

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO LEANDRO DOS SANTOS

ENSAIO SOBRE A LEGITIMIDADE DO ENUNCIADO NIETZSCHIANO
PARA UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA DA VIDA

Porto Alegre
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MARCELO LEANDRO DOS SANTOS

ENSAIO SOBRE A LEGITIMIDADE DO ENUNCIADO NIETZSCHIANO
PARA UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA DA VIDA

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre
2005

RESUMO

Neste estudo, buscou-se caracterizar a abordagem de Friedrich Nietzsche sobre pensamento e vida. O caminho para esse estudo consistiu na observação da autobiografia do filósofo. Com a consideração de experienciação da vida, procurou-se contextualizar o próprio estilo filosófico do autor. A produção de um enunciado singular, além da apropriação de figuras através da máscara, são apresentadas como peculiares a Nietzsche. O movimento contrário à cultura e à tradição, no pensamento de Nietzsche, o expõe à clandestinidade pela avaliação de uma modernidade restrita a um padrão de racionalidade. Nesse contexto, a própria loucura estaria mais familiarizada com a vida do que, propriamente, a razão. Na incompreensão de seu escrito, de sua palavra, o estilo nietzschiano mantém sua própria manifestação de força.

Palavras-chave: enunciado nietzschiano, contracultura, experienciação, afirmação da vida.

ABSTRACT

In this study, one searched to characterize the boarding of Friedrich Nietzsche on thought and life. The way for this study consisted of the comment of the philosopher's autobiography. With the consideration of experimentation of the life, it was looked to point out the proper philosophical style of the author. The production of a singular enunciate, beyond the appropriation of figures through the mask, is presented as peculiar to Nietzsche. The contrary movement to the culture and the tradition, in the thought of Nietzsche, displays him to the clandestinity for the evaluation of a restricted modernity to a rationality standard. In this context, proper madness more would be made familiar to the life, of that, properly, the reason. In the incomprehension of his writing, of his word, the Nietzsche's style keeps its own manifestation of force.

Key-words: Nietzsche's enunciate, contraculture, experimentation, affirmation of the life.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

A = Aurora

AC = O Anticristo

AS = O andarilho e sua sombra

BM = Além do bem e do mal

CI = Crepúsculo dos ídolos

EH = Ecce homo

GC = A gaia ciência

GM = Genealogia da moral

HH = Humano demasiado humano

NT = O nascimento da tragédia

Z = Assim falou Zaratustra

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	06
2	FILOSOFIA E EXPERIMENTO.....	11
3	SOBRE ESCREVER COM MÃOS DE ARQUEIRO	34
4	O ENUNCIADO NIETZSCHIANO.....	55
5	NIETZSCHE CONTRA A TRADIÇÃO.....	73
6	RAZÃO MODERNA E INCOMPREENSÃO	89
7	CONCLUSÃO.....	100
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

1 INTRODUÇÃO

A crítica que Nietzsche dirige ao pensamento ocidental refere-se à instauração de um modelo de racionalidade rigorosamente atrelado à moral. Desde Sócrates, o movimento do *pensar* ocidental teria se comportado de maneira comprometida com a magnificente certeza de que os conceitos universais mereceriam, de antemão, total *status* e estável supremacia.¹

Especialmente em sua crítica ao ascetismo, Nietzsche explana sobre o estilo de vida que consiste em antecipar julgamentos pertencentes a uma determinada tentativa de direcionamento e manutenção da moral implantada para dar sustentabilidade ao homem enfraquecido.

Além dessa hipótese, Nietzsche aterroriza a humanidade com questões que não podem mais ser respondidas sob o crivo da filosofia clássica: Como acreditamos que somos bons? A partir de que fundamentos nos impomos como inequívocos? Como se articulam as relações pretensiosas do *agir* e do *poder* humanos?²

¹ É pela mesma via que Nietzsche critica Platão como espécie de renunciador do cristianismo: “Eu o considero [Platão] tão desviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistente, cristão – que ele já tinha o conceito “bom” enquanto o conceito supremo –, que gostaria de utilizar em relação a todo o fenômeno Platão antes a dura expressão “o mais alto embuste”, ou, se se preferir escutar, mais do que qualquer outra palavra, o mais alto Idealismo”. (CI “O que devo aos antigos” § 2) Essa crítica à racionalidade conceitual acompanha o pensamento de Nietzsche desde sua primeira obra, a saber, *O nascimento da tragédia*. A partir dessa obra, Nietzsche tenta evidenciar o distanciamento existente entre a filosofia socrático-platônica e o tipo de vida social da Grécia trágica, situando tal distanciamento como um instante de cisão com a realidade trágica (apolíneo-dionisíaca) da existência humana. Poder-se-ia pensar essa cisão como decisória no desencadeamento de um mecanismo de recalque e perversão na cultura ocidental.

² Aqui se pode notar a perspectiva de Gilles Deleuze, ao estudar o procedimento nietzschiano da genealogia, que intrinsecamente lança o questionamento de quem estaria agindo por trás da avaliação da vida. Isso significa perguntar: uma influência forte ou fraca? nobre ou escrava? grandiosa ou mesquinha?

Nietzsche acredita que o próprio tipo de vida avaliza a imposição dos critérios que compõem a subjetividade, tanto no caso de uma moral dirigida pelo idealista ascético, como na sua proposta de expansão da força. O ideal ascético inibe a totalidade expressiva da vida, defendendo a opção por uma moral do corpo coletivo, do rebanho. A moral ocidental é apontada por Nietzsche como agulhão que, ao mesmo tempo, conduz e fere a humanidade, tentando neutralizar o que na vida seria potência e afirmação. A vida suprimida é resultado dessa deturpação da condição humana instaurada pelo pensamento ocidental (racionalidade).

É então que, devido à adulteração da vida, Nietzsche condena os ideais ascéticos, ou seja, todos aqueles ideais nos quais “[...] querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes, questiona e sacrifica a autoconservação” (GC § 349).

Um problema sempre referido ao estilo filosófico de Nietzsche se concentra no fato de que o evento da racionalidade moderna concretizou-se e conquistou uma aparente estabilidade para a própria vida (cotidiano), prestando descaso às eventuais desmesuras existentes nas ações humanas. Nisso reside, muitas vezes, a impossibilidade de enxergar Nietzsche de maneira não-clandestina para a história do pensamento humano, que normalmente se confunde com a própria humanidade ou civilização.

Se, no ato de conhecer, assim como no ato de fazer ciência, criticar, julgar e decidir, o sujeito seria mero integrante da espinha dorsal da moral, então, também a própria vida encontrar-se-ia submetida à moral. Enquanto a moral determina e dita critérios para a vida, não estaria, dessa forma, colocando a vida em segundo plano, tornando o valor da vida dependente da moral? A vida humana estaria sendo subjugada à simples condição de segmento da moral?

A perspectiva socrático-platônica, – da qual nossa cultura teria recebido influência decisiva – apareceria como desencadeadora de uma mentalidade, como definidora de um comportamento que dinamiza a vida e a submete a interesses morais. A vida estaria, assim, sendo desenvolvida em segundo plano, uma vez que o suporte moral habilitaria sua decorrência. Sob os olhos de Nietzsche, desde a Grécia de Sócrates e Platão até o século XIX, a humanidade haveria percorrido um trajeto de decadência, de fracasso cultural, de mediocrização do homem. A própria idéia moderna de progresso teria sido incapaz de habilitar o sujeito contemporâneo a uma verdadeira autonomia, por persistir na modernidade um certo conformismo segundo o qual os interesses da vida são meramente os de conservação, continuidade e manutenção.

Partindo da questão nietzschiana que encara a moral como problema, deve-se tomar em conta que a moral por ele criticada vem a ser a chamada de moral de oposições, sustentada na valoração específica de bem e mal, estigmatizada pela cultura ocidental. Ver-se-á, ao longo deste trabalho, a sustentação de Nietzsche através da qual *essa* moral se impôs como única (visto em *EH* “Genealogia da moral”, por exemplo). Assim, quando Nietzsche se coloca como imoralista, ele o faz em relação a essa moral que imagina como assombrosa, isto é, que impede que “outras” morais se estabeleçam. Evidentemente, o próprio Nietzsche faz, de alguma maneira, a defesa de uma moral aristocrática que a civilização contemporânea não mais suportaria por motivos sustentados no empobrecimento da vida e sua acomodação. Por esse motivo, moral e vida são bastante próximas no texto nietzschiano. A força aparece como termômetro, pois uma moral enfraquecida denuncia um tipo de vida que optou pelo enfraquecimento, pela raridade de ousadia, pela segurança. Com a crítica direta à moral de oposições, Nietzsche denuncia uma vida que não se efetiva (ver *GM* “Prólogo” § 1); uma vida que se encontra ferida (ver *GM* “Prólogo” § 2); valores que depõem contra a vida (ver *GM* “Prólogo” § 5); a interpelação da vida por uma maneira exclusivamente inteligível (e não

sensível) de valorar (ver *GM I* § 10); uma cultura que tenta derrubar a vida (ver *GM I* § 11) estabelecendo uma realidade para a vida.

Para Nietzsche, a própria vida deveria justificar-se a si mesma, ainda que na precária condição de enigma (ver *GM II* § 7), na medida em que ela atua ofendendo desigualmente (ver *GM II* § 11). A vida se move na vontade de sua própria afirmação (ver *GM II* § 12). Mover-se é a maneira como Nietzsche enuncia uma possível conceptualização que será vista com o termo *Selbstüberwindung*.

Portanto, Nietzsche percebe improbidades em possíveis tentativas de diminuição da vida. Uma diminuição que pode se dar no envenenamento da sexualidade, uma vez que essa deveria ser encarada (como é na realidade biológica animal e humana) como pressuposto da vida (ver *GM III* § 7). Assim, Nietzsche postula a direta negação da vida na medida em que ela é considerada apenas como ponte para uma vida verdadeira (ver *GM III* § 11) sustentando essa atividade como promovida pelo cristianismo. Em contrapartida, na arte, Nietzsche defende que a vida não se vê caluniada (ver *GM III* § 25) uma vez que, entre outras coisas, ela é submetida a mover-se sem a necessidade de explicar-se.

Assim, tendo em vista muitos pontos que aparecem especialmente em *Genealogia da moral* a respeito do tema vida, sugere-se neste trabalho uma “metaleitura” do aforismo 345 de *A gaia ciência*, intitulado “Moral como problema”. Nesse aforismo, revelam-se os momentos de uma possível “metodologia filosófica”, que permite uma investigação dentro do próprio texto de Nietzsche, trazendo sempre presente e subentendido esse enigma chamado vida. Para este estudo, serão tomados dois pontos que compõem o referido aforismo:

Faz considerável diferença que um pensador se coloque pessoalmente ante seus problemas, de modo a neles achar seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior, [...]

[...] ou então “impessoalmente”: isto é, que saiba tocá-los e apreendê-los somente com os tentáculos da fria e curiosa reflexão. Nesse último caso, nada se conseguirá, podemos estar certos: pois os grandes problemas, ainda quando se deixam tocar, não se deixam *agarrar* por fracotes com sangue de

barata, este é seu gosto desde tempos imemoriais – um gosto, aliás, que partilham com todas as mulherezinhas valentes (*GC* § 345).

Esses dois momentos do aforismo servem para ilustrar essa metodologia, na qual Nietzsche fala de uma maneira de aplicação da investigação filosófica. Nesse sentido, ele se coloca como experienciador do próprio problema, em uma crítica que envolve o autor. E, na continuidade, elucida a outra maneira de abordar os problemas, a saber, da forma impessoal, que seria o procedimento de que a filosofia tradicional ter-se-ia utilizado. Assim, Nietzsche estaria se impondo contra a tradição filosófica.

Ao considerar-se, e nessa consideração tornar relevante a personalidade do filósofo, Nietzsche se “experimenta” na sua filosofia. Dessa maneira é que coloca seu comportamento autobiográfico como parâmetro, e, não obstante, denuncia a apresentação de uma metodologia tradicional como deficiente para o projeto filosófico a que ele [Nietzsche] se propõe. A genealogia da moral, o enfrentamento de uma moral vigente, constitui no geral esse projeto. A identificação com o escrito filosófico, então, qualifica o filósofo a um tal empreendimento.

A familiaridade com o escrito, também a “capacidade” para lê-lo, apresentam-se na qualidade intuitiva de Nietzsche. Essa peculiar intuição se estende à linguagem nietzschiana, ao que ele descreve como enunciado.

Armado em sua particularidade filosófica, Nietzsche discute a própria história da filosofia, colocando como precária, de alguma maneira, a abordagem do empreendimento filosófico que a tradição promoveu. Justamente na precariedade, encontra-se a impossibilidade de compreensão para o próprio discurso de Nietzsche. A incompreensão se torna motivo do deficitário emblema da loucura.

Por alto, parecerá que algo ainda agoniza às margens conceituais de uma racionalidade que não conta com a sanidade com a qual imagina contar. Com o texto nietzschiano, ficará alguma dúvida sobre existência de vida, ou, ao menos, um certo esclarecimento de que “[...] a vida existe, sem no entanto penetrar na consciência” (*GM* III § 17).

2 FILOSOFIA E EXPERIMENTO

Faz considerável diferença que um pensador se coloque pessoalmente ante seus problemas, de modo a neles achar seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior [...] (GC § 345).

O trajeto de uma vida pode, tranqüilamente, ser considerado uma via, um caminho que possibilita o entendimento – ainda que irrisório – sobre aquilo que *aquela* (ou *essa*) vida produziu. Dentre tantos, trata-se apenas de um caminho. Por isso, observar o trajeto não deveria, de maneira alguma, representar uma tarefa que se prestasse a deduzir a partir das peculiaridades da personalidade do autor propriamente.

Nesse sentido, surge a proposta de olhar para o percurso autobiográfico. Assim, trazer à tona a consideração desse percurso aproxima a relevância do caráter experiencial de uma vida. Trata-se, portanto, de um primeiro momento, pensado por Nietzsche, em *A gaia ciência*, § 345, como possibilidade de abordagem da contextualização geral para uma *nova* crítica filosófica. Como citado acima, refere-se a uma elaboração da consideração da personalidade somada ao próprio devir de seus problemas. Nessa direção, Eugen Fink aponta um mote decisivo a ser considerado em Nietzsche: “A vida é uma experiência”³. Isso sugere que Nietzsche possa ser *identificado* com seu escrito, ainda que um autor *nunca* seja um reflexo direto de sua própria teoria, isto é, de seus limites teóricos. Como segue Fink, “ele [Nietzsche] existe como pensador, ele vive o seu pensamento e pensa a sua vida”⁴.

³ FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

Também é dessa mesma opinião José Thomaz Brum, que, na medida em que introduz o pensamento de Nietzsche justamente como “[...] ruptura com o estilo sistemático e unitário que distingue a filosofia tradicional [...]”⁵, direciona os motivos desse pensamento para a relevância da via biográfica, por ser decisivamente a obra de Nietzsche “[...] acidentada, onde há declives e mudanças súbitas de direção, às quais somente o exame da vida intelectual e pessoal de seu criador (em nenhum outro pensador, salvo em Kierkegaard, ambas estiveram tão intimamente ligadas) pode fornecer respostas”⁶.

A imersão nessa via – com o cuidado de que ela não se torne apenas um mero relato ou jogo de imagens de alguém (de um “eu” da subjetividade moderna mais precisamente) em uma sala de espelhos – deve levar em conta sua própria obscuridade, referindo-se ao que não está registrado diretamente no texto. A lucidez consiste em considerar como pertinente a possibilidade de que, lançado ao jogo ilusório de auto-reflexão, o ponderado “eu” ludibrie-se como o falso infinito. A negatividade de uma vida abarca suas nuances obscuras, as quais as matizes do pensamento tradicional provavelmente procurariam eliminar e que, ironicamente, em tarefa quase sisífrica, procuram esconder ainda mais, como quem varre a sujeira para debaixo do tapete. Há a impossibilidade de uma segurança sistemática.

Assim, essa via – trajeto de uma vida – é, portanto, acidentada. Como acidentada é assistemática também. Evidentemente, toda vida humana, em graus diferenciados, constitui e é constituída por acidentes. Não representa novidade alguma a observação de que sistema e vida (não apenas a vida humana) com facilidade podem repelir-se. Nesse sentido, o caráter acidental significa, justamente, o que a tradição não espera e não suporta do escrito vinculado à personalidade. Por outro lado, é o acidente que pode acabar revelando os peculiares elementos de intensidade daquele que se acidentou. No caso de Nietzsche, o interesse pelo

⁵ BRUM, José Thomaz. *Nietzsche: as artes do intelecto*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 9-10.

acidente se eleva ao quadrado, pois também sua obra é marcada pelo acidente (pela indisposição ao sistema) e esta obra não consegue livrar-se do acidente autoral.

Na observação de Pierre Klossowski, justamente as circunstâncias de Nietzsche constituem uma tentativa particular de suportação ou mesmo de superação do devir existencial⁷. Assim, quando se vive em uma cultura onde o sofrimento particular humano passa a ser laminado como algo diretamente indecoroso (que não merece consideração), a leitura do trajeto de uma vida não apenas corre o risco de se apresentar como demasiadamente superficial, isto é, como tema de melodrama, mas pode também se tornar tendenciosa⁸.

Signos textuais estariam sendo ignorados numa tal circunstância. De qualquer maneira, há aproximadamente meio século, isso deixou de ser assunto. Tentar “salvar” o texto nietzschiano é, portanto, atualmente, a repetição de uma tarefa que já se efetuou. Também

⁷ Como nota Klossowski: “*Eu* estou doente em um corpo que não me pertence: *meu* sofrimento nada mais é do que interpretação da luta das funções, impulsos dominados pelo organismo, que se tornaram rivais: os que dependem de mim contra aqueles que me escapam. Por outro lado, o preposto físico do meu próprio eu parece rejeitar meus pensamentos, que não lhe garantem mais sua coesão: pensamentos originários de um estado estranho ou contrário àquele que o preposto físico exige, mas que é idêntico ao meu próprio eu. Mas o que é a *identidade* do eu? Ela parece ser reivindicada pela história irreversível do corpo: um encadeamento de causas e de efeitos. Esse encadeamento, porém, é pura aparência: o corpo se modifica para formar uma única e mesma fisionomia: é quando os recursos de renovação do corpo se empobrecem que a pessoa se fixa, a “personalidade” se afirma.” (KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 48-49) Essa observação será bastante válida no momento em que o pensamento de Nietzsche é atacado em sua validade, por conta de uma crítica que se preocupa mais em defender o terreno racional, do que propriamente procurar entender as relações dinâmicas entre vida e realidade. Também é importante ter presente que essa “personalidade que se afirma” é buscada por Nietzsche no tom exagerado de seu escrito, em sua postulação para o legado filosófico, assunto que será tematizado mais adiante.

⁸ Em muitos casos, a trilha acaba tomando um norte que não era necessariamente o que o autor propunha trilhar. Alude-se, no caso de Nietzsche, à notória tendência panfletária que uma primeira recepção de suas obras havia tomado, devendo-se, em boa parte, à intenção antiga de sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche de ligar o nome de Nietzsche a uma fundamentação teórico-filosófica do movimento anti-semita. A respeito desse assunto, é cabida a seguinte observação de Rosa Maria Dias: “O interesse de Klossowski por Nietzsche começa em 1934, quando o pensamento desse filósofo estava sendo apropriado pelos nazistas. Em janeiro de 1937, junto com George Bataille e Jean Wahl, participa de uma coletânea da revista *Acéphale*, intitulada “Nietzsche e os fascistas: uma reparação”, para defender Nietzsche da acusação de ter sido um precursor da ideologia do nacional-socialismo. Esses autores fazem ver que o pensamento de Nietzsche foi falsificado pela sua irmã com o intuito de transformá-lo no filósofo do pangermanismo e do anti-semitismo e que uma leitura atenta das suas obras e cartas deixaria transparecer que a teoria das raças, o mito da raça ariana, base das concepções hitlerianas, era profundamente estranha ao filósofo de *Assim Falou Zarathustra*. A polêmica que envolve o nome de Nietzsche com os nazistas não reaparece em *Nietzsche e o círculo vicioso*. O objetivo de Klossowski nesse livro é compreender em que sentido a investigação de Nietzsche antecipa aquilo que vivemos atualmente, já que os acontecimentos contemporâneos começam a responder, de maneira mais precisa, às perguntas feitas por ele no final do século XIX. Nietzsche é para ele uma arma contra os hábitos decadentes da cultura burguesa. Em consequência disso, passa a designá-lo como um “complô”, uma “comunidade de singularidades”, de não-identidades que se insurge contra a “comunidade de regularidades” que constitui a nossa sociedade” (DIAS, Rosa Maria, “O eterno retorno de Nietzsche” Resenha: in *Jornal do Brasil* online).

tratando dos equívocos aos quais puderam se ligar o pensamento de Nietzsche no século XX, inclusive fazendo menção ao famoso artigo da Revista *Acéphale*, argumenta Gilles Deleuze:

Houve um momento em que era importante mostrar que Nietzsche era utilizado, desviado, completamente deformado pelos fascistas. Isto foi feito na revista *Acéphale*, com Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Mas hoje talvez isto não seja mais um problema. Não é no nível dos textos que é preciso lutar. Não porque não se possa lutar neste nível, mas porque esta luta não é mais útil. Trata-se antes de encontrar, de assinalar, de reunir forças exteriores que dão a tal ou tal frase de Nietzsche seu sentido liberador, seu sentido de exterioridade.⁹

É de se considerar, por conseguinte, que aquele que se propõe a entrar nessa via, que é a vida de um pensador, está, de saída, ameaçado de se deparar também com muitos percalços ao percorrê-la. Equívocos e distorções muitas vezes são problemas comuns em um tal trajeto, pois, afinal, tanto quem escreve quanto quem lê sobre aquela vida não viveu *aquela* vida. Fala-se, portanto, a partir de impossibilidades e precariedades gerais a todo empreendimento que se dispõe ao sentido totalitário e definitivo. O caráter da experienciação é singular e intransferível.

Contra a possibilidade totalitária existe o aval, que não merece o apoio no cinismo, de se terminar o percurso da leitura de uma biografia com um hesitante e escancarado “Ou?”. A natureza dessa abertura vale como referência direta à maneira como Nietzsche conclui uma de suas obras, a saber, *Aurora*, mas poderia servir também como característica de toda a obra de Nietzsche, na medida em que seu escrito procura guardar um parentesco com a manifestação artística, por conta, justamente, da hesitação do sentido. Fazer o sentido hesitar é um golpe de Nietzsche contra uma história filosófica que mantém como projeto de fundo o enclausuramento do sentido, deixando-o restrito a margens conceituais¹⁰.

⁹ DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade” in *Nietzsche hoje?*, p. 62.

¹⁰ Nessa condição de golpe bastante comum em sua filosofia, Nietzsche envolve, na interpretação, a própria intensidade do autor, sua capacidade de suportar o texto. Esse golpe provém da corporalidade que o texto deve intimar. Como ressalta Klossowski, “no mundo inorgânico a comunicação parece perfeita. Nietzsche quer dizer: não há discussão possível entre o que é forte e o que é fraco. “*Cada potência tira, a todo instante, sua última conclusão*”, diz ele, em outro lugar [KSA, Vol. 13, p. 258, 14[79], Primavera 1888]. A persuasão é imediata. Por

Uma hipótese bastante provável (e que será seguida neste trabalho) é de que Nietzsche passa, então, a apostar em uma possibilidade – que é definitivamente lúcida e racional¹¹ – de “contaminação” através do escrito, que, justamente por hesitar, torna-se resistente à verticalidade interpretativa. Trata-se de uma voz que muitas vezes se confunde propositadamente com o dizer profético. No entanto, essa voz entra corajosamente nesse dizer, na tentativa de salvaguardar o escrito da ameaça de uma provável *falsidade* profética. Nietzsche sente essa necessidade justamente para que o “fraco” não se torne interlocutor de sua fala. O escrito reside no mundo inorgânico ilustrado por Klossowski. Em certa medida, a própria retomada da originalidade do escrito invoca sempre uma “desintoxicação” da excessiva quantidade de comentários *sobre* o escrito, uma vez que tais comentários provêm do mundo orgânico, isto é, do mundo em que afetos expõem suas expectativas na leitura.

O escrito de Nietzsche, em sua ambivalência artística e filosófica, vem a favor do registro que ouve, pulsa e vibra dentro da complexidade do atordão de uma acústica timpânica da realidade. Revela-se – e este é um ponto que interessa muito na consideração do trajeto de uma vida – um autor que é capaz de denunciar-se por sua vida, fazendo com que seu escrito não impere como fruto amargo de seus fracassos e arrependimentos pessoais.

O acidente é comum a qualquer ser humano, mas estará restrito à qualidade de evento linear¹² se a produção¹³ desse ser humano não incrementar a estranheza do acidente pessoal na

outro lado, no mundo orgânico, onde a troca e a assimilação são necessárias, o mal-entendido se torna possível, pois a troca e a assimilação só se efetuam pela interpretação: da hesitação à certeza – certeza de condições de existência. Essa última só é obtida às custas de uma longa experiência do semelhante e do não-semelhante; logo, da identidade. É então que surgem os pontos de contato, a repetição e a comparação – e, finalmente, os signos comparáveis” (KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 65).

¹¹ A inteligibilidade de um percurso filosófico como o de Nietzsche, que olha para a vida, coloca a seguinte possibilidade: mesmo que essa via não possa nem precise ser decifrada, ainda assim ela é racional; nunca irracional, mas o próprio transbordar dessa razão. Sob esse critério tem-se a seguinte observação de Deleuze: “[...] a vida ultrapassa os limites que o conhecimento lhe fixa, mas o pensamento ultrapassa os limites que a vida lhe fixa. O pensamento deixa de ser uma *ratio*, a vida deixa de ser uma *reação*. O pensador exprime assim a bela afinidade do pensamento e da vida: a vida faz do pensamento qualquer coisa de afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche, não aparece apenas como o segredo pré-socrático por excelência, mas também como a essência da arte” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 153).

¹² Entenda-se, nesse contexto, linear como evento sem gravidade ou expressão, justamente pelo fato de um acidente já ser a exposição de uma não-linearidade. A tentativa que se segue é de demonstrar que justamente a

condição de aprendizado. Por isso, pode-se acreditar que se dá uma potencialização, uma relação exponencial, em um tal movimento, onde o excedente do próprio aprendizado com a vida, em sua contínua *remistificação*, figura como elemento de uma produção crítica e filosófica: a produção do escrito, no caso de Nietzsche. Imagine-se uma equação, onde: acidente (elemento vivencial singular e orgânico) X acidente (consideração inorgânica da estranheza do próprio trajeto) *resulta* em tridimensionalidade da produção. Se essa vida exponencialmente acidental se promoveu à produção do escrito, então, ter-se-á um produto (escrito) que escapa, necessariamente, às rígidas margens conceituais da tradição, preparadas apenas para ver surgir o escrito que pode ser ameaçado somente pelo mero acidente linear.¹⁴

Também, poder-se-ia pensar que, ao contrário de um produto que se repete na escala da produção industrial, a obra de arte não tem a chance da repetição. E, assim, na contramão,

indiferença em relação à não-linearidade do existir joga a própria vida, por exemplo, ao banal, fazendo com que o próprio acidente do existir perca, em alguma medida, seu foco filosófico.

¹³ Aqui, sugere-se entender produção não somente o que é objetivamente criado, mas toda a relação que este ser humano que produz aplicará dentro de sua existência, no qual “produz” um cotidiano de intensidades. A esse respeito, tem-se a apropriada observação de Christoph Türcke: “Vontade de poder: na opinião de Nietzsche, ela não se encontra apenas em César e Napoleão, mas em todos os assalariados que levantam de manhã, todas as pessoas que tomam café e levam a xícara à boca, só que, nesses casos, se manifesta de forma tão banal que as pessoas não se dão conta, e também não vale a pena falar disso. Mas é justamente nas coisas mais miúdas, menos chamativas, mais delicadas, que devemos estudar o que é a vontade de poder se quisermos compreender os seus grosseiros casos na história universal. E, nesse caso, descobre-se o seguinte: a vontade nunca é outra coisa senão vontade de poder, a tentativa de impor, de impor-se. É inteiramente errado imaginá-la como princípio movente, que está por trás do mundo das aparências como um motor por trás da cenografia, ou como uma espécie de órgão da alma que capacita à vontade como capacita à visão” (TÜRCKE, Christoph. “A vida é bela: o *amor fati* de Nietzsche no cinema” in *Revista Impulso* n° 28, p. 124-125). Nesse sentido, também Klossowski se posiciona a respeito da “produção” humana, em que os afetos deveriam mover-se pela “produção da vida”. Em uma breve “comparação” entre Marx e Nietzsche, Klossowski expõe: “A análise de Marx relativa à função mistificadora do valor mercantil, se pode coincidir de maneira negativa com a noção de valor em Nietzsche, vai contra o que Nietzsche coloca como valor enquanto princípio de toda afirmação, a saber, que só é válida a *mistificação da vida por ela mesma*. Toda desmistificação coincide com uma queda, toda remistificação com uma ascensão, com a criação. Uma produção que não proceder de uma mistificação operante permanecerá sempre aquém do fato de existir. São os afetos que exercem a coerção para produzir. A produção jamais passará de uma réplica dessa coerção e toda divisão do trabalho dos afetos visará sempre diminuir a própria força produtiva deles: para Nietzsche, uma maneira de desmistificar o fato de viver. Em suma, aí se acha exatamente o comentário do conceito, se não do critério, de *A vontade de poder*. Toda dominação deve fornecer uma criação que transmute a violência pura em gozo [...]” (KLOSSOWSKI, Pierre. “Circulus vitiosus” in *Nietzsche hoje?*, p. 17-18). Daí surge a esfera do excedente na afirmação nietzschiana, através da qual as observações sobre o esclarecimento de uma vontade de potência são familiares em Türcke e Klossowski.

¹⁴ Portanto, um acidente enfraquecido pela indiferença ou “descaso” da parte filosófica. Evidentemente, o acidente nunca é calculado, porém, sua linearidade é uma construção falsificada para uma própria impressão de que sua naturalidade não mereça atenção. Ironicamente, torna-se tão comum o acidente que sua não-linearidade não mais é discutida. Isso não garante que esse acidente se metamorfoseie para o âmbito da linearidade, mas a indiferença ao acidente tranquilamente o habilita a uma linearidade “clandestina”.

dirigir-se-á um escrito que tem a força de fazer o leitor hesitar de alguma maneira. Envolto pela rota da organicidade, dá-se o caso novo de Nietzsche na história da filosofia.

Aplicar essa relação exponencial somente faz sentido olhando para a pessoa *junto* à obra. Não com a intenção de comparar, mas para preservar a identidade do escrito, sua própria organicidade. Assim, um trabalho é autobiográfico, mesmo que não se mencione como autobiografia. Por isso, no texto mais *amadurecido* de Nietzsche, os relevos (fenômenos da tridimensionalidade) podem recorrer ao que reclama o próprio autor para sua vida. O escrito nietzschiano traz a voz original daquele que viveu a vida sobre a qual se escreve, lê-se e se comenta. Esse é seu mais-poder, seu excedente. Mas o grande golpe, na vigorosa escrita de Nietzsche, é que isso nunca se transforma em regra final, pois a exigência para a potencialidade é a própria saída de sua estagnação¹⁵.

A esse respeito, Klossowski argumenta sobre a direção que toma o pensamento de Nietzsche, na consideração da experiência vivida, e, conseqüentemente, na possibilidade de uma cultura que se constitua a partir de um tal critério:

A cultura vivida, segundo Nietzsche, não poderia ter base gregária. Ela é o resultado de um caso particular, logo, uma monstruosidade, segundo o conceito burguês de cultura. Tributário ele próprio desse conceito, Nietzsche vai destruí-lo. Ora, uma coisa é válida, tanto para o conceito de cultura como para o conceito de liberdade: ambos encobrem um fato especificamente moderno, a *experimentação*. E veremos, mais tarde, como ela restabelece a *servidão* que o conceito de cultura escamoteia. Para Nietzsche, isso se resume da seguinte maneira: consideradas *certas forças* presentes no seio de um indivíduo e as lutas e as *coerções vindas do exterior*, quem fará delas mestres, quem fará escravos? A *experimentação*, que compreende sempre um inventor, um objeto experimental, o *fracasso*, o *sucesso*, as *vítimas*, e os algozes.¹⁶

Se, em algum momento da história, os cristãos constituíram uma cultura coerente com sua realidade de vida e, em outro, também o burguesismo aplicou à própria produção da vida o *status* de “sentido da vida” sob condições miméticas das quais, por exemplo, as produções

¹⁵ Nesse sentido, pode-se imaginar o próprio motivo que leva Zaratustra a uma saída de sua caverna.

¹⁶ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 28-29.

artísticas e intelectuais se tornam escravas de um tal contexto, então, é justamente aí que Klossowski situa Nietzsche. Assim, um movimento contrário, na tentativa de “corte hereditário” (cisão com traços hereditários), passa a ser identificado:

[...] qual será o *adversário*, qual será o *inimigo a ser abatido*? Pois, quanto mais um pensamento sabe restringir, mais forças ele concentra. Determinar isso significa criar um espaço para si próprio, estender esse espaço, respirar. O inimigo não é somente o cristianismo, nem a moral em si, mas o amálgama resultante de um e de outro – filistinismo é um termo demasiado fraco – burguesismo também não dá conta da hidra monstruosa, pois ela é composta de tendências muito distintas e de práticas não muito claras. Ora, ela reside em todos e em cada um. E o próprio Nietzsche tinha que se livrar dela, extirpando todos os germes que trazia em si como pecado hereditário; esse foi o seu primeiro trabalho.¹⁷

Se Nietzsche tinha uma tarefa para si próprio, supondo-se que ela se encontre no caminho da experienciação¹⁸, torna-se correto pensar que uma autobiografia já não abrange apenas a condição de registro, a partir do instante em que pretende se apresentar como possibilidade de legado, inclusive. A essa possibilidade Nietzsche se lança com gestos tão extravagantes, proporcionais à sua crença pessoal de perdurar intelectualmente por séculos vindouros. Isso é feito à carga máxima em *Ecce homo*. Realmente, de *Assim falou Zaratustra* em diante, Nietzsche nunca se isenta da aplicabilidade do próprio texto¹⁹. Pode ser observado que Nietzsche, cada vez mais em seu escrito, *vem se tornado o que é*: o Nietzsche feroz que a

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ Assim, Deleuze também contextualiza: ““Terá a existência um sentido?” É, segundo Nietzsche, a questão suprema da filosofia, a mais empírica e mesmo a mais “experimental”, porque coloca simultaneamente o problema da interpretação e da avaliação” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 31).

¹⁹ É assim que a identidade entre Nietzsche e seu Zaratustra é muitas vezes fundida. Zaratustra é, consideravelmente, porta-voz de uma ilusão à qual Nietzsche reivindica. Essa ilusão pode estar relacionada à ilusão de um novo corpo se for tomada a observação de Klossowski: “[...] como o *eu*, produto do corpo, considera esse corpo como *seu* e *não poderia* criar um outro, sua história é também *irreversível*” (KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 49). Pode-se notar o apelo a um signo de força, se assim se quiser, que será mantido depois de *Assim falou Zaratustra*. A esse respeito, menciona Karl Löwith: “[...] como edifício inacabado [...] todos os escritos de Nietzsche desde Zaratustra são a tentativa de uma “transvaloração” radical de todos os valores tradicionais, [...] para uma nova concepção do mundo”[...] (LÖWITH, Karl. “Nietzsche e a completude do ateísmo” in *Nietzsche hoje?*, p. 146). Também é importante a observação de Roberto Machado: “[...] é com o *Zaratustra* que ele [Nietzsche] atinge a maturidade, no sentido em que aparecem nesse livro pela primeira vez, ou são dessa época, os temas mais singulares, mais originais de sua filosofia. *Zaratustra*, “a mais livre de minhas produções” [carta a Peter Gast, 10 de janeiro de 1883], inaugura o terceiro e último período da filosofia de Nietzsche” (MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p. 18-19).

história conhece e o Nietzsche delirante que o homem Nietzsche, na perspectiva do acidente apenas linear, acabou se tornando. Klossowski identifica, de alguma maneira, um conjunto de métodos que se insurgem instintivamente, portanto, sem base no vício da própria cultura, à possibilidade de legado, onde:

[...] esses métodos se resumem, no espírito de Nietzsche, a uma reprodução das próprias condições que formaram e favoreceram sua visão do mundo, logo, permitiram o aparecimento do seu modo de sentir e de pensar. Um dia, casos isolados como esses terão *métodos* próprios para “dirigir” o futuro humano. Nietzsche acreditou na eficácia desse tipo de métodos, ou só pensou em *transmitir seus próprios estados de espírito*, em assegurar a outros os *meios de reagir* e de agir nas piores condições, logo, em dar-lhes *condições não só de se defender* mas também de *contra-atacar*?²⁰

E há também, em Nietzsche, um esgotamento humano comum a poucos artistas geniais da humanidade. Um gênio, no gesto exponencial de sua obra, muitas vezes, fatalmente se sacrifica como ser humano²¹.

Com esse incremento de conjugar produção e obra, o escrito autobiográfico *meramente* linear não invade grandes esferas de interesse. Na maioria das vezes, ele não passa, talvez, da possibilidade de ser encarado apenas como um convite, porque partiu de seu autor com o propósito de que se *conheça* sua vida. Entra-se em algum grau de intimidade; espera-se que segredos sejam revelados com naturalidade²².

²⁰ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 27.

²¹ Nesse sentido, é possível concordar com o próprio Nietzsche, colocando uma observação sua: “O que alguém é começa a se revelar quando o seu talento declina – quando ele cessa de mostrar o quanto *pode*. O talento é também um ornamento; um ornamento é também um esconderijo” (*BM* § 130). Esse ornamento merecerá contextualização na abordagem daquilo que o homem Nietzsche se transformou após o término de sua produção intelectual. Evidentemente, não existem meios de analisar se sua própria produção intelectual teria ou não arrasado a integridade intelectual do artista Nietzsche. Entra-se em um assunto psiquiátrico, que, mesmo sendo póstumo, é de grande relevância nos estudos humanos.

²² A própria obra catalogada como autobiográfica de Nietzsche, *Ecce homo*, dedica momentos baixos, de mera autobiografia sem relevo, em que os instantes de vida podem se tornar desinteressantes filosófica ou artisticamente. Em outras palavras, trata-se de momentos de um escrito simplesmente descritivo de Nietzsche, em que não impera nenhuma força retórica. Momentos em que fala de seus hábitos e costumes, inclusive a alimentação e ares que respira, que não incrementam relevo algum a seu pensamento. São, reiteradamente, instantes de acidentes lineares; narrativas de uma vida.

Enquanto isso, ao olhar para a fase mais autobiográfica²³ de Nietzsche, pode-se perceber que ele “enigmatiza” o texto para que algum instinto, potência, força ou intensidade possam expor a nevrálgia do próprio leitor.

Essa possibilidade de ver o texto autobiográfico de Nietzsche estendido a todo um período de seu escrito está baseada na clássica divisão que intérpretes como Charles Andler dão a seu pensamento. A saber, concentra-se no terceiro e último período de sua produção:

Período de reconstrução (1882-1888) – Liberto do ideal iluminista, Nietzsche alcança a fase de sua filosofia onde a afirmação da vida é o supremo valor. Este período, em que as oposições anteriores se desfazem em uma síntese afirmativa, tem em *Assim falou Zaratustra* sua obra principal.²⁴

Quando Nietzsche começa a dar pistas de seu envolvimento com seu próprio escrito, necessariamente é aí que a afirmação da vida aparece como valor supremo. É possível tal correspondência, embora ela não seja uma correspondência necessária. Ora, envolver-se dando relevo ao texto e falar de dentro de um discurso que afirma a vida às custas de seu aspecto excedente, exporia assim pistas autobiográficas que se insinuam à sombra do próprio escrito. Sob essa ótica, torna-se impossível passar os olhos de modo indiferente por sobre um texto de Nietzsche. Já não se consegue lê-lo sem *pensar* em seu(s) fantasma(s). O escrito, também como obra de arte, toma poder justamente em sua ânsia monstruosa por existir, que, como um ciclone, arrasta consigo o artista e suas próprias ferramentas intelectuais²⁵. Por isso, essa ânsia por existir é a própria lacuna de alguém que não se realiza mais humanamente, no sentido de um maior domínio físico. Entretanto, essa lacuna já não se conta apenas pelo declínio fisiológico de Nietzsche mas, sobretudo, pela distância de seu diálogo, justamente

²³ Fase onde apareceria, de maneira mais marcante e consistente, uma metodologia que se concentra na força que um legado pretende trazer. Essa fase é aberta com o Zaratustra.

²⁴ BRUM, José Thomaz. *Op. cit.*, p. 11-12. (Este trecho aparece extraído diretamente de ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 v. Paris, Gallimard, 1958)

²⁵ Tome-se como ilustração a seguinte máxima de Nietzsche: “No trato com eruditos e artistas, é fácil equivocar-se em direções opostas: por trás de um erudito notável, encontramos não raro um homem medíocre, e por trás de um artista medíocre – um homem muito notável” (*BM* § 137). Poder-se-ia, então, considerar o que não foi

naquilo que lhe resta, ou seja, o pensar-escrever. Essa argumentação fará com que o discurso de Nietzsche seja “conscientemente” solitário, prestando-se apenas à condição de diálogo com o futuro.

A possibilidade de analisar o autor *junto* ao escrito que se compromete com a afirmação da vida como grande lance autobiográfico é também um procedimento que encontra familiaridade com o que é apontado por Fink como “sofística existencial”:

Nietzsche apresenta-se-nos com dois rostos, como filósofo e como sofista. Ele desenvolveu a sofística, não como uma arte da polêmica, não no plano da retórica, mas sim como método da “interpretação de sinais”: desde logo os pensamentos não são “verdades” ou “falsidades”, mas sintomas vitais, sinais reveladores de uma existência. Nietzsche elaborou com virtuosismo a “sofística existencial”.²⁶

Como na sofística, o cuidado com as generalizações é transferido à responsabilidade do leitor. O escrito de Nietzsche somente pode ser considerado um tratado, quando o próprio leitor ignora que a leitura de Nietzsche já não se encontra no plano de uma leitura linear. Ao contrário, esse escrito se prepara para infinitas coligações que concentram seu poder em colocar em pauta a própria relação com a realidade que o leitor é capaz de suportar²⁷.

abordado: um artista notável poderia ser, não um homem medíocre necessariamente, mas um homem no risco iminente de ser “esvaziado” pela própria produção.

²⁶ FINK, Eugen. *Op. cit.*, p. 47.

²⁷ Assim, essa suportabilidade que o escrito passa a exigir do leitor que pode significar o próprio sentido do termo vontade de poder (vista a nota sobre Türrcke, na qual um entendimento da vontade de poder espera uma superação da própria crítica, que, por ser clássica, perpetua a cultura em que a vontade de poder é imaginada como conceito “cercado”), faz com que Deleuze venha a salientar: “Acontece com frequência a Nietzsche encontrar-se diante de algo que considera repugnante, ignóbil, de causar vômito. E isto o faz rir, ele faria mais ainda se fosse possível. Ele diz: mais um esforço, ainda não está nojento o bastante, ou, então, é formidável como isto é nojento, é uma maravilha, uma obra-prima, uma flor venenosa, enfim, “o homem começa a tornar-se interessante”. Por exemplo, é assim que Nietzsche considera e trata aquilo que chama de a má consciência. Então, existem comentadores hegelianos, comentadores da interioridade, que não possuem o senso do riso. Eles dizem: Vejam, Nietzsche leva a sério a má consciência, faz dela um momento do devir-espírito da espiritualidade. A respeito daquilo que Nietzsche faz da espiritualidade, eles passam por cima porque sentem o perigo” (DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 64). Dessa maneira, a filosofia nietzschiana entra em confronto com a filosofia da tradição. Pode-se, com isso, entender uma contextualização que menciona também Kierkegaard em movimento contrário à tradição. As intenções filosóficas abertas por Kierkegaard e Nietzsche têm, nesse movimento, sua natureza similar, como apontado anteriormente no texto. Guardadas as circunstâncias pessoais do acidente da vida, que evidentemente são impossíveis de serem aproximadas, revela-se, como incremento, a condição de serem colocadas em relevo no escrito conforme a originalidade accidental de cada um dos dois. Aliás, talvez apenas a título de curiosidade, pode-se lembrar uma simpatia de Nietzsche por Kierkegaard, revelada em carta a Georg Brandes: “Ich habe mir für meine nächste Reise nach Deutschland vorgesetzt, mich mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen,

Receptivo à autobiografia e uma vez envolto por certa magia psicológica, o leitor que se decide a *visitar* a intimidade de uma vida inteira deverá lê-la, com o respeito que toda e qualquer vida merece. Somente assim, esse leitor poderá suportar o escrito acidentado, irmanado ao trajeto também acidentado do autor. Dessa maneira, o autor consegue preservar ainda seus aspectos de vibrações humanas, distanciando a possibilidade de ser seguido de maneira fidedigna como modelo. Como proporia Deleuze: “Quem não sente, em algum momento, um certo nojo ao ler Nietzsche?” Por isso, o leitor que busca o tratado, ou a *verdade* puramente, não entra em intimidade com o escrito nietzschiano²⁸.

Frente à imensidão pretendida por Nietzsche para seu escrito, torna-se permanente a necessidade de atenção, por parte do leitor, ao poder hipnótico que a grandiloquência pode provocar²⁹. Não quer ser santo, não quer discípulos e, por isso, espera uma relação diferente entre o leitor e seu escrito. Essa nova relação faz parte da própria “grande política” que Nietzsche vislumbra. É assim que, na opinião de Gabriel Marcel, filósofo entendedor da existencialidade, é extremamente válida a atenção à leitura de Nietzsche:

insgleichen die Bekanntschaft mit Ihrer älteren Literatur zu erneuern. Dies wird für mich, im besten Sinn des Worts, von Nutzen sein – und wird dazu dienen, mir meine eigene Härte und Anmaßung im Urteil »zu Gemüte zu führen«. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1888, S. 5. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 10415 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 1278) (c) C. Hanser Verlag]

²⁸ Em *Ecce homo*, como projeto autobiográfico esclarecedor, Nietzsche apresenta a preocupação que seu escrito seja realmente entendido como fértil, onde diz, não querendo “crentes”, misturada à aposta da importância de seu nome para a história da humanidade, nessa sua imposição ao legado: “Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo...” (*EH* “Por que sou um destino” § 1). Recomendando em seguida no mesmo §: “[...] até o momento nada houve mais mendaz do que os santos –, a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade. – Tresvaloração de todos os valores [*Umwertung aller Werte*]: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem decente, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a descobrir [*entdecken*] a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira – ao cheirar... [...] Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou, contudo, o oposto de um espírito negador. Eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças”. Nietzsche concluirá este trecho revelando a pretensão de seu escrito: “Somente a partir de mim haverá grande política na Terra”; e esta pretensão concorda com a produção de estados de espíritos que saibam não apenas se defender, mas contra-atacar, na hipótese de Klossowski. Hipótese que será reconhecida ao longo deste trabalho na produção do próprio enunciado nietzschiano, tematizado por Deleuze.

²⁹ Se, em primeiras leituras, o texto deve causar tanto nojo profundo quanto esplêndida admiração, talvez devesse ser exercitada [*üben*] essa leitura, tantas vezes fosse necessário, até o momento em que a relação leitor-escrito pudesse então se mostrar em nível menos estranho; porém, continuamente tenso. Aliás, esse será o caso estudado mais a frente: o enunciado. Por ora, cabe entender a experiência que deverá ter uma instância familiar entre autor, escrito e leitor. Porém, nunca uma relação paternal.

Nietzsche... apresenta-se como o pensador sem discípulos por excelência; o discípulo correrá grandes riscos de não dar mais que uma caricatura irrisória e mesmo ofensiva do que foi sobretudo um drama, vivido de resto com uma intensidade, e direi mesmo, com uma autenticidade que não podem senão ser objeto do maior respeito, mas que não podia talvez acabar de modo diferente do que a catástrofe, a queda do gigante fulminado³⁰.

Dessa maneira, o respeito defendido por Marcel em relação a Nietzsche, muitas vezes, foi proporcional à própria preparação que o público leitor possuía. Se está se falando em um gigante sendo fulminado, sua abordagem, portanto, deve superar as condições medianas da interpretação. A condição nova que a experiencição traz consigo é a de que o leitor não é mais “espectador” do escrito, como quem busca maneiras de relacionar-se objetivamente com ele.

Inevitavelmente, um leitor sempre encontrará, na intimidade da autobiografia, todo um jogo de paixões envoltas por promoções, injustiças, acasos, reclamações, exageros, mentiras inclusive, enfim, o grande conjunto de situações, eventos e disposições pessoais que configurem um relato abrangente de vida. Aliás, espera-se que esse seja seu propósito; mas quem se atreveu a encontrar lá a *Verdade* provavelmente tenha errado o caminho. No caso de Nietzsche, apresenta-se uma intenção em confundir o leitor “ruim” (o meramente linear), despistando-o pelo seu próprio despreparo “espiritual”. Evidentemente, isso move Nietzsche “para fora” de uma malha conceitual epistemológica. Agora, o escrito corre graves riscos em mãos que se acreditam seguras na positividade sistemática da racionalidade. Talvez seja por isso que há de tudo na autobiografia³¹ de Nietzsche, embora não haja *tudo*. No entanto, as sugestões genéricas em Nietzsche induzem muitas vezes a determinadas “verdades”, e nelas justamente reside o perigo profético, e que é também um perigo sofístico.

³⁰ MARCEL, Gabriel. citado em HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*, p. 1.

³¹ Deve-se levar em conta, como já se vem mencionando, não apenas *Ecce homo* (mesmo que ela concentre o espírito autobiográfico), mas toda a fase a partir de Zaratustra. No entanto, isso não significa que esporadicamente a exposição de Nietzsche não se dê em momentos anteriores. Aliás, é em *A gaia ciência*, obra imediatamente anterior ao Zaratustra, que se dá uma espécie de prólogo ou anúncio de toda essa explosão que está por vir.

Há, dessa forma, o perigo, que somente o leitor poderá ter forças para se dar conta, de uma interpretação que se contextualize *apenas* dentro da cultura. Esse perigo se ameniza proporcionalmente com a importante observação do entrelaçamento entre o autor e as diretrizes derradeiras de seu pensamento. Abre-se, com isso, um motivo para a extemporaneidade.

Vê-se, portanto, quanto uma leitura de Nietzsche exige a saída de uma linearidade filosófico-metodológica “viciada” em uma confiança na univocidade de assertivas. Por exemplo, embora Nietzsche afirme: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (*EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 1), toda a obra versará sobre a equivalência entre a filosofia e o próprio posicionamento em relação à vida *trilhada* pelo autor. Deverá ser considerado, pois, ao contrário de uma metodologia “segura”, o próprio potencial que reserva a *aporia* dentro do escrito nietzschiano.

Evidentemente, se for tomada a análise isolada da vida de Nietzsche, entrar-se-á apenas no acidente linear. Por outro lado, a análise crua dos escritos (exatamente aqueles em que Nietzsche se envolve com a afirmação da vida, de *sua* vida, – a chamada terceira fase) causará escândalo. Um homem pleno ainda precisa afirmar a vida? Respeito, e Gabriel Marcel acerta na recomendação³².

Historicamente, a contradição maior em Nietzsche sempre é apontada nas circunstâncias de sua vida, quando o olhar dos comentadores se fixa apenas em *Ecce homo* como obra autobiográfica, simplesmente por ser o registro do autor. Realmente, no final de 1888, as condições de vida de Nietzsche são bastante precárias. É comum a opinião de que esse escrito circunda as fronteiras de sua capacidade psíquica e fisiológica, mesmo que pareça contestável que alguém ainda se considere com autoridade suficiente para tentar delimitar tais fronteiras.

Nietzsche não esconde excessos; e isso é parte de sua manifestação filosófica, se assim se quiser chamar seus escritos. Porém, *Ecce homo* parece ser o auge de tudo o que Nietzsche já vem procurando, em que esses excessos aparecem de maneira gritante e egocêntrica. Há disparates megalômanos e imodestos envolvendo não apenas os títulos dos capítulos, mas se estendem também à boa parte do corpo do texto. Tornam-se verdadeiros *outdoors*: “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo tão bons livros”, “Por que sou um destino”; também o escancarado dionisismo e o amor cego a um novo Zaratustra são características dessa obra. Mas tudo o que é demasiado óbvio, muitas vezes, traz algo escondido. Atenção sintomatológica ao engano presente na tentativa de delimitar as fronteiras anteriormente aludidas.

Muitas vezes, no embaraço do engano, essas extrapolações facilmente denunciam em Nietzsche a presença do delírio. Daniel Halévy aponta em certo desmerecimento a *Ecce homo*: “A última obra, escrita no fogo do delírio [...]”³³ Em concordância, Curt Paul Janz manifesta que “[...] el *Ecce homo* como prosa y los ditirambos como lírica son el intento de una autoexposición anímica y eluden así cualquier interpretación filosófica”³⁴. Janz parte para uma comprovação da pretensa desqualificação filosófica daquela que é tida como a obra autobiográfica de Nietzsche:

Por muy valiosos y significativos que sean los datos biográficos, y los datos respecto a la historia de la obra, en este escrito, las interpretaciones de obras que se hacen en una parte y otra suyas, hay que tomarlas con extremo cuidado. El Nietzsche que escribe el *Ecce homo* ya no es el Nietzsche que ha escrito una obra filosófica, se enfrenta ahora a ella como un extraño, la “interpreta”, piensa incluso que sólo ahora la entiende, que sólo ahora se hace una idea de ella.³⁵

³² Exatamente é aí que se concentra toda a complexidade da obra de Pierre Klossowski sobre Nietzsche. O autor parte, justamente, de um Nietzsche fragilizado para analisar toda a construção de uma teoria filosófica da força e da corporalidade.

³³ HALÉVY, Daniel. *Op. cit.*, p. 313.

³⁴ JANZ, Curt Paul. *Op. cit.*, v. 4, p. 20.

³⁵ *Ibid.*, p. 19.

Têm-se em mãos, portanto, canais que defendem o desprestígio filosófico de *Ecce homo*. Mas a autobiografia na totalidade não está desprestigiada, pois apenas uma obra foi oferecida em sacrifício, para que as outras, que não estavam sendo caracterizadas pela influência do delírio autobiográfico, mantivessem resistência (e essa é uma metodologia reconhecida por Klossowski) para apresentar o tema da afirmatividade. A mesma desvalorização dos valores e o Sim gigantesco de *Ecce homo* não morreriam com a obra, pois permanecem pulverizados por todo o “terceiro período” que se anuncia com Zaratustra. Lançar iscas e despistar falam a favor de uma inteligência bélica: “*Sobrecarreguem Ecce homo; se a perdermos, nem tudo estará perdido, pois as outras bases não mais despertarão interesse de ataque!*” Evidentemente, essa é uma alusão livre; mas uma alusão possível dentro do próprio complô nietzschiano contra a racionalidade formal, que trabalha na *nitidez* superficial da linguagem. Quanto a *Ecce homo*, de qualquer maneira, hoje ela ainda está aí e, ademais, já nem precisa ser defendida.

Mesmo assim, ao contrário de muitas interpretações que rechaçam a validade de *Ecce homo*, tratando-a meramente como produto de delírio, outros autores entendem que a obra não perderia seu foco de relevância filosófica pelo critério do delírio. Isso acontece se imaginarmos, no *truque* do escrito, apenas um título como obra autobiográfica, enquanto uma produção mais extensa também guardava seus sinais de delírio. Assim, como produto do delírio, e justamente por esse viés, seguido na “experiência da loucura”, é que Michel Foucault declara abertamente a importância de Nietzsche ao reconhecê-lo como grande espírito que pôde atingir uma tal experiência³⁶. É pertinente também a opinião de Deleuze, a respeito de uma certa calamidade autoral:

Em que sentido a doença – ou até a loucura – está presente na obra de Nietzsche? Ela nunca é fonte de inspiração. Nietzsche nunca concebeu a filosofia como podendo proceder do sofrimento, do mal-estar ou da angústia

³⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*, p. 41.

– apesar de o filósofo, o tipo de filósofo segundo Nietzsche, ter um excesso de sofrimento. Mas tampouco concebe a doença como um acontecimento que afete de fora um corpo-objeto, um cérebro-objeto. Na doença ele vê de preferência *um ponto de vista* sobre a saúde; e na saúde *um ponto de vista* sobre a doença.³⁷

Definitivamente, trata-se da observação de que escrita ou não por um homem que experimenta o delírio ou a loucura, essa obra *permanece* filosófica. E isso revela todo o contexto em que Zaratustra impera no escrito nietzschiano. Com a aceitação do elemento delirante, acaba-se por abrir depoimento contra a solidez da racionalidade. A celebrada razão está permeada, por toda uma obra escrita “no fogo do delírio”, de elementos que agora, em certa medida, a fazem impura. A tradição filosófica acabará tendo que abortar a opinião de que pode contar ainda com uma razão definitivamente *pura*. O parque alfandegário da filosofia vê rompidas muitas fronteiras, e essa é uma derrocada difícil de aceitar. O leitor se expõe ao romper essas fronteiras, pois, na maioria das vezes, ele mesmo acreditava estar bem-assentado entre elas.

Com Nietzsche, o filósofo contemporâneo (e o filósofo é necessariamente um leitor) tem novos “trabalhos” a desenvolver; ou apenas a reparação de tantos outros trabalhos que ignorava como sendo seus. Cabe fazer essa ilustração, considerando o que deveria representar um filósofo na opinião de Nietzsche:

Um filósofo: é um homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é colhido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de cima e de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos; que é talvez ele próprio um temporal, caminhando prenhe de novos raios; um homem fatal, em torno do qual há sempre murmúrio, bramido, rompimento, inquietude. Um filósofo: oh, um ser que tantas vezes foge de si, que muitas vezes tem medo de si – mas é sempre curioso demais para não “voltar a si”... (*BM* § 292).

É possível que se discuta, ainda hoje, se Nietzsche seria realmente um filósofo. Com certeza, no sentido clássico e tradicional, não o é. No entanto, isso somente é válido quando

³⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 11-12.

tomado como um modelo prévio a partir do apressado entendimento que a tradição faz de um filósofo. A saber: respeita ou não um sistema. Não que seja relevante ter ou não Nietzsche como filósofo, pois o que mais importa é atentar para a qualidade de seu trabalho: se o trabalho é ou não filosófico³⁸. E hoje, filosófico implica todo estudo que envolve questões da vida³⁹, se for abordado o sentido ético de “*Como viver?*”.

Nesse aspecto, Fink reconhece o filósofo em que Nietzsche acredita surgido de um envolvimento experiencial no próprio espírito livre, lembrando que o espírito livre já não conta com caracteres metafísicos nem mesmo ontológicos:

O espírito livre é antes a metamorfose do santo, do artista e do sábio, pois estes três são na verdade o homem na maneira de existir da grandeza, mas o segundo modo da alienação de si; de si como autor destes projetos, na medida em que não conhece a sua secreta qualidade criadora, na medida em que supõe Deus no exterior, encara a moral como uma lei de costumes estranha e que o amarra, considera o Aquém apenas como aparição de um Além mais real. O espírito livre é a “consciência de si” do santo, do artista, do filósofo metafísico, a chamada a si dessas figuras de alienação, a sua conversão. Só isto representa o sentido filosoficamente central do espírito livre: ele é a verdade da vida alienada e esquecida de si própria. Mas isso significa também que o espírito livre não é nenhuma “atitude” que se afeta, mas uma conversão da existência, o acontecimento do retorno a si de todo aquele que se ultrapassou na transcendência, isto é, o espírito livre é a libertação do homem que se torna senhor de si, que adquire a soberania sobre si próprio.⁴⁰

Fink ilustra que a soberania sobre si próprio como *locus* filosófico somente teria a experienciação como originária. Estranhamente, Janz – que, como visto anteriormente, defende uma desconsideração da autobiografia nietzschiana olhando apenas para *Ecce homo* – entra, em outro momento de sua análise sobre Nietzsche, em sintonia com a característica

³⁸ Talvez, somente a partir de uma tal consideração, faria algum “sentido” a própria indicação de Nietzsche: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos”.

³⁹ Essa abordagem do pensar parece ser tão elementar e evidente, que, pode vir a assumir a condição de tautologia. Nesse sentido, somente há uma filosofia da vida para Heidegger: “[...] assim, ninguém menos do que Martin Heidegger, para quem a expressão “filosofia da vida” é até tautológica [...] achou que o pensamento deveria ser examinado pelo prisma da ontologia existencial [...]” (SILVA, Mário da. “Nota do tradutor” in *Assim falou Zaratustra*, p. 7). De qualquer modo, não se está tomando uma análise ontológica do pensamento de Nietzsche neste trabalho (muito pelo contrário, a investigação deste trabalho assume uma posição axiológica), mesmo que a pertinência de uma filosofia da vida como tautologia esteja sendo mantida aqui.

⁴⁰ FINK, Eugen. *Op. cit.*, p. 61.

experencial apontada por Fink, visto que a própria experienciação já nem pode se livrar do delírio, pois a originalidade da vida exige a completude de *tudo* o que se está vivendo:

Nietzsche era demasiado consciente del carácter personalizado y vivencial de su filosofía, de la dependencia de su perspectiva respecto de sus propios contenidos vivenciales, como para que la clarificación de su ponto de vista personal y de la perspectiva a él vinculada no le urgiera y abrasara el alma com un postulado de honradez intelectual.⁴¹

Com isso, Janz talvez concordasse que a personificação do trabalho filosófico devesse ser levada em conta quando se pretende considerar Nietzsche um filósofo sob seu próprio critério, a saber, o caráter experencial, isto é, que considera os conteúdos vivenciais daquele que escreve e que se envolve com o escrito. Esse movimento se dá não apenas para qualificá-lo como filósofo que vivencia sua filosofia, mas para que se aprenda a respeito de filosofia, considerando a sua vivência ou experienciação como rastros de seu escrito. Não há, portanto, em Nietzsche, uma inauguração do tipo demiúrgica, pois toda sua “grande política” como evento filosófico é um movimento de entendimento de si próprio. Contudo, uma observação do próprio Nietzsche, buscada por Klossowski, argumenta a inconsciência da experienciação: “A consciência está localizada na superfície dos dois hemisférios. Cada “experiência” é um fato mecânico e químico que não pode parar, mas que *vive*: só que nós não *sabemos* de nada!”⁴²

Não há como manter todos os relevos de experienciação exclusivamente na autobiografia que o autor se propôs a escrever. O escrito de Nietzsche já é autobiográfico muito antes de *Ecce homo*, a contar pelas manifestações de força que o texto nietzschiano em geral quer trazer à tona.

⁴¹ JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*, v. 3, p. 364.

⁴² [KSA, Vol. 10, p. 406, 12[33], Verão 1883] citado in KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 54.

É evidente que o projeto autobiográfico procura tomar, de maneira mais acentuada, um certo espelhamento do autor. A autobiografia é sempre dedicada ao “voltar a si”, e Nietzsche expressa um tal propósito diretamente no subtítulo da obra: *Como alguém se torna o que é*.

Nietzsche, em certa medida, acentua a direção de uma intenção antiga, a saber, como mencionou em *BM* § 292. Ele quer instaurar-se como “filósofo [...] homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é colhido por seus próprios pensamentos”, trazendo elementos estranhos ao trabalho autobiográfico comum.

Trata-se do recurso da máscara. A máscara é um elemento estranho na autobiografia, por ser imaginada como instrumento de disfarce assumido para se falar de si mesmo, pois, a essa altura, pensamento e vida se entrelaçam e somente faz algum sentido revelar o próprio pensamento no empreendimento autobiográfico. Com esse recurso, Nietzsche, mais escancaradamente, promove o chamamento direto de Zarathustra encerrando em Dionísio e, com os referentes aportes simbólicos, ultrapassa a unidade da *autobiografia* para uma espécie de *polibiografia*. Elemento complicador, pois não se trata minimamente de se revelar através de pseudônimos, uma vez entendido que os tipos Zarathustra e Dionísio representam forças que são invocadas por Nietzsche.

Sob esse aspecto, na imersão “definitiva” na loucura, quando Nietzsche assina com tantos outros nomes, ainda está preservada a valência da força que tais nomes representam. Ou ainda de um enigma para despistar essas forças. Há uma identificação, e não uma fuga por sob a assinatura, assim como por sob a máscara. Assinar Dionísio, apelando para o que ele significa, é envolver seu próprio jogo mítico de reencontrar-se com as forças da terra.

É com o envolvimento de forças que a experiência é uma espécie de critério em Nietzsche:

[...] para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação – é preciso conhecer as condições para a sua existência. A

condição da existência dos bons é a *mentira* –: expresso de outra maneira, o não-querer-ver a todo preço como a realidade é no fundo constituída, ou seja, não de modo a sempre provocar instintos benevolentes, menos ainda de modo a sempre admitir a interferência de mãos míopes e simplórias [...] (*EH* “Por que sou um destino” § 4).

Pensa-se em forças; e a *mentira* a que Nietzsche se refere na passagem acima implica justamente o indissociável para a máscara. “Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores* [*Umwertung aller Werte*]: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (*EH* “Por que sou um destino” § 1).⁴³

Não é para negar uma realidade que a máscara é aplicada. Sob essa ótica, Nietzsche trava sua diferença. Ele se distingue da tradição, e se abre como filósofo que ainda não existia, que acredita ter *se tornado o que é*, sediado no apelo que representa para ele mesmo Zarathustra ou Dionísio. Com Nietzsche, o escrito sobre a vida avança sobre a hierarquia das próprias unidades subjetivas, tomando o lugar de um “eu” constituído como fundamento. Por esse motivo, a própria loucura não pode ser separada, em uma tentativa de “peneirar” o trabalho filosófico. O testemunho e a agonia do protagonista aumentam a relevância do escrito⁴⁴.

O apelo a esse implemento subjetivo que a máscara representa faz com que Nietzsche siga em direção ao projeto genealógico e desvele o constituinte cultural⁴⁵ (abalando sua rigidez) a partir das figuras que ele entende como nobres.

Em *EH*, “Por que sou um destino” § 7, quando novamente expõe a tentativa de ilustrar como se atua contra a vida, diz: “A cegueira ante o cristianismo é o *crime par excellence* – o crime *contra a vida*...” Nietzsche se declara um ponto na história, fora disso, que percebeu

⁴³ Fórmula zarathustriana que será vista na seqüência do trabalho.

⁴⁴ Aliás, em algum momento de *Ecce homo*, o próprio Nietzsche irá sugerir a necessidade de um *pathos* específico para a sua leitura (ver *EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 4).

⁴⁵ Esse constituinte cultural apenas consegue ser entendido na menção de Klossowski, de grande amálgama, que tem como representantes maiores o cristianismo, o filisteísmo e o burguesismo, na medida em que não se define por algum deles.

isso, sua extemporaneidade, seus motivos pessoais excêntricos. Quando novamente se mencionar o futuro, deve ser lembrado o seguinte trecho que encerra a penúltima seção do livro:

Por fim – é o mais terrível – na noção do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer* –, contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal a oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro – este chama-se agora o *mau*... E nisso tudo acreditou-se *como moral!* *Écrasez l'infâme!* (EH “Por que sou um destino” § 8).

A chave para a leitura da autobiografia pode ser sugerida como lente de aumento⁴⁶, porque o próprio Nietzsche pode ser contextualizado em sua autobiografia. Mais uma vez, pode-se romper a própria orientação de uma coisa ser *ele*, outra, seu escrito. Nietzsche é *expert* em estados de miséria pessoal. Inclusive, ele mesmo usa o critério da lente de aumento em sua própria direção:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *decadência* – este foi meu longo exercício, minha verdadeira experiência, se, em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores” (EH “Por que sou tão sábio” § 1).

É também como lente de aumento que os emblemas históricos são invocados por Nietzsche. Ele tem a intenção de caracterizar um estado aristocrático, de força, de reabilitação, de cura, enfim, que valha para uma cultura. São motivos, emblemas, signos, exemplos, comportamentos que fazem com que o aspecto messiânico inexistam em Nietzsche. Não cai sobre uma figura específica a possibilidade de salvação. É a máscara que

⁴⁶ O escrito de Nietzsche pode ser considerado como bélico. Mas como elaborar uma estratégia de guerra sem conhecer o inimigo? Muitas vezes, será viável a espionagem. Na condição de guerreiro, Nietzsche promove o ataque à tradição, através de seus representantes filósofos, como sugere em uma de suas regras de guerra que ele garante ter sido usada especificamente no ataque a David Strauss: “[...] nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável” (EH “Por que sou tão sábio” § 7). Por que não submeter o próprio Nietzsche às suas próprias regras?

“administra” o peso que um Nietzsche desfalecido não pode mais representar. Há a espera por um estilo humano genérico. Essa espera pode ser entendida na leitura de Deleuze, que fala de apelo ao exterior em distinção a um messianismo⁴⁷, erroneamente procurado no texto de Nietzsche:

E se colocarmos deste modo o problema, a resposta necessariamente conforme ao método é: encontre a força revolucionária (quem é além-do-homem?). Sempre um apelo a novas forças que vêm do exterior, e que atravessam e recortam o texto nietzschiano no quadro do aforismo. O contrasenso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham “subjugá-lo”, ou fazê-lo funcionar, ou então explodir.⁴⁸

A máscara servirá a Nietzsche de apelo experiencial à exteriorização.

⁴⁷ Essa distinção aparece também ilustrada por Deleuze, em uma espécie de comparação entre um devir cristão sustentado no empobrecimento da vida e o apelo nietzschiano a Dionísio. Cita-se Deleuze: “[...] fazem do sofrimento um meio de acusar a vida, de a contradizer, e também um meio de justificar a vida, de resolver a contradição. Tudo isto, com efeito, entra na idéia de um salvador; não há melhor salvador do que aquele que é simultaneamente algoz, vítima e consolador, a santa trindade, o sonho prodigioso da má consciência. Do ponto de vista de um salvador, “a vida deve ser o caminho que leva à santidade”; do ponto de vista de Dionísio, “a existência parece suficientemente santa por si própria para justificar por acréscimo uma imensidade de sofrimento” [citação de *Vontade de potência* IV § 464]. A laceração dionisíaca é o símbolo imediato da afirmação múltipla; a cruz de Cristo, o signo de cruz, são a imagem da contradição e solução, a vida submetida ao trabalho do negativo. Contradição desenvolvida, solução da contradição, reconciliação dos contraditórios, todas estas noções se tornaram estranhas a Nietzsche” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 27). Ainda sobre a própria opinião de Nietzsche a respeito desse tema, ver Z II “Da redenção”.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 62.

3 SOBRE ESCREVER COM MÃOS DE ARQUEIRO

Com a consideração de tantos apelos, o leitor de Nietzsche percorre os relevos filosóficos na via autobiográfica do autor e precisará perceber como a preservação de um estilo filosófico se manteve no conjunto final da obra.

No entanto, somente a partir de considerações especificamente nietzschianas é que a importância filosófica pode ser preservada. Olha-se, com um olho para o aspecto autobiográfico, e, com o outro, para a obra. Pensa-se nas regras internas de Nietzsche e seus recursos e procedimentos próprios como ferramentas hermenêuticas. Enigmáticamente, necessita-se da “metodologia” nietzschiana para se ler Nietzsche. Tome-se então, como ponto de partida, a máscara como *uma* entre as possibilidades hermenêuticas. A máscara se insurge sob uma metodologia capaz de atropelar as regras da universalização ou do próprio parâmetro definitivo.

Identificada como um expediente da dramaturgia helênica, a máscara se tornou um recurso da filosofia nietzschiana. Nietzsche mesmo a vivenciou; portanto, fez desse *experimento*, por si só, uma circunstância especial, não mais uma aplicação de concepção de sentido de mundo. Ao contrário, a máscara, com Nietzsche, é instrumento de uma valoração de mundo. Ela é um resultado, e não, um argumento.

Tanto é assim que, aceitando a particularidade da máscara, que se apega em definitivo ao rosto, pode-se olhar para a própria condição de Nietzsche em extrema enfermidade. Há um momento, em vida, em que não existe mais um referencial de mundo para Nietzsche.

Momento de uma situação de saúde em que depende de sua família. Nietzsche retorna aos cuidados da mãe e, posteriormente, da irmã.

No seu caso, está se considerando que sua máscara definitiva passa a ser a de homem louco⁴⁹. Deleuze ressalta a relevância de se observar o expediente da máscara, quando se pretende interpretar o pensamento de Nietzsche:

Em Nietzsche, tudo é máscara. A sua saúde é uma primeira máscara para o seu gênio; os seus sofrimentos, uma segunda máscara para o seu gênio e para sua saúde, ao mesmo tempo. Nietzsche não acredita na unidade de um Eu e não o experimenta: relações sutis de poder e de avaliação entre diferentes “eus” que se escondem, mas que exprimem também forças de outra natureza, forças de vida, forças de pensamento – tal é a concepção de Nietzsche, a sua maneira de viver. Wagner, Schopenhauer e Paul Rée foram vividos por Nietzsche como as suas próprias máscaras. Depois de 1890, acontece que alguns amigos (Overbeck, Gast) pensam que a demência, para ele, é uma última máscara.⁵⁰

Então, tudo indica que a última máscara de Nietzsche é a assumida em 1889. Esta coincide com a realidade de um homem imerso em gestos desconexos, emitidos a partir daquilo que pode ser denominado na qualidade de intelecto “desfigurado”, ilustrando o período final de uma existência que se apresenta hipertrofiada em definitivo pela gravidade delirante do espírito dionisíaco. O discurso de Nietzsche está do lado oposto da tradição, a contar por seu destino humano. É bem verdade que o drama pessoal terminou de maneira catastrófica; mas, para a contemporaneidade, restou a escrita, e ela está sempre necessitando ser deslindada por conta de suas armadilhas, sejam elas intencionais ou não.

Dessa forma, mesmo que o homem Nietzsche se apresente como intelecto “claudicante”, que potencialmente se prepara para uma máscara definitiva da loucura, na composição de sua obra, é essa própria máscara que *vacila*. Nietzsche ainda consegue se mascarar com elementos filosóficos que impedem a totalidade plena da loucura enquanto

⁴⁹ Gravemente, esta máscara coincidirá com o homem louco de *GC*, § 125. No devido momento de estudo desse personagem nietzschiano, poder-se-á entender seu estado agonizante de incompreensão como emblemático também para o homem Nietzsche. Na solidão, talvez somente reste a Nietzsche compartilhar seus dramas pessoais com seus próprios personagens. Porém, trata-se apenas de especulação.

escreve. O louco traz sua máscara de uma ambivalência ameaçadora e produtiva. Com isso, o filósofo não fere de maneira letal sua filosofia, embora sua inteligibilidade humana indique esgotamento ou caminho em direção ao sacrifício, ao precipício, ao hospício⁵¹...

É nesse sentido que se torna importante lembrar que, em *Ecce homo*, Nietzsche ainda vive a alternância da utilização de suas máscaras. Não que este seja o caso de ainda se tentar “validar” *Ecce homo* como obra filosófica, mas atentando para o propósito de ter presente o capítulo da obra intitulado “Por que escrevo tão bons livros” como referência para a investigação do estilo nietzschiano.

Em geral, ainda permanece autêntica sua produção intelectual. Precisamente, nesse caso, Nietzsche se vale muito da figura de Zarathustra como modo constituinte – e em parte também instaurador – de sua escrita.

A inspiração proveniente do sábio persa determina, considerando-se a estreita consonância com Dionísio, a voz que Nietzsche assume nessa obra. Contudo, essa voz não é exclusiva da referida obra (*Ecce homo*), mesmo que a expressividade do grito⁵² possa estar bem mais presente nela, em sua dupla qualidade de obra fronteira e autobiográfica.

Continua válido notar que a intenção de Nietzsche em se manter *vivo* na história – vendo seu legado como possibilidade – pode ser percebida a partir da observação de seu estilo discursivo. O estilo potencializará o pensamento de Nietzsche e revelará sua importância para a posteridade. É nesse sentido que Deleuze procura contextualizar o texto nietzschiano na qualidade de “estilo como política”⁵³. Como o que se tem de Nietzsche é sua leitura, no exagero da qualificação, o estilo encaminhará o próprio acontecimento de uma “grande

⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 12-13.

⁵¹ Alusão ao movimento expressionista alemão do século XX, que viu em Nietzsche um grande inspirador intelectual. A trilha expressionista vem de um pensamento de Nietzsche em forma de máxima: “Todos querem a mesma coisa, todos são iguais; quem se sente diferente vai espontaneamente para o hospício.”

⁵² A difundida tela *O grito* (1893), de Edvard Munch, ilustra bem a situação humana de incomunicabilidade. Potencializa-se ao extremo a voz “sem logos”, e com isso é demarcada a presença, simplesmente a presença, a perturbadora presença. A falta de logos não é propriamente o caso de *Ecce homo*, mas essa obra é incompatível com uma interpretação que não considere o desespero gritante de não ser compreendido. “Ouçam-me!”, grita Nietzsche ao longo da obra, pressagiando o silêncio de seus próximos anos.

política”. Não poderia haver, portanto, desinteresse, ingenuidade ou inocência em seus escritos, como se eles próprios representassem descobertas filosóficas livres daquilo que o próprio autor se submeteria a fazer, como já se vem apontando.

Muito pelo contrário, seu trabalho é um movimento fortemente envolvente, que toma a experiência como mote de aprendizado filosófico. Por isso, trata-se de um movimento no qual o envolvimento entre autor e escrito é abrangente, uma vez que Nietzsche se apresenta como autor e personagem de sua própria filosofia, sem, no entanto, conjugar essa filosofia na primeira pessoa do singular⁵⁴. Nietzsche faz parte de um tipo de pensamento comprometido, em que qualquer isenção ou neutralidade por parte do filósofo em relação à sua produção (relação escritor e escrito) apontaria a própria indiferença do escrito e seu conseqüente enfraquecimento por uma teoria filosófica que clama por intensidade⁵⁵.

Nietzsche, o filósofo que se envolve com o texto, que escreve com sangue⁵⁶, aparece então mascarado de Zaratustra, não apenas para falar em seu nome por mera simpatia, mas para assumir o ofício de arqueiro⁵⁷. Tomando-se Zaratustra como referência, pode-se expor Nietzsche como imoralista, que é a face pela qual ele próprio pretende figurar na história. Acreditando ser uma sina, ser um destino, ele vislumbra sua perpetuação. Perpetuação esta, que dependerá, evidentemente, da recepção de sua obra por parte de leitores que ainda estão por vir. Tem-se, então, uma convergência entre estilo, tarefa e reconhecimento em Nietzsche, como projeto que se efetiva sob a máscara de Zaratustra:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o

⁵³ DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 59.

⁵⁴ Evidentemente, quando isso acontece, vem em um tom tão exagerado que poderia denunciar um “eu” hipertrofiado da modernidade.

⁵⁵ Circunstância já mencionada, na qual o próprio declínio do autor aconteceria em favor da obra.

⁵⁶ Cf. Z I “Do ler e escrever”; entre outros momentos da obra de Nietzsche.

⁵⁷ A exposição e contextualização da metáfora de Zaratustra, o arqueiro persa, dar-se-á na seqüência do texto, sendo auto-explicativo o apelo à máscara zaratustriana na declaração autobiográfica em que Nietzsche intenta a imortalidade de seu escrito.

bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em conseqüência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. Não só que ele tenha nisso experiência maior e mais longa que outro pensador – pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita “ordem moral universal” –: mais importante, Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da *covardia* do “idealista”, que bate em fuga diante da realidade; Zaratustra tem mais valentia no corpo do que os pensadores todos reunidos. Falar a verdade e *atirar bem com flechas*, eis a virtude persa. – Compreendem-me?... A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra (*EH* “Por que sou um destino” § 3).

Muitos temas da teoria nietzschiana são abordados no parágrafo acima⁵⁸. A moral – equívoco histórico contra o qual Nietzsche se aplica com intensidade – é combatida não com o expediente do movimento dialético que traz uma oposição a algo vigente e numa possível elevação promove uma espécie de positiva confluência [*Aufhebung*]⁵⁹. De maneira bastante particular, o movimento nietzschiano é a auto-superação [*Selbstüberwindung*].

Para se entender o apelo a esse movimento, é interessante observar o jogo de sentido⁶⁰ para o próprio termo *Selbstüberwindung*, que literalmente poderia ser traduzido por autodomínio. Mas apenas substituí-lo seria ainda insuficiente. Faz-se, portanto, valioso contextualizar o termo dentro da teoria nietzschiana. *Windung*, por si só, significa volta, circunvolução e alude também ao gesto de enrolar-se, que faz, por exemplo, com que uma serpente evolua, mova-se. Atente-se que a serpente, que não possui membros, somente consegue movimentar-se com o envolvimento da totalidade de seu próprio corpo; e, como já mencionado, “[...] Zaratustra tem mais valentia com o corpo do que os pensadores todos reunidos”.

⁵⁸ Mencionar uma tal situação soa, inclusive, de maneira redundante, visto que é comum o jogo de sentidos no estilo nietzschiano. As faces de sua escrita carregam, ao mesmo tempo, riqueza, imprecisão, ambivalência e mobilidade de sentidos, como salienta, por exemplo, Deleuze: “Não existe um acontecimento, um fenômeno, uma palavra ou um pensamento cujo sentido não seja múltiplo” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 9). Essa condição se torna peculiar à possibilidade do conhecimento no pensamento contemporâneo.

⁵⁹ Confluência: os rios onde isso vai dar...

⁶⁰ Jogo de sentido não-mencionado na tradução de Paulo César de Souza.

Em comparação paródica ao movimento elíptico da dialética hegeliana, em que tese e antítese se encontram e se elevam a um momento superior (síntese), pode-se entender o sentido nietzschiano para *Selbstüberwindung*. A moral de oposição entre bem e mal no patamar metafísico é ilustrada por Nietzsche como obra do Zaratustra persa⁶¹, como considerado por Nietzsche em *EH* “Por que sou um destino” § 3: “Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*”.

Atente-se que a moral criada pelo Zaratustra persa era tida como regência, impulso, roda motriz para o próprio viver, e observe-se como um movimento entre contrários também é tido como roda motriz na dialética hegeliana. Não se deve esquecer que ambos os movimentos – o moral e o dialético – acontecem no âmbito ideal, e o Zaratustra nietzschiano virá falar em movimento do corpo unitário e singular, como sendo “[...] o contrário da *covardia* do “idealista””. Zaratustra – o mesmo: unitário e singular, o persa e o nietzschiano – deve perceber isso para *movimentar-se*. Pode-se pensar na metáfora de abandonar a caverna que abre a obra *Assim falou Zaratustra*, na qual a caverna representa a própria decantação de passar bom tempo olhando para dentro *dessa* moral, a partir de si, de sua solidão, sem o confronto entre tese e antítese, mas contando com um “caos dentro de si”⁶² como motivo político de saída, de exteriorização, portanto.

A analogia é a seguinte: a civilização gerou e geriu essa moral; dessa forma, ela mesma [*Selbst*] deve se voltar [*winden, Windung*] para essa moral e olhá-la com um critério alternativo de veracidade. Esse critério seria o corpo, e não o ideal; sem covardia, o que implica reconhecer-se também como perecível, que Nietzsche indica com o gesto elíptico no

⁶¹ A esse respeito, Deleuze identifica uma das razões da escolha de Zaratustra, como personagem a ser *reeditado* na filosofia de Nietzsche para uma espécie de retratação: “Zaratustra primeiro introduziu a moral na metafísica, fez da moral uma força, uma causa, um fim por excelência; está, portanto, melhor colocado para denunciar a mistificação, o erro desta mesma moral. (Mas uma razão análoga valeria para Cristo: quem, melhor que Cristo, estará apto para desempenhar o papel de anticristo... e de Zaratustra em pessoa?) [ver Z I “Da morte voluntária”]” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 48).

momento em que parodia especificamente o movimento dialético hegeliano. Porém, o gesto de Nietzsche ocorre dentro de um mesmo eixo, ou seja, não o confronto entre tese e antítese, mas o *torcer a mesma* tese de sua ultrapassagem característica [*Über*], e não mais a elevação [*Hebung*]. Aliás, é dessa ultrapassagem que surge a expectativa de uma “nova humanidade”, de um “novo ser humano” para Nietzsche: [*Über + Mensch*], isto é, o ser humano que é capaz desse movimento de autodomínio. Ou ainda auto-superação⁶³, mesmo guardando sempre o perigoso sentido de uma humanidade que pode ser *substituída* por outra coisa. Mas deve ser preservada a observação de que o super-homem não vem *de fora*, e sim, a partir de si mesmo. Assim, sugere o movimento nietzschiano ainda no mesmo § de *Ecce homo*: “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra” e a decorrente cultura da nova humanidade. Exageros de Nietzsche; exageros da contemporaneidade.

O reconhecimento da moral como equívoco é um movimento que condiz com a regra nietzschiana que aglutina o *Sim* e o *Não*, ou seja, destrói ao criar; com a martelada já impõe o novo valor objetivando-o no próprio gesto⁶⁴. De maneira diferente, na dialética hegeliana, há um terceiro momento em que aflora a objetivação propriamente. Pode-se perceber que, mesmo quando Nietzsche menciona o termo *Gegensatz*⁶⁵, há um voltar-se para si (o que Nietzsche caracteriza como: *em mim*). Por isso, deve-se lembrar que Nietzsche está usando a máscara de Zaratustra, que era o moralista por excelência e que, em si próprio, através da permissividade para o corpo, que se liberta em direção a outros gestos de criação, que agora quer ser corpo que dança (ou “dá à luz uma estrela dançante”). Como exemplo, tornou-se capaz de reconhecer o contraste abandonando a roda motriz da idealidade.

⁶² Cf. Z I “Prólogo”: “Eu vos digo: é preciso ter ainda um caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós.”

⁶³ Como traduz Paulo César de Souza.

⁶⁴ Regra que Nietzsche preserva na investigação genealógica, onde “[...] a ação é tudo” (ver *GMI* § 13).

⁶⁵ Termo que poderia ter sido traduzido por contraste, ao invés de contrário para uma melhor preservação da teoria nietzschiana.

Zaratustra tornou-se realmente o que é. Como visto, essa é a própria proposta de Nietzsche com *Ecce homo*, o que pode motivar, a partir de sua experiência pessoal, um procedimento tipológico: *Como alguém se torna o que é...*⁶⁶ O experimento de si. E, valendo-se do reconhecimento do corpo como roda motriz na engrenagem das coisas *instantaneamente*, altera sua condição. A verdade nesse discurso é o corpo, e propor-se a esse reconhecimento representa a destruição do que há de moral naquele que reconhece isso. Por isso, a condição nietzschiana (reconhecida por Nietzsche como natureza dionisíaca, mas que é também o caótico zaratustriano) de não saber separar o *dizer Sim* do *fazer Não* instaura a declaração de Nietzsche: “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (*EH* “Por que sou um destino” § 2). É imoralista porque não pretende, a partir de um movimento dialético, trazer uma nova moral que apele à idealização de seus valores, mas passa a proceder agora sem que uma moral idealista impulse seus gestos. Também esse é o argumento libertário na teoria do espírito livre. Com Nietzsche, fala-se em qualidades diferentes de morais, pesos diferentes.

Esse movimento, que deve ser aplicado de maneira individual, portanto, por si só se confunde com a própria tarefa do imoralista e também do leitor. Por sua vez, o leitor, para Nietzsche, coincidirá com o prenúncio de filósofo do futuro. Essa é a importância do “tornar-se o que se é” de *Ecce homo* e o próprio movimento da auto-superação [*Selbstüberwindung*].

Quando se pretende analisar em que se sustenta o poder retórico ou sofístico dessa tarefa, faz-se válida a questão: A que se propõe fazer Zaratustra-Nietzsche? Para essa questão, pode-se encontrar a resposta na boca do próprio Nietzsche declaradamente autobiográfico (ou seja, o Nietzsche mascarado de Zaratustra): “Falar a verdade e *atirar bem com flechas*” (*EH* “Por que sou um destino” § 3). A virtude persa à qual Nietzsche se refere tem um paralelo com a destreza de sua própria escrita, a maneira como expõe sua “teoria” filosófica, seu poder

⁶⁶ Argumento que traz uma circularidade à utilização das máscaras, como invocação de força, tornando válida a utilização de máscaras inclusive para os próprios personagens de Nietzsche.

envolvente por fim. Atirar bem com flechas é o modo como ele efetiva sua tarefa de falar a verdade sendo já o imoralista, de maneira que uma defesa da moral não é trazida à cena para possível contra-argumentação por aquele que é atingido pelo poder de sua escrita. No entanto, a complexidade da cena se dá logo em seguida, quando no texto aparece o drama quase desesperante da interrogação: “– Compreendem-me?...” (EH “Por que sou um destino” § 3) e ainda, de maneira significativamente emblemática, quando encerra a obra, ele questiona a partir da máscara de Dionísio: “– Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*” (EH “Por que sou um destino” § 9). Nietzsche parece querer determinar qual máscara se apegou em definitivo a seu rosto, mas espera que sua obra não seja penalizada por isso.

Assim, Nietzsche irá lançar sua flecha para a posteridade em busca de compreensão para seus escritos e, conseqüentemente, para a sua própria compreensão, lançando-se como pensador póstumo. Trata-se de um autor que, definitivamente, carece de leitores e interlocutores potenciais em seu tempo.

Nietzsche, que vive o drama da incompreensão, apresenta a distinção de seu estilo na seção de *Ecce homo*, intitulada: “Por que escrevo tão bons livros”. Basicamente, nessa seção, ele procura mencionar as condições de “inteligibilidade” para seus escritos:

Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. Abordarei, antes de falar deles, a questão de serem compreendidos ou *incompreendidos*. Faço-o com a negligência mais apropriada: pois este não é ainda o tempo para essa questão. Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos (EH “Por que escrevo tão bons livros” § 1).

Há três considerações que fundamentam uma interpretação da metáfora-teoria do arqueiro Zaratustra-Nietzsche. Primeira: o arqueiro lança a flecha. Segunda: o arqueiro acerta o alvo, pois é exímio como o Zaratustra persa e excelente como Nietzsche acredita estar sendo em seu rompante megalômano. Terceira: esse alvo está necessariamente distante para caracterizar ainda mais a força desse arqueiro.

Como mencionado, o arqueiro obviamente é Nietzsche; a flecha, seu meio, é seu escrito; o alvo é o leitor, que não se encontra próximo, mas no futuro, caracterizando uma relação que ajuda a qualificar Nietzsche não apenas sob a condição de póstumo por ser incompreendido em seu tempo, mas também como pensador extemporâneo por conta da incompatibilidade entre seu pensamento e o que representava a atmosfera vivida pela cultura do século XIX.

A partir de então, acentua-se a incontida preocupação com a qualidade do leitor por parte do arqueiro Nietzsche. Também é possível se pensar que, através de sua extravagância, Nietzsche não aceita qualquer alvo, mas um alvo difícil que possa vir a *valorizar* o arremesso de sua flecha. Nesse sentido, ele elege um tipo de leitor capacitado para seus escritos. Esse leitor será aquele que destrinchará os limites do texto, escapando da confusão à qual *um outro tipo* de leitor estará sujeito, sentindo-se excluído da compreensão, devido ao cuidado de Nietzsche em relação à ameaça da má interpretação, pois seu texto está à mercê de *toda* interpretação, em sua possibilidade de abertura de sentido. Por isso, há uma bifurcação de objetivos na escrita, que, muitas vezes, aponta Nietzsche como pensador ambíguo⁶⁷.

Essa intencionalidade de Nietzsche é declarada, pois provavelmente tenha acertado a respeito da posteridade. Justamente esse possível *acerto* o caracteriza como pensador da diferença, da distinção, pois não quer ser confundido, ou seja, mal-interpretado.

No entanto, essa característica intencional de distinção não é exposta apenas na exorbitante *Ecce homo*. Mesmo em *A gaia ciência* – talvez por representar o momento ainda

⁶⁷ A respeito da ambigüidade de Nietzsche, pode-se ver essa particularidade na análise de Christoph Türcke, que abre o trabalho em que Türcke coloca a proporção de insuportabilidade entre Nietzsche e seu declínio e entre o mundo moderno e seu declínio. Veja-se: ““Eu não suporto nada ambíguo”, diz Nietzsche, referindo-se à sua ruptura com Wagner. A respeito de si mesmo, porém, diz ele: “eu, o último discípulo e iniciado do deus Dioniso”, tendo em mente Dioniso como o “grande ambíguo”. Duas confissões memoráveis, que, conquanto verdadeiras, se contradizem mutuamente. O pensamento de Nietzsche é pródigo em ambigüidade, e ele não suportava nada ambíguo. Ele não se suportava a si mesmo. Nós não precisaríamos nos ocupar com isto, se não houvesse uma grave semelhança entre o modo como ele não se suportava e o modo como o mundo moderno ameaça não se suportar. Não está ainda decidido se, em seu destino, se realizou antecipadamente o destino de toda uma época, ou se, na megalomania dos seus últimos dias, se encontra mais verdade do que ele mesmo podia saber” (TÜRCKE, Christoph. *Nietzsche e a mania da razão*, p. 7).

preunciador do movimento amadurecido da filosofia a marteladas – já é possível perceber a direção potencialmente seletiva de Nietzsche em relação a seus escritos, na tentativa de preservação de um caráter quase testamentário, isto é, que busca o leitor *correto*, o iniciado, o fraterno a seu texto:

A questão da compreensibilidade. – Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor – ele não *queria* ser compreendido por “uma pessoa”. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido. E, falando cá entre nós, sobre o meu próprio caso – não desejo que minha ignorância e a vivacidade de meu temperamento impeçam que eu lhes seja compreensível, meus amigos: não a vivacidade, por mais que ela me obrigue a lidar velozmente com algo, se chego a lidar com ele. Pois encaro os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente. Que assim não possamos chegar à profundidade, *descer* o suficiente é uma superstição dos que temem a água, dos inimigos da água fria; eles falam sem experiência [...] Pois, sendo imoralista, deve-se prevenir a corrupção da inocência, quero dizer, dos asnos e solteironas de ambos os sexos, que nada têm de vida senão a própria inocência; mais até, meus escritos devem arrebatá-los, elevá-los, encorajá-los a serem virtuosos [...] Talvez todos nós, filósofos, estejamos atualmente mal-colocados em relação ao saber: a ciência cresce, os mais eruditos entre nós estão quase a descobrir que sabem muito pouco. Mas seria ainda pior se fosse diferente – se soubéssemos *demais*; nossa tarefa é e continua sendo, antes de tudo, não nos confundirmos com outros. Nós somos algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas, também sejamos eruditos. Temos outras necessidades, outro crescimento, outra digestão: precisamos de mais, também precisamos de menos. Não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para a sua nutrição; mas, se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas maior flexibilidade e força, aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu “culto divino”... (GC § 381).

Na passagem acima, há o registro, bastante comum em Nietzsche, do discurso na primeira pessoa do plural. “Nós”, como um tipo específico de filósofos. Uma tal manifestação

reforça a expectativa de Nietzsche por uma certa *philia*⁶⁸. Seu leitor é esperado, mas antes já é discriminado e descrito, devendo guardar, como subentendida, uma força⁶⁹, uma capacidade *própria* para a sua leitura. Porém, essa força não é técnica, nem instrumental⁷⁰. Ao mesmo tempo, o registro na primeira pessoa do plural apresenta o posicionamento de Nietzsche, isto é, sua defesa de inclusão e envolvimento nos problemas reais da vida por parte do filósofo. Situação que também aqui pode ser chamada de experiencição. Isso faz com que, na sua opinião, o pensamento não se esterilize. Na mesma direção, o pensador do futuro (o leitor) deve jogar-se, deve assumir-se.

De qualquer modo, os filósofos de Nietzsche – pensador solitário e póstumo – obrigatoriamente identificam-se na qualidade de seus leitores *apenas* no futuro. Não querer a solidão é um bom motivo para querer leitores⁷¹ e, assim, imaginar um discurso na primeira pessoa do plural. A sugestão é a de que somente *estes* compreenderão Nietzsche e compartilharão sua filosofia, sua *philia*. Mas, como são esses leitores que constituirão a *philia* extemporânea de Nietzsche?⁷²

⁶⁸ Essa *philia* pode ser imaginada em paralelo a uma contextualização promovida por Deleuze. Ela distingue, em certa medida, Nietzsche da tradição filosófica: “O amigo da sabedoria é aquele que se reclama de sabedoria, mas como se reclama de uma máscara na qual não sobreviveria; aquele que faz servir a sabedoria a novos fins, bizarros e perigosos, em verdade bem pouco sábios. Pretende que ela se supere e seja superada. É certo que o povo não se engana sempre; presente a essência do filósofo, a sua anti-sabedoria, o seu imoralismo, a sua concepção de amizade. Humildade, pobreza, castidade, reconhecemos o sentido que tomam estas virtudes sábias e ascéticas, quando são retomadas pela filosofia como que por uma nova força [ver *GM III § 8*]” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 12).

⁶⁹ Assim, Deleuze pode salientar a partir de *Z I* “Do amigo”: “[...] o amigo [...] é sempre um terceiro entre mim e eu, que me força a superar e a ser superado para viver” (DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 12).

⁷⁰ Um tal procedimento eliminaria a argumentação da validade experiencial para a filosofia, para o escrito. Assim, poder-se-ia entender o motivo pelo qual Türrcke assemelha o problema de Nietzsche ao do mundo moderno. Quem se propõe a estudar os problemas da atualidade deveria reavaliar a sua própria postura crítica. Ora, isso indica cuidado com o manuseio dos escritos filosóficos, ou melhor, a própria superação desse manuseio em certa medida.

⁷¹ A “inauguração” de uma nova humanidade também pode estar ligada a um tal critério seletivo. A esse respeito, observa Muriel Maia: “Nietzsche não se quer a sós; pensa o Homem na sua auto-superação em direção ao que nele é efetivamente humano. Aqui não há nenhum conceito de homem, porque anterior a todo conceito, homem é aquele que se quer homem. Não enquanto um “eu”, mas enquanto um “nós”; e toda normatividade ética emerge desta vontade humana” (MAIA, Muriel. *Um estudo sobre a gênese dos instintos em Nietzsche*, p. 10).

⁷² Não se pode perguntar quem são estes leitores, pois se trata de perguntar por intensidades, e não mais, por identidades, uma vez que o recurso da máscara ignora a identidade do operador, olhando apenas para a força que ele quer figurar.

Para isso, é interessante trazer à tona as condições de ouvir e experienciar. Como mencionado em *GC* § 381, a experiência tem um peso determinante para a qualidade de quem pretende compreender o texto nietzschiano e, conseqüentemente, já que se fala de um momento *novo* para a filosofia, também para o próprio filosofar. Experienciar caracteriza os leitores e forma os filósofos com os quais sonha Nietzsche. A partir da disposição à experienciação, eles são selecionados, distintos, separados. Nietzsche sonha com essa peculiar seleção tendo como parâmetro sua própria maneira de envolver-se com a filosofia, como é visto no intento de *Ecce homo*. A identificação singular, ou até mesmo o reconhecimento, é o que qualifica a espera de Nietzsche por filósofos a ele fraternos; por amigos no filosofar. Pode-se imaginar inclusive que esses leitores sejam esperados por Nietzsche também sob o ponto de vista afetivo, uma vez que não teria encontrado essa condição em vida; ou seja, não dispôs de verdadeiros amigos no filosofar. O filósofo é então tomado como caso geral.

Em um só tempo, uma condição particular de homem solitário determina a espera por uma nova humanidade (mesmo que pensada como simplesmente a projeção de uma afetividade não-realizada em vida), que suporte critérios idênticos para a compreensão, embasados na experiência. Deve-se tomar em conta que experiência, para Nietzsche, ainda se ambienta à tragicidade helênica, corrompida e abandonada pelo movimento pós-socrático na filosofia, que envolveu e determinou crucialmente toda a cultura ocidental.

De tal maneira, o prisma da experienciação – fundamento para a compreensão – é critério válido para o texto nietzschiano, como proposta para o conhecimento propriamente, e para uma nova maneira de se fazer ciência, identificando assim o caráter megalômico do escrito de Nietzsche não apenas em *Ecce homo* (acusada de ser produto do delírio, em que o autor se expõe, mesmo com o recurso da máscara), mas já na audácia de se propor um *gai saber*. *A gaia ciência* é o movimento nietzschiano contra a estrutura rígida da produção de saber exclusivamente erudita e arrogante.

Assim, Nietzsche faz a observação de uma falta de condições para a recepção de suas obras:

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 experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe*... Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência. Quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me feito como algo à sua imagem – não raro um oposto de mim, um “idealista”, por exemplo; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado (*EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 1).

A referida originalidade de sua experiência, seus mascaramentos (que é a própria *assunção* provisória com seus personagens) e a relevância de uma autobiografia são contados a partir de sua solidão intelectual⁷³. Experimentar, em sentido nietzschiano, exige que não se viva simplesmente a partir da dedução da experiência. Há algo mais refinado. Existem pistas que guardam segredos específicos para o leitor de Nietzsche.

Em *Ecce homo*, algumas dessas pistas são reveladas a partir de uma citação fortemente explicativa de *Assim falou Zaratustra*:

Quando busco formar a imagem de um leitor perfeito, resulta sempre em um monstro de coração e curiosidade, e também em algo dúctil, astuto, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato. Por fim: não saberia dizer melhor a quem no fundo me dirijo, do que Zaratustra ao dizer a *quem* somente contará seu enigma: “A vós, ousados tentadores, tentadores, e a quem se haja uma vez lançado com velas astutas em mares terríveis, – a vós, ébrios de enigmas, alegres crepusculares, cuja alma é atraída com flautas a todo precipício traiçoeiro: – pois não quereis sentir e seguir um fio com mão covarde; e, onde podeis *intuir*, detestais *deduzir*...” [Citado por Nietzsche de Z III “Da visão e do enigma”] (*EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 3).

⁷³ Continua a se detectar um lapso lógico no parágrafo anteriormente mencionado. Nietzsche abre o parágrafo afirmando: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” e logo adiante indica como diretriz para sua leitura: “quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado”. Com a segunda colocação, ratifica-se, a partir do próprio chamamento à experiência como canal de acesso à compreensão, e torna-se impossível não identificar o escrito com o autor. Além do mais, é bastante válida a observação de Klossowski a respeito do critério nietzschiano: “O que faz a força de Nietzsche é afirmar coisas que são imediatamente refutáveis, mas unicamente por ele mesmo” (KLOSSOWSKI, Pierre. “Circulus vitius”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 30 [momento do colóquio em que Klossowski responde a questionamentos abertos a debate]).

Vê-se que Nietzsche roga por intuição ao se fazer sua leitura. Mas que tipo de intuição é essa que marca uma fronteira entre o pensamento de Nietzsche e a tradição filosófica? Essa intuição diz respeito à virtude persa de arqueiro. Intuir nada mais é do que acertar o alvo⁷⁴. Da mesma maneira, o leitor de Nietzsche é por ele intimado a *cometer* as assim esperadas “intuições” (flechadas certas) a partir de cada fenda (ou senda) deixada em sua escrita.

Portanto, Nietzsche apresenta rastros em um terreno estranho a muitos. Na medida em que a racionalidade se organiza à sombra da onisciência de Deus, ela se perde quando tenta percorrer um trajeto que não se propõe a representar a *totalidade do saber*. Rastros no escrito de uma vida ou mesmo em uma obra literária representam então a negatividade, pelo fato de denunciar o percurso esburacado da frustrada totalidade a que se propôs o conhecimento científico-filosófico tradicional. Por isso, muito facilmente, a palavra de um homem que desrespeita o signo da totalidade é jogada ao descrédito. Semelhante relação acontece com o gestual da loucura e com a inquietude da obra de arte. São rastros que acabam constituindo um estilo e que mantêm a característica de compreensão ou incompreensão dependentes do leitor. Em certa medida, dá-se a orfandade do aforismo.

No que tange à identificação entre Nietzsche e seu escrito como pré-condição para a recepção de sua filosofia, deve-se, mais uma vez, considerar a máscara Zaratustra-

⁷⁴ É necessária a observação a respeito da utilização do termo intuir na tradução oferecida por Paulo César de Souza para o original *erraten*. Para isso, deve-se contextualizar o termo dentro da condição do arqueiro Zaratustra-Nietzsche, visto que Nietzsche cita diretamente Zaratustra e solicita uma filosofia da tentativa aplicada por adivinhadores de enigmas que não tenham mão covarde (estes adivinhadores de enigmas se identificam com os “filósofos do talvez”, de *Além do bem e do mal*, § 2, que são esperados por Nietzsche em contraste aos filósofos da tradição). *Erraten* significa tanto adivinhar quanto acertar. Apelando ao recurso metafórico de Nietzsche, deve-se ter presente esse termo dentro do que o próprio Zaratustra persa é: um exímio arqueiro que acerta o alvo com coragem em demasia em seu corpo. Numa tal situação, Zaratustra não estuda o alvo, não o abre, não o explora. Por isso, imediatamente, Nietzsche faz sua ressalva filosófica em relação ao termo oposto deduzir [*erschliessen*]. *Erschliessen*, que é a tradução escolhida para deduzir no sentido figurado, significa abrir e ainda traz a idéia de explorar, pois *Erschliessung* significa exploração. Mesmo que se mantenha o termo intuir, que é uma palavra “mais filosófica”, deve-se abordá-lo no sentido da peculiaridade do arqueiro Zaratustra, pois, como já visto, o envolvimento de seu corpo faz uma filosofia. Esse fato distinguirá o intuir [*erraten*] nietzschiano do intuir clássico promovido por filósofos idealistas, familiarizados com o caráter ascético e também com o asséptico. Os filósofos idealistas são apresentados por Nietzsche como ícones de um não-envolvimento. Com isso, são eles também filósofos incapazes de considerar suas experiências como relevantes ao seu filosofar.

Nietzsche⁷⁵. Zaratustra, que, portanto, figura como porta-voz filosófico, é jogado à experienciação por Nietzsche, para falar, de maneira subliminar, também do drama pessoal do homem Nietzsche.

Após o primeiro discurso de Zaratustra, a dramaticidade envolve-o com a desilusão de sua fala, por não ter sido entendida pelo povo, a respeito do sentido do homem. Zaratustra falou para ninguém. Seus assuntos passaram em branco. Ouvidos faltaram; e para Nietzsche isso também representa um sinal de precariedade dos valores humanos, que, de maneira ou outra, se tornarão habituais na contemporaneidade, como alerta Türcke. O terror de falar (e escrever) ao vento atormenta Nietzsche⁷⁶. Foi assim que ele precisou convencer a si próprio de que falava para o futuro, na tentativa de poder encontrar realização humana em sua tarefa. O futuro é sua crença, sua esperança, seu conforto⁷⁷. É nessa perspectiva que uma *philia* estaria justificada. Nietzsche, homem vivo, tem sua debilitação estendida para além do aspecto físico. Tão cedo chegou à academia; tão cedo foi considerado morto por ela⁷⁸. Por essa razão, Zaratustra, motivo de chacota na praça, diz a seu coração: “[...] não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos” (ZI “O prólogo” § 5).

Nietzsche continua a produção de suas obras com tal sentimento de incompreensão. Paga – e seus recursos financeiros são limitados – para que, *Além do bem e do mal*, seja publicada. Faz tudo isso *intuindo* sua extemporaneidade, ao querer que a máscara de

⁷⁵ Máscara que, aliás, é o recurso utilizado na continuação do texto citado acima, que reclama uma compreensão equivocada da recepção de sua filosofia, por críticos de sua época: “A palavra “super-homem”, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristãos e outros nihilistas – palavra que, na boca de um Zaratustra, o *aniquilador* da moral, dá o que pensar – foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo “idealista” de uma mais alta espécie de homem, meio “santo”, meio “gênio”... Uma outra raça de gado erudito acusou-me por isso de darwinismo” (EH “Por que escrevo tão bons livros” § 1).

⁷⁶ Esta é a chamada a uma conclusão e ligação com a exterioridade, porque Nietzsche não encontra seus leitores como já declara. O exterior aparece em outros momentos em sua obra na ilusão de que “um dia eles virão...” Nietzsche deposita sua “esperança” no exterior, no futuro.

⁷⁷ Sendo também a promessa de um novo corpo; em uma perspectiva da análise de Deleuze e Klossowski, por exemplo.

⁷⁸ Nesse sentido, é bastante válida a reprodução de uma nota de Scarlett Marton, que traz a idéia de sepultamento intelectual de Nietzsche com *Ecce homo*: “Explorando em outra direção essa idéia, Sarah Kofman avança: “A autobiografia é antes de mais nada um trabalho de luto – e, nesse sentido, uma tanatografia – em que Nietzsche

Zaratustra venha a imperar em seus escritos. Obriga-se a formular essa intuição. Arrisca-se, apostando em si mesmo. Quase de maneira obcecada e obsessiva, em uma vontade cega e independente, escreve *Genealogia da moral*, no intuito de facilitar que alguém um dia morda a isca. Aliás, é assim que ele se refere a seus escritos imediatamente posteriores a *Assim falou Zaratustra*: “A partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que muitos?... Se nada *mordeu*, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...*” (*EH* “Além do bem e do mal”)⁷⁹. Se há qualquer aproximação a uma possibilidade de redenção em Nietzsche, essa certamente não é o além; é o futuro. Somente o futuro guardará a possibilidade da *philia* da qual Nietzsche é esperançoso. No futuro, corre o rio onde esses peixes morderão as iscas⁸⁰.

Assim, é o próprio envolvimento do leitor (e também do filósofo) que habilita a efetivação de uma distância em relação à filosofia histórica praticada e embevecida no apelo a recursos de idealizações. É por isso que, quando Nietzsche se pronuncia sobre sua filosofia, que evidentemente se identifica com seu estilo, ele parece inaugurar uma escola filosófica sem seguidores.

se enterra várias vezes para poder renascer e reapropriar-se de si mesmo” (Explosions I. Paris: Galilée, 1992, p. 25) (nota reproduzida de “Por que sou um extemporâneo”, in: *Extravagâncias*, p. 45-46).

⁷⁹ Movimento que busca a comprovação da hipótese de que não existem seus leitores.

⁸⁰ De tal maneira, Nietzsche obteve seu sucesso póstumo e, muitas vezes, exageradamente apaixonado. Em parte, confirmou-se o que ele mesmo profetizava de que um dia cátedras seriam criadas para discutir seu *Zaratustra*: “Algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para a interpretação do *Zaratustra*” (*EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 1). Também a ameaça de se ver Nietzsche “canonizado” hoje é bastante presente. Justamente a devoção incondicional era temida por Nietzsche, pois sabia que qualquer modelo de fanatismo pode tranquilamente passar da condição infrutífera para a assolação. É o perigo da profecia. Nesse sentido, de maneira alguma, puderam tornar-se irônicas as palavras proferidas por seu estimado amigo Peter Gast em 25 de agosto de 1900, durante a cerimônia de seu sepultamento: “Sagrado seja teu nome para as gerações vindouras”. Pois bem, que Nietzsche seja celebrado; as celebrações são bem-vindas. Porém, que ele seja celebrado como mais um nome da humanidade; não como único ou último. Com isso, coloca-se em xeque o fato de se ter ou não aprendido a ouvir, pois ouvir não é apenas reter o que foi dito e seguir... Isso já fazem os animais adestrados. O adestramento pode tranquilamente ser uma pedagogia, mas não representa uma pedagogia da experiência. Assim, pode-se contextualizar a seguinte observação de Roberto Machado, no que diz respeito a um movimento contrário à cultura: “Se a espécie humana não atingiu o grau mais alto de potência e esplendor, isso se deve ao fato de a moral ser o perigo dos perigos. Daí a posição de Nietzsche em defesa de uma ética aristocrática como aspecto positivo da denúncia da negatividade da moral. Daí sua posição imoral, amoral ou extramoral, que pretende desmascarar a moral para desmascarar o não-valor de todos os valores em que se acredita, criticar a domesticação do homem realizada pela moral em nome de um conceito de cultura como adestramento e seleção.

Quando Nietzsche fala das exigências para uma efetiva *arte do estilo*, estas se identificam não apenas com o autor, mas também com a condição própria para sua recepção. Revela-se o *pathos* (ou o lado espiritual, como já se mencionou), que cria e que recebe o texto, e no mesmo movimento Nietzsche se indis põe⁸¹ contra o escrito que não envolve esse procedimento:

Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo o 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. *Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos *gestos* – todas as leis do período são arte dos gestos. Nisso meu instinto é infalível [...] Sempre pressupondo que haja ouvidos – que haja aqueles capazes e dignos de um tal *pathos*, que não faltem aqueles com os quais é *possível* comunicar-se [...] (EH “Por que escrevo tão bons livros” § 4).

O *pathos* e a relevância da experiencição se entrelaçam⁸². Pensa-se, com isso, nos ouvintes aos quais a palavra de Nietzsche é suportavelmente audível. É assim que a mencionada pressuposição de *audição* exigida por ele pode ser entendida na elaboração de um estilo que pretende ser recebido por uma ordem distinta de ouvintes. É assim também que o grito de desespero não ecoa no vazio. Nietzsche crê que alguém viverá o grande escrito sobre a vida, que é sua filosofia.

Entretanto, justamente no sentido de uma filosofia sem seguidores, mais uma vez, há o registro de Nietzsche: “[...] meu Zaratustra, por exemplo, procura ainda por eles – ah, ele

Porque não se deve confundir domesticação, que é enfraquecimento, com adestramento” (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*, p. 67).

⁸¹ Nietzsche circunscreve o perímetro da diferenciação e da distância em que age o seu texto. “Conheço em alguma medida minhas prerrogativas como escritor; certos casos me testemunham o quanto a familiaridade com meus escritos “corrompe” o gosto. Simplesmente não se suporta mais outros livros, sobretudo os filosóficos. É uma distinção sem par penetrar nesse mundo nobre e delicado [...] é enfim uma distinção a ser conquistada. Mas quem comigo tem a afinidade pela *altura* do querer, experimenta nisso verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que asa nenhuma cruzou, eu conheço abismos onde pé algum jamais se extraviou. Disseram-me que é impossível pôr de lado um livro meu – que perturbo inclusive o repouso noturno...” (EH “Por que escrevo tão bons livros” § 3).

⁸² Nietzsche recorre não só à *audição*, mas também ao apelo musical (“o tempo desses signos”), observações de estados interiores simbolizados por uma tal generalização do *pathos*, que implementam uma gama de sensações

ainda terá muito a procurar! – É preciso ter o *merecimento* para prová-lo... E até lá não haverá quem compreenda a *arte* que aqui foi esbanjada [...]” (*EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 4).⁸³ Zaratustra não tem discípulos; e esse é seu pacto com a filosofia de Nietzsche.

Somente levando-se em consideração a menção pelo merecimento do ouvinte é que se torna franca a possibilidade de aceitação de uma espécie qualificada de elitismo em Nietzsche, devido ao perigo político que o termo elitismo carrega. Uma atmosfera está configurada, na expectativa de permanência dos próprios valores aristocráticos, também por parte do ouvinte.

É nesse sentido que Nietzsche pretende compartilhar seus escritos dentro de uma *philia* que admirasse, de alguma maneira, também os mesmos grandes nomes que, em seu período “pós-intelectual”, ele virá a assinar a partir de um pulso oscilante. Especificamente, a proposta é pelo aristocracismo. Por isso, são comuns, no escrito nietzschiano, requisitos permeados de características familiares à iniciação. Nesse caso, a iniciação representa unicamente o preparo para ouvir, a consideração do elemento experiencial no entendimento. Uma *philia* somente pode ser pensada se contextualizada na expectativa de Nietzsche em relação a seus ouvintes.

Espera-se, dessa forma, que aqueles que venham a acessar o texto do escrito nietzschiano tenham em comum o peso da experiencição, que é o critério que o próprio Nietzsche coloca na balança de sua vida. Justamente esse critério não serve para “os outros” mencionados em *GC* § 381.

pouco comuns a qualquer trabalho filosófico clássico. De qualquer modo, está se exigindo um tipo de leitor específico.

⁸³ “Nietzsche não empregará mais o estilo profético. Essa chama cai e não se levantará. Quando a poesia renascer nele, será sob forma diferente, toda pessoal e lírica. Através de Zaratustra, sua criação, seu duplo, mais alto e mais forte do que ele próprio, tinha esperado interessar o público, captar-lhe a atenção. Ora o público não tinha ouvido, e Zaratustra, após dois ou três anos de apelos inúteis, tinha cessado de ser o altivo mago que inicialmente ouvimos” (HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*, p. 269). Quando Nietzsche abandona o estilo profético e poético de Zaratustra, por não encontrar ouvidos, pode também ser indicativo de que a desilusão de Nietzsche, após Zaratustra, o encaminha para a reta final de sua produção. A observação de Halévy é consistente sob a perspectiva da personalidade do filósofo-artista, que irá encenar seu jogo filosófico maduro com a presença

Ora, se for pensada a *philia* como amizade, pode-se imaginar que, para se estabelecer realmente uma amizade, se deva entender o sentido do paradigma da experiência, para haver então uma possibilidade de partilha num nível mais próximo. A amizade, assim, somente faz sentido na medida em que os amigos são distinguidos das outras pessoas conhecidas. Também uma aristocracia não se configura através da indiferença. Assim acontece, de forma especial, nos casos de sofrimento⁸⁴. Sob o crivo da experiência, nem todos são capazes de compartilhar determinados sofrimentos. Nem todos são capazes de uma filosofia, segundo Nietzsche. Raros compõem o “nós” a que Nietzsche se refere. Assim, ele próprio se vê encurralado em seu tempo, pois mesmo seus amigos em vida são admiradores fiéis de sua filosofia, justamente o que não os habilitaria a vivenciá-la em fraternidade.

Os ouvintes (vale para os leitores, obviamente, no caso da escrita) em geral estão aí tendo em comum a audição. Porém, esse recurso comunicativo, mesmo claro, não garante o que o aristocrata Nietzsche espera. Um corte à dedução já foi proposto⁸⁵, na medida em que sozinha – e mesmo nessa condição já conta com a racionalidade – ela pode levar a conclusões abomináveis. O fato de considerar-se póstumo é resultado *exclusivo* de não haver leitores em seu tempo.

Nietzsche, com a exposição de si mesmo, não se esquece de mencionar critérios de suportação, através dos quais ele pôde ser considerado, por ele mesmo, um grande espírito e dos quais teria se utilizado: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor. Erro (– a crença no ideal –) não é cegueira, erro é *covardia...*” (EH “Prólogo” § 3).

constante da máscara que representa Zaratustra. Posteriormente, é um barbarismo dionisíaco que faz Nietzsche regressar aos cuidados maternos.

⁸⁴ Tarefa a qual Nietzsche se lança. Nessa direção, Klossowski encerra sua obra *Nietzsche e o círculo vicioso*, no capítulo “A euforia de Turim”, citando Nietzsche com o texto todo em maiúsculo, aludindo a um cartaz (ou talvez *outdoor*): “INCÊNDIO E CONSUMIÇÃO, É ISSO QUE DEVE SER NOSSA VIDA, Ó ORADORES DA VERDADE! E POR MAIS TEMPO DO QUE A VÍTIMA VIVERÃO O VAPOR E O INCENSO DOS SACRIFÍCIOS” [Cf. KSA, Vol. 10, p. 426, 13[1], Verão 1883.] (Citado em KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 277).

⁸⁵ Como visto em EH “Por que escrevo tão bons livros” § 3.

A abrangência de seu trabalho autobiográfico se amplia, então, na medida em que continua comprometendo uma cultura inteira, colocando em risco seus fundamentos; enquanto, em contrapartida, o autor submerge de sua própria adversidade. “A crença no ideal”, que significa para Nietzsche o argumento-chave da filosofia tradicional, continua sendo combatida, inclusive com violência maior (o que não deixaria de ser o sentido aplicado de uma vontade de potência). Nietzsche reconhece que esta chave é transmutada para o cristianismo, platonismo para o povo⁸⁶, que significa a orientação de nossa cultura⁸⁷. Orientação esta, que, ao ser analisada com critérios de vitalidade, termina por apresentar-se como orientação declinante. A moral decadente, como diz Nietzsche, assim o é por negar maneiras outras de exposição de dinâmicas da vida⁸⁸.

Em “Por que escrevo tão bons livros”, Nietzsche luta contra *esta* cultura, promove a crítica de maneira global, imaginando ter-se alastrado o espírito alemão por sobre a Europa⁸⁹, e não encontrando a possibilidade de uma leitura para os signos de seus escritos.

Elucidar como poderia se dar um movimento *contra* a cultura é a proposta do próximo capítulo.

⁸⁶ Esse tema será contextualizado quando for analisado, neste trabalho, o prólogo de *Além do bem e do mal*, em que este tomará o mote da importância de uma genealogia. Dando vazão ao procedimento genealógico, *Ecce homo* é uma obra que trava luta direta contra os ideais da cultura vigente. É, somente na excentricidade, que o autor Nietzsche poderia, usando a máscara de Dionísio, revelar uma tarefa à qual se aplicava a algum tempo: mover-se contra o crucificado (cristianismo) (Cf. *EH* “Por que sou um destino” § 9).

⁸⁷ Corretamente, há o incremento de autores como Klossowski e Türcke, que ampliam essa contextualização, escapando apenas de uma crítica “batida” ao platonismo para o povo. Há o “amalgama” que menciona Klossowski e uma vontade de poder cotidiana, no entender de Türcke, que, em certa medida, talvez se encontrem já na crítica nietzschiana a uma Alemanha prestes a somatizar o espírito europeu, como uma terra chata [*Flachland*]. Ora, na linearidade não se entende a complexidade nem do valor autobiográfico de um escrito, nem de uma cultura que enclausura sua crítica à dimensão plana, chata (que, em língua portuguesa, se torna um termo ainda mais rico).

⁸⁸ É assim que Nietzsche faz sua crítica a uma moral que imperou dois mil anos por falta de coisa melhor, portanto, com um critério nihilista. É válida a citação na qual ele avalia a obra *Genealogia da moral*: “[...] não porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* – porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”... Sobretudo faltava um contra-ideal – até Zaratustra. Fui compreendido. Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma tresvaloração de todos os valores. – Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote” (*EH* “Genealogia da moral”).

⁸⁹ Movimento que, muitas vezes, será devido à influência de Wagner na cultura de seu tempo, partindo de um Nietzsche, inimigo incondicional de Wagner: assunto que não entrará em questão neste trabalho.

4 O ENUNCIADO NIETZSCHIANO

Há dois momentos que, de maneira geral, devem ser avaliados a partir de uma possível preocupação de Nietzsche com seus textos. Primeiro, como se pode entender o que significa a própria compreensão do texto, para Nietzsche? E, segundo, *quem* seriam e *onde* estariam os leitores que Nietzsche espera atingir não apenas sob a máscara, mas em punho verídico de exímio arqueiro?

A partir de uma leitura que vem sendo dirigida ao exagero profético de *Ecce homo*, no que tange a uma possibilidade de consideração do caráter experiencial do texto filosófico, opta-se pelo texto de Deleuze, a saber, “Pensamento nômade”, na ilustração da tentativa de Nietzsche em encontrar aquilo que não via em seu tempo, ou seja, o leitor para seus textos, considerando o primeiro ponto de uma compreensão sobre as incongruências que superficialmente o escrito nietzschiano carrega. Cabe, portanto, trazer o questionamento para a atualidade. De forma subentendida, ficará a ação desse leitor que Deleuze procura elucidar.

Fala-se, a partir daí, em leitores *no* futuro. Pensa-se, então: quem, na contemporaneidade, teria abordado essa perspectiva. Nessa direção, Deleuze levanta o questionamento pelos leitores de Nietzsche, e este questionamento se mantém atual:

O que é que um jovem descobre atualmente em Nietzsche, que certamente não é aquilo que minha geração descobriu nele, que certamente não era aquilo que as gerações precedentes tinham descoberto? Como é que acontece que jovens músicos de hoje sintam-se ligados a Nietzsche naquilo que fazem, embora não façam absolutamente uma música nietzschiana no sentido em que Nietzsche a fazia? Como é que ocorre que jovens pintores, jovens cineastas sintam-se ligados a Nietzsche? O que acontece, ou seja,

como é que eles recebem Nietzsche? A rigor, tudo o que se pode explicar, olhando de fora, é de que maneira Nietzsche exigiu para si mesmo e para seus leitores, contemporâneos e futuros, um certo direito ao contra-senso. Não um direito qualquer, aliás, porque ele tem suas regras secretas, mas um certo direito ao contra-senso [...] que faz com que não se trate de comentar Nietzsche como se comenta Descartes, Hegel. Eu digo a mim mesmo: quem é hoje em dia o jovem nietzschiano? Será aquele que prepara um trabalho sobre Nietzsche? É possível. Ou bem será aquele que, voluntária ou involuntariamente, pouco importa, produz enunciados particularmente nietzschianos no decorrer de uma ação, de uma paixão, de uma experiência? Isto também acontece. Pelo que conheço, um dos textos recentes mais belos, mais profundamente nietzschianos, é o texto em que Richard Deshayes escreve: “Viver, não é sobreviver”, exatamente antes de receber uma granada durante uma manifestação. Talvez os dois casos não se excluam. Talvez se possa escrever sobre Nietzsche e depois produzir, no decorrer da experiência, enunciados nietzschianos.⁹⁰

A observação de Deleuze a respeito do direito ao contra-senso exigido por Nietzsche, condiz direta e plenamente com a peculiaridade que o filósofo alemão mantém, de querer, sobre um único corpo textual, ser compreendido e *não* ser compreendido ao mesmo tempo. As regras secretas de Nietzsche demarcam sua diferença em relação à maneira como se pode perceber a tradição filosófica. As regras nietzschianas não são revelações; ao contrário, como está sendo apresentado, dependem de uma espécie de *insight* (um outro nome para a dinâmica da flechada) do leitor. Deve-se considerar, portanto, que o leitor, operando na *philia* textual nietzschiana, aborde essa “metodologia” filosófica inovadora. Essa é uma pista para a compreensão.

Como a “flechada” envolve a experienciação e a corporalidade do intérprete, ratifica-se o decorrer da experiência a que Deleuze se refere, sustentada na própria figura de Zarathustra. Há, então, o enunciado nietzschiano. Trata-se, de maneira abrangente, também de envolvimento político. Deleuze, tomando o exemplo da frase como condição política e vivencial de Deshayes: “Viver, não é sobreviver”, reconhece nela a máxima da experienciação rogada por Nietzsche como o intento da “grande política” que ele vislumbra, na medida em que se lança à truculência da realidade, de *sua* realidade.

⁹⁰ DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade” in *Nietzsche hoje?*, p. 56-57.

A partir dessa perspectiva, Deleuze percebe a influência de Nietzsche dentro de um processo de inconsciente infiltração na cultura do século XX⁹¹. A infiltração, aquilo que aparece somatizado pela cultura atual, Deleuze acredita presente no enunciado. O enunciado identifica-se, dessa forma, diretamente com o comportamento em relação à vida e pretende aludir à própria qualidade dessa relação. É assim que a revelação da qualidade do *pensar* se torna também o aspecto pelo qual os filósofos clássicos serão questionados por Nietzsche. A inconformidade com os filósofos clássicos aparece em vários momentos de sua obra de maneira direta, mas, na maioria das vezes, se dão grandes pinceladas que já tomam como pré-requisito essa inconformidade. Assim, o próprio enunciado já toma essa inconformidade como item *ad hoc*.

Como o enunciado nietzschiano não pode ser deduzido, pois fere o procedimento filosófico de compreensão proposto por Nietzsche, e analisado anteriormente, resta perguntar: Em que se baseiam as formulações referenciais de Nietzsche?

Primeiramente, é necessário levar em conta que Nietzsche não promove um questionamento conceitual, ao teorizar a possibilidade de conhecimento a partir de avatares da experiencição e do enunciado.

Deleuze propõe, então, que se passe a entender estilo como política, de maneira diferenciada. O estilo não é apenas política como costumeiramente entende-se o termo política. O estilo busca maior abrangência: quer ser arte, quer ter direito ao contra-senso, pois, como se vê, a ambigüidade persiste no texto nietzschiano. Aliás, ela ainda caracteriza o texto nietzschiano, permitindo também a ocorrência do lapso. O estilo nietzschiano está para ser entendido, de maneira bastante depurada, como próximo de um viver autenticamente *livre*. Sua diferença crucial em relação à tradição filosófica se concentra no fato de proporcionar a abertura, a exteriorização e expansão do entendimento conceitual. Isso significa que a

⁹¹ Instância em que Deleuze e Türcke partilham uma mesma opinião, a saber, aquela que traça um paralelo entre a ambigüidade do homem Nietzsche e a ambigüidade do século XX.

abrangência do entendimento e da compreensão não pode permitir dar-se como resolvida por parâmetros fixos. Com isso, Nietzsche se permite regras próprias e secretas, para que seus critérios de entendimento não se tornem caóticos. Valendo-se de uma expressão de Deleuze, trata-se também de uma saída do codificável, que representa a tradição burocrática do pensamento e do eruditismo infértil.

Para promover a elucidação da *fuga* do codificável, Deleuze aponta duas correntes filosóficas de uma nova hermenêutica contemporânea. Uma é aquela que anda no trilho da cultura, ou seja, aquela que considera a estrutura (institucional, contratual ou legal) como dinâmica pela qual necessariamente passa o conhecimento, a ciência, a formulação conceitual e, de modo mais amplo e muitas vezes decorrente, a filosofia e a própria vida. A outra, que Deleuze reconhece em Nietzsche, é aquela que desafia toda a estrutura da cultura para se impor como proposta. Portanto, não se entende Nietzsche valendo-se de ferramentas exclusivamente estruturais e formais, por exemplo. Nietzsche é o elemento “nocivo”, o “homem-bomba”, é a dinamite como ele mesmo se autodenomina, que efetua a ruptura com categorias previamente estáveis. Nessa medida, o texto filosófico de Nietzsche traz seus conceitos, mas as formulações desses conceitos não conseguem ser rastreadas de maneira total. O sentido figurado, com que alguns conceitos aparecem, dão a esses conceitos, *uma* possibilidade⁹².

Assim, Nietzsche, de forma singular, rompe com o caráter estrutural e, na maioria das vezes, burocrático a que o filósofo estava habituado. Entretanto, nesse gesto ele não se dispõe a uma mera possibilidade de decodificação. Estrutura e código serão tomados como sinônimos na contextualização de Deleuze a respeito de Nietzsche.

⁹² Essa situação se dá na medida em que se procura, em um texto filosófico, a ordenação das ocorrências de determinado termo conceitual. Por exemplo, se alguém se propõe a localizar na obra de Nietzsche todos os momentos de *Übermensch* seria um trabalho que ficaria sempre em aberto, pois teriam que se localizar também as inúmeras vezes em que um tal termo aparece de maneira figurada sem ser mencionado diretamente como *Übermensch*. E esse fenômeno não ocorre somente em *Assim falou Zaratustra*, que é considerada uma obra

Por isso, Deleuze pode afirmar que Nietzsche, diferentemente de Marx e Freud, “[...] é a aurora de uma contracultura”⁹³, pois não há um decodificador sustentável para se ler Nietzsche, como nos outros dois casos haveria o Estado e a família respectivamente. Marx e Freud, mesmo trazendo a possibilidade hermenêutica na avaliação da cultura, ainda estariam preservando algum parâmetro mais *rígido* para a interpretação, na expectativa de que um tal parâmetro não fosse possível de ser abalado juntamente com o intérprete, filósofo, leitor, enfim, aquele que avalia a cultura; seja ele o hermenauta se assim se quiser. Dessa maneira, na opinião de Deleuze, Marx e Freud estariam ainda num patamar de conservação. Com Nietzsche, ao contrário de Marx e Freud, não haveria mais chão ou fundamento, tampouco a possibilidade de constituir-lo de forma segura. Há de se considerar a condição de sem-chão [*Abgrund*] e, para ela, Nietzsche encontra apenas a possibilidade de dação de sentido artístico, poético, na afirmatividade de um inocente sim. Inocente, por não se sentir ameaçado por uma codificação do mundo, seja ela moral ou mesmo um apelo a uma segurança estrutural⁹⁴.

É assim que o próprio estilo de Nietzsche se contrapõe à cultura, na medida em que esta se predispõe como parâmetro para um ato de decodificação na leitura, no entendimento, nas metodologias filosóficas. Na observação de Scarlett Marton, “cultura pressupõe unidade de estilo e unidade de estilo não se confunde com uniformidade de necessidades e opiniões”⁹⁵. Pode-se pensar, então, que a questão sempre se apresentou como malresolvida. Ora, Nietzsche não se compromete com uniformidade de opiniões, uma vez que, em seu estilo, já exige o

literário-filosófica, mas em todo o texto de um Nietzsche “amadurecido” filosoficamente, isto é, o Nietzsche que já está contribuindo com seu próprio instante inaugural para a história da filosofia e da cultura.

⁹³ DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 57.

⁹⁴ Aliás, assim se dá com o espírito-criança, na terceira e última metamorfose de Zarathustra (ver Z I “Das três metamorfoses”). A esse respeito, esta é a própria conceitualização “subentendida” para o conceito nietzschiano da tresvaloração [*Umwertung aller Werte*]. O que o enunciado nietzschiano quer é trazer as inúmeras possibilidades de contextualização de um conceito, e não o conceito unicamente, pois isso poderia enrijecê-lo. Nessa medida, a própria possibilidade de contínua contextualização não se reduz ao texto filosófico, pois o leitor pode promover uma ocorrência para o “conceito” de tresvaloração em sua própria vida. Pode-se, como Deleuze, reconhecer isso na atitude vivencial de Deshayes; como se pode também reconhecer a produção de um enunciado no cotidiano de quem, hoje, nem mesmo lê filosofia – e isso Türcke aponta na sua “desmistificação” do conceito vontade de poder –. Há, portanto, a produção do enunciado, que aqui está sendo atribuída a Nietzsche, mas, que se transformou em enunciado de realidades em nossa cultura; enunciados de vida. Seria isso a “grande política”?

contra-senso em vias que sejam capazes de diferenciar a *força* daquele que se depara com o escrito. Força é uma exigência da auto-superação [*Selbstüberwindung*].

Por isso, de maneira alguma, significa que Nietzsche desconsidere todo o movimento dos acontecimentos humanos, quer esse movimento seja chamado de história ou não. Muito pelo contrário, o procedimento genealógico, por exemplo, necessita levar a rede de acontecimentos em consideração, para entender a partir de que *anima* esses acontecimentos pulsam. A geração desse novo corpo de códigos secretos ao qual Deleuze se refere não dispensará, portanto, um sobrevôo sobre o corpo da história do pensamento humano. É justamente no corpo da história – que oscila entre estados de fomeação e congestão – em que muitos códigos são raptados, alguns libertados e outros executados sumariamente. Nele estariam presentes todos os nomes, todos os estados fisiológicos do corpo que decai e, coincidentemente ou não, assim também é o corpo do homem Nietzsche. Mas não se sabe, de antemão, suas identidades. A expectativa de Deleuze, ao propor um “pensamento nômade”, é a de que essas identidades sejam vistas como intensidades quando abordadas por olhares da interpretação.

Enquanto a tradição se vale de seus códigos e especula, a partir deles, possibilidades para reordenar todo o estado problemático que representa o jogo da cultura, Nietzsche toma outro rumo. Deleuze salienta:

O caso de Nietzsche, ao contrário, não é absolutamente este. Seu problema está em outro lugar. Através de todos os códigos, do passado, do presente, do futuro, trata-se para ele de fazer passar algo que não se deixa e não se deixará codificar. Fazê-lo passar num novo corpo, inventar um corpo em que isto possa passar e fluir: um corpo que seria o nosso, o da terra, o do escrito...⁹⁶

⁹⁵ MARTON, Scarlett. “Por que sou um extemporâneo”, in: *Extravagâncias*, p. 33.

⁹⁶ DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 57.

Inventar um corpo – o novo corpo – significa desconsiderar o comportamento tradicional e romper com ele⁹⁷. Deleuze identifica o que chama de grandes instrumentos de codificação: a lei, o contrato e a instituição⁹⁸. Nietzsche não os utiliza. O estilo de Nietzsche traz o escrito órfão e inaugural. É assim que Deleuze aponta, no modelo tradicional de livro, ao qual não se aplicariam os livros de Nietzsche, a projeção relacional que se compromete com o código:

Existem livros da lei, nos quais a relação leitor com o livro passa pela lei. Aliás, nós os denominamos mais particularmente códigos, ou livros sagrados. Em seguida, há uma outra espécie de livros que passam pelo contrato, a relação contratual burguesa. É esta a base da literatura leiga e da relação de venda do livro: eu compro, você me dá o que ler – uma relação contratual na qual todos, autor, leitor, estão presos. E há ainda outra espécie de livros, o livro político, de preferência revolucionário, que se apresenta como um livro de instituições, sejam presentes ou futuras. Toda espécie de mistura é feita: livros contratuais ou institucionais que são tratados como textos sagrados etc. É que todos os tipos de codificação estão presentes, subjacentes, que os encontramos uns nos outros.⁹⁹

A codificação é então identificada por Deleuze: “Encontra-se aí o triplo meio de codificação: ou bem será a lei e, se não for a lei, será a relação contratual, e, se não for a relação contratual, será a instituição. E sobre estas codificações, florescem nossa burocracias.”¹⁰⁰

⁹⁷ Faz-se importante atentar que essa relação é ilustrada na medida já mencionada neste trabalho, como analogia às próprias ânsias experienciais de Nietzsche em relação a si mesmo. Na ilustração de Türcke, tratar-se-ia de um filósofo que não se suporta a si mesmo e uma modernidade que também não se suporta a si mesma. Se o tema é cultura, corpo ou outro, o que importa é que o procedimento filosófico continua aplicável a ambos: filósofo e modernidade.

⁹⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 57-58.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 58. Por isso, a codificação da loucura é um equívoco, assim como excluí-la da possibilidade de relevância, pois este movimento está se dando dentro dos grandes códigos, no seio de suas projeções conservadoras ou que apenas causem derivações que preservam, de alguma maneira, os antigos fundamentos de uma análise logocêntrica. É assim que essa mesma citação de Deleuze segue tematizando a loucura. Há a sugestão de que o louco seja um ser humano totalmente desinstitucionalizado. O extremo da esquizofrenia indica essa tendência. Kafka era esquizofrênico, mas não improdutivo intelectualmente. Deleuze ainda considera, na seqüência, o “golpe especial de Freud” como um contrato especial com os neuróticos que fez com que se abandonasse o procedimento dirigido da hipnose na psicanálise. Freud introduz na psiquiatria elementos da relação contratual burguesa que antes não estavam sendo considerados. Também os fantasmas de Melanie Klein e o “acordo” que o paciente firma com tais fantasmas fazem parte do assunto tematizado por Deleuze (ver p. 59).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 58.

Aponta-se o problema da burocracia que desqualifica os procedimentos tradicionais nas projeções resistentes dos constituintes da sociedade.

É nessa medida que Nietzsche não procederá de forma a reavaliar o código, pois se trata de um método falido também para a leitura:

Nietzsche é aquele que não tenta fazer recodificação [...] Ao nível daquilo que escreve e do que pensa, Nietzsche prossegue numa tentativa de decodificação, não no sentido de uma decodificação relativa que consistiria em decifrar os códigos antigos, presentes ou futuros, mas de uma decodificação absoluta – fazer passar algo que não seja codificável, embaralhar todos os códigos. Embaralhar todos os códigos não é fácil, mesmo ao nível da simples escritura e da linguagem.¹⁰¹

Ora, embaralhar os códigos é também a maneira de despistar o leitor que, na preocupação de Nietzsche, não se dispõe ao critério da experiencição. E, sem experiencição, não se produz o enunciado. Embaralhar é passar por ambíguo, desrespeitando o critério do código formal. Também isso se relaciona com o que Deleuze menciona na condição de “estilo como política”. Novamente: E o que vem a ser a própria “grande política” de Nietzsche? No mínimo, ela deve partir de impossibilidade contratual, impossibilidade institucional, impossibilidade legal:

Há um momento em que não se trata mais de traduzir, de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados ou em significantes, não, não é isto. Há um momento em que será necessário partilhar, é preciso colocar-se em sintonia com o paciente, é preciso ir até ele, partilhar seu estado. Trata-se de uma espécie de simpatia, de empatia, ou de identificação? Mesmo assim, isto é certamente mais complicado. O que nós sentimos é antes a necessidade de uma relação que não seria nem legal, nem contratual, nem institucional. Com Nietzsche, é isto.¹⁰²

Uma nova relação é proposta por Nietzsche na história da filosofia. Deleuze reconhece a partilha no texto nietzschiano, a intenção de *philia* (ou mesmo fraternidade) a que Nietzsche coincidiria um discurso na primeira pessoa do plural.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 59. Pode-se ver ainda a semelhança com Kafka, como ele embaralha e promove o complô contra a língua alemã. Nietzsche passa a se considerar polonês, em determinado ponto de maturação de sua escrita...

¹⁰² *Ibid.*, p. 59-60.

O “nós” da filosofia nietzschiana pulsa sob sua disposição própria de intensidade, que se espelha na coragem zaratustriana, que, por sua vez, como visto, é uma construção que considera a corporalidade. Sobre a maneira incógnita de visualização dessas intensidades, Deleuze imagina uma espécie de simpatia inconsciente, que não deixa de ser também uma partilha e uma sintonia. Trata-se de não conhecer, mas ser capaz de reconhecer, pois, no enunciado, as pessoas não são apenas parceiras do destino. Essa capacidade de reconhecimento implicará os *insights* rogados por Nietzsche em relação a seu leitor. O leitor pode, então, tornar-se o iniciado ao escrito. Os leitores também deverão viver instâncias paralelas ao flerte e ao não-decodificável, por se tratarem de eventos *libertados* do *status* burocrático a que se prende o parâmetro da tríade do codificável: lei, instituição, contrato.

Assim, o texto nietzschiano, acessado pelas pistas do enunciado, pertence ao gênero daqueles textos que

[...] não são compreendidos nem pelo estabelecimento ou aplicação de uma lei, nem pela oferta de uma relação contratual, nem por uma instauração de instituição. O único equivalente concebível seria talvez “estar no mesmo barco”. Algo de pascaliano voltado contra Pascal. Embarcou-se: uma espécie de jangada da Medusa, há bombas que caem à volta, a jangada deriva em direção a riachos subterrâneos gelados, ou então em direção a rios tórridos, o Orinoco, o Amazonas, pessoas remam juntas, que não supõem que se amam, que se batem, que se comem. Remar juntos é partilhar, partilhar alguma coisa, fora de qualquer lei, de qualquer contrato, de qualquer instituição. Uma deriva, um momento de deriva, ou de “desterritorialização”: eu o digo de uma maneira muito nebulosa, muito confusa, já que se trata de uma hipótese ou de uma vaga impressão sobre a originalidade dos textos nietzschianos. Um novo tipo de livro.¹⁰³

A simpatia proposta por Deleuze coincide com aquela qualidade dos espíritos “tentadores” e “intuidores” esperados por Zaratustra. Aliás, a imagem de estarem lançados às águas prevalece também em seu texto. Um evento, um livro, o simples embate com a

¹⁰³ *Ibid.*, p. 60.

realidade a que se está lançado efetuam relações com o exterior, sem a expectativa de retorno projetado no codificável. Também o flerte depende do exterior¹⁰⁴.

Deleuze busca a evidência inovadora da relação com o exterior no enunciado nietzschiano, a partir da observação de que a filosofia sempre contou com “comentadores da interioridade.”¹⁰⁵

Deleuze, considerando ainda a relação com o exterior, na medida em que Nietzsche se expande contra a tradição filosófica, acrescenta:

Com efeito, quando se abre ao acaso um texto de Nietzsche, é uma das primeiras vezes que não passamos mais por uma interioridade, seja a interioridade da alma ou da consciência, a interioridade da essência ou do conceito, ou seja, daquilo que sempre fez o princípio da filosofia. O que faz o estilo da filosofia é o fato de que a relação com o exterior sempre é mediada e dissolvida por uma interioridade. Nietzsche, ao contrário, funda o pensamento, a escritura, sobre uma relação imediata com o exterior. O que é uma bela pintura ou um desenho muito belo? Há um quadro. Um aforismo também é enquadrado. Mas a partir de que momento se torna belo o que está no quadro? A partir do momento em que se sabe e se sente que o movimento, que a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro. Ela começou acima, ou ao lado do quadro, e a linha atravessa o quadro. Como no filme de Godard, pinta-se o quadro *com* a parede. Longe de ser a delimitação da superfície pictórica, o quadro é quase o contrário, é o estabelecimento de uma relação imediata com o exterior. Ora, conectar o pensamento ao exterior é o que, ao pé da letra, os filósofos nunca fizeram, mesmo quando falavam de política, mesmo quando falavam de passeio ou de ar puro. Não basta falar de ar puro, falar do exterior para conectar o pensamento diretamente e imediatamente ao exterior.¹⁰⁶

Desprendido da moldura é que o enunciado se potencializa. Novamente, isso é política no escrito. A relevância dos exteriores promove a projeção de tridimensionalidade da escrita, que, como proposto, somente um texto que denuncia a experiência do autor é capaz de promover. No entanto, a riqueza de sentido reside no fato de não revelar uma mesma figura. Trata-se de seu direito à ambigüidade.

¹⁰⁴ É nesse sentido que versa o prólogo de *Além do bem e do mal*, a saber, a verdade sendo abordada como mulher, e os filósofos da tradição sendo apresentado por Nietzsche como desajeitados no trato com ela.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 60-61.

A escrita nietzschiana, aparece muitas vezes, como um holograma, pois dependerá daquele que a ler; mas de maneira alguma se poderia esperar que se tornasse refém do sentido daquele que a lê. A mera absolutização do registro histórico, considerado no contato apenas com o que é conceitual, fragiliza-se, sob o ponto de vista crítico, ao ser deparada com a partilha dos “jovens nietzschianos”, especulados por Deleuze. Em seus diferentes gestos solidários à escrita nietzschiana, decantados pela própria assimilação cultural (ou contracultural), evitam que os escritos nietzschianos se desmanchem caso caiam nas águas do Orinoco ou do Amazonas. Trata-se da possibilidade de *philia*, em específica e peculiar solidariedade. Mas eles não conseguem fazer isso por haverem decorado os escritos de Nietzsche. A fecundidade da contracultura nietzschiana está assim alastrada. Significa que seu estilo vingou.

Eric Clémens percebe a oscilação permanente em um motivo buscado por Nietzsche e reconhecido também entre verdade e história. Valendo-se de suas considerações,

é que a ilusão da verdade ainda espreita a filologia como apreensão dos próprios fatos. Contradição: Nietzsche destrói a tradição hermenêutica e ao mesmo tempo reduz a pretensão de uma nova ciência. Contradição irrelevante, que é preciso pois manter sem cessar.¹⁰⁷

Por isso, Nietzsche não crê em um trabalho filosófico preso apenas àquela clássica busca da verdade. Como essa busca tem sido promovida por filósofos da interioridade, resta a Deleuze a contextualização da exterioridade: “Alguma coisa salta do livro, entra em contato com um puro exterior. É isso, eu creio, o direito ao contra-senso para toda a obra de Nietzsche. Um aforismo é um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras.”¹⁰⁸

¹⁰⁷ CLÉMENS, Eric. “Da leitura à história extemporânea”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 195.

¹⁰⁸ DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 61.

O texto nietzschiano denuncia o hermeneuta¹⁰⁹, expondo a sua subcutânea intensidade. Tudo aquilo que estava subentendido pelo tipo de abordagem da vida – o caso da experiencição – pode transbordar com a interpretação do aforismo. A esse respeito são válidas as considerações de Deleuze:

Um aforismo é um estado de forças, cuja última força, ou seja, ao mesmo tempo a mais recente, a mais atual e a provisória-última, é sempre *a mais exterior*. Nietzsche o coloca muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a esta força. Desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele *faz passar* alguma coisa, uma corrente de energia.¹¹⁰

Não é ao nível dos textos que é preciso lutar. Não porque não se possa lutar neste nível, mas porque esta luta não é mais útil. Trata-se antes de encontrar, de assinalar, de reunir as forças exteriores que dão a tal ou tal frase de Nietzsche seu sentido liberador, seu sentido de exterioridade. É ao nível do método que se coloca a questão do caráter revolucionário de Nietzsche: é o método nietzschiano que faz do texto de Nietzsche, não mais alguma coisa a respeito da qual seria preciso se perguntar “é fascista, é burguês, é revolucionário em si?” – mas um campo de exterioridade onde se defrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias. E se colocarmos deste modo o problema, a resposta necessariamente conforme ao método é: encontre a força revolucionária (quem é além-do-homem?). Sempre um apelo a novas forças que vêm do exterior, e que atravessam e recortam o texto nietzschiano no quadro do aforismo. O contra-senso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham “subjugá-lo”, ou fazê-lo funcionar, ou então fazê-lo explodir.¹¹¹

Nessa direção, tem-se a orfandade. O aforismo *espera* sentido. Em relação aos estados vividos como o próprio motivo de ler Nietzsche a partir do *status* autobiográfico de seu escrito, a relevância da intensidade aparece como critério de sua filosofia. Sobre isso, Deleuze expõe:

Estes *estados vividos* [...] que não se deve traduzi-los em representações ou fantasmas, que não se deve fazê-los passar pelos códigos da lei, do contrato ou da instituição, que não se deve converter em moeda, que é preciso ao contrário fazer deles fluxos que nos levam cada vez mais longe, mais para o

¹⁰⁹ Denúncia que dependerá da pergunta deleuziana: “Quem?” [...se apropria de um estado de forças que é o aforismo, por exemplo...].

¹¹⁰ É nesse sentido que Deleuze continua o texto mostrando o desvio para o anti-semitismo.

¹¹¹ DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 61-62.

exterior, é exatamente a intensidade, as intensidades. O estado vivido não é algo subjetivo, ou não o é necessariamente. Não é algo individual. É o fluxo, e a interrupção do fluxo, já que cada intensidade está necessariamente em relação com uma outra de tal modo que alguma coisa passe. É o que está sob os códigos, o que lhes escapa, e o que os códigos querem traduzir, converter, transformar em moeda. Mas Nietzsche, com sua escritura de intensidades, nos diz: não troquem a intensidade por representações. A intensidade não remete nem a significados que seriam como a representação das coisas, nem a significantes que seriam como representações das palavras. Então, qual é a sua consistência ao mesmo tempo como agente e como objeto de decodificação? É o que há de mais misterioso em Nietzsche. A intensidade tem algo a ver com os nomes próprios, e estes não são nem representações de coisas (ou pessoas), nem representações de palavras. Coletivos ou individuais, os pré-socráticos, os romanos, os judeus, o Cristo, o Anticristo, Júlio César, Bórgia, Zaratustra, todos estes nomes próprios que passam e retornam nos textos de Nietzsche não sem significantes nem significados, mas designações de intensidades, sobre um corpo que pode ser o corpo da terra, o corpo do livro, mas também o corpo sofredor de Nietzsche: *todos os nomes da história sou eu...*¹¹²

Deleuze avança sua exposição qualificando as intensidades em relação aos nomes da história. Os nomes são os relevos no corpo da história. Os nomes próprios, seu reconhecimento através de suas intensidades. Trata-se de um critério de reconhecimento no anonimato ou na extemporaneidade do registro histórico, e não mais sobre o código, que exige uma projeção na impessoalidade. Nesse sentido, o próprio Nietzsche, no limite de sua vida intelectual, passa a se qualificar como todos os nomes da história. Por isso, também, a máscara ou a assinatura são relevos de intensidade pessoal. Seja a máscara de Zaratustra, de Dionísio, do Anticristo, de Bórgia, ela deve representar uma associação com a força (intensidade) que o *personagem* representou para a história. Assim, Deleuze observa que

há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo de intensidades designadas por nomes próprios, e que penetram umas nas outras ao mesmo tempo em que são vividas sobre um corpo pleno. A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo e com a exterioridade movente de um nome próprio, e é por isso que o nome próprio é sempre uma máscara, máscara de um operador.¹¹³

¹¹² *Ibid.*, p. 62-63.

¹¹³ *Ibid.*, p. 63.

A importância da máscara se refaz por necessidade de uma sugerida intensidade buscada no que se poderia denominar tipo-força. Pode ser o Zaratustra literário, inventado para superar determinado equívoco de uma moral centrada no jogo de oposições ideais; pode ser uma deidade grega; assim como pode ser um emblema mitológico para uma situação de um relacionamento amoroso que não se concretiza nunca. Nesse sentido, é agônico também o triângulo Ariadne-Teseu-Dionísio. Em algum momento, a relação foi *vivida* por Nietzsche como Cosima-Wagner-Nietzsche ou Lou Salomé-Rée-Nietzsche, mas sempre um paradigma sujeito a uma eterna repetição¹¹⁴. Mudam os nomes, mas o desígnio de força que esses nomes representam, ou a intensidade de seu movimento, se mantêm. Quem veste a máscara já não mais interessa. Tudo está voltado para a intensidade que cada máscara representa como caso geral. Ao mesmo tempo, a máscara não pode ser uma representação ou projeção em (ou a partir de) um código predeterminado. A intensidade de quem a veste deve suportar uma sintonia com aquilo que ela pesa. A máscara não pode propor um *personagem* impossível de ser experienciado por quem a veste. Isso causaria horror¹¹⁵. No entanto, não se consegue

¹¹⁴ Nesse caso, trata-se da maneira como Nietzsche se propunha a se envolver afetivamente. Caráter especulativo, mas que mantém o apelo ao recurso da máscara e da assinatura. Bem lembrado é o bilhete deixado por Nietzsche a Cosima Wagner: An Cosima Wagner [Anfang Januar 1889]: Ariadne, ich liebe Dich. Dionysos.

¹¹⁵ Na teoria nietzschiana, o próprio horror daria endosso ao *Leitmotiv* religioso, isto é, para que o discurso religioso pudesse atuar de forma soberana. Pode-se ver a seguinte citação: “Como se comportam então essas duas religiões principais, frente a esse *excedente* de casos malogrados? Elas procuram conservar, manter em vida, tudo que se possa manter; mais ainda, sendo religiões *para* sofredores, tomam o partido deles por princípio, dão razão a todos os que sofrem da vida como de uma doença, e desejariam obter que qualquer outro sentimento da vida fosse considerado falso e tornado impossível. Por mais que se estime esse cuidado atencioso e conservador, na medida em que, além dos outros tipos de homens, ele se aplica e se aplicou àquele mais elevado, que quase sempre foi também o mais sofredor: no balanço total, as religiões *soberanas*, as que até agora tivemos, estão entre as maiores causas que mantiveram o tipo “homem” num degrau inferior – conservaram muito do que *deveria perecer*. Temos coisas inestimáveis a lhes agradecer; e quem seria tão rico em gratidão, que não se tornasse pobre em face de tudo o que os “homens espirituais” do cristianismo, por exemplo, fizeram até hoje pela Europa! E, no entanto, quando davam consolo aos sofredores, ânimo aos oprimidos e desesperados, sustento e apoio aos dependentes e quando atraíam os interiormente destruídos e os que se tornavam selvagens para os mosteiros e penitenciárias da alma, afastando-os da sociedade: que mais precisavam fazer para trabalhar, de consciência tranqüila e sistematicamente, na conservação de tudo o que era doente e sofredor, ou seja, trabalhar de fato e verdadeiramente na *degradação da raça européia*? Colocar *de cabeça para baixo* todas as valorações – isto é o que tiveram de fazer! E destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda, converter todo o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio a tudo terreno – *esta* foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, “extramundano”, “dessensual” e “homem superior” se fundiram *num* só sentimento. Supondo que se pudesse abarcar, com o olho irônico e distanciado de um deus epicúreo, a comédia singularmente dolorosa do cristianismo europeu, ao mesmo tempo

dimensionar esse horror, que uma máscara imprópria causa a seu operador. Entra-se em fronteiras ainda desconhecidas da loucura.

Nietzsche promove, portanto, o encontro com o universo em que não se trata mais de considerar o entendimento dentro do que pode ser codificado. Nesse sentido, apresenta-se o riso em contraposição à interioridade séria dos filósofos da tradição. Nele também transita o *gai saber*. Como na observação de Deleuze: “Não se pode deixar de rir quando se embaralham os códigos. Se você colocar o pensamento em relação com o exterior, nascem os momentos de riso dionisíaco, é o pensamento ao ar livre”.¹¹⁶

O riso enfrenta o conceito. Ele barbariza ao ironizar a seriedade. Essa exterioridade é lembrada por Deleuze:

O riso em Nietzsche remete sempre ao movimento exterior dos humores e das ironias, e este movimento é o das intensidades, das quantidades intensivas, tal como Klossowski e Lyotard o viram: a maneira pela qual há um jogo de intensidades baixas e intensidades altas, umas nas outras, a maneira pela qual uma intensidade baixa pode minar a mais alta e mesmo ser tão alta quanto a mais alta, e inversamente. É este jogo de escalas intensivas que comanda as subidas da ironia e as quedas do humor em Nietzsche, e que desenvolve como consistência ou qualidade do vivido em sua relação com o exterior. Um aforismo é uma pura matéria de riso e de alegria. Se não se encontrou aquilo que faz rir num aforismo, qual distribuição de humores e de ironias, e do mesmo modo qual repartição de intensidades, não se encontrou nada.¹¹⁷

A respeito do tema do complô, que vai justamente contra uma possível soberania de códigos a que um sistema se propõe, Klossowski aponta que:

grosseira e sutil, creio que não haveria limites para o espanto e o riso: pois não parece que apenas *uma* vontade dominou a Europa por dezoito séculos, a de fazer do homem um *sublime aborto*? Mas aquele que, com necessidades opostas, não mais de maneira epicúrea, mas com algum divino martelo nas mãos, se aproximasse dessa degeneração e atrofia quase voluntária que é o europeu cristão (Pascal, por exemplo), deveria gritar com raiva, com pena e com horror: “Ó estúpidos, presunçosos e compassivos estúpidos, que fizeram vocês!? Isso era trabalho para suas mãos? Deformaram e estragaram minha pedra mais bela! A quanto se atreveram vocês!?” – Em outras palavras: o cristianismo foi, até hoje, a mais funesta das presunções. Homens sem dureza e elevação suficientes para o poder, como artistas, dar *forma ao homem*; homens sem longividência e força suficientes para, com uma sublime vitória sobre si, deixar valer a lei primordial das mil formas de malogro e perecimento; homens sem nobreza suficiente para perceber o hiato e a hierarquia abissalmente diversos existentes entre homem e homem – esses homens, com sua “igualdade perante Deus”, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, uma animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...” (BM § 62).

¹¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 64.

O complô de Nietzsche só se concebe na medida em que seria conduzido por alguma comunidade secreta, inapreensível, cuja ação pudesse se exercer em qualquer regime. Só essa comunidade teria a aptidão para desintegrar, enquanto projetasse sua própria ação, ao passo que ela, por sua vez, se desintegraria fatalmente, desde que a realidade gregária se apoderasse de seu segredo a título institucional.¹¹⁸

Preparar o complô é uma atitude também familiar ao que promove o riso. Isso significa estar usando o escrito, que tem sua fundamentação no *logos*, contra o próprio zelo pela logicidade. O escrito é parasitário, nesse sentido.

É, a partir daí, que Deleuze reconhece como os nobres utilizam a intensidade, o que na perspectiva de Nietzsche é o próprio excedente, o próprio transbordar que motiva Zaratustra à sua saída da caverna. O elemento nobre, que vem do apelo ao tipo-força (ou pela máscara, ou pela assinatura), acaba subvertendo toda uma máquina social que mantinha uma relação decodificadora da realidade. O êxtase dos códigos promove o relevo dos casos particulares. Muitas vezes é dessa forma que se apresentam as nervuras loucas da história, que, como células cancerígenas, querem impor a condição de falência do corpo ocidental. O próprio movimento genealógico é essa grande investida contra o que está estabelecido como história da civilização.

É por isso que os nômades, quando fiéis a uma máquina administrativa, não passam de escravos na interpretação de Deleuze¹¹⁹. É assim que

o discurso filosófico sempre esteve numa relação essencial com a lei, a instituição, o contrato, que constituem o problema do soberano, e que atravessa a história sedentária, das formações despóticas às democracias. O “significante” é realmente o último avatar filosófico do déspota. Ora, se Nietzsche não pertence à filosofia, é talvez porque ele é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contrafilosofia. Ou seja, um discurso antes de tudo nômade, cujos enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, os filósofos considerados como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel. É talvez

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 64-65.

¹¹⁸ KLOSSOWSKI, Pierre. “Circulus vitiosus”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 13.

¹¹⁹ Também Albert Camus reconheceria os dependentes de uma máquina administrativa (grande máquina codificadora) como escravos em contraposição ao homem plenamente rebelde debatido em sua obra *O homem rebelde*.

nesse sentido que Nietzsche anuncia que uma nova política começa com ele (o que Klossowski denomina o complô contra sua própria classe).¹²⁰

Nomadismo somente faz algum sentido, portanto, como alternativa para escapar dos códigos. Deleuze inclusive conclui seu texto perguntando pelos nietzschianos que escapam dos códigos, isto é, se realmente estariam escapando. Eles deveriam perder na penumbra a sua própria paternidade, dentro de um movimento que se compromete com a criação, com a *poiésis*. Assim não se prestarão a seguir Zarathustra, mas partilharão a realidade de uma mesma embarcação, muito embora constituam seus próprios e singulares destinos. É pelo signo, devendo ser entendido como manifestação de força, intensidade ou excedência (aquela vontade de poder que Türcke traz ao cotidiano), que se dá a possibilidade dessa partilha. Pode-se então entender a *philia*, que guarda sua possibilidade de encontro somente no corpo textual, deixado para o extemporâneo, para a posteridade, à sorte de um leitor sem os vícios da interioridade da filosofia clássica.

Há condições em que o entendimento sobre o escrito emblemático de Nietzsche se dará. Não existe maneira segura de determiná-las, contudo, essas condições dificilmente acontecem promovidas conscientemente pela instituição, no respeito fidedigno à lei ou na assinatura contratual. Liberdade é também solidão na teoria nietzschiana. A máquina de guerra nômade, na sugestão deleuziana, a embarcação sobre um rio necessariamente largo (como poderia ser ainda o Negro, que além de largo esconde sob água turva a grave ameaça devorante das piranhas) é a condição geral dos viventes experienciadores do enunciado. Muitas vezes, aparece essa deriva no texto de Nietzsche. Nada aqui é antagônico ao andarilho como personagem nietzschiano e constituinte da máscara como recurso de uma filosofia pulsante¹²¹. Deve-se perceber que os próprios personagens nietzschianos são elaborados como

¹²⁰ DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 66.

¹²¹ De importante ilustração é o seguinte § de *Além do bem e do mal*: “– Andarilho, quem é você? Vejo-o que anda por sua estrada, sem desdém, sem amor, com olhar inescrutável; úmido e triste, como uma sonda que da profundidade volta insaciada para a luz – que buscava ela lá embaixo? –, com um peito que não suspira, com um lábio que esconde seu nojo, com uma mão que apreende apenas devagar: quem é você? Que fez você? Descanse

tipo-força para servirem como máscara ou assinatura em algum momento em que o escrito – essa promessa de novo corpo – vier a reivindicar. Assim, observa Deleuze, partindo da consideração ao caráter experiencial para o texto filosófico: “E Nietzsche viveu como um desses nômades reduzidos à sua própria sombra, indo de pensão em pensão.”¹²²

A respeito do procedimento filosófico com o qual Nietzsche teria rompido e entrado em contraste, olha-se, então, para a filosofia da interioridade no seguinte capítulo.

aqui: este lugar é hospitaleiro para com todos – recupere-se! E quem quer que seja: que coisa lhe apetece agora? o que pode lhe servir de conforto? Apenas diga, o que eu tiver lhe ofereço! – “Conforto? Conforto? Ó curioso, o que diz você! Mas, por favor, me dê – –” O quê? O quê? Fale! – “Mais uma máscara! Uma segunda máscara!”...” (BM § 278).

¹²² DELEUZE, Gilles. *Id.*, p. 66.

5 NIETZSCHE CONTRA A TRADIÇÃO

[...] ou então “impessoalmente”: isto é, que saiba tocá-los e apreendê-los somente com os tentáculos da fria e curiosa reflexão. Nesse último caso, nada se conseguirá, podemos estar certos: pois os grandes problemas, ainda quando se deixam tocar, não se deixam *agarrar* por fracotes com sangue de barata, este é seu gosto desde tempos imemoriais – um gosto, aliás, que partilham com todas as mulherezinhas valentes (*GC* § 345).

Tomando a assertiva deleuziana segundo a qual a filosofia sempre contou exclusivamente com comentadores da interioridade¹²³, não apenas para a leitura de Hegel, por exemplo, mas para uma leitura de toda a tradição filosófica, torna-se possível visualizar o que Nietzsche pretende expor logo no início da obra *Além do bem e do mal*.

O prólogo dessa obra é construído assumindo o posicionamento de que o intuito de qualquer trabalho filosófico se resumiria como busca pela verdade. E, nessa mesma linha, todo o primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* versa sobre o procedimento clássico da filosofia como identificado com esse empreendimento de busca da verdade¹²⁴ de dentro de um dogmatismo pleno. O dogmatismo não deixa de ser um comportamento filosófico.

Como vem sendo apresentado, o escrito de Nietzsche, enquanto possível legado filosófico, evoca a experienciação como constituinte do empreendimento filosófico. Sua provocação, então, é a de afirmar que os filósofos se mostraram incapazes de um *verdadeiro* trabalho filosófico. Para “esses” filósofos, filosofar representaria, tautologicamente, a

¹²³ Cf. DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 64.

¹²⁴ Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, trata-se de um empreendimento que Nietzsche e, paralelamente, Kierkegaard não se prestaram a fazer.

conquista da verdade. Tautologia esta que é observada dentro de um procedimento que não quer o viver, mas a conservação do viver¹²⁵. É assim que Nietzsche pode dizer que “[...] sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver” (*BM* § 4).

A vida, para Nietzsche, deve ser experienciada por si mesma. Motivo pelo qual, ele procurará identificar os filósofos clássicos como aqueles que conservam a vida como seqüência do ideal. No que tange à repulsa de Nietzsche a uma possibilidade existencial de mera sobrevivência ou autoconservação, deve-se sempre tomar em consideração *aqueles* filósofos *intuidores* imaginados e esperados por Nietzsche, abordados em distinção aos filósofos clássicos. Nesse sentido, a coragem é um ponto em que os filósofos esperados por Nietzsche estariam se apoiando, na ilustração feita a Zaratustra como investidor do próprio corpo no filosofar¹²⁶.

Para produzir essa distinção e diferença, Nietzsche continuará se utilizando, evidentemente, de um estilo muito próprio e poderoso. Ao contar com a condição de artista que escreve, usando, de maneira excelente, a malha textual, a velha cisma de Nietzsche em relação aos filósofos da tradição busca argumentos para não se tornar gratuita. Esses argumentos são construídos fora de uma linguagem filosófica formal, que não pode mais contar com o código.

Como logo se verá na citação do prólogo de *Além do bem e do mal*, a verdade será equiparada a uma mulher. Nietzsche então pergunta, se com um tal comportamento, se

¹²⁵ Segue-se uma linha de argumentação em que “viver não é sobreviver”, como menciona Deleuze, reconhecida na frase de Deshayes e que se fundamenta com a leitura de Nietzsche. Agora aparece uma outra tautologia, que entra em conflito com a tautologia, já mencionada, entre filosofia e vida.

¹²⁶ Assim, é oportuna a seguinte citação de Zaratustra: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (*Z I* “Dos desprezadores do corpo”). Esta passagem de Zaratustra contextualiza muito bem o ataque nietzschiano a uma filosofia clássica impregnada pelos ideais ascéticos. Instanciar um “eu” como partida filosófica vai, ainda, de encontro direto ao cartesianismo, que é o movimento

poderia dar uma tal conquista. Essa equiparação servirá para que ele possa *atacar* diretamente a personalidade dos filósofos clássicos, abordando acerca de suas experiências de vida, envolvidos por ideais ascéticos – e, por que não dizer, também assépticos?

É feita, portanto, uma clara referência negativa àqueles que sempre se propuseram a abordar a filosofia de uma maneira demasiado ríspida. Evidentemente, há o exagero na exposição dos filósofos clássicos por parte de Nietzsche, em que eles são apontados num contexto que tramita entre ironia e ridicularização, em um mesmo tom pejorativo com que são tratados em *GC* § 345, no qual não saberiam lidar com um gosto dos “grandes problemas”¹²⁷ que é similar ao gosto das “mulherezinhas valentes”.

Por outro lado, mantém-se propícia a analogia de que tais filósofos contam com considerável falta de jogo de cintura. Eles poderão, então, ser negativizados por Nietzsche, ao serem contextualizados como incapazes para a dança, valendo-se de medidas propriamente nietzschianas, inspiradas no espírito dionisíaco e concluindo com a frustração da decorrente expectativa de apenas confiar em um deus que se prontifique a dançar. O estado dionisíaco é percebido como improvável pelos filósofos *inspecionados* por Nietzsche, que continua com

fundador da filosofia moderna. Em outros momentos, especialmente no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, esse contraste reaparecerá.

¹²⁷ Algo que deve ser ressaltado é que esses “grandes problemas” não se colocam como oposições aos “grandes acontecimentos” (criticados por Nietzsche em *Z* II “Dos grandes acontecimentos”). Os grandes acontecimentos, muitas vezes divinizados por uma cultura, encobririam, na verdade, o que deveriam representar como “grandes problemas” para a individuação humana. Este é o grande tema da genealogia: encontrar estes “grandes problemas” encobertos por “grandes acontecimentos”. Os “grandes acontecimentos”, para Nietzsche, são justamente aqueles que não mereceriam celebração alguma. Ao contrário, talvez um grande motivo de luto, como, por exemplo, a morte de Deus. A esse respeito, atenta Deleuze: “Os Deuses morreram: mas morreram de rir ao escutar um Deus dizer que era o único [...] E a morte deste Deus, que se dizia o único, é ela própria plural: a morte de Deus constitui um acontecimento cujo sentido é múltiplo. É por isso que Nietzsche não acredita nos “grandes acontecimentos” ruidosos, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento. Não existe um acontecimento, um fenômeno, uma palavra ou um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Qualquer coisa é tanto isto como aquilo ou qualquer coisa de mais complicado, consoante as forças (os deuses) que dela se apoderem. Hegel pretendeu ridicularizar o pluralismo, identificando-o com uma consciência ingênua que se contentaria com dizer “isto, aquilo, aqui, agora” como uma criança balbuciando as suas mais simples necessidades. Pela idéia pluralista segundo a qual uma coisa possui vários sentidos, pela idéia segundo a qual existem várias coisas, e “isto e depois aquilo” para uma mesma coisa, vemos a mais elevada conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito, a sua maturidade, e não a sua renúncia nem a sua infância. Porque a avaliação disto e daquilo, a delicada pesagem das coisas e dos sentidos de cada uma, a estimativa das forças que em cada momento definem os aspectos de uma coisa e as suas relações com as outras, – tudo isso (ou tudo isto) dimana da arte mais elevada da filosofia, a da interpretação. Interpretar e mesmo avaliar, é pesar.” (DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia, p. 9-10). Avaliar e pesar são trabalhos genealógicos.

regras particulares, como mencionado pela argumentação deleuziana, e com elas promove a *sua* inspeção da filosofia.

Com esse tipo de análise, evidentemente, Nietzsche acaba abordando também o comportamento de quem faz a filosofia como grande lente de aumento para o próprio entendimento filosófico. O lado pessoal volta a tomar relevo, quando se inquirir sobre as condições de vida desses filósofos. A ameaça presente é a de que verrugas do ascetismo brotarão nos textos desses filósofos; e o que o leitor e filólogo Nietzsche – intérprete da história da filosofia – quer a todo custo é rechaçar elementos de baixa vitalidade, que possam perdurar no futuro como paradeiro filosófico-cultural¹²⁸.

Continua sendo uma constante a lembrança de que Nietzsche pretende salvar seu novo corpo – o escrito – da ameaça de contaminação, já que seu corpo presente – sua finitude humana – está definitivamente comprometido com o declínio.

Reprovar o comportamento dos filósofos clássicos é, portanto, uma tarefa na qual Nietzsche se empenha com afinco, também por estes estarem estigmatizados a seu tempo. Isso significa que o prognóstico de Nietzsche, em relação a um futuro filosófico e por decorrência, a toda uma cultura, tenderia a não tornar contemporâneos os pensamentos de tais filósofos. Uma extemporaneidade afirmativa a estes não se aplicaria.

Saudáveis ou não, a diferença é de que “eles” não elaboram prognósticos. Ademais, não teriam interesse, nem necessidade para isso, uma vez considerado o fato de estarem assentados na celebração de sua própria intelectualidade. Nietzsche, ao contrário, sente, no mínimo, uma tal necessidade de expectativa de mudança no futuro a partir de seus limites

¹²⁸ Com isso, o escrito nietzschiano já efetua sua própria crítica a uma potencialidade “estacionada”, que se presta a seu próprio regozijo. Atualmente, nem seria mais o caso de dizer que todos são um pouco cristãos, um pouco filisteus, um pouco burgueses; mas, acima de tudo, que estão firmados em uma individualidade que grita alto quando ferida, isto é, quando não se vê permitida a alimentar seu próprio círculo vicioso, que não representa a expansão do poder, mas apenas sua ilusória manutenção (também o “europeu de hoje”, como contextualizado no § 62, de *Além do bem e do mal*). A contemporaneidade não suporta mais o signo do desprendimento; e nesse momento cabe a analogia do andarilho, com a permuta que a máscara nietzschiana presta à individualidade.

definitivos de doente e *outsider* intelectual¹²⁹. Também, por isso, eles podem ser perseguidos por Nietzsche, ao representarem correntes que seriam, de alguma maneira, inimigas da cura. É contra essas correntes que Nietzsche se indispõe em sua filosofia, que, por ser experiencial, assenta-se na vitalidade. Como Scarlett Marton acentua: “[...] ele [Nietzsche] elege como inimigos seus o pensar metafísico e a religião cristã, a moral do ressentimento e a cultura filistéia.”¹³⁰ Dessa forma, Nietzsche vê o trabalho filosófico clássico comprometido com algo que impossibilita aquilo que ele, de uma maneira ou outra, está continuamente buscando: a cura. Pode ser tanto a sua cura, como a cura da Europa (um de seus nomes para cultura).

O novo corpo, o escrito para a posteridade, a filosofia para o exterior, junto à grandiosidade dessa manifestação dão a possibilidade de saída a Nietzsche. Essa possibilidade está dentro da temática discutida por Deleuze de sair, escapar do código, lançar-se ao exterior, ser excêntrico. São procedimentos que podem ser pensados, portanto, como tentativas de curar-se. Ou mesmo o metamorfosear-se: o abandono de uma velha carcaça esculpida pela metafísica, cristianismo, ressentimento e filisteísmo, no resíduo visual que a cera de suas velhas máscaras deixou como herança ao rosto contemporâneo. Assim, essa saída nunca é promovida dentro dos valores que ainda tremulam agonizantemente na contemporaneidade de Nietzsche¹³¹.

¹²⁹ Uma interessante ilustração, que, de alguma maneira, poderia se “irmanar” a essa projeção (peculiar no escrito nietzschiano) ao futuro contra um estacionar-se na certeza ou na verdade é promovida por Zygmunt Bauman. Na contextualização de uma “modernidade líquida”, expõe Bauman: “Assim é o futuro, assustadoramente desconhecido e impenetrável (ou seja, como insistia Levinas, o epítome, o modelo, a mais completa encarnação da “alteridade absoluta”), e não a dignidade de um passado que, embora venerável, se oculta por trás do dilema com que se confrontou Little Mo, assim como Antígona. “Ninguém pode prever o que será a partir daquilo que é” – mas ninguém pode suportar com leveza essa impossibilidade. No mar da incerteza, procura-se a salvação nas ilhotas da segurança. Será que aquilo que ostenta um passado mais longo tem maiores probabilidades de ingressar no futuro intacto e incólume do que algo, admitidamente feito e desfeito pelo homem, ostensivamente “de ontem ou de hoje”? Não se sabe, mas é tentador pensar que sim. De qualquer modo, há pouco a escolher nessa interminável, eternamente infinda e frustrante busca pela certeza...” (BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, p. 44-45).

¹³⁰ MARTON, Scarlett. “Por que sou um extemporâneo”, in: *Extravagâncias*, p. 25. Que seja entendido, evidentemente, que esses elementos não aparecem de maneira isolada e distinta na cultura, uma vez que o homem contemporâneo, ao qual Nietzsche se referia como “europeu de hoje” já somatiza esses elementos de maneira completamente singular.

¹³¹ Esse é o sentido geral que as três metamorfoses do espírito trazem a Zaratustra: camelo, leão, criança; figurando a efetivação de uma transvaloração dos valores (ver Z I “Das três metamorfoses”).

Sob esse viés, a cura é terrena, pois o sentido da terra é o alvo filosófico de Nietzsche¹³². As imponderabilidades do corpo, envolvendo suas tensões, estão sempre sendo consideradas a partir de uma filosofia que leva em conta a experiência e atua na exteriorização, com o escrito que se lança, pois o contemporâneo a Nietzsche *ainda* se apresenta como inviável. E um mesmo escrito, ao voltar-se para a filosofia clássica, exporá a personalidade de *quem* está filosofando, isto é, de *quem* ainda está habituado ao inviável. Fala-se, nesse sentido, em inviabilidade ao que é forte, ao que é vital, ao que, também, ambígua e paradoxalmente, o próprio Nietzsche sente sucumbir em seu corpo.

Assim, estacionados e dogmatizados, os filósofos clássicos estariam incapacitados para a filosofia, no entender de Nietzsche. A partir dessa perspectiva, Nietzsche sugere que se imagine a filosofia como uma dama tratada com certo descaso, enquanto os filósofos se preocuparam em preservar distâncias eruditas tolamente desproporcionais. Também a ciência compartilha uma tal carência. Dessa forma, o segredo dessas damas pertenceria, de maneira óbvia, ao universo feminino.

Ora, um escrito para o exterior é um escrito que flerta com o leitor, que, de alguma maneira, procura provocar certa perturbação. A tentativa de sedução também surge como tensão do corpo, nesse sentido; assim também a “flechada” não poderá deixar o leitor indiferente. O tumulto filosófico é a tematização de toda a abrangente circunstância da realidade; portanto, de uma filosofia terrena.

O segredo feminino é, então, na ilustração de Nietzsche, um codinome para a verdade, trancafiada com demasiado pudor e contando, muitas vezes, com o uso de cinto de castidade. Por isso, o reconhecimento de Deleuze do escrito nietzschiano como filosofia contrária à

¹³² Assertiva que busca seu fundamento no discurso de Zaratustra que coloca em franco contraste a tradição filosófica e a expectativa de uma nova humanidade (que, evidentemente, exigirá um novo comportamento filosófico): “Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o super-homem seja o sentido da terra!’ Eu vos rogo, meus irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não.

interioridade, ilustra o que o próprio Nietzsche pretende com todo o seu tempero excêntrico de sua última fase filosófica. Dentro do escrito excessivo, Nietzsche procura *diferenciar* o empreendimento filosófico, a partir de duas metodologias distintas: interior e exterior. Em consequência, ao identificar essas metodologias, *localiza* o “nós” e o “eles” da história da filosofia. É nessa medida que o tom profético é o próprio seletor de *quem* tem “condições” de experienciar toda a proposta retórico-filosófica de Nietzsche. Aí estão envolvidos o flerte e o jogo de sedução, num paralelo à constante luta de diferenças naturais simbolizadas pelos elementos masculino e feminino, por exemplo. Por isso, a sofística existencial reconhecida por Fink globaliza o pensamento de Nietzsche, fazendo esse pensamento interferir em campos que escapam à restrição da análise erudita, justamente pelo motivo de que a análise erudita pode ser considerada, por sua vez, dependente de decifrações ou decodificações efetuadas a partir de uma “grande máquina de leitura”, que representa uma maneira institucional (ou clássica) de ler, por exemplo. Improbabilidade para uma sofística existencial, que não tem como *ser* (efetivar-se a partir da determinação), pois somente toma como possibilidade relevante o *tornar-se* (jogo de diferenças – e proposta filosófica (?) – que se encontra no subtítulo de *Ecce homo*).

Dessa forma, mesmo ao se considerar, de maneira petulante, “o primeiro psicólogo do eterno-feminino” (*EH* “Por que escrevo tão bons livros” § 5), deve-se atentar que uma tal consideração não se dá apenas por conta de suas aspirações dionisíacas, isto é, por fanatismo ao dionisismo¹³³. É assim que a própria suposição de Nietzsche, que a seguir será vista, tem seu momento de acerto intuitivo¹³⁴ e expõe, por fim, toda a metodologia que ele está criticando, ou seja, aquela que se encontra submersa em lances interiorizados. Enfim, é por isso que se pode discutir o que supõe Nietzsche, como algo maior do que mera implicância:

Desprezadores da vida, são eles, e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada; que desapareçam, pois, de uma vez!” (*Z I* “O prólogo” § 3).

¹³³ Deve-se levar em consideração que o momento em que a máscara dionisíaca teria se apegado em definitivo ao rosto de Nietzsche coincide com o período em que este já não mais produzia intelectualmente.

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo [...] Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tem apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram [...] A filosofia dos dogmáticos foi, temos esperança, apenas uma promessa através dos milênios [...] (*BM* “Prólogo”).

Como então Nietzsche deixaria de pensar *apenas* em filosofia do futuro, afirmando *não encontrar* leitores em seu tempo, sem estabelecer autoritariamente que sua própria filosofia se apresentava como inaugural? Todo o discurso delirante do exagero, com seu ápice em *Ecce homo*, atrai, seduz e flerta. Isso é exteriorização. Essa é a diferença que tem o propósito, já intencionado por Nietzsche, de estabelecer a filosofia inaugural conjugada na primeira pessoa do plural como *prelúdio a uma filosofia do futuro*. Esta filosofia se coloca contra a filosofia do passado¹³⁵, da tradição, do desânimo, da impossibilidade de uma intensidade proposta ao extemporâneo¹³⁶, conjugada necessariamente na terceira pessoa do plural. Nesse caso, a referência é sempre a um terceiro, aquele a quem não se dirige a interlocução de maneira alguma, portanto, alguém de quem apenas se pode falar, comentar, ironizar, ridicularizar; mas, por outro lado, há quem queira cultuar esse terceiro – o que configura elemento complicador para Nietzsche¹³⁷ –.

¹³⁴ Preservado o sentido já discutido do verbo *erraten*.

¹³⁵ Pensada sempre a partir de uma metodologia que Nietzsche consideraria ultrapassada para a filosofia, se esta fosse apresentada como única possibilidade filosófica.

¹³⁶ Ao não se propor ao extemporâneo, inibe-se a possibilidade de uma máscara ou assinatura forte a partir da filosofia tradicional.

¹³⁷ Nesse sentido, o culto a uma terceira pessoa é não somente impossibilidade de interlocução, mas também impossibilidade de realização da hipótese deleuziana de partilha. Trata-se de um terceiro que não embarcou. Trazida à atualidade, há uma possibilidade de se entender o porquê de a relação com textos de filosofia clássica parecer às vezes um pouco truncada, implicando o desinteresse que boa parte das pessoas têm, mesmo as mais inteligentes, em se aproximar da filosofia, do estudo da filosofia. Justamente aí, a argumentação de Deleuze é a de que Nietzsche traz a possibilidade de partilha, mesmo que quem esteja vivendo essa partilha, a partir do enunciado, possa nunca ter lido Nietzsche e pouco saber de sua existência. Isso caracteriza Nietzsche na corrente contracultural e coloca, perigosamente, a própria cultura como algo a ser “combatido” ou superado, na

Como expectativa para a obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche também comenta que tipo de humanidade – o modelo masculino na metáfora da relação com a mulher – deve segurar nas mãos um tal livro que se pretende inaugural¹³⁸. Essa metáfora não poderia deixar de ser heterossexual, pois Nietzsche procura afirmar a diferença. Esse gesto não poderia ser uma metáfora de uma filosofia da indiferença (asexual, assentada no ascetismo) ou da equalização (homossexual, como relação de igualdade). No entanto, não se pode fazer de maneira rasteira essa interpretação, pois se está falando em metáfora no comportamento entre filósofo e verdade; isso não pode significar uma conceitualização (ou generalização) de que as mulheres, os homossexuais ou os padres possam filosofar, mas sim, que eles possam seduzir ao fazer filosofia, e que o leitor, seduzido, possa decidir viver essa sedução. Em tal caso, é importante a observação de Deleuze, na tematização de que “[...] o que uma vontade quer é afirmar a sua diferença”¹³⁹:

O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força: sob este aspecto, a força chama-se uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. Resulta daí uma nova concepção da filosofia da vontade; porque a vontade não se exerce misteriosamente sobre os músculos ou sobre os nervos, ainda menos sobre uma matéria em geral, mas exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade. O verdadeiro problema não está na relação do querer

terminologia nietzschiana. Há, então, a evidência contemporânea de um indivíduo que não se atrai mais pela cultura (na teoria nietzschiana isso nem seria recomendável) e, em contrapartida, nem mesmo se propõe a se lançar no enunciado da contracultura, agitar-se e não agitar-se naquela embarcação. Esse indivíduo contemporâneo pode ser familiarizado ao “último homem” apontado por Zaratustra. Por isso, o sentido do super-homem, como solene adeus ao último homem, revela a expectativa apaixonadamente sonhadora do próprio Nietzsche de um caráter inaugural em relação a seu escrito.

¹³⁸ A importância da obra *Além do bem e do mal*, considerado o peso de ter como subtítulo: Prelúdio a uma filosofia do futuro, é muito bem analisada por Daniel Halévy, que, em seu trabalho biográfico sobre Nietzsche, evidencia a situação pessoal que leva Nietzsche a empenhar-se em um livro significativo para registro de sua filosofia. Halévy considera que Nietzsche pensava em algo que fosse significativo como o seu peculiar sistema. Notoriamente, esse caminho não pôde ser traçado e um outro sonho editorial, a *Vontade de poder*, guardou historicamente esse tom de tentativa sistemática, unicamente por permanecer incompleto, incógnito. Na conturbada opinião de Nietzsche, o público estava acostumado apenas a esperar por sistemas filosóficos, e, na tentativa de fazer perdurar sua filosofia, ele teria chegado inclusive a pensar nessa possibilidade (ver HALÉVY, Daniel. *Op. cit.*, p. 269-291).

¹³⁹ DELEUZE. Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 17.

com o involuntário, mas na relação de uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos.¹⁴⁰

Assim, a seguinte citação também “abrirá as portas” para o tema da extemporaneidade do tipo-força nobre ou aristocrático, ou seja, também aquele que é capaz de partilhar a leitura dos escritos nietzschianos, no reconhecimento não apenas da intensidade, mas contando com os elementos que o corajoso (mais-que-corajoso) Zaratustra traz consigo. Como *Genealogia da moral e Além do bem e do mal* são obras “casadas”, visto que a *Genealogia* é praticamente auto-explicativa da “filosofia do futuro” (por ser “[...] o livro mais sistemático de Nietzsche”¹⁴¹), faz-se valer, então, o que o contexto desse escrito está enunciando:

Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim. Nesse sentido, o livro é uma *escola do gentilhomme*, entendido o conceito de maneira mais espiritual e *radical* do que nunca. É preciso ter dentro de si coragem para simplesmente suportá-lo, é preciso não haver aprendido a temer... Todas as coisas de que uma época se orgulha são percebidas como contrárias a esse tipo, como más maneiras quase, por exemplo, a famosa “objetividade”, a “compaixão pelo sofredor”, o “sentido histórico”, com sua submissão face ao gosto alheio, com seu arrastar-se ante os *petits faits*, a “cientificidade” (EH “Genealogia da moral”).

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 13-14. Sob esse aspecto, Deleuze busca as argumentações em Nietzsche de que vontade age sobre vontade (ver *BM* § 36) e, assim, contra a vontade schopenhauriana (ver *BM* § 19). Aliás, também Türcke, quando, no ensaio sobre o filme *A vida é bela* (já citado neste trabalho), relata não saber o porquê de mencionarem Schopenhauer no filme, assim o faz por acabar identificando grandes enunciados nietzschianos por parte do protagonista. É a própria vontade de poder que produz o enunciado nietzschiano que é o *amor fati*, por exemplo: “[...] seria insuportável se não fosse a prova de resistência do *amor fati*. Ver o cotidiano do campo de concentração como um excitante jogo para fazer mil pontos significa olhá-lo com amor, olhar para ele, de certo modo, de forma mais perscrutadora do que qualquer olhar analítico sobre os fatos – bem no sentido da frase de Paul Klee: “A arte não reproduz o que é visível, mas torna visível”. O olhar amoroso sobre o cotidiano do campo de concentração é um olhar artístico e, nessa medida, irreal. Quem foi interno de um campo de concentração não pode olhar de forma tão artística, tão artificial. Isso exige o privilégio da distância, a graça do nascimento tardio. Mas tal graça deve ser aproveitada, se não quisermos que a quintessência do terror moderno se enrijeça em monumento, em clichê, argumento moralista ou frase feita. A isso, Benigni opôs algo que não exige apenas coragem [*Mut*], mas ousadia [*Übermut*]: um filme que insufla, por meio do seu olhar amoroso, uma nova vida ao clichê do campo de concentração. “Nada dá certo sem que a ousadia tenha sua parte nisso”, escreve Nietzsche. Em *A vida é bela*, a ousadia passa a advogar todas as manifestações humanas que o campo de concentração ameaça matar mesmo depois de sua duração real” (TÜRCKE, Christoph. “A vida é bela: o *amor fati* de Nietzsche no cinema”, in: *Revista Impulso* nº 28, p. 126-127).

¹⁴¹ Cf. DELEUZE Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 131.

Ora, a que mais se prestaria uma “*escola do gentilhomme*” (entendida na sugestão de Nietzsche, de uma maneira mais espiritual e radical do que nunca) se nela não se aprendesse *sobre* mulheres?

No caso sugerido de que realmente a verdade devesse ser tratada como uma mulher, o complemento nietzschiano é o de ter a permissão de que a sensualidade (que implica tensão, tumulto e jogo de diferenças) faça parte agora do procedimento filosófico.

Caçando e cassando as metodologias da interioridade, Nietzsche quer dizer que a verdade não espera desvelamento em algum tempo regresso. Ora, se a verdade é terrena a partir de uma realidade que se relaciona de forma tautológica com a terra, configurando o mundo sensível do discurso antiplatônico de Nietzsche, então, o olhar para o corpo da história somente faz sentido se se procurarem os pontos de clivagem onde essa própria verdade terrena fora negligenciada. Assim, se Nietzsche imagina um novo ser humano por vir (*Übermensch*), que passe a olhar para esse sentido, significa que a própria história ocidental de uma filosofia antropocêntrica não teria passado de um grande equívoco.

Sob essa ótica, Michel Foucault também recorre a uma “desontologização” da noção que a cultura ocidental possui de verdade. Foucault assim o faz em uma tentativa de desconectar a verdade da questão ontológica da origem. Este é o percurso que percebe Foucault no escrito nietzschiano:

Nova crueldade da história que coage a inverter a relação e abandonar a busca “adolescente”: atrás da verdade sempre recente, avara e comedida, existe a proliferação milenar dos erros. Mas não acreditemos mais “que a verdade permaneça verdadeira quando se lhe arranca o véu; já vivemos bastante para crer nisto” (Citado de *Nietzsche contra Wagner* “Epílogo” § 2). A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida, porque o longo cozimento da história a tornou inalterável (Ver *GC* § 265 e 110). E, além disto, a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida, retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como idéia inútil, supérflua, por toda parte contradita – tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? A verdade e seu reino originário tiveram a sua história na história. Mal saímos

dela, “na hora da sombra mais curta” quando a luz não parece mais vir do fundo do céu e dos primeiros momentos do dia (Ver *CI*, “Como o mundo-verdade se tornou enfim em uma fábula”).¹⁴²

Os procedimentos que tentaram tornar inquebrantáveis a verdade e seu valor são aterrorizados pelo estilo nietzschiano. Isso faz parte também de sua estratégia de guerra contra os filósofos clássicos, uma vez que Nietzsche entende que o próprio comportamento desses filósofos em relação à vida compromete a elaboração que esses fazem da verdade, ligando-a a uma questão metafísica. A esse respeito, Eric Clémens também situa Nietzsche em confronto com a tradição do pensamento:

As redes de implicações do gesto nietzschiano fazem-no desdobrar-se imediatamente: em solapamentos produtivos e em *marcas históricas* desses solapamentos. Se a história, conceito metafísico, grego e judeu, cristão, for sempre a história do sentido, quebrar a verdade quebra a história, em outras palavras, produz aquilo cujo conceito foi sempre a clausura: uma brisura. O gesto introdutório de Nietzsche é sempre duplo: *a crítica da verdade divide-se com a brisura da história*. Eis por que, entre estas redes que se encadeiam, aquela que percorre os tecidos da história (de seu conceito) produz em profundidade o exorbitante do texto nietzschiano: a história “em geral” [...] Fantasma ou delírio? [...] Para além de bem e mal, no gesto duplo de Nietzsche (*a crítica com a brisura*), o desmoronamento da moral abre para maior perspectiva histórica.¹⁴³

Portanto, a argumentação nietzschiana defende que a verdade não espera um comportamento assentado em uma pacificidade irrestrita. Ela está muito mais próxima de entregar um convite – um piscar de olhos, talvez uma insinuação – a um novo procedimento, ao desafio que passaria a valer na filosofia, na política, na ciência de um modo mais amplo. Um tal gesto acabaria implicando, de forma definitiva, o abandono de uma maneira de se observar a história da humanidade. Em relação a esse abandono, Nietzsche apresentará suas forças, seu aparato específico, enfim, que poderá ser melhor visualizado com o entendimento

¹⁴² FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”, in: *Microfísica do poder*, p. 19.

¹⁴³ CLÉMENS, Eric. “Da leitura à história extemporânea”, in: *Nietzsche hoje?*, p. 194. A respeito do sentido do termo brisura (aportuguesamento do francês *brisure*), ressalta-se que ele deve ser entendido dentro da observação de Jacques Derrida, como ausência produtiva de um rastro na grande massa de conexões da história. Brisura não pode ser nem junção, nem ruptura. Trata-se de um estado intermediário, da diferença na qualidade de articulação.

do procedimento genealógico. No entanto, *especular* que intensidade de vida aplicam aqueles que fizeram a história da filosofia já configura um procedimento genealógico. Aliás, essa natureza de “especulação” é também promovida principalmente na *Terceira dissertação* de *Genealogia da Moral*, intitulada “O que significam ideais ascéticos?”

É impossível manter-se na expectativa de que Nietzsche tivesse deixado para a posteridade um método “seguro” no relacionamento com a verdade. A verdade, para Nietzsche, aparece referida como o próprio empreendimento dos valores. Isto é, uma questão de valores e suas origens, não mais a disposição desses valores e suas manipulações. Sem assim observar, esperar-se-ia o trivial e não seria então necessário discutir o estilo de sua escrita como determinante em seu filosofar. A consonância com o tradicional está rompida. É assim que o espaço de Nietzsche é diferencialmente enigmático e, ao mesmo tempo, fecundo. É por aí que Deleuze (entre outros) só vê razão de se pensar Nietzsche a partir da partilha do enunciado.

Com a analogia entre verdade e mulher, Nietzsche pretende dizer que não basta apenas o escrutínio da tradição para entendê-la. Necessita-se de um envolvimento mais intenso; necessita-se de intimidade; necessita-se da articulação da partilha, dos relacionamentos entre aqueles “nós”, dentro daquela *philia* antes mencionada. Nunca será a possibilidade de uma seita, mas a possibilidade de se viver situações que se enunciem e possam ser suportadas de serem vividas por *quem* também se disporia a não falsificar determinadas circunstâncias da vida. À falsificação já se propuseram os filósofos dogmáticos, que Nietzsche aponta, ainda no prólogo de *Além do bem e do mal*:

Não sejamos ingratos para com eles, embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si. Mas agora que está superado, agora que a Europa respira novamente após o pesadelo, e pode ao menos gozar um sono mais sadio, somos nós, *cuja tarefa é precisamente a vigília*, os herdeiros de toda a força engendrada no combate a esse erro. Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*,

a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão [...] (BM “Prólogo”).

Na passagem acima, é direta a menção de tarefa filosófica aplicada ao “nós”, na qual a idealização platônica é tratada como franca inimiga. De fato, toda a cultura ocidental vive sob essas idealizações, na crítica de Nietzsche. Note-se que Europa é o nome que ele dá para a cultura ocidental, principalmente nessa fase de sua produção filosófica.

Como esporádicas tentativas de saída, de exteriorização da influência da idealização platônica na vida, Nietzsche então menciona:

[...] sim, pode-se mesmo perguntar como médico: “De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antigüidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido mesmo Sócrates o corruptor da juventude? E teria então merecido a cicuta?”. – Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-elesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra: com um arco assim teso, pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida, o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; e por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática – a qual pôde realmente conseguir, com ajuda da liberdade de imprensa e da leitura de jornais, que o espírito não mais sentisse facilmente a si mesmo como “necessidade”! [...] Mas nós, que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós, *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? a *meta*... (BM “Prólogo”).

O arco, a tensão do arco, o arqueiro, a tarefa, a meta: signos de Nietzsche para o filosofar. E esses signos estão diretamente contextualizados no movimento que não suporta o código. Os jesuítas, os democratas ou os alemães (em alusão a qualquer nacionalismo político) já são encarados por Nietzsche como propostas comprometidas em agir dentro de códigos específicos e, por isso, não-livres.

Nitidamente, o “nós” reaparece na condição de *bons europeus*, que não sacrificam a cultura, como faria talvez o último homem, ainda que este último homem “estacionasse” nesse sacrifício da cultura. Além do mais, com a qualificação direta de “espíritos livres, *muito*

livres”, esses filósofos na primeira pessoa do plural não apenas inauguram uma metodologia própria em suas mãos de arqueiros, mas ainda se mostram impossibilitados para um empreendimento codificável. Voltando ao tema proposto por Deleuze, o enunciado somente pode se dar dessa maneira *livre*, o que antes, nem mesmo as tentativas dos movimentos identificados por Nietzsche (que, é claro, historicamente não seriam somente esses) teriam conseguido.

Assim, a já abordada filosofia de arqueiros pode falar diretamente como filosofia do forte, do nobre ou do aristocrata. Nietzsche, em suas tentativas de vitalizar ainda mais o texto com elementos de grandiloquência, quer ver a possibilidade de sua filosofia preservada, apelando aos recursos buscados na extemporaneidade.

É na extemporaneidade que as máscaras de intensidade são emprestadas ao leitor ou ao filósofo; e na hipótese deleuziana, a qualquer vivente que se lançasse ao enunciado. A prova de fogo de Nietzsche é a suportação dessas máscaras. Trata-se de um critério já descrito por Deleuze: “[...] a arte de interpretar deve ser também uma arte de penetrar nas máscaras e descobrir quem se mascara e por quê, e com que fim se conserva uma máscara remodelando-a.”¹⁴⁴ Se o leitor não as suportar, significa, para Nietzsche, que não entenderá seu escrito, não vivenciará o enunciado, não fará parte do “nós”, não poderá, por fim, filosofar como o *hoje* espera. Ao contrário, o leitor ainda envolto na tradição permanecerá preso a eruditismos, e suas leituras se confrontarão com a realidade apenas para uma espécie de auto-afirmação, dentro de projetos de vida que não suportam o aspecto precívél da existência. Assim, Nietzsche imagina que a tradição filosófica projete a impossibilidade de “um viver” no sentido afirmativo do *amor fati*. Sem esforço, pode-se notar que o nomadismo de Deleuze é familiar ao aspecto precívél da existência. Novamente, a embarcação é lançada a um rio largo e, na maioria das vezes, perigoso, impossibilitando a garantia de auto-afirmação.

¹⁴⁴ DELEUZE Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 11.

Com a impossibilidade de apelo à instituição, ao código ou à lei, a filosofia nietzschiana se presta a exteriorizar a metáfora, com toda a instabilidade possível.

A metáfora é tão óbvia, dentro do entendimento da teoria nietzschiana, que dispensa sua própria interpretação e torna tão desnecessário perguntar, por exemplo: Que mulher se deixaria seduzir por um homem que permanece de “braços cruzados, triste e sem ânimo”?¹⁴⁵

A questão não é, portanto, deixar de ser seduzido, mas permitir seduzir-se por signos de força, que, buscados na extemporaneidade ou em uma criação que suporte a extemporaneidade, rompem completamente com a dependência de um código estável.

Na fenda provocada pelo rompimento com o código estável, está a palavra...

¹⁴⁵ Ainda se poderia seguir com elementos vivenciais, pois a complexidade é viva, da mesma maneira que o amante quando se relaciona com uma mulher não pode apenas por isso achar-se no direito de entendê-la, ou ainda: chegar à cética dedução de que entendeu a mulher em si. O enunciado tem essa possibilidade de aplicação de toda a teoria nietzschiana à realidade através do poder metafórico, que, não é fantasioso, mas, ao contrário, realístico. A metáfora deve ser cúmplice da existência, de tudo o que é possível de ser vivenciado. Para Nietzsche, o corpo textual filosófico somente tem veracidade se este se relacionar de maneira imediata com a realidade. Não há, nesse sentido, transcendência ou apelo ideal. A metáfora vive; a máscara é construída a partir de alguém que viveu ou poderia viver. Dessa forma, o ateísmo de Nietzsche contra um Deus que já é completo (onipresente, onipotente...), não se envolvendo com a existencialidade, com a experiência e com o aprendizado que estar vivo e pulsante representa, trata da constatação da perda de seu valor icônico para a humanidade. Quem é infinito não é extemporâneo. Assim, a luta de Nietzsche contra os valores ideais está sempre presente, pois eles não são como a possibilidade metafórica, ou seja, não são cúmplices do existir. Pelo mesmo critério, o politeísmo grego é admirado por Nietzsche. Ateísmo não é apenas não crer em Deus; é, talvez, no caso de Nietzsche, chorar por um Deus que já não vive. Não para menos, o homem louco, de *GC* § 125, entra em completo desespero. Aliás, na mesma praça, onde anunciou a morte de Deus, nem os ateus compreendem mais o que isso significa. Os outros, “eles”, incapazes de se tornarem interlocutores de Nietzsche. E Nietzsche, ali, naquela metáfora, veste a máscara de seu próprio personagem. Todo esse contexto metafórico é possível de ser vivido hoje e em qualquer instante da história do Ocidente. Com a metáfora, apresentam-se o escrito vivo e o hiper-realismo extemporâneo. Fora desse caso, falar-se-á apenas em fábulas... (e esse é o caso de “Como o “mundo-verdade” acabou por se tornar fábula” de *Crepúsculo dos ídolos*, em que o procedimento tautológico identifica o mundo verdadeiro como interiorizado pela virtude filosófica.)

6 RAZÃO MODERNA E INCOMPREENSÃO

*Em vão me tento explicar, os muros são surdos.
Sob a pele das palavras há cifras e códigos.
O sol consola os doentes e não os renova.
As coisas. Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase.*
CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

Sempre que uma pessoa desejasse expressar algo de si, de sua mais profunda intimidade, poderia, de antemão, aceitar e talvez já conviver com as possibilidades de insucesso de sua proposta. Contudo, não se trata de um insucesso que esteja relacionado com qualquer espécie de incompetência pessoal. Mas, independente de não poder ser identificado nem mesmo como um tipo de falha intelectual, o fato é que esse insucesso ameaça e muitas vezes fere o campo da relação humana, efetivada na palavra e pela palavra. Somos aprendizes da palavra, uma vez que ela nunca é totalmente abrangente, na medida em que é incapaz de abarcar a totalidade de eventos humanos. Também somos conduzidos pelo que colocamos na palavra em nossa condição de ouvintes, através de nossas expectativas e ânsias próprias de ouvintes. Deveríamos, portanto, considerar que, através da palavra, também nos arriscamos a toda sorte de atrito. Há solidão em demasia no viver humano. Grande parte dessa solidão se constitui devido a características inomináveis e indizíveis em tudo aquilo que deveria ser postulado como singular.

Pela via da impossibilidade de uma total abrangência do conhecimento, Nietzsche pode ser apresentado como filósofo do incodificável ou, como quer Deleuze, de uma nova

impressão de códigos. E como não poderia deixar de ser, toda sua filosofia está impregnada de elementos que corroboram essa sua condição filosófica. O propósito filosófico de Nietzsche é pois, personalíssimo, sempre impulsionado pelo desconforto e, ao mesmo tempo, motivador do desconforto. Nietzsche mesmo foi reconhecedor dessa sua característica, como homem ciente de suas próprias perturbações: “–Não sou um homem, sou dinamite!” Assim, não apenas confessa sua personalidade, mas também reflete sobre a maneira como se dá a receptividade de seu pensamento. O elemento que está por trás desse seu auto-reconhecimento também o leva a saber-se póstumo, através da dimensão sísmica da própria incompreensão que ele é capaz de provocar. Essa condição é fomentada pelo estilo de sua escrita. Nenhum conceito é passado pronto na escrita de Nietzsche. Nada em sua escrita aparece previamente mastigado. E, assim, a exigência de um inquietante ruminar se torna imprescindível por parte de seu leitor. De tal forma, interpretar se revela como uma reserva viva de sentido. Interpretar está ligado à expectativa particular de um filósofo sabedor da carga niilista, que a fenda no alicerce metafísico provocou na esfera da linguagem e, conseqüentemente, em todo o universo do saber e do viver humanos. Dessa maneira, Nietzsche se situa num desenrolar-se e num existir, através do qual nos leva a acreditar que realmente não há fatos, apenas interpretações.

Nietzsche, um filósofo que mantém uma relação extremamente artesanal com a palavra, vale-se de seu poder criativo para elaborar personagens, os quais são apresentados como afetados por circunstâncias sempre concernentes filosoficamente. Seus personagens têm porvir e também perspectiva, ao contrário, por exemplo, das linearidades secas e previsíveis encontradas nos textos filosóficos em forma de diálogo conduzido. O homem louco do § 125, de *A gaia ciência*, é um desses personagens. O homem louco não é um personagem plano, pois surge com dimensão, com relevo e com corporeidade inclusive. Mas sua palavra é fatidicamente incompreendida.

Ao homem louco de Nietzsche parece faltar clareza e distinção, elementos fundantes da concepção cartesiana de racionalidade. O estigma da razão moderna provoca nos ouvintes da praça um posicionamento enfadonho de intérpretes do vexame. É impossível, dentro da estrutura da razão moderna, suportar o anúncio da morte de Deus como mentira simplesmente, pois sequer pode ser concebível pensar tal anúncio dentro da estrutura da razão.

A partir de Descartes, uma névoa paira sobre um Deus como sustentáculo da racionalidade, uma vez que Ele é imaginado como plataforma da impossibilidade de engano. Descartes crê que, uma vez não podendo um Deus ser enganador, não poderia também ter despertado no homem uma capacidade que o distingue na natureza – que vem a se tornar sua identidade – e esta ainda ser capaz de lhe trazer insegurança. O homem louco está, de saída, marginalizado desse procedimento seguro a que se propõe a razão cartesiana. O acaso ameaça o homem louco, visto que fora justamente o Deus da metafísica uma necessidade para que a humanidade pudesse organizar uma vida social de forma composta, ordenada e segura. O homem louco expõe um Deus como não mais necessário, como elemento supérfluo na proposta de proteger o ser humano das contínuas ameaças da natureza. O não-fazer-mais-sentido ancorado em Deus se evidencia na medida em que o aprimoramento tecnológico parece responder às expectativas humanas no confronto com a natureza. O próprio domínio da técnica, surgido perifericamente à razão moderna, desbanca Deus de sua condição de explicador dos eventos cosmológicos.

Outro ponto que pode ser identificado na análise do § 125, de *A gaia ciência*, é essa consciência do enunciado e da sofisticada existencial por parte de Nietzsche. Essa sua consciência retórica poderia ser imaginada talvez como aliada a uma virtude sua de dramaturgo. Ao assumir a impossibilidade de compreensão para a palavra do homem louco – propondo uma encenação –, Nietzsche ultrapassa a experiência que estaria reduzida à esfera

teatral. Isso porque a experiência do homem louco ainda tem propriedade atualíssima de ocorrência no cotidiano de nosso século e tem propriedade de ocorrência por toda a extemporaneidade da cultura ocidental. Somente quem já viveu a experiência da incompreensão é capaz de suportar o homem louco, ou seja, entender que seu existir não é ilegítimo. Propriedade da partilha, da *philia*, da suportabilidade da máscara, da produção do enunciado e do *amor fati*, que parte de uma vontade de poder dinamizada em favor da vibração da vida.

O caráter extemporâneo de hiper-realismo, encontrado no aforismo do homem louco, seduz o leitor (interlocutor do escrito) a imaginar a gravidade do anúncio da morte de Deus como experiência necessariamente pessoal. Quem a isso se propõe percebe que, em determinada circunstância da existência, confronta-se com a incapacidade de apropriar-se da certeza racional, almejada pelo cartesianismo. A partir daí, torna-se evento corriqueiro que a palavra lançada possa retornar feito um bumerangue, partindo do princípio de que sempre se foi levado a crer que ela deveria atingir algum alvo específico.

Assim, em nome de um golpe contra essa concepção racional moderna de objetividade plena, Nietzsche provoca esse imaginário encontro inoportuno – que somente os momentos inoportunos têm o poder de provocar – entre o homem louco e os homens da razão. Nietzsche lança à praça pública esse solitário personagem, que é o homem louco, na tentativa de denunciar o que imagina ser uma exortação de um completo e pavoroso auto-engano intelectual que o Ocidente vivenciou. A aparição do homem louco na praça faz com que este se defronte com circunstâncias pérfidas, resultantes do enaltecimento de um culto cego ao maior construto humano. Aqui, esse construto está sendo exposto sob o nome de razão moderna, mas o próprio termo grego *logos* concatena as noções de pensamento, linguagem, realidade etc. Mesmo que a noção de razão ainda não estivesse desenvolvida pelos gregos, o

ideário de sentido para o termo *logos* acompanha a civilização ocidental, fortalecendo a crença de que a razão seria capaz de abarcar uma totalidade de sentido.

O atordôo desse personagem nietzschiano flui da vacuidade – ou uma passagem de receptáculo acústico a sumidouro de um ecoar inoperante – que seu pronunciamento provoca frente a seus ouvintes. É notório que os ouvintes do homem louco primeiramente tentam submetê-lo a um descrédito. Esse descrédito pretendido pelos últimos surge e se mobiliza como contraveneno no combate à própria lucidez do homem louco, na tentativa de mantê-lo encapsulado em uma hilaridade que o suspenda à condição de inanição. Exposta ao ridículo, a palavra do homem louco torna-se papel picado jogado do vigésimo andar, uma chuva de inofensivos fragmentos no enjambramento crido sistematizado, que é a praça¹⁴⁶.

Como fanáticos da razão, os cidadãos da praça ainda reverenciam a primazia de uma ordenação cosmológica, que, sob uma fachada harmoniosa, não se subsume ao simples piscar de olhos. Em contrapartida, a rebeldia e o desregramento do elemento caótico – a presença do homem louco na revelação de sua errância – é incapaz de trazer alguma proposta tentadora de auto-afirmação, exigida como espelho pela ipseidade ocidental.

O homem louco é o ser humano que se dá conta da proposta dismantelada de sustentar uma velha fantasmagoria, que já não se suporta como justificativa causal ou explicativa para a gama de eventos que atravessa a humanidade. “Deus está morto!” é o grito desesperado do reconhecimento de que não caberia somente ao mais severo ateísmo a tarefa de ser o algoz de Deus, tampouco, meramente, ser seu bode expiatório. Surge assim a denúncia de uma dimensão de equívoco inerente à razão e por ela, necessariamente, ignorada.

¹⁴⁶ A praça pública do aforismo do homem louco pode ser pensada como analogia ao mercado grego, à *ágora*. O povo grego prestigia o espaço onde pode fomentar as questões políticas e filosóficas junto a afazeres cotidianos que são os atos de comprar, vender, negociar etc. O homem grego vive essa circunstância crendo nela quase organicamente. Orientar e dispor organizadamente a vida é uma noção grega, na medida em que o *cosmos* sempre é valorizado em detrimento do caos. Importa, para o homem grego, o cultivo de um ambiente que propicie uma promessa de segurança social. Por exemplo, o sentido do termo *êthos*, raiz da palavra ética, é morada. Dessa forma, o mesmo homem louco de Nietzsche colocado na *ágora* grega causaria impacto similar de perplexidade, e a reação de seus ouvintes não seria muito diferente daquela gerada com personagens da modernidade.

Mesmo quando identificado como denúncia, o anúncio do homem louco ultrapassa a condição de discurso de vitimado, pois, ao dizer que nós O matamos, ele quer dizer tanto vós que ignorais vosso próprio auto-engano quanto eu que me valho do mesmo construto, este que nos é indiscutivelmente comum, para então concluir que nossa promessa de redenção nasce já putrefata. Também o homem louco assume sua possível culpabilidade, apontando para si próprio a lanterna acesa em pleno dia, porque é a racionalidade – talvez esses óculos nele menos embaçados¹⁴⁷ – que lhe permite enxergar a morte de Deus, eleito – provavelmente à contravontade – como alicerce da metafísica e da moral. É importante considerar que, imerso na racionalidade, o personagem nietzschiano está protegido da injuriosa acusação de ser vulgarmente denominado um homem irracional. O homem louco não é um forasteiro da razão. Nem, tampouco, um tripulante clandestino em um navio que afundou. Muito pelo contrário, caso quisesse, disporia de plena legitimidade para reivindicar o seu quinhão na partilha do que restou do possível naufrágio da razão. Certamente, ele se disporia à fragilidade de uma embarcação lançada no Orinoco ou no Amazonas, que não exige passaporte, e não garante ou promete boa viagem.

A intenção de isolamento da opinião do homem louco é uma atitude defensiva por parte dos demais cidadãos da praça, pois o convívio com a sugestão implantada pelo homem louco implicaria suportar um mioma – pequena colônia cancerígena – em um corpo pedagogicamente dirigido pelo que se poderia chamar de mente racional, inteligência, espírito, alma etc. De tal forma, também pode ser evidenciada a importância que Nietzsche dirige ao tema corpo, uma vez que propõe um corpo emancipado na condição de razão mesma. O corpo sadio de Nietzsche é o corpo que promulga seu próprio sentido, e não o corpo submetido à tirania da razão moderna. Nietzsche propõe uma inversão, ao pensar o

¹⁴⁷ Esta é uma menção clara a Henrich von Kleist, que, em uma de suas cartas, revela seu desgosto pela filosofia transcendental de Kant. Kleist, ao comunicar a sua noiva seu entendimento a respeito de tal filosofia, diz mais ou menos o seguinte: “Imagine que se para ver tivéssemos que usar uns óculos de lentes verdes (...) então tudo que

corpo como primeiro, como pólo inicial de suas ramificações racionalizadas. O corpo como consequência de um modo de pensar é para Nietzsche uma significativa amostra da perversidade da razão, pois ele vê mais o pensamento como apêndice do corpo que o contrário. E outra coisa não seria o objetivo de sua investigação genealógica da moral senão demonstrar através dos tempos a submissão do corpo à idéia. Essa seria uma tentativa abolicionista do corpo por parte de Nietzsche, manifestando sua sensibilidade na análise das seqüelas que a idéia de Bem teria provocado, aliada necessariamente a ideais ascéticos. Nesse sentido, Nietzsche é um filósofo libertador do corpo, pois este fora sepultado pela filosofia platônica. Mas seu foco é exclusivamente o corpo singular, não os corpos em geral, uma vez que nem todos teriam força necessária para suportar o domínio de seus próprios instintos, no próprio movimento de autodomínio. Instinto é um termo caro a Nietzsche, talvez uma de suas principais aporias. Corpo resulta em um assunto que, por toda a história da filosofia ocidental, teria sido marginalizado, pois tratar dele sempre fora visto como tarefa vergonhosa e inferior. Uma explicação para tal desprezo pelo corpo pode ser encontrada a partir da filosofia platônica, que supervaloriza a idéia¹⁴⁸.

Para uma cultura intelectualizada, seria realmente um ultraje reconhecer qualquer caráter de aproximação entre o tema corpo e assuntos filosóficos, pois, para a tradição filosófica, reconhecer o corpo como determinante de conhecimento e vontade consistiria, muitas vezes, em sonegar a própria conquista da espécie humana, uma vez que a evolução humana fora confundida com a evolução da própria racionalidade. Não para menos, Nietzsche luta contra todo e qualquer juízo que defenda um tipo evolutivo darwiniano. A generalização da evolução desprestigia a singularidade defendida por Nietzsche e propõe uma aproximação a tudo que é comum, na formulação e na sustentabilidade da comunidade.

enxergássemos seria necessariamente verde.” Assim, ele tematiza o sujeito transcendental como configurado a entender. Em outros termos: preso a um entendimento específico.

Nietzsche vê, enaltecido pela comunicação – exigida pela comunidade –, um caráter de vulgaridade no sentido de tentar arquivar o homem louco como sujeito indesejado. O desconforto de conviver com o homem louco somente não é maior porque este é suprimido por um imaginário descrédito racional. Ainda que, institucionalmente, seu corpo não tarde a ter bem menos importância pela própria comunidade, seu valor existencial como ser racional já se tornou irrelevante justamente por não se sustentar em um grande código que é a instituição e não se comprometer com os códigos contratuais do cotidiano, perfilando-se ainda como ameaça sob o código legal. O martírio do homem louco é seu não-pertencimento a uma coerência comunitária, fato que o impossibilita de compartilhar uma suposta dignidade elaborada pela própria comunidade. É de grande valia observar aqui a ligação dos termos “comum”, “comunicação” e “comunidade”. Tais conceitos formam uma linha de sentido e coerência em um “viver-em-grupo”, que são imprescindíveis na sustentação da idéia nietzschiana de rebanho e que vai implicar a grande mescla que se transformou o homem contemporâneo.

No § 354, de *A Gaia Ciência*, é apresentado o exemplo de uma consciência desenvolvida a partir da necessidade de comunicação. Ali, Nietzsche expõe o homem como um animal que alcança um *status* de consciência a partir de sua necessidade de comunicar-se e estabelecer uma rede de sentido através da linguagem. Porém, para Nietzsche, o homem teria reduzido, com esse projeto, a idéia de pensar como sendo a própria essência do ser humano. Pensar dentro desse formato seria uma contingência, e não, uma necessidade. É como se a humanidade tivesse escolhido tal formato de consciência e então o tivesse determinado como sendo o único possivelmente humano. Pensar não pode ser encarado como uma conquista do ser humano, pois todos os animais pensam, segundo Nietzsche; pelo menos, ele assim elucida na vida recolhida de Zaratustra, relacionando-se com seus animais. O

¹⁴⁸ Dois grandes momentos na filosofia de Nietzsche contra esse descaso do corpo já foram mencionados neste trabalho; trata-se de *Zaratustra*, em “Os desprezadores do corpo”, e *Crepúsculo dos ídolos*, em “Como o ‘mundo

homem, dessa forma, teria apenas elaborado um regimento que faz do pensar humano algo extraordinário, espiritualmente mais elevado, com um propósito mais grandioso etc.

A interpretação de Nietzsche toma uma dimensão crítica, na medida em que ele sugere que a maneira humana de conhecer não seria necessariamente a maneira mais apurada. Segundo Nietzsche, conhece-se por uma espécie de aproximação com o que já se tem conceitualizado. Ainda em *A gaia ciência*, no § 355, chega a dizer que sequer conhecemos, apenas reconhecemos. Esse mecanismo do conhecimento humano funcionaria sempre como consulta a uma espécie de acervo ou banco de dados, no qual nunca é possível se deparar com o objeto que não está catalogado, que não possui uma etiqueta ou um código de barras. No método conceitual moderno, o estranho absurdamente não se apresenta como objeto de conhecimento. Aproximando essa hipótese de Nietzsche à teoria do conhecimento do sujeito transcendental de Kant, seria mais fácil entender a posição de Nietzsche, na medida em que, segundo Kant, impomos nossa razão ao objeto. Assim, ao objeto estranho não lhe é permitido ser. Não nos causaria maiores temores essa intervenção de Nietzsche se ele não tivesse deixado pistas no aforismo do homem louco segundo as quais esse *objeto* estranho também pode ser outra pessoa. Nesse sentido, estaríamos contaminados com a maneira kantiana de conhecer, a ponto de estender essa acepção de sentido a nossa alteridade.

Mesmo não sendo tematizada diretamente por Nietzsche, a questão da “alteridade” parece estar mediada por trás de sua escrita. No principal aforismo aqui discutido, expor um personagem a uma situação ridícula perante os demais seria uma forma de topar com a questão da “alteridade”. Isso se dá na medida em que o homem louco, como o outro da relação, é objetivado, enquanto o estranho da teoria do conhecimento é direcionado ao plano interpessoal. O plano interpessoal também não aparece diretamente em Nietzsche, mas é mascarado como assunto da psicologia. Contudo, é digno de se suspeitar como quase

impossível o fato de um filósofo como Nietzsche – vivente da solidão mais extremada – não entender que a estranheza que sua própria vida causava aos demais se tornava impulso para que se questionasse o modo segundo o qual também ele, na condição de singularidade humana, era recebido socialmente ou em sua interpessoalidade.

Nietzsche sempre foi, no mínimo, solidário com espíritos solitários. Espíritos solitários sabem-se assim, como impossíveis de serem recebidos com franqueza em uma recepção social, que é obsessivamente preocupada com o espelhamento, e não, com a diferença. Dessa forma, Nietzsche denuncia um canal obstruído ou atrofiado na inter-relação humana. Porém, como é de seu exigente estilo, não toca diretamente no tema, pois seria como reclamar um espaço em um ambiente já indesejado. Preparar antes o terreno é uma tarefa nietzschiana, e não grosseiramente sublocar um espaço por direito ou imposição. Apelar é um verbo deselegante para Nietzsche, provavelmente por remeter a uma suspeita de protagonizar um vitimar-se, pressupondo-se uma falsa igualdade entre os seres humanos. A igualdade entre os seres humanos figura como utopia. Mas, justamente pela dificuldade da aceitação da diferença, ela não ultrapassa sua condição de mito. Por isso, a igualdade se mostra um mito utilizado como instrumento de referência moral.

As dimensões de existencialidade, singularidade, diferença, alteridade e interpessoalidade são afetadas diretamente pela proposta da razão moderna. A completude da razão implica uma supressão de uma infinidade de eventos humanos, que por ela não conseguem ser abarcados. Essa situação configura o desamparo moderno. O ponto trágico da existência é que a nossa razão moderna não pode se atrever a pensar a dor humana. Pensadores como Kierkegaard, por exemplo, inauguram a exposição da angústia como contraprova da tentativa de absolutização da realidade proposta por Hegel. Nietzsche segue essa trilha ao percorrer um pensamento existencial que tenta salvaguardar o que, na condição humana, não pode ser decodificado. Através do perspectivismo nietzschiano, o indivíduo é

chamado a elaborar uma carga de sentido no enfrentamento da vida. Os atos de afirmação e de criação se mostram como uma saída, perante a constatação de que a base metafísica moderna é niilista. A partir de Nietzsche, o niilismo não mais é visto como uma negação simplesmente, mas como uma clareira carente de sentido, na qual autores como Heidegger se debruçam serenamente. Resta ao homem contemporâneo a condição de promotor da vida numa terra que, embora estranha, não é infértil. Na finitude de nosso tempo humano, é cabível viver criando, ou seja, artisticamente. *Poiésis*, quem sabe...

7 CONCLUSÃO

Neste trabalho, procurou-se tematizar o movimento que promove um pensador como Nietzsche em seu gesto contrário à cultura. Há a percepção de que o homem contemporâneo deprecia a vida mesma através da vontade de nada, isto é, através do niilismo na sua face negativa, reativa e passiva. Mesmo a partir daí, surge a alternativa nietzschiana de fazer dessa própria condição de carência de sentido um elemento que promova a exuberância da vida, através do ato de criação de valores, que, por sua vez, não é um evento gratuito.

A abordagem nietzschiana do niilismo, surgida com o anúncio da morte de Deus, figura como situação não superada pela nossa cultura. Pode-se dizer que Nietzsche inaugura, na Filosofia Ocidental, a adoção do termo niilismo como princípio existencial. A opinião de Nietzsche de que *não há fatos, apenas interpretações* desencadeia uma nova postura, que coloca a realidade humana na condição de carente de sentido, isto é, completamente desprovida de garantias e certezas no acesso ao mundo. Vale dizer, então, que não existe no mundo um sentido em si. Porém, a partir dessa aceitação da condição niilista que fundamenta a realidade humana, Nietzsche propõe a opção pela afirmação da vida como evento ético. Assim, a filosofia de Nietzsche toma a intensidade da vida como medida para implementar um niilismo ativo, espelhado na postura dionisíaca. Gerar sentido é criar, o que significa para Nietzsche abordar a vida de forma artística, inclusive envolta por um imaginário da maleabilidade, da dança, do imprevisto, da metáfora, do riso e do jogo.

O projeto desvelador da genealogia se apresenta frente a uma filosofia que se propunha à univocidade. Isso está na ligação deste projeto contra o niilismo de ainda querer o nada a nada querer mencionado em *Genealogia da moral e Ecce homo*.

Há, em um possível apaziguamento das dimensões da vida – implicando profundamente seu caráter de força ou potência –, a necessidade de artifícios psíquicos totalmente estranhos ao movimento de força. Por exemplo, o sentimento de culpa – sendo encarado como termômetro dos afetos e ações do homem moderno – não surtiria efeito em uma sociedade na qual o sujeito estaria isento das mesmas noções de responsabilidade e culpa. Na idéia nietzschiana de eterno retorno, elementos da negatividade como ressentimento, má consciência e sentimento de culpa se tornam insuportáveis. Filtrar elementos da negatividade é o único evento seletivo na ética nietzschiana. É esse o sentido de destruir que perpassa a filosofia de Nietzsche.

Considerando-se o tipo de homem genérico que adota a moral de oposições e se deixa ser adotado por ela, e que é formado simplesmente para responder às coerências da sociedade, esse mesmo homem corre o risco de se apresentar como mero produto da cultura. Esse risco implica diretamente questões éticas do tipo: “– *Como viver?*” e “– *Como agir?*”.

Ao abordar conceitualmente o termo vida, Nietzsche não parece preocupar-se com uma definição de extrema concisão. Justamente o direito ao contra-senso e a uma existência na ambigüidade¹⁴⁹ fazem com que Nietzsche se sinta à vontade para criticar conceitos envolvendo os próprios conceitos e colocando-os em armadilhas¹⁵⁰.

Há um momento em sua filosofia, em que reiteradamente chama de “nós”, como sendo os filósofos do perigoso talvez, suas disposições e comportamentos. Por que poderiam se considerar assim? Partiu-se, portanto, neste trabalho, da análise daquilo que Nietzsche considera como filósofos capazes de uma tal tarefa: a tarefa do talvez. Ela foi buscada no

¹⁴⁹ Temas que foram vistos ao longo deste trabalho, principalmente na argumentação de Gilles Deleuze e Christoph Türcke, respectivamente.

estilo peculiar a Nietzsche, descrito em “Por que escrevo tão bons livros”, de *Ecce homo*. Nele, revela-se o tipo de leitores que Nietzsche procura, aqueles que um dia virão... Tal menção corrobora a condição de Nietzsche como pensador póstumo. Como apoio, o texto de Gilles Deleuze, “Pensamento nômade”, indica quem são então esses nietzschianos, sem revelar seus nomes; o que Nietzsche procura exteriorizar e que o caracteriza como pensador da contracultura. Trata-se da produção do enunciado.

Nietzsche busca elementos de força, tipo-força, nomes, relevos na história para designar a qualidade de nobre. Com o trabalho extemporâneo, a história deveria resgatar, de alguma maneira, o valor nobre, na qualificação das modalidades monumental, antiquária e crítica, tendo como critério a vida. Assim se dá a produção da máscara.

A sensualidade se faz presente e também a característica de chamamento aos nomes, que, de igual forma, se insurgem na negatividade dos tipos decadentes como Sócrates e Cristo, aos quais Nietzsche sempre se refere como ícones negativos da história. Isso demonstra que também dali emergiu um ideal, o que faz sugerir a emersão de valores aristocráticos para a leitura. Nietzsche quer que o leitor se sinta irmanado ao reler o corpo da história com o critério de intensidade, que ele considera o propulsor da vida. Por isso, surge uma nova proposta para encarar a história, a saber, a genealogia. Mas ele não faz essa oposição a tais tipos, de maneira dialética.

Para Nietzsche, o que importa em relação aos nomes é o tipo-força. A excelência desses nomes é o que a história deve resgatar e preservar no intuito de efetuar espelhamento. Força, excelência, intensidade, potência não podem ser dados por algum código, pois o código não passa de uma projeção de uma expectativa não-realizada por um “eu” somente. Também, a projeção não é exteriorização, pois a exteriorização não retorna mais ao “eu”. O escrito é

¹⁵⁰ Situação que, muito bem, Pierre Klossowski define como complô.

uma exteriorização, um lançamento. Outros o tomarão e inventarão corpos provisórios e individuais.

Assim, também em relação ao “nós”, surge a própria explicação de se estabelecer como diferente em Nietzsche. É com esse critério nas mãos que Nietzsche virá a desdenhar a impessoalidade dos filósofos clássicos.

A autobiografia como identificação com as referências não resume um tal comportamento do homem Nietzsche apenas em *Ecce homo*. Aqui ele é protagonista declarado. Nietzsche vivia a sua filosofia desde o início. Os seus sofrimentos, suas decepções elaboraram uma condição de tentativa de exteriorização, e seu declínio irreversível dispôs sua coragem e força para o “amanhã”. Nietzsche vive sua personalidade trágica e, com isso, transforma-se também em relevo na história da humanidade como referencial jogado à extemporaneidade, em que o historiador (com sorte já um genealogista) deverá resgatar o cinza entre as cinzas. O *glamour* (o azul da história) é confrontado com o aparecimento do cinza – que se transformou em cinzas – no trabalho de Nietzsche (ver *GM* “Prólogo” § 7).

Seu estilo é a filosofia do talvez, mas ele acredita que ainda não existem os ouvidos para ela. A exteriorização do pensador (pois sempre se pensou a filosofia da interioridade no dizer de Deleuze) somente funciona com sua própria exposição. Viver a filosofia, errar, andarilhar. Somente assim, um filósofo se coloca como contrário à cultura e navega na incerteza como no coração de uma mulher; tal como Ariadne que esqueceu Teseu quando este se mostrou covarde... A coragem é também um critério na filosofia de Nietzsche. Uma filosofia que quer um guerreiro, um arqueiro certo (ver *GM* III § 1).

Há a impossibilidade de decodificação, pois nunca há a leitura da maneira como o autor espera. O holograma textual deixado por Nietzsche permite que o leitor apresente sua intensidade ao lançar-se à leitura. As projeções de um leitor podem constituir resistências institucionais mais rígidas; ou legais ou contratuais, que comprometem a experienciação que

aquele escrito parece solicitar. Essas projeções darão o retorno e sustentabilidade para a impotência do intérprete. Os que estão no barco não se conhecem, mas reconhecem a intensidade, como aponta Deleuze. Intensidade é o canal da leitura do texto nietzschiano. Por isso, o aforismo, ou todo o seu estilo (pensando também nas *Extemporâneas* e n' *O Nascimento da tragédia* mesmo como textos mais *rígidos*) torna-se um grande órfão de sentido. O escrito fica ali, como holograma que é, esperando o olho. Mas, se o olho da dedução o enfrentar, não haverá o movimento de saída.

Exteriorizar é promover o êxodo da própria filosofia, que deveria expor a razão a outros lugares, expatriando-a, e ainda permitindo seu trânsito. Verter sangue ao escrever faz parte do estilo nietzschiano. Existir, sendo exotérico, pois o texto nietzschiano é para iniciados no experienciar: expertos. Talvez assim se possa entender o extraordinário, o extra-humano, o extralegal, o extravagante, o extraviado. O que é nobre, é também guerreiro nessa medida.

Como nota Deleuze, a tradição tem comentadores da interioridade; mas trata-se agora do exterior. Esses comentadores são aqueles a quem Nietzsche considera “os outros”, que dispõem de sentimentos e maneiras de se posicionarem em relação à filosofia, de forma dura. Com eles, ressalta-se como essa disposição não coloca o homem, como princípio físico, mas, ao contrário, apresenta à discussão, o idealismo, as convicções, os preconceitos.

É, com homens somatizados pelo tipo clássico dos “outros” que o homem louco virá padecer no mercado, ao anunciar a morte de Deus. Com isso também, Nietzsche padece através de seu processo simbiótico com seus personagens, tipos, nomes: a efetivação da máscara. Já Deleuze afirmava sobre Nietzsche: “todos os nomes sou eu...” E foi assim seu comportamento quando se lançou ao dionisíaco bárbaro da loucura.

Em “nós”, o crucificado é Nietzsche. Com os “outros”, promoveu-se o longo exílio de Dionísio. O elemento dionisíaco está recalcado da cultura a partir de Sócrates.

Elucidando um pouco sobre o estilo de Nietzsche, o escrito e o enunciado, a genealogia pode, então, aparecer como estudo do campo de luta, do confronto entre o nobre e o não-nobre: um confronto não provocado pelo homem nobre. Para se fazer um estudo como o genealógico, necessita-se da maneira da filosofia do talvez, do adivinhar [*erraten*], de acertar o alvo como faz Zaratustra. Notavelmente, o cálculo do homem ressentido, sua peculiar astúcia, coincidirá com o modelo do homem sábio apresentado pelo ascetismo (ver *GM I § 10*).

A genealogia discutirá o fato de o homem nobre ter sido considerado mau, pois aquela filosofia dos “outros” não soube dar vazão ao fisiológico, à força do corpo, à razão do corpóreo. Ao contrário, a dialética fria (*GC § 345*) tem sido o instrumento dos “outros” e, conseqüentemente, da história da filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Tradução: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ÁVILA, Remedios. *Identidad y tragédia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica, 1999.

BAUMANN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BRUM, José Thomaz. *Nietzsche: as artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

CLÉMENS, Eric. “Da leitura à história extemporânea” in MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche hoje?*. Tradução: Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 193-201.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés, s/d.

_____. *Nietzsche*. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. “Pensamento nômade” in MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche hoje?*. Tradução: Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-67.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Tradução: Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx*. Tradução: Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.

_____. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora UNICAMP, 1997.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Porto: Inova, 1968.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O Zaratustra de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

HENRY, Michel. *A morte dos deuses. Vida e afetividade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Tradução: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. 4 Volumes. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

_____. “Circulus vitiosus” in MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche hoje?*. Tradução: Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 11-20.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.

LÖWITH, Karl. “Nietzsche e a completude do ateísmo” in in MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche hoje?*. Tradução: Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 140-155.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

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

MAIA, Muriel Wanessa Torres. *Um estudo sobre a gênese dos instintos em Nietzsche*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, 1978.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MONTINARI, Mazzino. *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*. Roma: Ubaldine, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke und Briefe*: Digitale Bibliothek Band 31. C. Hanser Verlag.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *El viajero y su sombra*. Tradução: Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 1999.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anti-Christo*. Tradução: Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães & Cia., 1916.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Tradução: Dionisio Garzón. Madrid: EDAF, 2000.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TÜRCKE, Christoph. *O louco, Nietzsche e a mania da razão*. Tradução: Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. “A vida é bela: o *amor fati* de Nietzsche no cinema” in *Revista Impulso n 28*. Tradução: Peter Naumann, p. 123-127
in http://iepmail.unimep.br/phpg/editora/escolherrevista.php?revista_grupo=Impulso

VATTIMO, Gianni. *Más Allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. *O fim da modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução: São Paulo: Perspectiva, 2002.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)