso, eles serão efeito de júbilo. Como não há objetividade em jogo, o que se sente não é endereçado a ninguém: somente à dimensão explosiva dos afetos. O andarilho, ao emular a própria pulsão, dispensou a disputa pessoal pelo espaço da convivência e se pulverizou no éter como uma luz, um feixe incandescente cuja passagem não implica desafiar ninguém, mas, sim, afirmar o próprio movimento. A política aqui é a de existir a despeito do esfacelamento e, também, em razão do alcance da própria sideração.

Aprende-se, assim, a ter a vida como um jogo — um jogo de movimentação em que os objetos ganham suas nomeações e significações a partir do desdobrar da partida. As perguntas proliferam e se formulam sem inibição alguma. Perguntar não mais é interdito e responder tampouco é algo que se pode ter como certo. A angústia assola o andarilho, e as suas possibilidades de reluzi-la são pequenas uma vez que isso é parte do próprio jogo de transvaloração:

Não é possível revirar todos os valores? E o Bem, não seria Mal? E Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? Não temos de ser também enganadores? – tais pensamentos o conduzem e seduzem (o andarilho), sempre mais além, sempre mais à parte. A solidão o cerca e o abraça, sempre mais

ameaçadora, asfixiante, opressiva, terrível deusa e mater *saeva cupidinum* [selvagem mãe das paixões] – mas quem sabe hoje o que é solidão?⁵³

A grande questão trazida por Nietzsche é exatamente esta: será possível verter e reverter os valores de forma tal que os opostos percam suas valências e se indiferenciem quanto às qualidades que representam? Ou, dito de outra forma, é possível bascular entre um ponto e seu oposto de maneira tal que esse exercício traga em si a prova de que toda e qualquer valoração será sempre fruto de uma ordenação hierárquica formada diante de acordos e contingências, e não previamente fixada em parâmetros dogmáticos religiosos ou mesmo científicos?

Dessa forma, a postura da suspeita leva à postulação de que nada se originou filiado a uma determinada raiz, mas, sim, que as coisas se consolidam pelo jogo de forças onde pesam os idiossincráticos interesses dessas hierarquias. Isso quer dizer que a postulação de um Deus monoteísta bom, onipotente e criador da natureza e interessado na salvação dos homens é uma farsa na qual os homens foram levados a depositar todos os seus esforços (sobretudo, desde a tradição judeu-cristã) para manter e sustentar o que há de lendário nessa história. A força da verdade portada pelo dogma é compatível com o esforço para mantê-lo resistente às quebras de sua sustentação. O proibido é tão-somente uma força que se ergue em torno dos interesses conservadores de uma determinada configuração do poder. Da mesma forma, o sagrado é uma farsa que se constrói e se mantém para que as interdições operem com eficácia de maneira a conter os movimentos dissidentes ou revoltosos. Se é possível dizer isso com Nietzsche, então é possível também concluir que a farsa é algo da ordem do humano e que, sem ela, teria sido impossível, até aqui, erguer e manter as civilizações. Toda cultura é fruto de um pacto farsante e toda história, segundo o filósofo, uma sucessão de erros contabilizados segundo os interesses das forças imperativas.

Daí Nietzsche supor que não se podem dividir as coisas de forma bipolar estanque e manter a crença no que pudesse haver de “genético” ou “biológico” quando se trata de decidir sobre o “bem” e o “mal”. Se esse é o recurso da religião (como também da Política, da História e da Ciência), ou seja, dividir para reinar, benzendo o que é interno e maldizendo o que é externo e dando a isso um caráter de

⁵³ *Ibid.*

realidade natural, eterna e imutável, então caberá a uma postura de suspeita a tarefa de implodir e explodir esses opostos de maneira a fazer transfundirem-se os polos, para que a chamada força vital não se subjugue diante da pequenez que impõem a ela os interesses dogmáticos. Nesse sentido é que Nietzsche denuncia serem os enganados os mesmos que os enganadores e vice-versa.

Enganados ou enganadores seriam encarnações do mesmo, travestidos apenas de valências supostamente opostas e, no conjunto, estariam a serviço da subjugação da potência do corpo. Nietzsche dirá que “a crença no corpo é mais fundamental que a crença na alma”⁵⁴, tentando denunciar a morte do corpo — portanto, da vida — através da eleição da alma como superior.

Em sua trajetória, o andarilho tornou-se sensível ao fato de que uma forma possível de transpor a farsa é deixar que o corpo, liberto das suas codificações dogmáticas, encontre as forças plásticas, curativas, reconstrutoras, restauradoras de maneira tal que essas experiências constituam para ele novos códigos de entendimento e decifração da vida, mesmo que isso o arremesse à condição hostil da solidão.

Portanto, não comungar da farsa é isolar-se em um tipo de solidão; daí o projeto de Nietzsche beirar o impossível e ser, ele próprio, um flerte com a loucura. O andarilho resolveu abraçar essa solidão como única condição possível para seguir sua trajetória. A argumentação de Nietzsche é em favor da potência da dissolvência dos eventos e da recusa em se levar a sério a fixidez dos elementos, como se houvesse uma origem verdadeira dos valores.

A trajetória do andarilho é constituída por uma série de provações. Isto porque uma compulsiva força gregária é constante e se apresenta maciçamente quase sempre de forma sedutora, impelindo o homem a buscar filiação: um vacilo do andarilho, um deslize, um descuido, e ele pode ser contaminado de maneira tal que sua postura de suspeita ceda aos encantos de uma paixão. Nesse caso, o que seria apaixonar-se senão acreditar na polarização semântica de qualquer objeto ou de qualquer princípio e, a partir disso, estar-se disposto a amar e a odiar pela causa? A paixão é da ordem da certeza. Mas certeza de quê? De que algo exista e represente algum tipo de causa, de concretude, de essência e que, como tal, sustente

⁵⁴ WP 491.

a fantasia de que a terra prometida possa ser alcançada desde que se sigam os passos corretos.

No entanto, justamente se a postura da suspeita é capaz de resistir como sendo causa do movimento, então o andarilho se permitirá “o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”⁵⁵ de maneira tal que esteja ele em condições de não se deixar levar pelo caráter inebriante das musas que hão de cruzar seu caminho.

Esse espírito livre, segundo Nietzsche, será capaz de lançar mão de seu estado de convalescença para nele exercitar suas forças de recuperação e restabelecimento, e nelas encontrar sua força maior e mestria. Isso porque a postura do andarilho é passível de se ver diante da superexposição aos mais diversos ataques, e ele só perdurará se encontrar uma política de enfrentamento desses ataques sem que sucumba definitivamente. Convalescer é preciso; afinal, toda a euforia suscitada precisa de um arrefecimento. Convalescer significa estar em potência de transmutação. Como não nos lembrarmos, aqui, de Gregor Samsa? O homem que acordou transformado em um inseto e que, da noite para o dia, viu seu mundo revirar. Sua metamorfose de caixeiro-viajante em inseto não o incomoda nem é questionada por ele; ao contrário, aceita-a e a reconhece como estranhamento, talvez, inexorável. O problema está da porta para fora: o pai, a mãe, a irmã, todos na sala de jantar, esperando por aquele que, até então, lhes provia o suporte. Kafka também entendeu o que se destina ao andarilho: o ônus da própria metamorfose, a incompatibilidade desde a reviravolta. Gregor Samsa, diferentemente do andarilho, não pode convalescer. O peso de suas asas e a gosma de seu corpo ainda lhe tomariam tempo para aliar-se como potência de ação. Não houve tempo para reação. A cultura roubou-lhe a chance da extradição de sua cena *mater*. O inseto perturbou por demais a ordem. A irmã já não mais o reconhecia. Ele virou. Da noite para o dia. De força impulsora a força estranha. Diferente do andarilho, teve que suportar as reprovações e retaliações da cultura: morto pelos próprios pais, morto pela própria família. Aqui, Kafka filia-se ao andarilho de Nietzsche. A diferença, talvez, seja que Nietzsche salva seu andarilho do extermínio sumário, dando-lhe a chance de convalescer. É preciso a doença para que as coisas se solidifiquem fora do lugar de origem; no entanto — ensinará Nietzsche —, a

⁵⁵ MA I *prólogo* 4, KSA 2, p. 17-18.

doença deve ser experimentada na solidão. Se o andarilho permitir, ou der o azar de Gregor Samsa, o próprio amigo será o primeiro traidor, pois as pessoas, em geral, não reconhecem as outras quando elas se transformam. Isso as incomoda demais. Não se está preparado para tolerar o corpo reduzido à sua própria reviravolta.

Segundo o próprio andarilho, porém, há uma intrínseca convicção de que é possível atingir um certo estado intermediário depois de muitos ensaios de tentativa e erro. Após convalescer, é possível restituir algum tipo de existência possível, talvez, agora, nem tanto ao mar, nem tanto à terra — um estado que pode se equiparar a uma condição descrita por Nietzsche da seguinte forma: “Uma pálida, refinada felicidade de luz e sol que lhe é peculiar, uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte e altivez de pássaro, um terceiro termo, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram.”⁵⁶

O que é esse terceiro termo senão a posição de se estar ancorado além do bem e do mal? Esse lugar terceiro, quebra da dimensão de bipolaridade, é o que permite o transpassar das afecções em detrimento da arbitrariedade dos valores. Esse terceiro termo, que aqui não tem nada de sintético, portanto, não se constitui em movimento dialético: é o termo de isenção, de alteração do percurso vetorial dos sentidos. É o triunfo do andarilho diante de seu embate contra as forças decadentes (como dissemos, o andarilho é bem-sucedido onde o personagem kafkiano fracassou!). Ele estabelece uma via de codificação que assume a característica de não mais dividir de forma decisiva os polos de oposição, e, sim, pô-los sob suspeita:

Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; esse homem é exigente, mal acostumado, como todo aquele que viu abaixo de si uma multiplicidade imensa – torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito. De fato, ao espírito livre dizem respeito, de ora em diante, somente coisas – e quantas coisas – que não mais o preocupam...⁵⁷

Por ter logrado êxito em ocupar o lugar desse “terceiro termo”, o andarilho, então, estará apto a se livrar das armadilhas que viciam as posições de amor e ódio. Dizer sim ou dizer não para algum tipo de demanda de julgamento pode estar fora

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

de seus interesses ou, mesmo, alcance. Sua postura, por assumir uma posição de serenidade ou mesmo isenção, é capaz de recusar envolver-se em querelas que exigiriam dela adotar uma outra, do tipo “contra” ou “a favor”. Justamente por ter percebido o engodo que reside nessas rivalizações, o andarilho passou a evitar toda e qualquer política partidária, esquivando-se, esgrimando, desvencilhando-se, de maneira tal que somente o indispensável possa interessar. Essas ações apontam para uma espécie de capacidade de alguém abster-se da obrigação de ter que se envolver em determinados embates que em nada lhe dizem respeito. Por isso, Nietzsche faz alusão a uma espécie de possibilidade de arrefecimento ou despreocupação. Isso porque, a partir da transvaloração (entendida sempre como movimento de balança entre as polaridades), o andarilho livrou-se do peso que lhe coube desde sempre, sem que ele tivesse tido capacidade de percebê-lo e recusá-lo.

É importante frisar que essa posição assumida em nada se confunde com o desinteresse ou a apatia; ao contrário, o interesse passa a se dar de forma mais criteriosa e autêntica. Só as coisas que lhe dizem respeito farão questão. Afinal de contas, por que alguém deve supor que tudo lhe seja passível de interesse? A renúncia ao peso das coisas ou à excessiva carga de “nada” que elas trazem é da ordem de um olhar sóbrio a respeito do que pode um corpo.

As coisas mais próximas

A constatação de Nietzsche é que esse corpo, uma vez liberto do peso dos signos que exigiam dele fidelidade e devoção, estará apto a retomar sua relação com as coisas de maneira totalmente nova. Ou seja, uma vez que a transmutação dos valores é atingida e, diga-se de passagem, incorporada como uma espécie de dispositivo de leitura dos fenômenos e absorvida como movimento articulador desse corpo liberado, o que passa a fazer questão são as chamadas “coisas mais próximas”.

Contudo, que coisas próximas seriam essas? Ora, justamente aquelas que emanam do corpo e com ele podem estabelecer uma linguagem mais direta e menos atravessada por elementos outros. Estamos aqui referidos aos planos das sensações,

das percepções e de tudo aquilo que é capaz de afetar esse corpo: a relação que se passa a ter, por exemplo, com a alimentação, a moradia, a luz, a noite... Nietzsche se fascina com a possibilidade de se sentir de forma mais aguçada o calor, de se poder distinguir a linguagem dos ventos que passam e comunicam-se com o andarilho. Da mesma forma, a percepção das cores se transforma graças à função de um outro tipo de propriedade e capacidade do olhar que agora se vê desimpedido de reconhecer o que possa haver de “mais dourado” em uma determinada configuração de objetos:

Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! De que magia e plumagem se revestiram! Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e vôos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado ‘em casa’, ‘sob seu teto’, como um delicado e embotado inútil! Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas não encontra!⁵⁸

A magia de que fala Nietzsche com relação ao sentir intenso e renovado das coisas mais próximas é compreensível na medida em que, agora, o andarilho, livre do fardo do peso das coisas “magnânimas”, é capaz de obter uma torção no ângulo em que concebe a importância das coisas. O que pode estar mais próximo de alguém do que a sua capacidade de sentir? Pois é essa capacidade que a cultura rouba do homem ao convertê-lo e forçá-lo a aderir a seus sistemas de signos e crenças e lógicas de funcionamento. Trata-se mesmo de uma prática de apropriação do bem maior (corpo) em troca da obrigação de pertencimento. A lucidez do andarilho é perceber que é preciso tornar-se doente ou quase insano para que algo de saudável se estabeleça.

Ousa-se romper os limites. O processo, dirá Nietzsche, é visceral; daí a doença como ponto de passagem, como condição última de ruptura. Não que o andarilho queira tornar-se enfermo, mas a condição parece ser a única possível para instaurar-se a virada. Ou seja, a doença acaba por ser bem-vinda na medida em que ela é sinal de uma desconfiguração radical, uma escamação rigorosa que põe o andarilho em uma espécie de prova fatal. A questão se apresenta de forma binária: ou morre ou vive! E, se a vida retornar em resposta à resiliência do andarilho, então temos uma vida agora transposta para uma outra dimensão.

⁵⁸ MA I *prólogo* 5, KSA 2, p.19.

Nietzsche parece encarar o desafio como uma luta entre Davi e Golias — o pequeno corpo diante do desafio de viver sem a sombra do grande corpo.

Desde que recebe um nome, uma filiação e responde por uma origem e um sistema de crenças e, sobretudo, quando se vê engajado em algum movimento social, o homem é saqueado compulsoriamente de suas faculdades de mediar de forma mais direta com as coisas mais próximas. A vida coletiva tem aqui seu aspecto mais violento: toda a dimensão do experimentar e codificar é interdita a ela e permutada pelas faculdades de aprender, aceitar e obedecer. A disciplina que o andarilho se obriga a seguir é aquela de deseducar-se segundo os padrões normativos e idealistas (relativos ao grande corpo), para reinventar-se reeducando-se através dos movimentos de suas próprias experimentações (o novo corpo).

Quem seria esse “delicado e embotado inútil” de que fala Nietzsche? Seria algo próximo do que ele tipificou nos discursos de Zarathustra na figura do camelo. Quem é o camelo? Justamente aquele que lança a seguinte pergunta como princípio de seu desejo: “O que há de mais pesado, ó heróis, para que eu o tome sobre mim e minha força se alegre?(...)”⁵⁹. Sua alegria, pois, é exatamente carregar o fardo mais pesado e poder servir como suporte de carga para os interesses alheios. Quanto mais pesado e, portanto, mais sacrificante, mais recompensado se sente o camelo porque julga que sua potência é exatamente a de assumir as responsabilidades em suas costas. O camelo é obediente e cumpre as normas de maneira tal que se refestela com a sensação de sofrer em nome de alguma causa que o gratificará no futuro. Ele não se apodera de si, conhece resumidamente os desenhos de suas afecções, e suas relações com as coisas mais próximas lhe são estranhas, pois ele aceita ignorá-las de bom grado. O desejo do camelo é tão-somente o desejo de servir. E tudo, em troca do reconhecimento de seu mestre ou superior. Dirá Nietzsche que alguém nessas condições não é capaz de duvidar, de questionar e, muito menos, de criar. Embotado, portanto, o tipo camelo tem por destino ligar-se àqueles que não o reconhecem em sua singularidade (até mesmo porque ele é o primeiro a não reconhecê-la) e prontificar-se a sofrer as maiores humilhações que lhe são sempre motivo de muito orgulho. Habitar sob as condições mais adversas e conviver com as companhias mais sórdidas lhe causam prazer porque ele se julga merecedor de

⁵⁹ *Za das três metamorfoses*, KSA 4, p. 29.

concentrar em si tudo que possa existir de problemático para os outros — uma vez que sua constituição fisiológica parece estar habituada à função de atender. Tem satisfação em servir a seus senhores e amar de forma cega aqueles que, sem o admitir de maneira explícita, o desprezam pelas costas. Para o camelo, o motivo de júbilo é servir-se como depositário do dejetivo alheio, pois, só assim, ele parece reconhecer sua importância.

Apego ao dejetivo: isso mobiliza as massas, que se apaixonam por todo tipo de excremento. Basta que se façam pequenos exercícios de maquiagem, que se pintem os contornos e que se produzam condições de brilho, e o excremento vira, de pronto, objeto de desejo. Ambição das massas: desejar carregar o excremento da humanidade como prêmio e dele regozijar-se. Fazê-lo moeda de troca, prêmio por comportamento... Nietzsche sugerirá que as pessoas se interessam justamente por aquilo que, em princípio, em nada lhes diz respeito. Isso só pode parecer estranho a quem nunca ousou variar a angulação do olhar sobre si próprio. Não, porém, ao andarilho: ele não despreza os homens, mas sim o que esses homens prezam.

Assim, o espírito livre, ao operar sua transmutação, conseguiu inverter qualquer identificação à figura do camelo e passou a saber o que lhe interessa: o filosofar através daquilo que lhe parece mais natural, mais imediato e, por isso, mais relevante de fato. Ao espírito livre, incomoda-lhe a dor nas costas. Ele não se servirá de desculpas, analgésicos ou supressão do sentir — recusar-se-á a vender suas costas em nome de qualquer exterioridade. O dinheiro ou as costas? O andarilho dirá: “As costas!”. Aos usurpadores do corpo, Nietzsche dirá algo como: “Saia do caminho e me deixe seguir!”

A constatação é muito clara: os sacerdotes, professores, médicos e pastores (“os filisteus da cultura”, como designa o próprio Nietzsche) criaram mecanismos de afastamento do homem das coisas que lhe são mais próximas, dando a elas um caráter desprezível e associando-as a preocupações mesquinhas e pecaminosas. Eles elevam suas causas à condição de sagradas e desdenham de qualquer força que não lhes empreste apoio.

Para Nietzsche, abandonar as coisas mais próximas gera como consequência imediata uma atmosfera de “constantes agressões às mais simples leis do corpo e do espírito”, de forma a deixar o homem em posição de constrangimento quanto a si

próprio e dependente do jugo dos decadentes. É como se o homem fosse educado, desde cedo, a alijar-se de seus interesses mais lúdicos e tivesse que se desvincular de sua faceta simples para carregar sobre as costas, tal qual o camelo, o peso e responsabilidade de coisas, tais como “a salvação da alma, o serviço do Estado, a promoção da ciência ou reputação e propriedades, como meios de prestar serviço à humanidade (...)”⁶⁰

Michel Foucault, em sua conferência “Nietzsche, a genealogia e a história”, nos apresenta ideias que confirmam as constatações do filósofo alemão e mostram como o seu método, o da Genealogia, constituiu-se em oposição à perspectiva histórica. Segundo ele, Nietzsche aponta para o fato de que há uma linha estreita entre corpo e história cujos embates, tensões e agenciamentos estão remetidos a jogos de forças. Nesse sentido, a história, através de suas marcas sucessivas no corpo, teria como consequência a ruína desse corpo.

Segundo Foucault, o corpo seria o lugar da proveniência de vida e morte, de fraqueza e força, sanção e erro... Em resumo: do corpo, criam-se os vetores da verdade. Acontece que o corpo não habita sozinho: ele esbarra, afeta e é afetado por outros corpos, tanto internos quanto externos a si próprio. Um conjunto de corpos gera formações outras que se desprendem da dimensão mais presente do corpo e, dando movimento ao processo civilizatório, criam diversos tipos de estratificações de valores. É aí que nascem os conceitos e toda a potência da linguagem de produzir equívocos e alienações. Entre esses conceitos, encontram-se os planos da metafísica, a ideia de liberdade e os padrões de crenças e comportamentos gerados pela prática ascética.

A Genealogia, ensina Foucault, através do estudo das morais, dos ideais da vida ascética, dos conceitos metafísicos, permite elucidar as tramas criadas e instituídas ao longo da história com intuito de estabelecer políticas de dominação. Trata-se, portanto, de um método investigativo que põe às claras a história das histórias, por assim dizer. Como resultante, a Genealogia faz aparecer essas diferentes interpretações valorativas ao longo da história, como “acontecimentos no teatro do procedimento”.

⁶⁰ MA II 6, KSA 2, p.542.

Com Nietzsche, mostra-nos Foucault, temos que o devir da humanidade não é outra coisa senão uma série de sucessões de interpretações violentas surgidas de corpos estratificados e organizadores que dobram forças e rearticulam as inervações de comando e obediência, de maneira a submeter outros corpos. Por exemplo, a sucessão de revoluções ao longo da história ou, de outro lado, as disputas sangrentas entre povos são, em última instância, rearticulações das relações de poder de maneira tal que, a partir de cada vencedor, seja estabelecida uma nova ordem moral e uma nova história passa a ser contada. Nesse sentido, a história da humanidade não é outra senão a constante transição das forças entre elas (estabelecendo-se várias políticas de dominação e hierarquias), de maneira que esse processo siga indefinidamente. Não há equilíbrio, não há paz, não há desinteresse nem gratuidade. Os corpos se antropofagizam, mas, também, se multiplicam. O embate pode ser minorado ou atenuado e, até mesmo, postergado; entretanto, há de acontecer impreterivelmente.

Foucault, portanto, acompanha a sutileza da percepção de Nietzsche a respeito das coisas próximas. Elas afetam na base. Ignorá-las seria supor que não haveria importância nas escolhas mais simples e supostamente banais do cotidiano, pois é fato que seria um erro supor que a história das patologias ou mesmo das alegrias do corpo pudessem ser lidas somente sob o ponto de vista fisiológico com destinos e destinações marcadas. Trata-se de entender que, ao estarem submetendo e se submetendo aos mais distintos encontros, misturando-se e hibridizando-se, os corpos se constituem nos vários estratos que os implicam — dentro e fora.

Portanto, dirá Foucault, o corpo do homem e suas histórias são descontínuos e não abrigam a coerência dos complexos de ideias “tão bem compreendido” pelos historiadores. Não há constância nem previsibilidade nos eventos. Aqui podemos falar que a experiência humana abriga a inexorável determinação do indeterminado. Dessa forma, esse corpo será sempre um corpo flutuante, projetado e reprojeto fora do limite de qualquer recorte anatômico ou psicológico, logo, fora dos alcances dos recortes semantizadores dos registros de significação (ou se preferirmos, de valoração).

O corpo, seja ele qual for (da criança, do adulto, do velho ou do andrógino), também corpo animal, uni ou pluricelular, ou tudo que for corporativo, é sempre

corpo constituído por uma incomensurável pletora de articulações de outros corpos. Só assim se poderá falar em uma história. O corpo, dessa forma, Foucault o dirá, “é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por regimes de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos — alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria as resistências”.⁶¹

Então, se seguirmos o que pensa Nietzsche sobre seu próprio corpo, se levarmos em conta o que ele depura sobre os homens a partir de sua própria experiência, teremos que o resultado do afastamento do homem das coisas mais próximas nada mais é do que o adoecer em seu sentido tanto amplo quanto restrito: não saber decidir sobre aquilo que faz bem ou mal ao corpo, sobre aquilo que possa ser excessivo ou não, prazeroso ou desprazeroso, supérfluo ou fundamental e, mais do que isso, próprio ou estranho às suas mais particulares afinidades e preferências. Trata-se de uma renúncia ao diálogo com os ritmos do corpo de maneira tal que tudo leve a crer que este é secundário ao espírito.

Tentemos acompanhar o que sucedia a Nietzsche naquelas circunstâncias: há tempos, ele estava gravemente enfermo, em condições de sofrimento intenso e continuado, submetido a uma série de ataques internos que variavam da incessante enxaqueca, passando pelas mais cruéis dispepsias e sofrendo gravemente da visão. Seu estado era de difícil diagnóstico, e não havia terapêutica (fosse ela medicamentosa ou não) que desse conta de tamanho horror. Esse estado havia se tornado aparentemente crônico e teria se acentuado com o período que coincidiu com o início do doloroso e complicado rompimento com Wagner.

Sem dúvida, Nietzsche havia feito uma grande virada. Inicialmente, ele se reconhecia como um entusiasta da causa wagneriana e tinha nisso um grande ideal pelo qual escrevia e militava, assim como se via embalado pelo pensamento pessimista-romântico próprio à metafísica de Schopenhauer. Agora, após o episódio de Bayreuth, todo aquele entusiasmo e devoção se revertera em sentimento de nojo e traição. Wagner e Schopenhauer passavam da condição de idolatrados à de abomináveis enganadores.

Pois bem, Nietzsche levou alguns anos para perceber que a causa wagneriana era por demais ideológica, hipócrita e “falsificada”. Evidentemente, a

⁶¹ FOUCAULT, 2003, p. 27.

acolhida glamourosa que recebeu de Wagner, Cosima e dos principais wagnerianos da Alemanha em Tribtschen seduziu-o extraordinariamente. O jovem Nietzsche, então, teve a impressão de que realmente estava em curso a criação de uma nova cultura germânica onde a música genial de Wagner faria renascer o melhor da época trágica do helenos. Afinal, ele próprio havia contribuído para isso, com a publicação de *O nascimento da Tragédia* e de suas *Comunicações extemporâneas*. Por muitos anos, Nietzsche ainda ficou entorpecido pelo ambiente que cercava Wagner e sua corte, o que resultou em uma adesão cega, própria de um discípulo que venera o mestre e a ele dedica sua vida.

Wagner tinha Nietzsche como um possível porta-voz de sua ambição. Era claro o lugar que lhe seria designado, sobretudo depois da fundação de Bayreuth: ser uma espécie de emissário intelectual da boa nova, uma espécie de adido cultural da era wagneriana. No entanto, o faro de Nietzsche não se equivocou em definitivo: Bayreuth, com toda a sua atmosfera espetacular e política, lhe soou mal. Assombrou-se ao constatar a decadência no movimento que ele próprio ajudara a propagar. Wagner e os wagnerianos estavam fundando, aos olhos de Nietzsche, não uma nova música, mas, sim, uma nova religião — tudo era muito afetado, muito histriônico, autopromovido. Nietzsche passou a entender o projeto da grande cidade da música como uma espécie de grande feira do teatro dramático. Ali, as coisas eram megalômanas, e o nacionalismo que imperava lhe causava desconfiança. Por isso, caiu em si e decidiu-se pelo mais honesto, porém, mais difícil: dar meia-volta, retirar-se e seguir um caminho que lhe parecesse autêntico.

Assim, Nietzsche abriu-se cada vez mais para se conceber como filósofo. Sua filosofia nasce e renasce sempre através daquilo que ele filtra a partir de suas percepções e inclinações. Tudo em seu corpo reverbera e lhe comunica. Há uma espécie de ponte direta entre Nietzsche e sua corporeidade, de maneira tal que aí se funda uma máquina de avaliar, criticar, selecionar...

O impacto do rompimento com Wagner e seu movimento repercutiu diretamente no corpo de Nietzsche, abalou sua saúde, tornando-a caótica até o fim da sua vida. Alternaram-se situações de sofrimentos físicos mais ou menos toleráveis, marcados por raros e breves períodos de saúde exemplar e, sobretudo,

entre a doença e a saúde, extensos intervalos que ele denominava “períodos de convalescença”.

Era como se o mundo de Nietzsche tivesse desmoronado, e só a ele coubesse a chance de se reerguer. A partir de 1875, sua filosofia se redireciona, norteadada pela necessidade de responder ao fracasso como romântico e idealista. Como poderia ele ter se equivocado de forma tão contundente? Que resposta seria possível dar ao poderoso Wagner?

O estranhamento e afastamento de Wagner que culminou no processo de estruturação de seu *pathos* filosófico foi o que aconteceu no momento em que Nietzsche se recusara terminantemente a repetir a “burrice” do camelo. Não, ele não seria esse animal de carga fadado a dizer “não!” à vida (pois isso era o que Wagner lhe “pedia” em troca de sua devoção e dedicação ao movimento). Buscaria o diametralmente oposto: a leveza do corpo e sua capacidade de formular uma filosofia afirmativa na qual sua potência pudesse emergir como a grande causa.

Dessa feita, nenhuma outra atitude coube a Nietzsche; apenas retirou-se, saiu de cena e encontrou alento no próprio isolamento. A virulência com que sentia o impacto da decisão perturbava sua cabeça, e o peso dessa descontinuidade era de natureza traumática. Uma reversão tão decisiva como essa não pode acontecer sem que o psíquico se obrigue a reformular seus alicerces. Nietzsche precisou desdizer aquilo que ele havia afirmado em todos os seus escritos panfletários wagnerianos e encontrou em sua “doutrina da saúde” o caminho para a construção de linhas de fuga.

E do que trataria essa “doutrina da saúde”, que não fosse a construção de uma filosofia muito particular em que a metafísica e seus conceitos dariam lugar àquilo que ele próprio chamou de “doutrina da vontade”?

Isolado, estranhamente doente e sofrido, mas acometido por impactante lucidez e vontade de vida, Nietzsche teve seu devir lagarto e aceitou o destino que lhe cabia: mudar de pele, transmutar-se naquilo que julgava ser o que ele deveria se tornar.

Ele anunciava sua cruzada: contra tudo que se materializasse como falsificação em nome da verdade, contra tudo que lhe parecesse degradar à sua concepção de vida expansiva e, nesse sentido, sua própria saúde. Nietzsche se

tornara doente de si próprio, daí a dificuldade de diagnósticos e terapêuticas. Por conseguinte, também se elegera o único “médico” ou “psicólogo” capaz de mapear o caminho de sua “cura espiritual”, como ele próprio ressaltou no prólogo de *O andarilho e sua sombra*. Acompanhem suas palavras, torneadas de uma inequívoca sensibilidade e franqueza quanto à sua condição:

Continuação e reiteração, ao mesmo tempo, de uma cura espiritual, ou seja, do tratamento anti-romântico que meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra um adoecimento temporário da mais perigosa forma de romantismo.⁶²

Em *Ecce Homo*, Nietzsche sentenciou que o idealismo fora a sua radical insensatez e que essa doença havia-lhe permitido aceder à razão. No fim da vida, ele se orgulhava de não ter sido alcançado pelo veneno de sentimentos, tais como remorso e pecaminosidade. A razão em detrimento do ideal romântico o fez conceber a ideia de que não são as virtudes que devem assenhorear-se do andarilho, mas o contrário. Sua lucidez lhe permitira estabelecer que, junto de qualquer enunciado valorativo, há sempre uma perspectiva em jogo. Determinar prós e contras como opostos seria apenas uma forma de conter o potencial de reflexão. Há que ter domínio quanto à percepção dessas polaridades e, só então, decidir pelo sentido.

Em carta a Mathilde Maier, datada de 15 de julho de 1878, Nietzsche se declarava aliviado por ter-se decidido a abandonar o universo de caráter religioso e megalômano de Wagner, onde reinavam a “superexcitação e a glorificação do excesso”. Conforme ele constatava, era justamente essa atmosfera assombrosamente hipócrita que o havia tornado mais doente e desviado do curso de sua criatividade e talento. Agora, ele se via na montanha e valorizava a geografia e o clima (as coisas mais próximas, portanto). Sentia-se, mais do que nunca, retomando o espírito dos gregos, no qual o que importava era a busca da sabedoria, e não a veneração ao sábio. O que havia incomodado Nietzsche com relação a Wagner era algo da ordem de este ter feito de Bayreuth um verdadeiro santuário de adoração em causa própria.

⁶² MA II *prólogo* 2, KSA 2, p.371.

Com a opção pelo isolamento e o silêncio, Nietzsche estava confiante em constituir-se como o que ele mesmo cunhou sob a denominação de “filósofo da vida”.

Este é o momento em que Nietzsche se aproxima e dialoga com Epicuro. O interesse pelo simples e a condição de integração e contemplação com os elementos naturais, aliados a uma recusa em ceder aos excessos de toda sorte, e uma inestimável abertura para o convívio com os poucos mas estimados amigos pareciam ser traços que Nietzsche cultivava em comum com o sábio grego. Nietzsche o tinha como um “mitigador de almas da antiguidade tardia”, cuja postura era de não entrar nos méritos mais espinhosos das discussões teóricas sobre os temas que apavoram o homem comum, mas, sim, dar a ele a chance de se tranquilizar a partir da compreensão de determinados axiomas.

Epicuro organizava essas intervenções através do que denominou de *tetraphármakon*⁶³. Tratava-se de quatro axiomas fundamentais destinados a simplificar a lógica de uma compreensão dos fenômenos relativos à vida e à morte, de maneira tal que tivessem a capacidade de apaziguar o espírito dos angustiados. São eles: 1) Não se deve temer ou se preocupar com os deuses porque eles não se interessam pela vida dos homens; 2) Não se deve temer a morte, pois simplesmente não há uma vez que ninguém poderá experimentá-la; 3) O prazer é aquilo de fácil obtenção, do contrário não pode ser tomado como prazer; 4) A dor é sempre suportável.

Em seu jardim, interessado em minimizar as dores existenciais dos homens, Epicuro recebia seus amigos para longos passeios e conversas, que deveriam ser simples e prazerosas.

O breve aforismo 192 de *O andarilho e sua sombra* encerra, de forma sucinta, o que percebia Nietzsche de Epicuro:

O Filósofo da opulência – um pequeno jardim, figos, porções de queijo e três ou quatro bons amigos – esta foi a opulência de Epicuro.⁶⁴

Nietzsche tomava Epicuro como inspiração, chegando ao ponto de encontrar alento para seu doloroso estado de saúde nos princípios axiomáticos do filósofo

⁶³ Cf JM Rist, 1964.

⁶⁴ MA II 192, KSA 2, p. 638.

grego. Em carta a Heinrich Koselitz (Peter Gast), datada de 22 de janeiro de 1879, ele reportava o amigo maestro à sua saúde e à conseguinte forma que encontrava para minimizar seus impactos: “Minha saúde está terrível — com muitas dores como antes, porém minha vida está muito mais restrita e solitária. Vivo como um autêntico santo, mas com a mentalidade do completamente proscrito Epicuro — muita tranquilidade de ânimo e paciência, contemplando a vida, a despeito de tudo, com alegria.”⁶⁵

Em 26 de março do mesmo ano, agora de Genebra, ele escrevia ao mesmo Koselitz com o intuito de ter o amigo próximo, à moda do filósofo grego. Os dois fundariam um novo Jardim de Epicuro. Bastava que, juntos, chegassem a escolher um local que reunisse as características ideais: “Onde poderíamos restaurar o Jardim de Epicuro?”⁶⁶. Os dois se unem e se empolgam com a perspectiva, e sucedem as cartas que planejam a empreitada. Aquela união, segundo aspirava Nietzsche, levá-los-ia a atingir um “outro nível moral e espiritual” de vida. Em carta ao amigo, datada de 5 de abril daquele ano, Nietzsche cria a sigla TGS, onde se condensaria a tríade de seus desejos: Tranquilidade, Grandeza e Sol. Koselitz lhe havia proposto o lago Maggiore como localidade possível, e Nietzsche havia sido tomado de emoção pela ideia.

Como se percebe, Nietzsche trocava a ambição pela restrição, a magnitude pela simplicidade, o idealismo pela potência do corpo e Wagner por Koselitz. A amizade tornava-se o valor a ser cultivado. Em julho, escreve à mãe, solicitando-lhe que alugasse para ele um quarto na velha torre de Zwinger, onde ele poderia cultivar hortaliças⁶⁷. Em 21 de julho, em outra carta à mãe, comenta:

O cultivo de hortaliças atende por completo aos meus desejos e é também um futuro ‘estilo de vida’ nada indigno. Você sabe que tendo a um gênero de vida simples e natural, estou cada vez mais persuadido de que não há outro remédio para minha saúde. Um autêntico trabalho que leva tempo e causa fadiga sem cansar a mente me é necessário. Afinal, meu pai não acreditava que eu viesse a ser jardineiro um dia?⁶⁸.

⁶⁵ FNC, Vol. III, c 799.

⁶⁶ FNC, Vol. III, c 826.

⁶⁷ FNC, Vol. III, c 863.

⁶⁸ FNC, Vol. III, c 867.

Nobreza e honra somente no lazer e na guerra: assim falava a voz dos antigos⁶⁹

A ideia de tornar-se um jardineiro e cultivar hortaliças parecia-lhe própria e inteiramente compatível com seu trabalho como filósofo, uma vez que seu intuito era desprender-se de toda forma de aprisionamento que pudesse sugerir sacrifícios em nome de algum tipo de propósito que não fosse aquele que buscava como convicção: expandir-se psiquicamente de tal forma que seu pensamento levasse a uma continuada forma de superação de si próprio. Nada que não sugerisse essa direção valeria a pena ou lhe seria possível. Ele estava convicto e imbuído da ideia de que nenhuma outra causa — senão a de levar seu inaudito pensamento a lugares extremos — justificaria seus esforços.

A vida do jardineiro-pensador, uma forma de devir espírito-livre, certamente era um caminho alternativo e mesmo distante do que Nietzsche considerava uma espécie de praga que tomava conta do novo mundo e que, por contaminação, acabaria chegando à velha Europa — era o que chamou de “vício do trabalho”. Ou seja, ele estava sensível e tecia severas críticas à prática de incentivo e louvor ao trabalho disseminada através dos movimentos de industrialização compatíveis com os vividos a partir da metade do século XIX.

Maldita sina do homem comum que é levado a aderir, mimeticamente, às tramas trilhadas pela civilização de maneira a sentir-se parte do todo. Maldita essa sina de ser camelo, de ter que abandonar as peculiaridades do próprio corpo e percurso, para ter de enfileirar-se junto ao mais grotesco nível de apelo a que podem endereçar-se os homens: o da necessidade.

Quanto à Nietzsche, sua inequívoca lucidez analítica e seu apurado faro para perceber o dom dos homens de dizer não à vida em nome de tolas crenças, tudo isso o levava a classificar como “selvageria” o movimento que passava a fazer do trabalho uma prática capaz de “enaltecer” os homens diante de si próprios. Isso porque o trabalho industrial passava a ser motivo de orgulho e possibilitador das

⁶⁹ Um segundo curta-metragem foi realizado em New York, cujo argumento é o aforismo 329 de *A gaia ciência*, intitulado “Lazer e ócio”. Para assistir ao filme: http://www.youtube.com/watch?v=zF_wkhjxz5U&list=UUA5cjEmPO64ktuuXGgY3XSA&index=2&feature=plcp

formas de engajamento das pessoas com as novas constelações de laços sociais que se estabeleciam à época.

O trabalho torna-se passaporte para uma nova forma de existência coletiva promissora; agora, o homem comum estava sendo requisitado para ocupar o lugar antes destinado aos escravos. Curiosamente, uma euforia contagiava a massa, que passou a ansiar, de forma contundente, por oportunidades de trabalho — pois, quanto mais se ampliavam as técnicas e condições de produção, mais se expandiam as demandas por mão de obra e as conseqüentes seduções para torná-la palatável. Dessa forma, crescia desenfreadamente essa moderna modalidade de vínculo entre os homens que levava à expansão as relações de uso e troca. Enquanto os escravos se escondiam e se envergonhavam do trabalho, por sabê-lo nada nobre, o “último homem” era capaz de dele se orgulhar como se, agora, em nome do progresso, fosse necessário sacrificar-se sem nenhum tipo de questionamento.

Aqui, vê-se a força do capitalismo que, através de seus movimentos de criação e perpetuação de suas cadeias, prima por seduzir os homens de maneira tal que suas instâncias reflexivas sobre “as coisas próximas” passam a ser ignoradas ou mesmo atravessadas sempre por insígnias protéticas capazes de — em um movimento inesgotável — reinventar as formas de relação e gozo dos homens com seus prazeres. O capitalismo apresenta-se como uma implacável e eufórica máquina de produção de corpos. Neocorpos. Em outras palavras, o capital produz prazer customizado e acoplado às ferramentas e produtos que interessam a ele.

Entende-se por que Deus está morto: Ele deu lugar às máquinas de produção do capital que, embaladas pela euforia do casamento entre ciência e técnica, não deixam dúvidas de que o fascínio outrora representado pelos mistérios das divindades ou mesmo os dogmas aceitos e cultuados em nome de um Deus sóbrio como causa última foi agora substituído pela própria potência do homem-máquina em colocar-se no lugar do Criador.

O homem engendrado pelas injunções místicas do capital caminha, nesse sentido, para sacrificar a própria vida na condição de engrenagem de força cujo fim último é tornar complexo aquilo que se produz. O capitalismo como a arte de produzir o excesso, o inútil e o dispensável de maneira tal que, por desdobramentos de sua própria voracidade, faça com que os homens não só se vejam impedidos de

não se engajar nos movimentos de produção, como também se tornem fiéis propagadores desse modelo que “ergue e destrói coisas belas”⁷⁰. A moeda corrente, forte ou fraca, é a nova hóstia. Os juros são o dízimo que se paga ou se recebe em nome da confiança no ser superior capaz de multiplicar ou dividir o capital. O milagre do capital é bíblico: ele multiplica os peixes e os pães, assim como tudo que existe e que tenha valor comercial. Permite, por conseguinte, a multiplicação das bocas, das mãos, das famílias... O capital é a renovação da fé e pede devoção.

O novo escravo, este trabalhador moderno, agora remunerado, não mais é prisioneiro de um senhor, mas sim de um sistema. A articulação do ideal da *liberdade e igualdade* em tons cada vez mais publicitários facilita as adesões em massa. Os novos escravos passam a vender muito barato o seu maior bem: a força do corpo. Mais que isso, tornam-se adictos, ansiando sempre pelo porvir mais rico e gratificante. A fé que remove montanhas e constrói os novos sonhos tende a fazer ressoar em uníssono o novo desejo enunciado através da ávida boca das massas: “queremos trabalho!”.

Assim, haveria, desde então, uma “freneticidade do trabalho” capaz de tornar o homem um trabalhador contumaz, uma espécie de devoto da ocupação, invertendo os valores de práticas e costumes. Agora, o refinado ato de repousar causava vergonha, e a dedicação à ancestral meditação passava a ser motivo deflagrador de remorso. Mais uma vez, Nietzsche chama a atenção para o renitente movimento que atua na direção de fazer do homem um ser acossado pela própria força: inversão de valores ou renúncia de potência de ação. Ao menos, sob a perspectiva de Nietzsche.

O problema desse tipo de trabalho, inserido no que ele denominou de “cultura industrial”, é que ele promovia uma massificação do pensamento e dos costumes de maneira tal que os trabalhadores — espécie de novo exército decadente — passavam a afirmar o interesse em “fazer qualquer coisa” em detrimento de fazer “uma específica coisa”. Ou seja, ocupa-se o lugar do empregado, onde não se domina, de maneira a permitir que, em sendo dominado, possa-se usufruir algo que lhe é oferecido, mas não, necessariamente, desejado. Malditos homens, aqui dobrados em nome dessa nova deidade, o capital, que, ao que parece, pode

⁷⁰ Frase colhida da música “Sampa”, de Caetano Veloso.

flexibilizar-se e redimensionar-se como nenhum outro Deus outrora foi capaz. A excelência do capital é poder significar qualquer coisa, engendrar uma infinidade de demandas e sustentar os sonhos em ritmo alucinante. O capital, assim como o Deus de outrora, é onipresente e onipotente.

A força do argumento de Nietzsche destina-se a mostrar que, em nome da necessidade, mas também a partir de uma falta de critérios, o homem é levado a abrir mão da potência de alegrar-se com o corpo, para fazer desse corpo potência de esvaziamento. Aqui, o esforço obsedante — encarnado nas práticas submissas de uma legião de operários prontos a servir ao exército mais decadente (apelidados por ele de “magnatas da indústria”) — faz com que o tempo ganhe a dimensão de opressor, e o que antes era tido como momento de deleite passe a significar “perda de tempo”:

Reflete-se com o relógio na mão da mesma forma como se almoça: com os olhos fixos no pregão da bolsa. Vive-se como alguém que temesse deixar escapar alguma coisa.

(...) Pois a vida, à procura de lucro, força o espírito incessantemente a se estender até o esgotamento numa dissimulação constante com a intenção de enganar ou prevenir. A verdadeira virtude, agora, consiste em fazer alguma coisa mais rapidamente do que o outro⁷¹.

Esgotar-se no ofício de prevenir-se de si próprio, recusar-se constantemente a especular sobre qualquer coisa que lhe diga respeito (do corpo à cosmologia, do lúdico ao folclórico) para jogar o jogo da realização de si através da aniquilação do outro. Assim, as regras do jogo asseguram que, a partir desse tipo de dinâmica de trabalho, a vertente pulsional destrutiva do homem será reinscrita mesmo que o trabalho ofereça a produção como garantia irrevogável.

Isso porque este mundo, frenético em suas dinâmicas de ocupação, exploração e explosão, reedita a ideia de que *homini lupos homini*. Trabalha-se para erguer, mas, também, para destruir. Trabalha-se para o outro, faz-se o que deve ser feito, realizam-se as obrigações e, com isso, exime-se de qualquer responsabilidade outra que não seja a de atender a uma força maior. Afinal, o homem comum já havia aprendido a lição de ser temente a Deus, de não tomá-lo como objeto de

⁷¹ FW 329, KSA 3, p. 556.

suspeita, de não desafiá-lo. Deus, agora reencarnado na figura da indústria, espera que os homens bons possam acolher o seu chamado e corresponder à sua altura.

Destrói-se o corpo, mas salva-se a nova alma: a potência de consumo.

Nietzsche pode, aqui, ser considerado um anticapitalista romântico. Isso quer dizer que ele se torna, de certa forma, um descrente quanto à euforia suscitada pelos elementos prometidos pelo capital (desenvolvimento, progresso, autonomia, individualidade libertária) e vê, em uma certa cena perdida no passado (Grécia pré-socrática), o lugar do qual se deveria erguer um contraponto. Trata-se, aqui, da ideia de cultura (*bildung*) tal como os gregos a experimentavam, isto é, uma concepção de cultura como formação ampla do homem através de uma concepção de educação cujos elementos significavam a articulação entre os mitos, a literatura, os saberes sobre o corpo e a técnica de maneira tal que não houvesse indissociação entre a vivência da formação, o ato de inserir-se na cultura e a própria cultura.

Ou seja, nesse sentido, para os gregos, todo homem de cultura já estaria, através de sua própria formação, engajado na totalidade. Diferentemente, o capitalismo, ao apropriar-se de todas as formas de separação entre o homem e os meios de produção, isto é, ao inventar um novo conceito de trabalho que prevê a dissociação entre a vida do trabalhador e aquilo que ele produz, introduz uma noção de organização social que impede a unificação da cultura em torno de ideais mais elevados ou nobres. Aqui, Nietzsche tem a cultura (*bildung*) grega como elemento de oposição às engrenagens do mundo moderno.

Estarrecido com a capacidade que o homem moderno comum tem de tornar-se desprezador de momentos outrora valorizados pelos nobres, Nietzsche se dava conta dos efeitos devastadores do que chamou de “má consciência”. Ou seja, o peso da culpa e autoacusação que recai sobre aqueles que, em meio a uma ordem que sugere adesão compulsória à força de trabalho, são levados a exilar-se de suas coisas mais próximas, para oferecer sua força de trabalho como recurso para, em última instância, esquivarem-se de si próprios.

Somos levados a crer que, para o filósofo, sob o ponto de vista de sua percepção estética da vida, nada poderia haver de pior e ultrajante do que essa forma de legitimar o “desprezo de si”. O homem, dirá Nietzsche — este ser gregário — está fadado a renunciar às práticas nobres, tais como a conversação, a cortesia e

as cerimônias, para ocupar-se de elementos que o poriam sempre alerta e funcionando de acordo com uma espécie de compulsão: a de produzir a própria decadência.

É inegável que Nietzsche esteja fazendo esse tipo de crítica em nome de sua preferência pelos modos aristocráticos de engajamento. No entanto, se ele se interessa em denunciar o fato de os homens estarem vendendo sua força de trabalho de forma pueril, isso não significa que seu pensamento vá na direção de esperar que um dia os trabalhadores tomem consciência e façam a revolução. Ao contrário, Nietzsche sabe que, sejam quais forem as configurações, haverá sempre arranjos de forças que se organizarão de formas hierárquicas de maneira a configurar elementos dominantes e dominados. A democracia, o comunismo, o socialismo e qualquer utopia não lhe causavam boa impressão. Tudo o que significasse aglomeração, agremiação, pertencimento apontava para baixas estratificações da força criativa do homem. Entretanto, tinha clara a percepção de que as forças se articulam e se compõem nos mais variados e distintos níveis, tanto quantitativos quanto qualitativos. Porém, como filósofo, Nietzsche está apto a dizer algo do tipo: “Oh! Como são tolos estes que abandonam o corpo e vendem sua capacidade de alegrar-se da forma mais barata possível”.

Lembremo-nos de que Zaratustra anuncia o além-do-homem como promessa de que o homem tem algo a ascender. Fica claro, contudo, que a passagem não é a de um portão aberto para o rebanho cruzar, mas, sim, um instante específico em que pode alguém lá chegar, ou não.

Há que tomar cuidado para que não se imagine haver uma proposta em Nietzsche para o aperfeiçoamento do rebanho. Por exemplo, seria um equívoco supor que ele teria a expectativa de que a humanidade, um dia, fosse capaz de evoluir a ponto de atingir uma suposta maturidade ou uma forma de emancipação que garantisse aos homens livre acesso às experiências das quais testemunha Zaratustra. Não. Nietzsche não se propõe a outra coisa a não ser pensar e dar testemunho de sua trajetória. O fato de ele eleger seus próprios ideais, por exemplo, a “superação de si mesmo” em lugar de uma expectativa de melhoria da “humanidade”, não significa que ele acreditasse que um dia todos chegassem onde Zaratustra ousou transitar.

Aqui, Nietzsche se reconhece sucessor de pensadores que se mantiveram aquém ou além da crença eufórica na salvação do destino do homem através do trabalho. Heráclito, Epicuro Spinoza são pensadores que, cada um à sua maneira e época, refutaram caminhos de unificação do espírito em nome de uma grandeza coletiva. Já Rousseau e Lutero imprimiram grandes esforços para fazer do homem uma engrenagem necessária à construção de uma coletividade sustentada por valores orientados em nome de uma humanidade mais sublime.

Em um aforismo datado de abril/junho de 1885, ele chegou a dizer que não seria mesmo desejável que a humanidade convergisse para um caminho altaneiro e reencontrasse a “terra prometida”. Sem dúvida, esse não é o discurso de Nietzsche. Como pensador da multiplicidade, apostava em que o homem estaria sempre fadado a existir enquanto pluralidade de engajamentos e que todos estariam fadados aos mais distintos destinos.

Há lugar para tudo. As experiências se comunicam e não se excluem.

O andarilho, contudo, não trabalha para produzir um produto — sua produção é seu próprio devir. Ele é o próprio transformador e consumidor de seus insumos; daí desprezar as ambições mais hediondas que o capital pode querer sugerir comprar. O capital do andarilho são suas afecções, suas formas de reagir ao que o assalta. O andarilho avança em sua marcha não por necessidade, mas por convicção de que não há outro motivo em que se engajar, senão o de sua constante reformulação de si.

Por que, então, o andarilho Nietzsche se desinteressa por qualquer sistema de crenças ou utopia? Porque, para ele, o mundo é pura força, monstruosamente investido por essa força; para ele, não há nada, só a insistência dessa força, que, por ela própria, não tem finalidade, não tem princípios. Essa força — que não se extermina, impossível de se esgotar ou ser consumida — é renovada a cada instante, sempre de forma transformada, como uma totalidade, uma “economia sem gastos e nem perdas”⁷².

Essa força, rodeada por nada, indo a lugar algum, vindo de lugar nenhum e cujo compromisso único é o de expandir-se (e continuar se expandindo mais e mais, sem fim), é a razão de o andarilho ter-se tornado um cético. Nada lhe rouba o

⁷² KSA 11, 38 [12], p. 610-611.

destino de dialogar com suas afecções uma vez que, fora disso, o resto serão colorações ou desbotamentos de algo que não lhe dirá respeito senão como simulacro.

Força e forças. Uno e múltiplo. Por todas as partes, jogos de forças. Cruzamentos, armações, composições formações... idas e vindas, retornos, curvas, fluxos e refluxos. Das mais simples às mais complexas, fixas, móveis, em contradição consigo próprias, ou não. Portanto, como é improvável que haja o caminho estreito que levará ao juízo final ou à verdade eterna! Da mesma forma, é pouco possível acreditar que haja progresso no trabalho sem prever o seu retrocesso ou regresso. Todo movimento constitutivo aceita, incondicionalmente, o seu revés — isso está previsto na lógica nietzschiana das forças.

“Mar de forças”, dirá Nietzsche, “que se precipita e se inunda a si mesmo, eternamente mutável, eternamente de ressaca(...)”⁷³. Não há saciedade, não há descanso, e, sim, continuada movimentação. Ele postulará ser esse o mundo dionisíaco, mundo de eterna autocriação e eterna autodestruição, seu mundo de “Além de bem e mal”.

Nesse sentido, o problema apresentado pelo autor de *Zarathustra* tem implicações temporais. Quando ele diz “reflete-se com o relógio na mão”, é para dizer que o pensamento do homem moderno agora é devedor do futuro. A diferença é que esse futuro é imediato, mas, ainda assim, nunca chega. A expectativa em torno do pregão da bolsa é significativa: o destino do investidor ou do operário está ligado à condição do mercado, mas um mercado absolutamente virtualizado, onde o homem comum pode pouco. Ele trabalha para o mercado e sente-se animado pelo que há de vir. Promessas. A inesgotabilidade do tempo é vivida na exterioridade do corpo, que, esvaziado, torna-se uma armadura anestesiada destinada a movimentar a máquina — máquina sempre orientada para o futuro.

Muito antes de Nietzsche, mas não sem o seu conhecimento, havia filósofos, como Sêneca, cujo compromisso estava em pensar a disponibilidade do corpo e os engajamentos quanto ao tempo. Em seu *Sobre a Brevidade da Vida*, faz uma contundente articulação entre os efeitos de práticas imbuídas por paixão e vício cuja resultante não é o desprezo pela vida. Sêneca foi pensador de valores do corpo e

⁷³ *Ibid.*

denunciava a postura dos homens que viviam atordoados por suas intermináveis tarefas: estes, por excesso de acumulação da própria vida — uma vez que se orientavam para o futuro —, acabavam por dissipá-la através de seus vícios ocupacionais:

Fazem seus projetos para longo tempo, porém esse adiamento é prejudicial para a vida, já que nos tira o dia a dia, rouba o presente, comprometendo o futuro. A expectativa é o maior impedimento para viver: leva-nos para o amanhã e faz com que se perca o presente⁷⁴.

Para Sêneca, assim como para o autor de *A gaia ciência*, o ócio e o lazer são nobres. A compulsão ao trabalho é vil e indicadora de que vida e morte são mal equacionadas por esses homens. Pelo fato de estarem cegos diante do devir, pelo fato de amarrarem suas expectativas no ideal do porvir, não usufruem o único tempo: o agora. O que Nietzsche chamou de espíritos-livres, Sêneca denominou sábios:

Assim a vida do sábio se estende por muito tempo, ele não tem os mesmos limites que os outros, é o único que não depende das leis do gênero humano, todos os séculos o servem como a um deus. Algo se perde no passado? Ele recupera com a memória. Está no agora? Ele desfruta. Há de vir com o futuro? Ele antecede. *A união de todos os tempos em um só momento faz com que sua vida seja longa*⁷⁵.

O andarilho e a trilha do filósofo-artista

Sêneca, Epicuro e Nietzsche: aqui, esses pensadores se irmanam, mesmo que cada um à sua época e estilo, na perspectiva de trazer à tona a dimensão lúdica da vida, de uma certa gratuidade junto aos estados de alegria que podem se oferecer aos homens. A sensação do equívoco, do desperdício e da falta de percepção das potências de si leva a um afastamento da vivência junto ao corpo e dos elementos fundamentais que cercam a natureza. Esses três filósofos, cada um à sua maneira, esforçaram-se por se desgarrar de seus rebanhos e liderar seus bandos de maneira tal que algum tipo de resistência pudesse ser afirmada junto ao fluxo da barbárie coletiva.

⁷⁴ SÊNECA, 2008, p.46.

⁷⁵ *Ibid.*

O jardim de Epicuro, que tanto inspirou Nietzsche e Peter Gast, pode ser entendido como um ateliê, zona de corte, refúgio de debandados e, também, como praça de resistência, elo entre amigos; por fim, um jardim contra a barbárie. Ou uma política do pensamento contra a fetichização do então tão aclamado e glorificado progresso. Da mesma forma, a preocupação de Sêneca em testemunhar em favor de um tipo de vida em detrimento de outra, em que, por exemplo, a amizade ganha estatuto de valor superior e o olhar analítico se estabelece como estratégia contra a degradação do corpo, esta visão que intui a necessidade de um estado de serenidade a ser evocado, tudo isso, caminha na direção de uma existência que se quer em sintonia com os elementos que mais contemplam do que julgam. Sêneca não pregava, tampouco Epicuro e Nietzsche. O que esses filósofos tangenciaram através de suas vivências foi a percepção de que pode haver motivos suficientes para que o homem, sobretudo o homem “comum”, “mediano”, por uma questão de desaviso, de ignorância ou mesmo falta de sensibilidade, abdique de uma postura de usufruto da terra em nome de algo que não tenha nenhuma implicação com o fruir dos corpos. Talvez se possa depurar uma pergunta axiomática que represente o ponto de interseção entre esses filósofos: “Por que vender o corpo?”

Nessa perspectiva, esses filósofos também têm em comum o fato de serem, eles próprios, barreiras humanas, forças de contenção. Na contramão dos gestos e movimentos que tentam tomar dos homens seu devir-infantil e perenizá-los como camelos ou, quem sabe, seduzir alguns a assumir as propriedades do leão, os filósofos aqui em questão se aproximaram das coisas próximas, do universo mais imediato no qual um homem pode se inserir. O jardim de Epicuro, os mares de Sêneca, as alturas das montanhas de Nietzsche: a intuição inequívoca de que há uma alquimia a celebrar diante dos elementos mais fundamentais do cosmos. A natureza, que é a natureza das forças, dos corpos, do que há.

No caso específico de Nietzsche, objeto de nossa pesquisa, afirmamos que sua forma de transvalorar foi através da invenção do filósofo-artista. Ele foi esse filósofo-artista; o primeiro e único talvez. As experiências de Nietzsche e a consolidação de sua trajetória apontam para o fato de que tanto a arte quanto a filosofia constituem campos heterogêneos e permitem o exercício de diferenças e rompimentos de maneira a provocar o surgimento de formações híbridas.

Sabe-se que a experiência do filósofo-artista, em Nietzsche, é idiossincrática e fica circunscrita e identificada a seu percurso. Não temos como reproduzi-la nem recomendá-la como modelo. Podemos tangenciá-la, torná-la possível de ser mapeada, visível... Podemos inspirar-nos com ela e tomá-la como uma referência.

A partir dessa tese, apresentam-se ideias e hipóteses que evidenciam os movimentos de potência que permitiram a experiência singular desse homem na direção do que cunhamos — através da boca do próprio Nietzsche — de *vivido*.

Problematizar questões em torno dessa fascinante experiência nos coloca, queremos crer, em condições não de repeti-la ou reproduzi-la, mas de reencontrá-la enquanto potência do pensamento. Cremos ser possível estar próximo ao que ele inventou e testemunhou para que imprimamos, à nossa maneira, algo que ao menos possa tangenciar esse lugar que Zarathustra, talvez como visionário, como elemento de pura potência, esteve próximo de habitar. Qual era, senão essa, a esperança do próprio Zarathustra ao anunciar o além-do-homem?

Ouvir Zarathustra, o andarilho, entendê-lo como artista — eis o nosso intuito. E, também, tornar-nos sensíveis ao seu périplo, à sua fascinação, ao seu horror e à sua graça; reparar os sons provenientes das suas desinibidas gargalhadas diante dos desafios na terra habitada pelos homens e animais. Dançar com Zarathustra, ousar acompanhar um filosofar — artístico. Corpo em movimento, corpo em ação. A arte como expressão do desprendimento, como validação da reinvenção das formas de troca entre os seres humanos/inumanos.

Na trilha do filósofo-artista, desfilam todos os elementos que desafiam a metafísica: a escrita poética, a autobiografia, a vasta correspondência, a música, os ditirambos, os transbordamentos dionisíacos, o corpo, as afecções e a própria resultante disso: a experiência. Esta última, como no jogo de forças já anunciado, só faz reverberar a si própria neste eterno retorno do mesmo, emanando signos que vão do fascínio à transvaloração.

O filósofo-artista escreveu com seu sangue e publicou com seu corpo, apagando os contornos e as delimitações dos objetos. Já não se poderia mais, aqui, falar de uma filosofia que não fosse artística, assim como “um deus que não soubesse dançar”. Nesse *ethos* nietzschiano que, como já dissemos, é afirmado pelas insurgências do *pathos afirmativo*, já não há mais espaço para a crença nas

armaduras impostas pelos ideais ascéticos. Talvez seja essa uma forma de enunciar essa filosofia que, segundo Heidegger, reverteu o platonismo. Essa experiência inaugurada por Nietzsche e cultuada por muitos que se seguiram, decreta a “ruína moral do intelecto” tal qual assinalou Klossowski, e abre a possibilidade de se desmistificar o real para, em seguida, investi-lo de potências do falso — a base para a criação artística⁷⁶.

Por isso, interessam-nos aqui os prólogos (os que foram escritos *a posteriori*, os rascunhos, as anotações, as composições musicais e tudo aquilo que não foi publicado). Sabemos hoje que o volume de material denominado de “escritos póstumos” é três vezes maior do que o que foi publicado “oficialmente”. Esse material reúne a intimidade de Nietzsche e aponta para esse fazer filosófico do *vivido* em seus detalhes.

Para depurar essa experiência do filósofo-artista, é preciso estar nos lugares onde a sua linguagem se constituiu. É preciso se aproximar do que há de artístico em Nietzsche e trabalhar essa instância como elemento potencializador do pensamento do *vivido*.

Nesse sentido, chamamos a atenção para as composições musicais desse filósofo-artista e sua experiência com a música...

Nietzsche compõe como pensa e pensa compondo. Seu ouvido musical, desenvolvido desde sempre, é o mesmo que escuta e decodifica suas impressões tanto no campo da filosofia quanto no da política. Seu ouvido, poderíamos arriscar dizer, é uma produção de seu corpo e, metonimicamente, assume as vias de um órgão independente. Se levarmos essa afirmação ao extremo, chegaremos a dizer que, em Nietzsche, a musicalidade é a linguagem *princeps* e, ao mesmo tempo, a grande produtora de sentido. Filosofar e fazer música, para ele, se tornam práticas que se imbricam e se fundem em um exercício estético singular. A singularidade,

⁷⁶ Acompanhemos esse raciocínio de Pierre Klossowski. Sua intuição sobre o desmistificar e voltar a mistificar (papel da arte) nos parece extremamente bem-sucedida. Entender o que está proposto aqui por Klossowski nos permitirá entender ao que há de potente no argumento nietzschiano acerca da arte: “O que vemos atuar aqui é uma noção positiva do falso, base da criação artística, estendida a todos os problemas levantados pela existência. A mistificação, segundo Nietzsche, não é apenas o modo de agir do potentado – é o fundo da existência. Desmistificar, até então, pertencia à ação inconfessável do sábio. Desmistificar, porém, para melhor mistificar, não mais para enganar, mas para favorecer as forças obscuras naquilo que elas têm de criador, de fecundo, torna-se a prática, não mais do filósofo, mas do psicólogo, particularmente de Nietzsche, no seu esforço para superar o infortúnio em que a desmistificação científica, ao arruinar os valores, teria precipitado a humanidade ocidental. (KLOSSOWSKY, 2000, p. 154)

aqui, encontra seu sentido no fato de que a música nietzschiana é absolutamente autoral e intransferível.

A música de Nietzsche é o tema do próximo capítulo.