

Capítulo 1

Nietzsche e a Experiência do *Vivido*

Cumplicidade de uma escrita, especificidade de um pensamento: relações entre Nietzsche e seus leitores

Em uma importante e marcante passagem do livro *Ecce Homo* – *como alguém se torna o que é*², temos um testemunho de Nietzsche muito particular sobre o efeito que despertam seus livros naqueles que se dispõem a debruçar-se sobre eles: há, por parte do filósofo, a constatação de que seus escritos beiram uma certa fronteira entre: 1) os efeitos de ilusão que podem provocar (do fascínio ao ódio); 2) a impossibilidade de que a experiência efetiva do autor possa ser assimilada e compreendida tal como ele a viveu³.

Quando redige seu *Ecce Homo*, Nietzsche situa a sua grande preocupação: é preciso dirigir-se ao leitor numa última tentativa — a de elucidar, dentro do possível, as especificidades e motivações que animaram o seu percurso. *Ecce Homo* é uma tentativa de estabelecer um testemunho muito particular sobre uma obra que foi toda concebida como a experiência [*erfahrung*] de um filósofo sobre suas vivências [*erlebnisse*]⁴. Esse fato leva Nietzsche a se pronunciar, nesse livro de fechamento, a respeito de suas motivações e razões. Aqui, sobrepõem-se os planos biográficos, históricos, filosóficos, artísticos e científicos. *Ecce Homo* foi concebido para assinar o conjunto de sua obra e dar-lhe uma intenção de percurso. Trata-se de um ato de cuidado, de zelo consigo próprio e com uma obra que seria, cada vez mais, lida em amplas dimensões.

² Em 1888, menos de um ano antes de sofrer o colapso que o levaria a um estado de demenciamento sem volta, Nietzsche escreve *Ecce Homo* - *Como alguém se torna o que é*. Trata-se de sua autobiografia. Esse texto assume, neste primeiro capítulo, importância fundamental para o desdobramento dos argumentos apresentados ao longo de toda a tese. Grande parte das ideias sustentadas neste capítulo deriva de uma análise criteriosa desse importante texto que se tornou, aqui, referência principal. O testemunho de Nietzsche não deixa equívoco: sua filosofia se constituiu como uma resposta às afecções e suas relações com as diversas estratificações da forma de pensamento — desde o mais intimista ao metafísico. Em outras palavras, *Ecce Homo* é o testemunho derradeiro da experiência de como Nietzsche subverteu, à sua maneira, a metafísica e formulou a experiência do filósofo-artista. Esta tese terá como propósito desenvolver essa ideia às últimas consequências.

³ EH *Porque escrevo tão bons livros* 1, KSA 6, p.298-301

⁴ As vivências situam-se no plano daquilo que é indizível, e as experiências são os meios através dos quais se pode dizer a respeito das vivências.

No caso dos ditos “efeitos de ilusão”, tal como mencionado acima, trata-se de algo inevitável: sabe-se que um escrito, sobretudo um certo tipo de filosofia, tende a despertar o universo imaginário e cai no gosto do leitor comum se for capaz de provocá-lo a pensar e incitá-lo a tornar-se receptivo a tudo aquilo que pode se apresentar como deflagrador de interesse. Em outras palavras, um texto dessa ordem é capaz de ser de forte apelo, a ponto de induzir o leitor a ser tomado por um interesse visceral em compartilhar as múltiplas ideias, imagens e intensidades que do texto emanam, de maneira a pensar a si próprio através do exercício da leitura.

Pois bem, essa primeira dimensão é aquela mais propensa a despertar paixões, induzir a reações, introjeções e formações de opinião pessoal. No caso de Nietzsche, seus leitores se deixam envolver pelo manancial de argumentos, deslocamentos e figurações que seu texto provoca. Esse nível de relação com o texto desperta em seus leitores as mais variadas formas de interação. Pode-se gostar ou não, aceitá-lo ou não; pode-se, ainda, considerá-lo inspirador ou de natureza duvidosa. O fato é que o interesse do leitor por Nietzsche não é gratuito: ele foi tomado por algo que possivelmente não é de fácil discernimento, mas que o convida a seguir além. Em outras palavras, o leitor de Nietzsche é capturado por uma dimensão de intensidade própria ao movimento do filósofo. Trata-se, aí, de indicar o surgimento de um estreito nível de cumplicidade que se forma entre o leitor, a obra e o escritor.

Em todo o caso, esse nível de aproximação que o leitor pode ter com o texto é visto pelo próprio Nietzsche como algo distante e mesmo aquém do que pode, de fato, ser o alcance de suas formulações. Ou seja, interessar-se e mesmo deixar-se tomar pelo afã de segui-lo ou decifrá-lo não são garantia de compreendê-lo. Ao contrário, vínculos dessa ordem podem significar justamente o oposto: uma espécie de impossibilitador de leitura.

É preciso reconhecer que o texto do autor de Zaratustra tem como característica ser rico em proposições e trazer sempre algo de insidioso sobre questões que abrangem um amplo espectro da experiência humana — muitas vezes, de forma enigmática e fronteira. Por isso mesmo, deixa inúmeras franjas e bordas por onde o leitor, seja ele quem for, pode se infiltrar e tecer suas mais

variadas impressões. Esse fato é inevitável e se traduz em preocupação do próprio Nietzsche quando fala sobre os tipos de leitores que se interessam por sua obra⁵.

Nesse nível, estamos ainda lidando com perspectivas. Trata-se de um nível que se presta aos mais variados tipos de interesse e desdobramentos. É evidente, pois, o uso indiscriminado que se faz daquilo que se julga ser “nietzschiano”, e os oportunismos dos mais variados encontram nos escritos do autor de Zarathustra a interlocução exata de que necessitam⁶.

O que Nietzsche escreve tem, a despeito do alcance proposto por ele, uma capacidade não desprezível de interessar o grande público. O fascínio que sua escrita emana é uma evidência, haja vista, em várias passagens da obra, existir, indiscutivelmente, uma tendência ao discurso em tons proféticos e apocalípticos — como se o leitor fosse uma massa pronta a ser conduzida. Mesmo que ele perceba a inoperância e o equívoco desse procedimento, seu texto não abandona essa faceta penetrante de uma fala cuja enunciação tem tons de verdade e superação de limites⁷. Aqui, é possível fazer referência ao grande contingente de máximas⁸ encontradas ao longo de sua obra. Por exemplo, em *Além do Bem e do mal*⁹, encontra-se uma sequência de máximas¹⁰ que soam irônicas e agressivas a respeito das mulheres. Alguns leitores, por exemplo, podem tomar isso como acusações misóginas, e muitos podem ver aí um verdadeiro elogio transgressivo ao feminino; ou seja, esse tipo de escrita suscita posições inflamadas de repulsa ou

⁵ Faz-se alusão aqui, principalmente àqueles leitores que se utilizam de recortes do texto nietzschiano com o intuito de referendar posições políticas, ou seja, a todo tipo de uso ideológico a que a obra parece se prestar.

⁶ Nunca é demais lembrar o uso perverso que fizeram os nazistas da obra de Nietzsche.

⁷ Quanto a isso, vale lembrar que Zarathustra, quando desce da montanha após dez anos de exílio voluntário, de início, se dispõe a anunciar as boas novas à multidão. Trata-se de apresentar o além-do-homem, aquele que deveria superar o homem e instaurar uma nova era. Zarathustra não foi compreendido e obteve como resposta gargalhadas de desprezo e escárnio. Em seguida, concluiu que não devia falar para a multidão, pois ela odeia aquele que enuncia verdades inauditas. Resolveu que seguiria em frente não como pregador de rebanho, mas como aquele que cantaria para poucos. Poucos privilegiados: “Entoarei meu cântico aos solitários; aos que se retiraram sozinhos ou aos pares para a solidão; e a quem quer que tenha ainda ouvidos para as coisas inauditas, confranger-lhes-ei o coração com minha aventura” (*Za prólogo*, KSA 4, p.27).

⁸ Máximas e aforismos não se confundem. Enquanto a máxima condensa uma verdade através de uma sentença contundente e enxuta, o aforismo expande o sentido ao mostrar-se um pensamento complexo e agenciador de outros aforismos. O aforismo tem por característica abrir o campo dos sentidos e remeter o leitor a um exercício de investigação. Portanto, diferente das máximas, que restringem o sentido a um universo fechado em si, ou seja, próximas de uma verdade acabada, os aforismos implicam instaurar a suspeita e recusar o dogma.

⁹ JGB 237.

¹⁰ Trata-se da sessão 237, intitulada “Máximas de mulher”. Aqui, Nietzsche se utilizou do recurso da paródia para reescrever provérbios alemães sobre as mulheres.

veneração. O texto de Nietzsche é cheio desse tipo de peculiaridade, o que, certamente, atrai muitos leitores. Aqui há, claramente, uma interseção entre o literário, o filosófico e o popular¹¹.

Nesse nível, parece ser inegável que o texto de Nietzsche gera um mimetismo capaz de aguçar as percepções do leitor comum, um leitor que não é iniciado em filosofia, mas que se vê convidado a avançar pelas veredas dos escritos nietzschianos, como se estivesse lendo algo que fosse escrito diretamente para ele. É como se, ao abrir um texto — seja um fragmento, seja uma máxima, seja um aforismo, seja um ditirambo de Zaratustra —, o leitor estivesse imediatamente sendo remetido a algo que fala no seu íntimo de forma absolutamente rascante, afirmativa. Essa curiosa “magia” que emana de textos como os de Nietzsche — dando a eles, muitas vezes, um caráter místico ou mesmo oracular — revela um talento por parte do autor em romper as resistências que operam em favor do sentido, fazendo com que o leitor se perceba em contato direto com situações cruciais, elementares, decisivas que lhe obrigam a realizar deslocamentos quanto às suas certezas... O texto de Nietzsche tem o raro refinamento de tocar o inaudito das maneiras mais variadas, de forma a lançar o leitor no inusitado de si próprio. Trata-se, em última instância, da possibilidade de uma comunicação entre vivências.

Sob essa perspectiva, cabe ao leitor inventar seu próprio Nietzsche, tomá-lo como lhe convém, servir-se de suas palavras e ideias sempre expostas à flor da pele, sempre em tom afirmativo ou contundente. Surgem múltiplos Nietzsches, tantos quanto seus leitores. O processo é o de fantasiar ou mesmo criar uma textualidade que nasceria supostamente “respaldada” pelas palavras do filósofo. Ou seja, nessa perspectiva, Nietzsche é tomado como uma referência inspiradora, sem que, necessariamente, o leitor esteja em condições de penetrar nas dimensões mais substanciais do pensamento do autor de *A gaia ciência*. Em geral, o texto afirmativo — rico em figuras, tipos, composto por analogias e paródias — tende a exercer forte sedução sobre os leitores comuns, sobretudo aqueles que estão em

¹¹ O caminho que tomou Nietzsche para construir seu pensamento deu margem a dotar sua filosofia de certas aparências que emitem signos próximos aos mais diferentes campos de conhecimento. Em Nietzsche, música, filologia, ciências naturais, poesia e política têm estatutos de arte; por isso se desprendem de seus vícios de pertencimento originais, tornando suas valências móveis e comunicáveis entre si. O produto resultante desse movimento é constituir uma filosofia externa a si própria ou, ao menos, capaz de dispensar sua fixidez a seu patrimônio milenar (o exuberante edifício da metafísica) e redesenhar-se sob a égide de outras alianças.

busca de anuência para suas convicções ou eco para suas intuições. O texto de Nietzsche, por ter essas características, aparenta, em princípio, ser portador de uma forma “convidativa” que possa atender às questões e desejos do leitor comum.

Deleuze é um dos autores em Filosofia que insistiram na ideia de que o texto filosófico é polissêmico e abriga uma infinidade de interesses, leitores e relações de leitura. Ele admitia que um texto de Spinoza pudesse ser lido em diversos registros, sendo um deles, por exemplo, o de ser tomado como música. Ou seja, o filósofo francês afirma que não é preciso ser filósofo ou estar aparelhado com as ferramentas próprias ao mundo interno da Filosofia para que uma leitura de um texto escrito por um filósofo possa produzir efeitos de compreensão. Aliás, em Deleuze, trata-se menos de compreensão do que da possibilitação de encontros que evoquem sensações, estados de espírito, emoções. A partir daí, produzem-se efeitos. Quanto mais leitores heterogêneos um texto puder abrigar, maior deverá ser seu poder de alcance no tocante àquilo a que se propõe. Isto é, uma obra filosófica não será grandiosa se for hermética, mas, ao contrário, se os signos que emitir forem capazes de ampliar o espectro de interesse dos leitores e envolvê-los em torno de movimentos, e não de causas ou determinações específicas. Deleuze lê Nietzsche também dessa forma; ele admite uma série de entradas e saídas no texto e, exatamente por isso, reconhece neste autor algo de magnânimo:

Tem uma coisa que me reconforta muito. Acho que há várias leituras de uma mesma coisa e acredito piamente que não é preciso ser filósofo para ler filosofia. A filosofia é suscetível, ou melhor, precisa de duas leituras ao mesmo tempo. É absolutamente necessário que haja uma leitura não-filosófica da filosofia, senão não haveria beleza na filosofia. Ou seja, não-especialistas lêem filosofia e a leitura não-filosófica da filosofia não carece de nada, possui sua suficiência. É simplesmente uma leitura. Isso talvez não valha para todos os filósofos. Vejo com dificuldade uma leitura não-filosófica de Kant, por exemplo. Mas um camponês pode ler Spinoza. Não me parece impossível que um comerciante leia Spinoza.¹²

Ou seja, se considerarmos a posição de Deleuze, então esse primeiro nível de discussão acerca dos textos de Nietzsche (o que neles há de literário, poético e musical, e que, por isso mesmo, dota-os de características miméticas) é extremamente essencial para que a obra ganhe uma consistência da ordem da

¹² G. DELEUZE, *Abecedário*, inédito. Transcrição livre.

abrangência e, sobretudo, da exploração e expansão do pensamento. Se a filosofia, de fato, “precisa de dois níveis de leitura”, sendo que um deles diz respeito às leituras feitas pelos “não iniciados”, então é porque, realmente, ela se faz além do próprio campo de pertencimento que supostamente a classifica e a contém. A filosofia só pode existir se provocar e abarcar fluxos distintos de leitores; aqui, a metafísica é só um tipo de formalização da filosofia. Essas formalizações ou, se preferirmos, modos de leitura, não se excluem nem se aniquilam — existem em planos de compatibilidade ou incompatibilidade. Spinoza e Nietzsche permitem a Deleuze afirmar que a filosofia está na ordem da quebra dos seus próprios alicerces e que a construção de novas trilhas de pensamento, ou seja, a própria confecção e revalidação de conceitos, é ofício do filósofo. No caso de Nietzsche, ele é mestre em fabricar conceitos, em redimensioná-los e em retorcê-los. Zaratustra¹³ — este conceito-personagem, esta caricatura do próprio filósofo — é, sem dúvida, um elemento que traduz bem a especificidade do pensamento de Nietzsche.

Nietzsche é um autor cujo texto reflete seu pensamento *in loco*. Ele se dá ao leitor de maneira tal que tudo se passa na esperança de que seu texto seja impactante. Para isso, não mede esforços: escreve pensando nos leitores, busca expressão, busca a forma de maneira tal que o que escreve seja acolhido com proporcional intensidade ao que sente. Nietzsche não é um escritor de esboços, de reflexões; cada aforismo tem o valor de uma pequena obra de arte. Há, sem dúvida, um pensador-escritor muito atento às estratégias necessárias para gerar efeitos em seus leitores. É difícil supor que ele escrevia intuitivamente ou sem pretensões de atingir um público.

Ao escrever, Nietzsche é um estrategista — ele visa à clareza, ao impacto do que afirma; nada é feito sem cuidado, sem um propósito criterioso. A partir disso, percebe-se que sua preocupação é a de chegar próximo dos leitores. Ele intuía formas de escrita que pudessem atrair as pessoas, pois trazia em sua forma de pensar o desejo de ser escutado. Isso aponta para uma sensibilidade empática junto ao público uma vez que não se pode desconsiderar a expectativa que ele manifestava de que as pessoas pudessem compartilhar de suas intenções.

¹³ O Capítulo 4 desta tese está inteiramente dedicado a pensar a figura de Zaratustra dentro da dimensão da criação artística.

A esse respeito é válido trazer, à guisa de ilustração, a curiosa e mesmo engraçada carta que Nietzsche escreve a seu amigo Carl Fuchs em julho de 1878. Nessa época, Fuchs havia, assim como Nietzsche, decidido romper com Wagner e escrever contra o compositor; portanto, tornava-se um importante aliado. Nessa carta, o filósofo dá ao amigo a seguinte dica, de forma explícita: “Use de escrita aforismática, da forma mais concisa e com a expressão mais precisa. Umas quinhentas proposições e observações suas, a quintessência de sua experiência — isso lhe dará um nome e uma posição.”¹⁴ Como não reparar aí a intenção clara e bem definida sobre a estratégia que adotou o próprio Nietzsche na maioria de seus escritos? Essa carta flagra o momento em que o filósofo havia depurado para si um estilo de escrita que ele julgava habilitá-lo para figurar na Europa como escritor reconhecido e cujo caráter das ideias pudesse ser o grande possibilitador de alcance junto ao grande público. Vê-se que a ambição de Nietzsche ganhava novas colorações estéticas. Agora que ele havia se livrado do fardo de funcionar como um panfletário da causa wagneriana, estaria livre para lapidar seu discurso da maneira que melhor lhe conviesse. De qualquer forma, panfletário ou não, com ou sem Wagner, o estilo sempre foi uma preocupação para Nietzsche. Com isso, quer-se chamar a atenção para o fato de que sua escrita, preocupada com a recepção do público, ou com a formação de um grupo específico de leitores, ousou erguer-se a partir de critérios estéticos onde a clareza, a concisão e a sensibilidade da escrita eram aspectos tão importantes quanto aquilo que se queria dizer. Afirmar isso é chamar a atenção, desde o início, para o fato de que uma postura inegavelmente artística era o que animava a escrita do filósofo.

Na conversa com o amigo, também escritor, ele vai além dessa dica e, na sequência da carta, faz uma crítica ao estilo que Fuchs imprime a seus escritos de até então. Trata-se aqui, como o próprio filósofo denominou, de propiciar uma “epístola didática” sobre o estilo literário a seguir. Entre as recomendações de Nietzsche, estavam dicas como: 1) não escrever frases muito longas, além do conveniente, de modo a não exaurir o leitor; 2) não escrever sobre arte de maneira ostensivamente erudita (pois, segundo sua percepção e a de outros amigos leitores, Fuchs abusava de termos e conceitos científicos em língua estrangeira); 3) era preciso dar força e ênfase aos pontos essenciais (argumentos principais)

¹⁴ FNC, Vol.III, 729.

uma vez que Fuchs parecia se perder em ideias secundárias e, mesmo, não trabalhar suficientemente as mais importantes; 4) o segredo dos bons escritores estaria no fato de jamais escreverem de forma aguda e sutil.

Nietzsche busca o chamado “grande estilo”: o texto deve ser claro, ter seu próprio ritmo cadenciado, repleto de dinâmicas que ditam o andamento da leitura. O leitor cavalga por entre as palavras. Tudo se constitui a partir da lógica entre fluxo e refluxo. Sem dúvida, uma escrita passional:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo destes signos — eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo — a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs.¹⁵

O “grande estilo” defendido e desdobrado por Nietzsche permite, exatamente, essa superposição de formas de expressão e a ampliação dos recursos de retórica. Trata-se de uma escrita polimorfa, onde música, teatro, máximas, aforismos, ditirambos, frases de efeito e recursos linguísticos se combinam de maneira tal que a resultante é a criação de um estilo altaneiro, capaz de condensar em si todos os princípios da escrita: “Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, nos gestos — todas as leis do período são arte dos gestos. Nisso meu instinto é infalível.”¹⁶

Portanto, fica evidente que Nietzsche, através da busca do “grande estilo”, tem em alta conta o leitor a quem se endereça. Há muito, ele já havia rompido com os cânones acadêmicos da época, e não era sem muita polêmica que havia ignorado as observações e críticas de alguns colegas da Basileia. Aqui, trata-se de perceber que as roupagens de um promissor filólogo alemão começavam a escamar, dando lugar a um pensador que se aproximava cada vez mais das questões pertinentes à Filosofia. Contudo, em Nietzsche, deve-se entender Filosofia como potência de pensar, como sítio de experimentações de onde não se sabe, *a priori*, a que tipo de condição se pode chegar. Então, a Filosofia que lhe interessa pensar é menos a da história de uma filosofia do que aquela que pode criar condições para o avanço do pensamento. Interessam mais os pensadores e

¹⁵ EH *Por que escrevo tão bons livros* 4, KSA 6, p. 304.

¹⁶ *Ibid.*

seus pensamentos do que propriamente o *locus* político que sustenta as causas filosóficas na história.

Por conseguinte, a filosofia de Nietzsche é alimentada pela Biologia, pela Fisiologia, pela Teologia e por qualquer outra forma de conhecimento que por ventura venha a cruzar aquilo que nele são elementos de pensamento. Importa o fluxo do pensamento e a gravidade ou relevância daquilo que se torna causa ou questão. Nesse sentido, não se pode dizer que ele deixou de ser um filólogo para tornar-se um filósofo, mas, sim, que encontrou, na combinação entre esses saberes, a condição que o caracterizou até o fim de sua vida: um filósofo-híbrido.

Dentro desse espectro, a preocupação com o leitor deveria permitir-lhe uma certa liberdade para compor seu estilo. Isso valia não só para a forma de pensar como também para a de escrever. O trabalho do escritor Nietzsche deveria primar pela objetividade e transparência nos argumentos; seu vocabulário era próximo da linguagem informal, cotidiana. Ele escrevia como se estivesse pensando em voz alta ou mesmo conversando ao pé do ouvido com um amigo muito íntimo. Com isso, visava escrever para um público sem características específicas, ou seja, ele queria atingir uma gama de leitores, assim como Sêneca, Pascal, Montagne ou o próprio Schopenhauer, pensadores que também se valeram da escrita contundente e, em muitos casos, aforismática.

Zaratustra não se furta a dar testemunho desse tipo de trabalho. E é neste apelo que o leitor se entusiasma, respira e se enche de fé:

Eu caminho entre os homens como entre fragmentos
do futuro que contemplo. Pois
nisso consiste todo o meu Criar e Buscar: eu
componho e junto em um o que é o fragmento
enigma e medonho acaso.
Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o
homem também criador, decifrador de enigmas e
redentor do acaso?¹⁷

Caminhar entre os homens significa estar próximo de suas questões. Na busca de decifrar os problemas que anseia por responder, utiliza-se de um método cuja “técnica” é unir fragmentos que sugerem “medonho acaso”. Na esteira daquilo que identifica como ato de “Criar e Buscar”, é que Nietzsche penetra de

¹⁷ Za *Do caminho do criador*, KSA 4, p. 80.

forma contundente no imaginário do leitor comum, ávido por elementos que o remetam à sua própria luta. Nessa perspectiva, percebe-se um maciço processo de identificação do leitor com os tipos de argumentos que animam, por exemplo, os discursos de Zaratustra.

É como se Nietzsche estivesse sempre emanando signos de “alta-tensão” e projetando-os contundente e sutilmente nos braços do leitor. Esse é seu *modus operandi*, sua forma de instituir o pensamento. Trata-se de um pensar denso, mas curiosamente movido por um forte apelo — isso, justamente porque os elementos que resultam dessas incursões são muito próximos dos interesses da pulsão epistemológica (aquela que nos induz a desejar o conhecimento de forma interminável). Ao mesmo tempo, a escrita de Nietzsche, por ser criativa (esta que só poderia, segundo Zaratustra, ser escrita pela criança em que se transmutou o camelo-leão), transforma o que é denso em palatável.

Em um agir talvez alquímico, o filósofo parece estar sempre deslocando o centro de gravidade de elementos pesados com a finalidade de, quase que ludicamente, torná-los bolhas de sabão: leves, mas contundentes; sutis, mas não efêmeros. Em contrapartida, o impacto desse deslocamento se faz repousar em reangulações de pensamentos e novas articulações que dão ao leitor — mesmo o menos iniciado — a sensação de que a experiência do pensar é a de avançar por lugares inéditos, até então improváveis, de forma a permitir um exercício quase que narcótico de lucidez. A leitura torna-se, ao menos à primeira vista, um exercício possível. O leitor se sente respeitado e honrado; afinal, ele foi convidado a participar de discussões que refletem os mais complexos interesses da humanidade!

Nietzsche, em um exercício de seu estilo, brinda o mais singelo leitor ao reluzir, por exemplo, um sistema filosófico em um aforismo¹⁸. O pensamento é

¹⁸ Walter Kaufmann, em *Nietzsche – philosopher, psychologist and anticrist*, obra que se tornou referência para os pesquisadores de Nietzsche, sustenta que a aparente facilidade com que se podem ler os aforismos, sobretudo em sua independência, esconde, na verdade, o real problema: por não ser uma obra sistematizada e repleta de referências, considerações e achados estabelecidos de forma pulverizada, o pensamento de Nietzsche oferece as maiores dificuldades por conta dos efeitos “dispersivos” que poderiam suscitar seus, muitas vezes, contraditórios aforismos. Segundo Kaufmann, o estilo de escrita nietzschiano deve ser chamado de “monadológico” por cristalizar a tendência de cada aforismo ser autossuficiente e, ainda assim, iluminar a compreensão de quase todos os outros aforismos. Ainda, segundo Kaufmann, o leitor se vê “confrontado com um universo pluralístico no qual cada aforismo é, ele próprio, um macrocosmo” (KAUFMANN, 2005, p.73). No entanto, queremos crer que é esse justamente o argumento que corrobora nossa ideia de

apresentado *in loco*, como se estivesse ali, exposto, sem mediações, sem contornos, sem digressões. Trata-se de uma peculiaridade em Nietzsche: afirmar sem hesitar, sentenciar sem rodeios. Impossível não reparar o que o texto provoca: um desejo no leitor de prosseguir em trilhas que o conduzam a desvendar verdades sobre si e o mundo à sua volta, tal qual fez o escritor.

Nietzsche permite — sobretudo aos leigos — a sensação de que o pensamento é acessível e de que, mais do que isso, é algo de espontâneo, natural. Não é, portanto, o leitor que tem de ser iniciado em Filosofia para ter acesso a seu pensamento filosófico; antes, porém, a sua filosofia é que se recia para poder tangenciar os elementos que estão fora do alcance do edifício teórico da própria Filosofia. Importante lembrar que os textos de Nietzsche incomodaram os filólogos clássicos e os filósofos uma vez que ambos os grupos — salvo importantes exceções — não podiam legitimar a escrita nietzschiana. Com isso, ao invés de inibir-se e bater em retirada a serviço dos cânones da academia da qual também fazia parte, Nietzsche seguiu em frente, retirando de seu caminho todas as peças que pudessem travar seu movimento. O texto de Nietzsche é movimento; ele procura espaço. A inquietude dele é a condição para seguir seu rumo.

O amor ao pensamento e a certeza de sua potência fazem com que o que ele escreve tenha o dom de ressignificar os problemas concernentes à verdade. Esse tom de revelação afirmativa, que acaricia e entusiasma o leitor — esse é nosso argumento —, é, ele próprio, um dos marcos da experiência nietzschiana. Nietzsche precisa do leitor como testemunha, como cúmplice e, certamente, como companheiro de empreitada. Sua escrita compulsória e compulsiva se direciona a alguém que deva compreendê-lo incondicionalmente, o que, para tal, é preciso um esforço de grandes proporções. Esse, ao menos, é o tom dado por ele em *Ecce Homo*.

É justamente nesse ponto que há a suspeita de que o leitor, em geral, não tem estofo para ter acesso aos estratos mais altos do pensamento propriamente apresentado por ele. Sua sensação de que não é bem assimilado ou de que é mal compreendido é constante.

que há vários níveis de leitura em Nietzsche, todos eles, a princípio, passíveis de serem legítimos independentemente do que produzam como efeito.

Nietzsche relata essa angústia, por assim dizer, em sua autobiografia, não deixando dúvidas acerca do fato de que, ao final de sua vida, a despeito de todas as estratégias e esforços, ele era um autor cujos escritos estariam para sempre fadados à polissemia e, portanto, à multiplicidade de entendimentos e, também, inevitavelmente, de equívocos. Aqui, é evidente o fato de que o suposto não hermetismo dos aforismos, assim como seu caráter excessivamente fragmentário, poderia oferecer riscos quanto a uma possível percepção de totalidade da obra — quanto mais acessível, mais passível de ser apropriada.

Sua intuição estava certa. Não era, contudo, uma intuição desprovida de fundamentos: Nietzsche sabia bem sobre a particularidade daquilo que deixava como obra. Mesmo que não houvesse, à época, mais do que alguns contáveis leitores que o seguiam, era de esperar que, com o tempo, suas pretensões como pensador-escritor ganhassem, finalmente, algum tipo de interesse e reconhecimento. Ele sabia exatamente o alcance daquilo que deixava como legado.

O impacto do estilo dos escritos nietzschianos, somado ao que há de perturbador e provocador em suas ideias, permitiu-lhe (e ainda tem sido assim) tornar-se um filósofo além da própria Filosofia. Nietzsche dotou o campo filosófico de potências múltiplas que o obrigaram a ser reconsiderado pela maioria dos que vieram depois dele. Ele inventou uma filosofia dentro da própria Filosofia cuja força reside na força do estilo. Filosofia e arte se irmanam no estilo que Nietzsche buscou. Ele inaugurou e deu testemunhos do que seria um novo tipo de filósofo: o filósofo-artista.

A experiência do *vivido* ou de como as afecções engendram a filosofia de Nietzsche

Depois que discorremos sobre o estilo em Nietzsche e suas valências miméticas, é possível então salientar uma segunda dimensão que emana dos textos do filósofo alemão. Ela requererá do leitor não somente que renuncie a permanecer exclusivamente no primeiro nível de relação com o texto, isto é, o da *mimesis*, da fascinação, da empatia, como também exigirá dele um empenho a

mais: trata-se da esfera que faz com que tenha que coincidir, necessariamente, trabalho de leitura e experiência do vivido. Aqui, o leitor que quiser aceder a essa dimensão terá que envolver-se com o texto de Nietzsche em uma perspectiva que lhe permita reconhecer e mesmo permitir-se vivenciar, a partir de seu próprio corpo e potências afetivas, algo que encontre ressonâncias na experiência de Nietzsche. Para tal, dois elementos importantes estão em jogo: 1) estar atento às valências e potências que animaram as construções da filosofia nietzschiana de tal maneira que o leitor consiga, aí, entregar-se a um processo de mobilização de suas próprias afecções¹⁹; 2) o leitor deve credenciar-se a romper com as resistências que o tornam alguém aprisionado em estratificações impostas por injunções de submissão provenientes da própria cultura. Ou seja, deve permitir-se livrar-se de certos efeitos de recalque talhados por seu processo de engajamento em arranjos disciplinares (crenças e práticas impostas pelos órgãos repressores), de maneira a aquiescer a uma certa posição cética quanto às intenções dos valores. Isso seria, portanto, chegar a níveis de desprendimento próximos aos que Nietzsche chegou. Não significaria, em absoluto, reproduzir a experiência do filósofo, mas ser atingido, em certo sentido, por aquilo que o atingiu:

Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da vivência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de vivências situadas completamente além de uma possibilidade de uma experiência frequente ou mesmo rara – que seja a primeira linguagem para uma nova série de

¹⁹ O termo afecções, aqui, é tomado desde a filosofia de Baruch Spinoza a partir de seu livro *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. Spinoza distingue afeto de afecções, sendo que os primeiros se caracterizam por ser “potências não representacionais que implicam variações continuadas da força de existir” e as afecções que se caracterizam por aquilo que se produz a partir do encontro de dois ou mais corpos. A afecção é aquilo que funda uma forma de um corpo existir (isto é, funda sua natureza) a partir da possibilidade que ele tem de reagir diante das trocas com outro(s) corpo(s). As afecções não existem *a priori* como repertório histórico de sentimentos ou qualidades reativas; surgem no inédito e inespecífico que resulta do encontro de duas ou mais corporeidades. Dessa forma, as afecções apontam para um certo tipo de conhecimento (diferente do conhecimento histórico) que o próprio corpo pode ter de si a partir daquilo que lhe afeta diante do outro corpo. Ou seja, Spinoza entende o psíquico como fundando-se a partir dos encontros, e não dado previamente. Nessa perspectiva, Nietzsche é espinozista uma vez que, em sua filosofia, alguém só pode “tornar-se o que é” a partir do movimento de suas afecções surgidas das misturas com outros corpos. Isso nos leva a ter, tanto em Spinoza quanto em Nietzsche, uma filosofia da potência e das formações afetivas no lugar do clássico pensamento metafísico que se divide sempre entre dois planos que se comunicam, mas não se afetam: planos das ideias e dos sentidos. Tanto para Nietzsche quanto para Spinoza, trata-se mais do vir-a-ser do que o ser. Por isso, as potências afetivas desempenham um importante papel na percepção de si e, por conseguinte, na construção do pensamento.

experiências. Neste caso nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve nada existe... esta é em definitivo minha vivência.²⁰

De acordo com esse testemunho de Nietzsche, não se pode ouvir, isto é, sensibilizar-se com aquilo para o qual não se tem lastro através das vivências. Alguém vai até onde há chão. Caminha-se, em geral, na segurança e conforto do próprio solo que abriga os pés. As resistências funcionam como cercas que garantem que alguém não ouse burlar a paz dos sentidos previamente concebidos a partir de determinados *ethos*. A princípio, alguém só é sensível àquilo que lhe é autorizado. Gosta-se de uma música porque o gostar está avalizado por um ou uns. Há aqueles que, contudo, ousam pular, saltar, e até mesmo voar. Esse registro de quebra de padrões requer, necessariamente, uma disposição para a vivência. A vivência abre caminhos através do poder invasor e invasivo das afecções. Há necessariamente que estar disposto a ir além e a constituir trilhas inusitadas. Há, também, necessariamente, que fazer com que os processos se rebatem por longos períodos até que níveis de elaboração arregimentem novas grandezas, novas áreas de ocupação. Viver e dizer dessa vivência. Há que dispor a atravessar o deserto, a subir alturas, a navegar em alto-mar.

Se é mais elaborado, esse nível de experiência, no entanto, não é impossível — nisso acreditou o próprio Nietzsche — e requer uma capacidade extrema de envolvimento do leitor. O texto de Nietzsche é testemunha de um processo contínuo de como o pensamento é transformador e, da mesma forma, de como a experiência — atravessada pelas afecções — engendra o pensar. A aposta de Nietzsche é que haverá um tempo²¹ em que as pessoas poderão tomá-la no rigor daquilo que ele sustenta, que conseguirão transpassar suas crenças fundamentais (o que é da ordem moral) e lograrão êxito em mergulhar em um esforço de superação de si mesmas. Essa, no fundo, é sua aposta para uma nova cultura, e é nessa aposta que se insere a proposta anunciada por Zaratustra quanto ao devir além-do-homem.

Com Nietzsche, trata-se sobretudo de se reportar ao plano do vivido. Esse plano está diretamente implicado com o estatuto da própria escrita nietzschiana: as problematizações partem de uma concepção muito particular das potências do

²⁰ EH *Por que escrevo tão bons livros*, KSA 6, p.300.

²¹ Na próxima sessão, trataremos da questão do “extemporâneo” em Nietzsche.

corpo e de suas afecções. Todavia não se trata, em absoluto, de supor que isso dê ao texto deste autor contornos de pronunciamentos e elaborações em torno do subjetivo.

Heidegger, um importante leitor de Nietzsche no século XX, tem posição esclarecedora quanto a essa questão: o “falar de si”, em Nietzsche, não pode ser simploriamente explicado como uma necessidade narcísica de “autoconsideração” ou “autoexposição”, o que a classificaria como eminentemente subjetiva. Ele vê, nesses atos, uma condição necessária ao que chamou de “tarefa pensante e momento histórico” de Nietzsche. Ou seja, Nietzsche assumiu, desde cedo, a missão de pensar o que Heidegger chama de “a realidade propriamente dita”. Nisso está implícito que qualquer “noção narcísica” é somente a superfície de uma dimensão muito mais abrangente que implica, para Heidegger, o pensamento do “ente na totalidade”. Ou seja, Heidegger sustenta que Nietzsche foi o último dos metafísicos porque reverteu o platonismo (a submissão imposta pela clivagem das ideias), mas, ainda assim, conseguiu situar suas questões dentro de categorias filosóficas. No caso de Nietzsche, o pensamento “sobre si” é mais uma formalização de uma categoria metafísica do que um relato psicológico ou subjetivo.

Ainda, para Heidegger, os elementos acerca de si, em Nietzsche, localizados, por exemplo, em seus relatos em diários pessoais, são momentos de difícil exercício de pensamento metafísico. Heidegger acompanha a ideia afirmada pelo próprio Nietzsche de que este seria um pensador do “grande estilo” e não teria feito outra coisa senão afirmar isso. Nas palavras do próprio Heidegger:

Em uma época de decadência, de falsificação de tudo, do mero funcionamento da máquina de negócios em tudo, essa missão consiste em tornar visível, por meio da própria história, que o pensamento do grande estilo é um agir autêntico, e, com efeito, em sua figura maximamente poderosa, ainda que maximamente silenciosa.²²

A autenticidade de Nietzsche interessa, em comum, a Heidegger e a Deleuze. Aliás, essa parece ser uma característica ressaltada pelos seus leitores críticos em geral. Nietzsche, no pensamento da imanência (como quer Deleuze) e na exasperada busca pelo grande estilo (como reforça Heidegger), torna-se um

²² HEIDEGGER, 2007, Vol. I p. 202.

autor cujas ideias reivindicam estatuto de honestidade para com o pensamento. O que pode sugerir plano de individualidade, autobiografia ou subjetividade não é outra coisa senão uma descaracterização da noção de verdade comumente associada a parâmetros de verificação no cruzamento entre Filosofia e Ciência. No entanto, a questão é que justamente o critério de Nietzsche é subverter a Filosofia clássica através da elaboração das formações do corpo em sua multiplicidade. Deleuze e Heidegger, de formas diferentes, sustentam que a grande questão em Nietzsche é a da filosofia em sua relação com a potência do pensamento e, por conseguinte, com a capacidade de emanar signos que se aproximem da criação de novas formas (Heidegger) e fluxos (Deleuze). Em outras palavras, Nietzsche, de fato, teria sido capaz de, através de suas experiências, tangenciar a arte e pensá-la através de sua filosofia.

Se trazemos Heidegger aqui, é para reconhecê-lo como um dos importantes leitores de Nietzsche no século XX, um pensador que foi capaz de mapear de forma criteriosa²³ (mesmo que não sigamos seus critérios) os níveis de problematização das questões que importaram a Nietzsche na construção de seu pensamento, de forma a afirmar a existência de um estilo, portanto, afastá-lo de um universo exclusivamente subjetivo.

A escrita de Nietzsche não é passível de ser lida exclusivamente em seu sentido confessional, mas, sim, em diversos planos que vão do particular ao mais abstrato da experiência. Se há algo a compreender dessa segunda dimensão a que se faz alusão aqui, é que Nietzsche logrou êxito em olhar para a cultura e suas formações a partir de sua própria corporalidade. Isso, sempre de maneira a voltar a essa instância e manter-se fiel a ela sem deixar que seu pensamento se perdesse nos encadeamentos oriundos das representações investidas pelas típicas formações ideais elaboradas em nome da civilização. Dito de outra maneira, o que faz marcar o texto nietzschiano é exatamente essa não aderência da formulação de seu pensamento às formas de institucionalização do conhecimento tão necessárias aos movimentos instituintes.

²³ A importância da leitura de Heidegger também se deve ao fato de que ele, através da força de seus argumentos, entre as décadas de 30 e 50 no século XX, mostrou que Nietzsche foi um pensador de alta relevância dentro da Filosofia, e não o contrário, como parecia se caracterizar à época: lembremo-nos de que havia, até então, uma forte tendência a descaracterizar a obra de Nietzsche como sendo produto de autoria de um louco ou de um excêntrico e delirante poeta romântico.

No entanto, a leitura que Heidegger faz de Nietzsche quer-nos parecer por demais tendenciosa uma vez que ela serve aos propósitos de leitura do autor de *Ser e Tempo* para justificar seu projeto filosófico, e não está comprometida com aquilo que Nietzsche queria como marca radical de constituição de sua filosofia: um conhecimento fundamentado não na razão ou sistematização conceitual, mas, antes de tudo, uma filosofia elaborada a partir do *vivido*²⁴.

Ao ignorar o *vivido* em Nietzsche, ou pelo menos tentar cercá-lo de categorias metafísicas, Heidegger reinstaura em seu discurso aquilo que Nietzsche havia tentado afastar em seu pensamento: a primazia do sentido sobre o corpo ou, ainda, a pretensão inequívoca de a rede conceitual incluir o corpo, e não o inverso. Aqui, Heidegger se apropria de Nietzsche para dar-lhe um destino cujo interesse responde a seus anseios na história da metafísica. Isto porque, para este último, as potências do corpo decidem sobre o sentido, a cada lance de dados, a cada trama. Era quanto a prováveis leituras doutrinárias de sua obra que Nietzsche alertava em sua autobiografia; por isso, a necessidade de timbrar *Ecce Homo* da maneira mais enfática e singular. *Ecce Homo*: uma espécie de afirmação última, marcada pelo colapso iminente.

Nesse nível, que é o próprio nível da experiência do homem Nietzsche, estamos em uma dimensão cuja sintonia é de extrema fragilidade, e os alicerces se constituem de maneira a não estar facilmente discerníveis e disponíveis. O *vivido* em Nietzsche e aquilo do qual ele dá testemunho não se confundem com o subjetivo. Evidentemente que há um plano localizável de subjetividade em Nietzsche (que fascina uma gama de leitores de todos os espectros, tal como apresentamos na sessão anterior); mas ele se desfaz tão logo se percebe que o lugar onde Nietzsche se coloca não permite uma leitura colada a um modelo

²⁴ Aqui, Heidegger não acompanha Nietzsche. Ele tenta servir-se dele, adaptá-lo, formatá-lo a seus interesses, esses sim, em torno de uma sistematização. Exemplo: o quadripartido [terra, céu, deuses e mortais] heideggeriano, ao estabelecer as condições previamente dadas acerca da “mundanidade do mundo”, é, decerto, uma tentativa de abolir a relação binária sujeito/objeto, mas, ainda assim, inventa uma estrutura cardinal onde os elementos ali estão sob uma perspectiva ontológica, o que significa dizer que Heidegger pressupõe uma existência para cada um dos elementos na estrutura. Ora, o pensamento de Nietzsche não poderia se compatibilizar com essa construção uma vez que as valências das potências, em sua concepção fisiológica do poder, são tidas como reflexos inéditos e impossíveis de ser mapeados previamente, já que dependeriam dos arranjos e das afecções nos encontros entre corpos. Não há subjetividade em Nietzsche, e também não há sujeitos. E, quando isso há, já é exercício retórico de uma certa reedição da leitura metafísica, potencializada, sobretudo a partir de Descartes e o advento da modernidade. Ou seja, só há sujeito em Nietzsche para os que menosprezam a experiência do *vivido*.

anteriormente mapeado de pensamento. Ou seja, não é fácil classificar Nietzsche de acordo com parâmetros previamente concebidos.

Se, de fato, há algo a se validar nessa segunda dimensão que se apresenta aqui, é justamente que Nietzsche não está falando de si, que ele não se interessa pela constituição de lugares sintônicos por onde se poderia pensar um “eu” ou um conjunto de “nós”, mas que se utiliza do *vivido* para provocar e, aí sim, dar testemunho de uma experiência que pensa o *vivido* pela via da corporeidade. Aqui, a figura de Dioniso funciona como dispositivo instaurador de estados que fazem surgir novas corporeidades.

O interesse de Nietzsche por Dioniso remonta à época em que escreveu *O nascimento da tragédia*, portanto está posto desde o princípio de seu pensamento. Em Dioniso, a força que opera é a da irrupção. Essa divindade provoca uma espécie de transe capaz de desabrigar o homem de sua própria existência, abalando os alicerces por onde ele se constitui. A ação dionísica tem efeitos narcotizantes e opera o “esquecimento de si”, fazendo com que o homem se veja ausente de si e desapropriado de suas particularidades. Dioniso age no sentido de interromper os limites estabelecidos por Apolo, sendo que seus efeitos ocasionam a pulverização de fluxos de potência. Há, portanto, a interrupção da força apolínea do *principium individuationis*, e Nietzsche atenta para o “desaparecimento do subjetivo”. Trata-se de uma espécie de pilhagem exercida pelas potências dionisíacas que agiriam em nome do que ele denomina por “Humano-Geral” ou “Natural-Universal”; isto é, essas categorias que sustentam o dionisíaco falam da potência primeva da natureza, essa sim, soberana e irreduzível. Dioniso seria então, nesse sentido, a imposição da natureza sobre a dimensão humana.

Com Dioniso encarnado, o homem se sente como um deus e vive a experiência de ser membro de “uma comunidade ideal mais elevada”. Para o Nietzsche dessa época, o homem tomado por Dioniso é extasiado e, ao invés de artista, torna-se ele próprio a obra de arte.

Se entendermos o dionisíaco como potência do extático, como incitação ao esmorecimento das suturas impostas pela cultura ao corpo, então temos que, em Nietzsche, a escrita referenda o próprio gesto de aliança com aquilo que prolifera como excesso e se apresenta como recurso inexorável de sobrevivência. Ser tomado pelo dionisíaco está longe de ser uma alegoria. Trata-se mesmo de um

chamado a que Nietzsche não consegue se furtar tampouco permite que a ele se furtar. A escrita lhe serve, mas não para combater o dionisíaco, e sim para lhe confirmar a continuidade dessa experiência. Nesse sentido, Nietzsche não exorciza nada; ao contrário, eterniza seu pacto com o dionisíaco, inventando um novo tipo de filosofar através da escrita.

O curioso é que, nesse gesto de lutar pela própria sobrevivência, num processo que não esconde seu caráter reativo, Nietzsche quase que, por acaso, acaba por redesenhar lugares possíveis de um porvir da cultura através dos estratos de seus mais distintos exercícios de pensamento. Aqui, o vivido se desdobra em escrita, e esta se faz artística como consequência imediata do tipo de afecção que a anima: não é de outra coisa que Nietzsche fala, senão de suas formas de ser afetado e embevecido pelo amplo espectro das questões que lhe interessam:

Meus escritos dão trabalho – espero que isso não seja uma objeção contra eles!...Para se compreender a linguagem mais concisa jamais falada por um filósofo – e além disso a mais pobre em clichês, a mais viva, a mais artística –, é preciso seguir o procedimento oposto ao que normalmente pede a literatura filosófica. Esta é preciso condensar, de outro modo estraga-se o estômago; - a mim é preciso diluir, tornar líquido, acrescentar água: de outro modo, estraga-se o estômago. – O silêncio é em mim tão instintivo como nos senhores filósofos a garrulice. Eu sou breve: meus leitores mesmos devem se fazer extensos, volumosos, para trazer à tona e juntar tudo o que foi por mim pensado, e pensado até o fundo. – há, por outro lado, pressupostos para aqui se ‘compreender’, à altura dos quais estão poucos e raros: é preciso saber por um problema no seu justo lugar, isto é, em relação com os problemas a ele atinentes – e para isso é preciso ter ao alcance a topografia dos recantos e áreas difíceis de ciências inteiras, e sobretudo da própria filosofia. – *Afinal falo apenas do **vivido**, não somente do ‘pensado’; a oposição pensamento/vida não existe em mim. Minha ‘teoria’ cresce de minha ‘prática’ – oh de uma prática nada inócua, nada anódina!...*²⁵

Em *Ecce Homo*, Nietzsche alerta seus leitores para o fato de uma suposta “inacessibilidade” que emana de seus escritos (para aqueles que o leem além do subjetivo) justificar-se, porque os que dele assim se aproximam o fazem pela via da apropriação, seja ela política, seja conceitual, mas, sempre, com o vício da compulsão à subjetivação. Tudo aquilo que ele se viu impelido a fazer foi se entregar à experiência da escrita, movido por um continuado movimento de

²⁵ EH *Por que escrevo tão bons livros* 3 (n36), KSA 6, p.305.

desligamento entre as evidências do conhecimento instituído e as solidificações dos estratos de verdade. Desprover-se de tudo o que lhe parecesse impedir o pensamento, destituir-se do peso imposto pelas ordenações da cultura e, ainda assim, pensar a experiência humana desde sua “inumanidade” e mesmo arriscar indicar elementos de superação dessa própria cultura são atos que se tornam inteligíveis na categoria do que ele próprio designa por *vivido*.

É nesse sentido que, ao rever seu percurso, ele avisa ao leitor:

Tomar em mãos um livro meu parece-me uma das mais raras distinções que alguém se pode conceder — suponho mesmo que tire as sandálias para fazê-lo, ou as botas... Quando em certa ocasião o Dr. Henrich von Stein queixou-se honestamente de não entender palavra do meu Zaratustra, disse-lhe que era natural haver compreendido seis frases dele, ou seja: Tê-las *vivido*, elevaria alguém a um nível bem superior ao que “homens modernos” poderiam atingir.²⁶

A coisa se dá como se, no lugar de cada elemento que se vê ligado a um sistema ou a um tipo de crença, ele apresentasse uma objeção corpórea em que a resultante é sempre uma filosofia descaracterizada e aberta. Filosofar com o corpo significa que está em jogo uma escrita completamente inédita e capaz de instaurar circuitos cujas insistências incidem sobre a própria leitura que esse corpo afetado é capaz de fazer daquilo que, em outro lugar, se constituiu como metafísico. Entretanto, é justamente pelo fato de esse corpo afetado estar submetido às mesmas leis que constituem qualquer corpo ou qualquer potência, e, ainda, por esse corpo ser afetado também pelos signos que fazem questão à filosofia, que a produção nietzschiana não pode ser caracterizada de autorreferenciada. Nietzsche não inventa uma nova filosofia — inventa uma nova forma de transitá-la. O corpo de Nietzsche não é subjetivo: desdobra-se em distintos níveis ou dimensões fisiológicas. O corpo em Nietzsche são os corpos em afetação. O corpo é micro e macro ao mesmo tempo. Suas fronteiras são franjas que tocam outras franjas. Trata-se de um corpo em expansão, o próprio cosmos, por assim dizer.

Sua filosofia é um campo de forças cujos elementos se apresentam sempre em forma de batalhas; aqui, a batalha pela sobrevivência da espécie ou da superação de uma época é a mesma pela sua sobrevivência particular. Nietzsche é

²⁶ EH *por que escrevo tão bons livros*1, KSA 6, p.298.

bélico onde importa e faz guerra não com totalidades, mas com elementos. Batalhas e armistícios são possíveis com os mesmos interlocutores. Nenhum tipo que se apresente em seu caminho como forte é passível de ser desprezível; ao contrário, o filósofo precisa deles, certamente para ter suas potências em movimento, vinculando-se e também se desvinculando: Nietzsche contra Sócrates, Nietzsche contra Schopenhauer, Nietzsche contra Wagner, Nietzsche contra os filólogos... Mas também Nietzsche com Sócrates, Schopenhauer, Wagner e outros. Dessa série de movimentos ondulares, cíclicos e destitutivos, depreende-se um texto cujas características exercem fascínio e repulsa.

Pierre Klossowski trabalha a ideia de que Nietzsche empreende uma luta contra a cultura em nome de uma “cultura dos afetos”²⁷. O autor constrói importantes argumentos, mostrando que a experiência de Nietzsche é notadamente marcada pelo afetivo e que uma de suas tarefas é justamente a de denunciar os embustes da consciência e suas consecutivas investidas contra si própria, o que causou, invariavelmente, uma culpabilidade intrínseca à humanidade (ou seja, a cultura é, sobretudo, sempre culpada e culpabilizadora). Ainda para Klossowski, o esforço de Nietzsche, a afirmação de uma “cultura dos afetos só será possível depois de uma desarticulação progressiva das subestruturas que foram elaboradas a partir da linguagem”. Klossowski mostra que Nietzsche se esforça por denunciar e aniquilar a consciência servil, oriunda da vitória da moral do fraco (do escravo), e impor, a partir do que denomina, por sua idiossincrasia, a “soberania da emoção incomunicável”.

Contra a cultura, Nietzsche interpela seu corpo; mais do que isso, contra a cultura, Nietzsche oferece a experiência de seu corpo a partir das afecções que daí derivam. Isso é um tipo de destino que não se escolhe — aceita-se ou não. No caso de Nietzsche, ele não só o aceitou como também buscou potencializar esses agenciamentos ao máximo, tornando possível a transformação radical com que atacou e vislumbrou a cultura.

Heidegger é um dos que pensaram essas dimensões de corpo, corporeidade, afetos em Nietzsche. Para ele, corpo não se confunde com organismo, tampouco se pode entender corpo como um compartimento isolado e diferenciado do sentimento. A capacidade de sentir é exatamente o que torna

²⁷ Cf KLOSSOWSKY, 2000, p.34.

alguém “corporal”. Ele conclui: “(...) ser corporal não significa que um apêndice corpo está desde o princípio co-inserido em nosso si próprio, e, com efeito, de um modo tal que ele permeia a nós mesmos em seu estar em tal ou tal estado”²⁸. Por sua vez, o sentimento não é interioridade, “mas é aquele modo de ser fundamental de nosso ser-aí (*dasein*) por força do qual e de acordo com o qual já sempre somos alçados para além de nós mesmos em direção ao ente na totalidade, ao ente que nos diz ou não respeito de um modo ou de outro”. E é justamente nesse “além” que Heidegger situa o que chama de “tonalidade afetiva”, a qual seria aquilo que levaria o ser a buscar afinar-se, sempre na exterioridade, no encontro com outras tonalidades afetivas que se implicariam em referências e remetências continuadas e inesgotáveis: “a tonalidade afetiva é, precisamente, o modo de ser fundamental como nós nos encontramos fora de nós mesmos. No entanto é assim que somos essencial e constantemente”²⁹.

Como se vê, por onde Nietzsche foi, ou seja, pelos mapeamentos possíveis causados por suas afecções, é possível e provável que o leitor responda também com afecções. Porém, a diferença reside no fato de que não basta se deixar afetar; é preciso aceitar o convite por onde a dor e a alegria (duas fortes polaridades do afeto em Nietzsche que se intercambiam) se fizeram presentes para o filósofo e, com isso, aceitá-lo como mestre. Há aqui um explícito convite — embora anunciado com todos os riscos — para que o leitor se permita aprender com a experiência de Zaratustra, estando ele próprio disposto a ir, à sua maneira, por onde o “profeta” foi.

Aqui, Nietzsche e Zaratustra são mestres, são iniciados. Inequivocamente, há aí uma afirmação de um *pathos* como inaugurador de uma nova cadeia de elementos ou de uma nova era a ser anunciada e vivida:

Eu vos anuncio o além-do-homem. O homem só existe para ser superado. Que fizestes para o superar? (...) O Além-do-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: possa o Além-do-homem tornar-se o sentido da terra. (...) Vede: eu

²⁸ HEIDEGGER, 2007, Vol I p. 91.

²⁹ *Ibid*, p. 92.

sou o anunciador do raio, eu sou uma pesada gota caída da nuvem, mas este raio é o Além-do-homem.³⁰

Zaratustra traz o júbilo de uma experiência franca com o *vivido*. Para tal, foi preciso que se retirasse às alturas³¹ e que lá permanecesse intocável e isento de qualquer olhar. As alturas, lugar que alude ao intangível, mas, também, ao indiferenciado, permitem a supressão do humano e o afloramento de potências do devir. Nesse caso, estar nas alturas é estar bancando o que seria, a princípio, insuportável; é permanecer vivo onde os signos que predominam (sobretudo durante a noite) são os de ameaça de morte. Habitar as alturas com Zaratustra é testemunhar sua dor, respeitá-la e ver como ele a desejou e a dobrou apenas porque sua aposta no perecimento da metafísica e da própria bestialidade do sentido é mais forte do que a ameaça de sua própria deterioração.

Zaratustra é aquele que permaneceu reticente às constantes revoluções de seu tempo, não se abalando ou se interessando por suas promessas. Ele não se deixou enganar pela tirania do homem sobre si próprio e sua renitente ação de subjugamento da experiência do *vivido*. Zaratustra é um visionário porque conseguiu ver que, além do corpo, não há nada, a não ser os rebatimentos deste sobre si próprio. Os corpos se subdividem ou se supermultiplicam; mas não há nada além das corporeidades — nem objeto nem sujeito; nem dentro nem fora. Por insistir em potencializar suas afecções e delas desejar extrair ainda esse corpo³² como seu maior triunfo, o “profeta” superou a si próprio e ascendeu a um

³⁰ Za prólogo 3, KSA 4, p.14-16.

³¹ No caso de Zaratustra, esse habitar as alturas também faz alusão à superioridade que ele conquistou e ao gosto pelo aristocrático. Como se sabe, o Zaratustra de Nietzsche é também uma paródia a Jesus Cristo. Só que, diferentemente deste, Zaratustra ama os fortes e almeja os ver cada vez mais fortes. Em Zaratustra, não há a promessa de redenção cristã, e sim a pura afirmação da potência de vida. Há que levar em conta também a frequência com que Nietzsche mencionava seu gosto pelas caminhadas e, sobretudo, por alcançar grandes alturas em suas andanças. Trata-se de uma imagem recorrente ao longo de sua vida e se configura como uma modalidade de falar do *vivido*.

³² Ainda aqui, acompanhamos Heidegger sobre a questão do “estado corporal”, ou, como preferimos, da corporeidade e suas afecções: “O estado corporal oscila em tudo isso, nos alça ao mesmo tempo para além de nós mesmos ou deixa o homem preso e embotado em si mesmo. Não somos inicialmente viventes e temos então, além disso, ainda um aparato denominado corpo. Ao contrário, vivemos na medida em que conquistamos um corpo. Essa conquista de um corpo é algo essencialmente diverso de um estar apenas de posse de um organismo. A maior parte das coisas que conhecemos nas ciências naturais sobre o corpo e sobre a conquista de um corpo são constatações nas quais o corpo é, antes de mais nada, transformado em corpo físico por meio de falsa interpretação. Na medida em que se faz isso, é possível descobrir muitas coisas. No entanto, o essencial e determinante já se acha sempre fora de consideração e apreensão; e a busca subsequente do ‘psíquico’ pertencente ao corpo que já foi antes falsamente interpretado como

lugar inabitável pelo homem comum. Zaratustra venceu a cultura e disso quis dar seu testemunho.

Zaratustra é Nietzsche e Nietzsche é Zaratustra. Não é somente como mito que Zaratustra deve ser lido, mas também como duplo de Nietzsche. Quando chega a fazer um inventário de sua experiência em *Ecce Homo*, já não há mais diferença, nem mesmo necessidade de se lançar mão de recursos como ficção ou mito. A superação desses registros faz Nietzsche afirmar que seu destino é mesmo ter nascido póstumo, pois quais seriam os homens capazes de entender essa “nova” metafísica cujos valores não estão sob a égide do instituído, mas, antes, residem nos movimentos de destituição? Se o destino dos homens é criar mitos para neles verem projetados seus ideais e, da mesma forma, a partir deles, inspirarem-se e estratificarem seus laços culturais, como então seria possível admitir uma “metafísica” que se pusesse não no lugar de pensar o mito, mas sim no de renegar qualquer lugar à representação como causa?

Não coube a Nietzsche reinventar uma metafísica ou mesmo superá-la; coube-lhe, sim, a difícil tarefa de transgredi-la e, ainda assim, permanecer habitando entre os filósofos. Nesse ato, tornou-se mais que filósofo e deu luz a uma obra que se potencializou a partir de si própria.

Nietzsche não se interessa pela metafísica em sua formalidade, como tivesse que dar continuidade a um pensamento; no lugar dela, põe o impacto de sua escrita. Sua experiência como filósofo incide, de forma ostensiva, sob a perspectiva da criação de uma obra cuja valência encontra seus melhores signos na arte. Não é que ele deixe de ser filósofo para tornar-se artista, mas, sim, que sua filosofia é pensada sob os contornos do fazer artístico. Quanto a isso, a sua vida toda é inequívoca: a arte, sobretudo através da música e da escrita poética, animou desde sempre suas vias de expressão³³.

corpo físico já desconheceu este estado de coisas” (HEIDEGGER, 2007,p.92). Essa questão da “falsa interpretação” é uma observação nietzschiana. A tendência do platonismo e o discurso científico em fixar a corporeidade em nome do organismo alijaram, em muito, as potencialidades das afecções. A crença na alma, no espírito, no bem e mal, segundo denunciou Nietzsche, sentenciou a dependência do homem aos idealismos de toda sorte e levaram junto as possibilidades dele de circunscrever a sua experiência a partir do fluxo de suas afecções, ou seja, de dar ao mundo o sentido de seu corpo, e não o contrário. Nietzsche, em defesa da corporeidade, levou às últimas consequências o seu pensamento sempre nessa perspectiva do que aqui designamos com a expressão “experiência do *vivido*”.

33 Esse argumento está desenvolvido ao longo dos capítulos e encontra sua hipótese defendida no capítulo final desta tese.

Por isso, o Nietzsche maduro não ousa mais pensar com as categorias das quais se valeu para inaugurar seu pensamento quando da época de *O nascimento da tragédia*: Schopenhauer, Wagner e Kant não passam de “decadentes” que não fizeram outra coisa senão reeditar fac-símiles do mesmo, com a pretensão de inaugurar recortes e apoderar-se da cultura sob a sistematização do pensamento desde a transcendência. Esses pensadores trazem em comum a divisão do mundo em polos que se opõem e fundam verdades perfeitas e inatingíveis.

As categorias de Nietzsche, por outro lado, dizem respeito às possibilidades de afirmação do *pathos* que o invade e o mobiliza através de reendereçamentos à própria cultura. Contudo, a cultura que passa a interessar a Nietzsche é aquela que se figura no transpassar dos elementos da metafísica. No lugar do “ser”, Nietzsche insiste no devir; no lugar do *ethos*, as transposições do *pathos*; sob o reinado de Apolo, as intervenções de Dioniso:

Há quanto tempo já venho tentando demonstrar para mim mesmo a perfeita inocência do devir! E que caminhos singulares já não percorri fazendo isto! Em primeiro lugar, me parecia que a solução correta era decretar: “a existência, sendo alguma coisa do gênero da arte, não está de forma alguma sob jurisdição da moral: melhor dizendo, a moral pertence ao domínio do fenômeno (...).³⁴

Zaratustra é um dos devires de Nietzsche, assim como Dioniso também o é — eis por que sua filosofia transborda e comunica-se com outras formas de afirmação de experiência. A arte é causa e, também, consequência direta. Zaratustra encarna o *vivido* de Nietzsche e, ao mesmo tempo, torna Nietzsche capaz de seguir encontrando experiências desse *vivido*, que é o devir em fluxo, continuidade — menos uma dinâmica dialética do que a aparição e desaparecimento de afecções materializadas em tipos ou campos de pertencimento. Zaratustra é um tipo capaz de provocar e imantar, e Dioniso pertence a um campo de forças que remonta aos primórdios da cultura. Ambos estendem a existência de Nietzsche e funcionam como reinstalações do filósofo. Na voz de Zaratustra, está Nietzsche, e, em Nietzsche, apresentam-se os campos de força de onde devêm novas versões de Zaratustra.

Foi Deleuze quem insistiu na compreensão de que em Nietzsche, seguindo uma linhagem desde Spinoza, o corpo seria constituído por relações de forças. O

³⁴ *EH por que sou tão sábio* 1, KSA 6, p. 270.

corpo não se definiria em uma materialidade, mas sim no jogo de forças que se encontram. Deleuze ressalta que Nietzsche concebia as forças em suas dimensões quantitativas e qualitativas. Quanto às primeiras, seriam intensidades que se apresentam e se afetam de maneira a produzir novas intensidades. Aí está a ideia de devir, fundamental em Nietzsche e Spinoza, remontando a Heráclito: o corpo é o que devem a partir dos encontros de forças, intensidades. Sob o ponto de vista qualitativo, seguindo a trilha de Nietzsche, Deleuze apresenta forças ativas e forças reativas. As primeiras subjugariam as segundas e formariam hierarquias. O corpo não seria “um campo de forças”, mas as forças submetidas a elas próprias em seus múltiplos agenciamentos. Relações de forças produzem corpos de toda a sorte. “O corpo é um fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis, sua unidade é um fenômeno múltiplo, ‘unidade de dominação.’”³⁵

O vaivém entre as valências Nietzsche-Zaratustra é, em si, a própria atualização do que há de dionisíaco nessa experiência. Nessa perspectiva, o escrito de Nietzsche não teria como deixar de ser atravessado pelos signos da dor, uma vez que não se criam essas equivalências impunemente, nem se vive a incitá-las sem que disso se depreenda algo de autêntico, concreto, real.

Sob tal perspectiva, a escrita de Nietzsche é gestual — ela duplica seus movimentos, repete suas contorções e faz reverberar suas insurgências. A resultante é uma desconfiguração total de tudo que queira manter-se onde está e, ao mesmo tempo, uma glorificação da dor enquanto experiência afetiva, mas, também, da mesma forma, dos afetos *per si*: a dor como condição do pensar, como elemento detonador de ligações capazes de resolver enigmas; o pensamento vivido da dor como elemento trágico sob o qual se deve insistir. Aqui, dor não é concebida como martírio ou punição. O filósofo-artista descobre que afirmar a dor ao máximo, reconhecê-la e potencializá-la permitem que ela encontre pontos de inflexão e se transmute em alegria de viver. Eis aí uma forma da transmutação anunciada por Zaratustra.

Nietzsche diz que, para poder ser lido, é preciso que o leitor saiba, assim como ele, reconhecer a dor como bênção. Não é a dor que mata, mas a fuga que dela se faz pela via da negação. Também não se trata de masoquismo, de

³⁵ DELEUZE, 2003, p.45.

veneração ao sofrimento. Trata-se, no entanto, de recusar as saídas cínicas dedicadas a arrefecer o que é humano. Para Nietzsche, somente a afirmação das afecções é que permite “verdadeiros êxtases do aprender”:

Quem comigo tem afinidade pela altura do querer, experimenta nisso verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que a nenhuma cruzou, eu conheço abismos onde pé algum jamais se extraviou. Disseram-me que é impossível pôr de lado um livro meu – que eu perturbo inclusive o repouso noturno... Não existe em absoluto espécie mais orgulhosa e refinada de livros – eles alcançam aqui e ali o mais elevado que se pode alcançar na terra, o cinismo; é preciso conquistá-los com os dedos mais ternos, e com os punhos mais bravos.³⁶

Em outras palavras, é como se Nietzsche dissesse ao seu leitor: “Veja... para ler-me, é preciso ir com o corpo e suas afecções onde eu estive, ou seja, onde se é impossível fazer do exercício da dor uma aposta ou um argumento contra a lamúria. Uma vez lá, é preciso ainda amar a arte de afrontar o que há de mais refinado e ao mesmo tempo perverso na terra: o cinismo. Cinismo que insistirá em fazê-lo joguete de qualquer coisa, menos de dar-lhe o direito de se dirigir pelas afecções que o interpelam.”

Esse cinismo de que Nietzsche fala e que é a própria resistência encarnada de seus detratores — ou maus leitores — é também o cinismo da metafísica ou de qualquer sistema de pensamento que queira arrogar para si a propriedade magnânima de ditar os signos e valores de uma cultura. Ou seja, contra este tipo de cinismo, Nietzsche oferece seus livros e, para seus leitores, o convite de mergulhar em seu estilo e com ele dialogar.

Por não conseguir ser cínico e também por ser alérgico a qualquer tipo de inseminação conceitual, foi que Nietzsche encontrou, na sua dor, uma aliada. Pois o que poderia haver de mais genuíno e menos cínico senão a dor que o assaltava e o obrigava a dar resposta? Entre padecer com a decadência da cultura, com a falta de querer ostentada pelos movimentos emburrecedores — posturas daqueles que cedo denunciou sob a égide de “filisteus da cultura” — e escutar o próprio padecimento como eco de resistência, mil vezes, para Nietzsche, apoderar-se deste último, que não é senão um aparente canhestro recurso. Trata-se, a partir daí, de fazer dele insumo vital para a resposta ao cinismo.

³⁶ *EH por que sou tão sábio 1*, KSA 6, p. 270.

A dor lhe foi imposta desde cedo, e não houve, sequer, possibilidade de escolha. E, se aqui se apresenta a ideia de alergia como resistência, é para se ter a justa medida daquilo que era para Nietzsche a concepção de uma aspiração estética: a exata tradução da dor em armamento bélico contra aquilo que a incitara previamente. Tal qual um antídoto contra a degradação (se é possível falar de estética em Nietzsche), esta é, antes de qualquer coisa, a simples enunciação do *vivido* como aquilo que deve justificar qualquer ato. Somente a partir dos movimentos, das ações e das expurgações emanadas por esse corpo, ou seja, somente a partir de um talhar das afecções, é que se pode chegar a um estilo.

Entende-se por que sua obra chama a atenção de tantos diferentes leitores em tantas distintas épocas. Está-se diante de um autor que conseguiu enunciar estilos e formas de materialização da linguagem em que os “estados interiores” estão o tempo todo funcionando como *leitmotiv* e, assim, dialogando insistentemente com o *ethos*. Nesse sentido, Nietzsche mesmo localiza a potência de seus escritos no fato de que lhe foi possível, talvez por mero esforço espontâneo de sobrevivência, regular a tensão entre *pathos* e *ethos* de maneira muito peculiar e inequívoca.

A se levar a sério o que diz Nietzsche em *Ecce Homo* sobre seus livros, está-se aceitando o fato de que ele logrou êxito — ainda que de forma não planejada — em restaurar a experiência da escrita em níveis completamente inéditos, tornando-se o que julgamos ser correto denominar, junto com o próprio Nietzsche, de filósofo-artista.

Esse filósofo-artista é, sem dúvida, um híbrido. Não haveria outra forma de entendê-lo senão pelo fato de que filosofar, em Nietzsche, não é o mesmo que construir um sistema ou justificar um pensamento, mas sim criar estilo de linguagem estabelecendo uma tensão própria daquilo que insiste por dentro. Fazer reverberar no fora aquilo que insiste por dentro, de maneira que, ao se enunciar um aforismo ou entoar um ditirambo, esteja-se no ponto de confundir as experiências do dentro e do fora, para criar “estados”, “temporalidades” ou “lugares” que inaugurem relações imponderadas. Lembremo-nos: estamos aqui no registro da experiência, mas com a marca daquilo que queremos como *vivido*.

Trata-se de inspiração; inspiração essa que se realiza na afirmação de temporalidades. Há algo da ordem de uma revelação, sendo que esta não fala de

uma transcendência, mas tão-somente rebate fluxos e fluidos, promovendo aparição/desaparição/nova aparição de estados afetivos, *pathos*. Estados de alma em que as coisas aparecem, tornam-se potências, presentificam-se e tomam a cena. Está-se nos estados de aparição, de presença, de invocação: “Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá”, diz ele... Trata-se de uma experiência extática onde a condição e, ao mesmo tempo, a resultante sejam uma espécie de “um completo estar fora de si”. Esse é o depoimento de um Nietzsche já em fase de balanço de sua vida, em momentos áureos próximos ao apagar de seu ofício de escrita. Ou seja, o autor faz questão de deixar como testemunho aquilo que caracteriza o valor de seus achados: a experiência máxima do *vivido* levada às últimas consequências.

Extemporaneidade: presentificações do *vivido* e condição para a escrita

Para encontrar o *vivido*, Nietzsche precisou sempre trabalhar com a categoria do extemporâneo. E o que é o extemporâneo dentro da perspectiva nietzschiana? Ele faz inserir sobre a realidade, sobre a veracidade dos fatos, um corte, uma espécie de interrupção inexorável que transfere a formulação das questões, e dentre elas o próprio pensamento de si, para uma temporalidade outra. Trata-se de um recurso: para se pensar o agora, é preciso pensar também o “fora daqui”, o “fora de si”... Não há uma substituição de tempos, não há uma regressão histórica propriamente, mas sim a superposição das temporalidades de maneira tal que o tempo se torne um contínuo.

A extemporaneidade de Nietzsche é uma refutação da história e da ideia de que o homem se temporaliza através dos acontecimentos. A história, para o filósofo, apreende o tempo, dá a ele o peso de uma valoração que engessa a dinâmica na qual poderiam estar em jogo os fluxos do humano. Quando Nietzsche se interessa pelos gregos, é evidente, não o faz por um interesse histórico — faz resgatar justamente o que nos gregos era signo de extemporaneidade: Dioniso e seus rituais de eclosão do tempo.

Em uma passagem do aforismo 10 de “Incursões de um extemporâneo”, capítulo de *O crepúsculo dos ídolos*, ele reafirma seu pacto com Dioniso e o presentifica justamente na articulação entre tempo-afeto-transformação. Dioniso inspira uma reversibilidade do tempo porque o funde com o que é próprio do afeto e, com isso, dispõe-se a lidar com o mundo como se fosse ele próprio um dispositivo de eterno devir. Na instância dionisiaca, tudo se torna extemporâneo, e as valências impulsionam a elevação, a exaltação e, sobretudo, a transfiguração:

É impossível para o homem dionisiaco não entender uma sugestão qualquer, ele não desconsidera nenhum sinal dos afetos, ele tem no grau mais elevado o instinto intelectual e divinatório, assim como possui no grau mais elevado a arte da comunicação. Ele se insere em cada pele e em cada afeto: ele transforma-se constantemente³⁷.

A temporalidade trazida por Dioniso não é outra senão a do agora, do presente, do instantâneo. Essa temporalidade só é possível porque a afecção em jogo é a da alegria e a da celebração da experiência do estar fora de si, logo, fora do tempo. Nessa perspectiva, para que o *vivido* se presentifique, é preciso que se faça eclodir a estagnação imposta pelo próprio tempo. A divisão cronológica estabelece cânones para que o homem se conceba sempre formatado à lógica do antes/depois, tornando-o escravo de si mesmo e servo de uma alteridade absoluta que se torna implacável ao escrever as vidas sob a égide do imperativo categórico.

O tempo precisa se fazer transitório, inapreensível, superposto, para que os lodos da cultura, os ranços dos pensamentos instituídos possam sofrer algum tipo de descentramento, possam ser remexidos, tal como a poeira do fundo do mar se movimenta quando da ação de um elemento externo. Esse “elemento externo” ou extemporâneo é o próprio Nietzsche que, sentindo-se um peixe fora d’água, não se identificando e tampouco se adequando aos ditames da cultura, é capaz de refutar, um por um, os argumentos que velam por causas arregimentadas. Aqui, Nietzsche é um incansável removedor de fundos e não se deixa parar. A transitoriedade do tempo, sua desestabilização e sua superposição são elementos que permitem ao filósofo um continuado exercício de resgate do inaudito ou de tudo aquilo que está para ser dito.

³⁷ GD 10, KSA 6, p.117-118.

Trata-se de um trabalho de destruição. Não é possível deixar pedra sobre pedra, não é possível abandonar o posto de vigia crítico da humanidade. Pois, tal qual erva daninha, a moral e suas mazelas crescem compulsivamente, uma vez que o “homem bom” necessita delas para apaziguar-se. Destruir para poder reverter, para transpassar o amálgama apolíneo que teima em fazer das formas as estruturas irrefutáveis da verdade³⁸ — verdade essa, obstinadamente perseguida pelos servos de Deus, pelos amantes dos ideais, pelos crentes, otimistas e pacificadores de toda sorte. Nietzsche diz Não a tudo isso para, ao mesmo tempo, conseguir dizer Sim à vida:

Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme a minha força para destruir – em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor *par excellence*.³⁹

Sua forma de destruir a moral, via extemporaneidade, é inegavelmente parte constituinte de seu estilo. E o que é importante se fazer notar é que essa postura — a de ser um destruidor da moral — é, sem dúvida, uma tarefa de proporções hercúleas, o que exige um esforço e dispêndio de energia sobre-humano. No entanto, em Nietzsche, lembremos sempre, “dispêndio de energia” é potência, e as potências, em seu pensamento, se articulam, se somam, se irmanam e geram mais potência. No caso de Nietzsche, é a força da experiência rebatida sobre ela própria — na solidão da dor e da alegria — que o torna cada vez mais forte ainda. Diante de todos os seus embates, não há lugar para o “infortúnio”. Tudo é afirmado de maneira incontestável.

Reconhecendo em suas experiências — sempre viscerais — a força de uma vida afirmativa capaz de aceitar tudo o que lhe acontece e acomete de forma

³⁸ Esse universo imagético da aparência cria os contornos da subjetividade, mas, ao mesmo tempo, aliena o homem de suas experiências mais primevas, o que, para Nietzsche, nesse momento, fariam de uma ampliação do campo da experiência humana. Apolo, ao dar formas através da fecundação de luz, estaria subjugando as forças da natureza ao universo dos homens. Eis, porém, que aparece Dioniso em seu carro coberto de flores e grinaldas, entoando os sons da mais gutural alegria, mimetizando e convencendo os homens a dar-lhe passagem e a segui-lo. Ao realizar esse ato, Dioniso apresenta suas armas e destrona o trabalho apolíneo de contensão e conformidade, arregaçando as costuras do belo e impondo o estado geral da embriaguez capaz de revelar a compaixão dos homens por algo que se fazia até então inaudito: o desejo de aceder ao “uno – primordial”, ao lugar de uma conciliação e gozo pleno cujas manifestações não são outras senão as de alegria e júbilo. A ideia do encontro com o “uno - primordial” apresentada em *O Nascimento da tragédia* é ainda fortemente influenciada pela metafísica de Schopenhauer.

³⁹ EH *por que sou um destino* 2, KSA 6, p. 366.

a dizer Sim a tudo infinitamente, Nietzsche aprendeu, ele próprio, que a superação está exatamente no encontro das forças, e não em sua negação. Tratar a doença como força que quer aparecer e declamar foi para ele o caminho de sua cura. Desejar que as coisas retornem mais uma vez e sempre, como elas são, como devem ser, sem qualquer julgamento, foi para ele a chave de sua filosofia⁴⁰.

Para o destruidor da moral, não há lugar para o arrependimento nem para o ressentimento. Essas armadilhas pseudoafecionais são obra de um trabalho de catequese e ascese do qual Nietzsche se quer reconhecer como o primeiro e maior denunciador.

Seu desejo de denunciar é incansável, ininterrupto. Contudo, também o desejo de anunciar se faz igualmente presente: primeiro ele anuncia a Dioniso; depois, Dioniso transmuta-se em Zaratustra; por último, é o próprio Nietzsche quem assume o papel do anunciador na figura do imoralista.

Pois bem, é difícil não notar que essa postura que faz do *pathos* um *locus* de luta intermitente, que destitui a veracidade semântica do *ethos*, faz de Nietzsche um escritor ácido, rascante, sarcástico, irônico e, sobretudo, provocador. A determinação com que enfrenta seus opositores (quase todos os interlocutores de que se valeu) e a persistência com que constrói seus argumentos dão-lhe a particularidade de se constituir como pensador da afirmação.

Nietzsche julga-se um pioneiro, aquele que inaugurou uma fase, e, tal como Jesus Cristo, terá, um dia, feito a divisão do mundo em antes e depois dele. Aqui, Nietzsche não é só sarcástico: sua paródia é também a constatação de que o seu *vivido* foi longe demais, tocou em lugares nunca dantes penetrados e que, por conta dessa radical idiossincrasia, a experiência da vida se reorganizará em torno de seu achado. Delírio megalômano? Surto de onipotência narcísica? Defesa paranoica? Ora, essas categorias de nada valem aqui. Tampouco serviriam as acusações de leviandade, obsessão demoníaca ou herética. A ousadia da afirmação nietzschiana foi exatamente a de mostrar a inoperância desses atributos e adjetivações oriundos de posturas instituídas, cuja finalidade sempre foi a negação da vida. No plano da arte, a psicopatologia reduz-se a um penduricalho. A arte é, por si própria, o dispositivo de retorção, de retoque e perversão dos elementos. A arte é o princípio da hecatombe instaurado na perspectiva dos objetos. Se há arte,

⁴⁰ Retomaremos a doutrina do eterno no Capítulo 4 desta tese.

não há tempo, não há objetos, tampouco sujeitos. A arte se assimila à vida e a incorpora (ou vice-versa) porque ela própria afirma um recorte valorativo. A arte é uma autorização do corpo a tornar-se outra coisa e, ainda assim, continuar operando sentido de corporeidade. Pois bem, o que Nietzsche mostra, ao longo de seu percurso, é que apenas a arte consegue sustentar a dimensão de propulsora de novos códigos. A arte reescreve o real. Sua tarefa é mesclar as modalidades até confundi-las e descaracterizá-las. Arte, nesse sentido, não poderá ser espetáculo; antes de qualquer coisa, será ausência de termos, de motivo, de desejo. Portanto, a arte é, sobretudo com Nietzsche, um recurso de estilo para tecer a própria vida.

A experiência de Nietzsche quer sustentar-se por si própria; logo, sua escrita é artística na medida em que, da mesma forma, inventa a si própria. Como não ver aí a excentricidade da aposta desse autor? Como não reconhecer a franqueza com que ele se prestou a olhar para a vida e a originalidade que gerou ao trançar filosofia e arte com as malhas afetivas? A vida de Nietzsche é a arte em estado de fluxo. Pode-se aceitar isso ou não. De qualquer forma, para refutá-la, será preciso invalidar sua experiência e desdizer suas intenções. Nosso sentido aqui é justamente o oposto.