

A construção da personagem “Espírito Livre” no contexto da filosofia errante de F. Nietzsche

Prof. Dr. Volnei Edson dos Santos¹ (UEL)

Resumo:

*Nos limites entre a Filosofia e a Literatura, Nietzsche concebe uma personagem, o espírito livre (Freigeist) que lhe servirá de companhia, em uma época de sua vida e obra na qual ele mesmo se nomeará um **fugitivus errans**. As obras que serão produzidas neste contexto de errância serão denominadas, a propósito, “meus livros peregrinos”. O sentimento que se ampara tanto de autor e personagem neste fazer-se nômade se expressa a partir de um misterioso sentimento da distância. Constituído nessas obras e como lugar por excelência para a compreensão deste sentimento, o espírito livre, um “outro” do filósofo, é concebido num mesmo movimento que aponta tanto para um distanciamento das terras da metafísica e a busca por outras terras, quanto para um retorno a si mesmo. Isto vai se traduzir na vivência do filósofo em um tempo de intensa experimentação de si e em uma apreensão cada vez mais intensa a respeito da independência e liberdade do espírito.*

Palavras-chave: espírito livre, nietzsche, arte, filosofia, errância.

Introdução

Alguém se faz viajante (*Reisender*), se faz «andarilho» (*Wanderer*) quando não se está em parte alguma no seu lugar (*heimisch*) (NIETZSCHE, F. *Fragmento Póstumo* 40 [20] de junho-julho 1879).

Este trabalho buscou ser inserido no interior da temática mais geral do simpósio “Literaturas em trânsito, teorias peregrinas”, e, de permeio a estas duas perspectivas, tratou-se, mais especificamente, de uma filosofia que se faz na errância; no caso, a filosofia do espírito livre (*Freigeisterei*) de Nietzsche. Quando se menciona aqui a errância para qualificar a ideia deste pensador, ela não quer ser vista simplesmente como passeio ou *flanerie*. Mais ainda, a errância nesta filosofia procura se colocar em uma posição outra, seja em relação ao errar na modernidade que lhe é contemporânea, seja em relação a uma errância, por assim dizer, romântica e metafísica. Para além de um remédio romântico e metafísico, tentando a cura para um insaciável anseio que sempre é submetido ao homem, a errância nietzschiana, enquanto solidão do “próprio caminho” (*eigenen Weg*), quer ser também uma terapêutica antirromântica. A este respeito e falando da época em que concebe sua personagem errante, o espírito livre, e os dois volumes de *Humano, demasiado humano* que darão o nome e o lugar a esta, ele assim se expressa:

Tanto as *Opiniões e sentenças diversas* como *O andarilho e sua sombra* foram editados primeiro *separadamente*, como continuações e apêndices daquele

humano, demasiado humano «livro para espíritos livres»: como continuação e reiteração de uma cura espiritual, ou seja, do auto tratamento antirromântico (*antiromantischen Selbstbehandlung*) que meu instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra um adoecimento temporário da mais perigosa forma de romantismo (NIETZSCHE, 2008, p. 9).

Uma certa descrição desta personagem errante, – análoga à pintura de uma tela que recebe seus traços na medida em que se caminha, e da filosofia de andarilho que lhe corresponde —, é a meta a ser alcançada com este texto e o motivo que tenta fazê-lo convergir para a temática geral do simpósio do qual participa. O que se pode visualizar nesta tela, quando seus traços estiverem melhor fixados, é “um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse” (NIETZSCHE, 1985, p. 106). Para tal, além da introdução, dividimos o texto em três partes. A primeira, **A constituição do “filósofo artista” em Nietzsche**, busca-se perceber o quanto de errância já comporta tal filosofia em relação à tradição que lhe serve de contraponto; a segunda parte, **O ex-professor agora *fugitivus errans***, procura mostrar um momento em que a errância deixa de ser apenas uma metáfora, tornando-se realidade, e aqui, mais do que em outro lugar, personagem e autor se confundem; e, uma terceira e última parte, **A vida monólogo do errante**, trata de fazer um recorte no que diz respeito ao estilo da escrita filosófica. Poderia ser dito aqui que a **vida-diálogo**, que tanto marcou o percurso da filosofia no ocidente a partir de Platão, cede lugar a uma espécie de **vida-monólogo** própria do espírito livre em sua errância pelas terras reviradas da metafísica.

1. A constituição do “filósofo artista” em Nietzsche

A situação de Nietzsche nos domínios do fazer filosófico sempre apontou para um lugar no qual filosofia e arte se encontrariam sobremaneira irmanadas. Por si só esta situação já nos daria a conhecer do quanto insólito e errático trata-se esta filosofia, na busca por uma expressão possível do mundo e do conhecimento que dele se pode ansiar. Parece ser ainda neste contexto que à arte, enquanto “boa vontade de aparência”, será reservado o papel de consoladora para com esta mesma filosofia que descobre, no que diz respeito a este mesmo conhecer, “a eterna imperfeição que carregamos pelo rio do vir-a-ser” (NIETZSCHE, 2001, p. 132).

Na sua fundamental indeterminação, esta criação filosófica não deveria mais permanecer a cargo de um filósofo no sentido tradicional do termo, mas sim daquele que o próprio Nietzsche parece ansiar como sendo uma espécie de “filósofo artista” (*Künstler Philosoph*). Aqui já transparece um dos traços fundamentais que deverá fazer parte do retrato sempre em devir da personagem nietzschiana, do espírito livre enquanto o artífice que trabalha sobre si mesmo nos limites do olhar perspectivista que os artistas lhe ensinam, caminhando, no entanto, um pouco além destes. Segundo Nietzsche, nos artistas “esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida” (NIETZSCHE, 2001, p. 202). Com a personagem, a própria arte passa a ser vista sob a ótica da vida: “nós, no entanto, queremos ser os poetas (*Dichter*) de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas” (NIETZSCHE, 2001, p. 202). Criadores no âmbito desta vida que “quer *ilusão*” e que “vive da *ilusão*” (NIETZSCHE, 2000, p. 8). Assim, ao invés de caminhar na direção das longínquas terras da metafísica, este filósofo poeta busca em sua errância “ser novamente bom vizinho das coisas mais próximas” (NIETZSCHE, 2008, p. 312):

Considere-se, porém, que *quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem desta falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para as coisas mínimas e cotidianas – eis o que torna a Terra um «campo de infortúnio» para tantos (NIETZSCHE, 2008, p.166).

Como se pode depreender das citações acima, o lugar da reflexão deste filósofo artista, acerca de si mesmo, e do mundo se estabelecerá dentro dos limites de uma “ambiguidade constitutiva” (SABOT, 2002, p. 18) entre ciência e arte, entre meios conceituais e fins poéticos. Isto se mostra a nós de modo ainda mais evidente no contexto de uma anotação da época de concepção de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

Grande embaraço: se a filosofia é uma Arte ou uma Ciência. É uma arte em seus fins e em suas produções. Porém, o meio de expressão, a exposição em conceitos, ela tem em comum com a ciência. É uma forma de poesia. – Impossível classificá-la: por isso precisamos inventar e caracterizar uma [nova] espécie (NIETZSCHE, 1999b, p. 439).¹

Neste impasse onde tem morada, o filósofo artista deveria então entrar em cena numa espécie de termodinâmica pela qual se buscaria um equilíbrio, mesmo instável, a partir de um “princípio de conservação da energia criadora de ilusões” (SLOTERDIJK, 2000. p. 82). No final das contas, o ousado movimento a ser feito por esta filosofia deverá permitir não só “*ver a ciência com a óptica do artista*” como também vê-la como “*a arte com a da vida*” (NIETZSCHE, 1996, p. 15). Então, para esta filosofia, ainda não bem classificada, seriam necessários pratos de uma balança estética a servir de base para sopesar aquilo que pode ser visto como a “verdade” a respeito do mundo. Para poder expressar, nos limites da criação artística, a realidade do real.

No entanto, sem perder de vista este seu aspecto de errante pelas terras reviradas da metafísica esta é uma filosofia que vai se constituindo a partir de uma profunda experimentação de si mesmo e do mundo e que produzirá seus ensaios por vezes aquecidos pela arte, outras vezes esfriados pela ciência. Quanto a isso Nietzsche chega mesmo ao ponto de desejar, a certa altura, que uma cultura superior, isto é, uma cultura que delimitasse o espaço para um desenvolvimento mais livre e mais multifacetado do indivíduo, fornecesse

[...] ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência [...] Num domínio a fonte de

¹ Tradução provisória do *Fragmento Póstumo* 19 [62] do verão 1872 — início de 1873: “*Grosse Verlegenheit: ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist. Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst. - Sie ist nicht unterzubringen: deshalb müssen wir eine Species erfinden und charakterisieren*”. Agradeço também as sugestões feitas pelo Prof. Dr. José Fernandes Weber.

energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento (NIETZSCHE, 2000, p. 1).

Neste contexto, como já se deu a entender, encontrar-se-ia efetivamente em cena, por intermédio da arte, o caráter sempre perspectivista de qualquer “verdade” que se pretenda ter ou encontrar. Acima de tudo, descobre-se que ao invés de um acreditado instinto para a verdade o que se move efetivamente no homem é “uma inclinação imbatível a deixar-se enganar” (NIETZSCHE, 2011, p. 47). Em suma, o que parece ditar o rumo de nossas experimentações é “a inevitabilidade existencial da mentira” (SLOTERDIJK, 2000, p. 83). Ou seja, a inevitável utilização de máscaras e a necessidade da ficção neste fazer de si e do mundo.

Deste modo, o que realmente submete o homem é acima de tudo um impulso formador de metáforas indicando a este o único acesso possível para o que se pode ter como realidade. A personagem nietzschiana, com sua relha do arado a revirar terras metafísicas e em busca de outras terras, parece também contrariar o ideal cartesiano de busca de uma evidência, com base em seu *Cogito ergo sum* e parece dizer agora, a partir de um mundo mediador de presenças sensíveis, *Fingo ergo sum* (SLOTERDIJK, 2000, p. 94). É, portanto, neste mundo de presenças sensíveis que “o aparecer da aparência tornou-se reflexivo e numa altitude vertiginosa se revela ser mentira, mentira feliz e a ilusão mais verdadeira” (SLOTERDIJK, 2000, p. 94).

2. O ex-professor agora *fugitivus errans*...

O tema saúde/doença atravessa a vida e obra de Nietzsche e, decorrente disso, a construção mesma de suas personagens (o Espírito Livre e Zarathustra), seja pela sua condição de certo modo sempre precária de saúde; seja pelas conclusões que tira deste estado para suas metáforas acerca do conhecimento enquanto uma estética da existência. Sabendo também que no retrato que faz de si mesmo se esboça, do mesmo modo, o perfil do filósofo enquanto “abreviatura do homem” e “abreviatura do mundo” (NIETZSCHE, 1999c, p. 264-265).

Seu estado de saúde sempre deficiente vai se degradando cada vez mais e o obriga, em maio de 1879, a pedir demissão de seus encargos de professor na Universidade de Basileia. No início de abril deste mesmo ano, Nietzsche é bastante elogiado por Jacob Burckhardt, em comentário feito a partir da leitura do primeiro suplemento de *Humano, demasiado humano*, como fazendo parte da “classe de despreocupados peregrinos à qual pertencço” e que apesar de não conseguir segui-lo no livro, o observa:

[...] com um misto de medo e prazer, para ver quão convicto você caminha à beira dos mais vertiginosos rochedos, e tento formar para mim mesmo alguma imagem do que você deve ver nas profundezas e à distância. O que aconteceria se La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues tivessem seu livro em mãos no Hades? E o que o velho Montaigne diria? Nesse meio-tempo, encontrei uma série de frases suas que deixariam um certo La Rochefoucauld, por exemplo, com inveja (BURCKHARDT, 2003, p. 338-339).

Esta expressão de caminhante das alturas calará fundo em Nietzsche e ressoará, sobremaneira, em *Zarathustra*, seu próximo personagem e igualmente seu duplo. Porém, no atual contexto, tal expressão parece soar de modo um tanto paradoxal: neste momento em que sua vida lhe parece ser mais uma tortura, tal caminhante das alturas parece-se mais a alguém levando sua existência no fundo de um abismo.

Enfim, o pedido de demissão foi aceito e junto com ele foi também concedida uma pequena pensão. Esta pensão lhe permitirá, como “Friedrich Nietzsche, ex-professor, agora um *fugitivus errans*” (NIETZSCHE, 1999a, p.107),² levar uma vida simples, porém, digna entre a Itália e a França, a Suíça e a Alemanha. Assim, o jovem professor de trinta e quatro anos, que havia anteriormente, em 1869, trocado a cidadania alemã pela cidadania suíça para poder exercer seu trabalho, vê agora, dez anos depois, seu nome ser riscado dos registros de controle de emigração da região da Basileia (JANZ, 1984, p. 289), para tornar-se numa espécie de apátrida ou, como ele mesmo gostará de ser visto, simplesmente num “bom europeu”. Assim, abandonando seu último domicílio fixo, Nietzsche irá encarar a partir de então a existência errante do que seria a segunda metade de sua vida.

No inverno de 1879-1880 seu estado de saúde alcança o nível mais baixo. Com um intervalo de quase uma década, ele retorna a este período que lhe foi crucial e no qual parece até dialogar com a morte:

Hoje em dia [...] eu sei apenas que este livro [*Humano, demasiado humano*] significa para mim a procura de camaradas e de «companheiros de estrada» (*Wandergenossen*). Pois neste intervalo aprendi o que em nossos dias poucas pessoas conhecem: aprendi a suportar a solidão – a «me conhecer» em solidão: e doravante eu contaria, precisamente entre os sinais mais distintivos de um ‘espírito livre’, o fato de que ele prefere ir sozinho, voar sozinho e que mesmo quando suas pernas estão doentes ele prefere *arrastar-se* sozinho. A solidão é mortal quando não salva: é verdade; a solidão é uma terapêutica terrível e perigosa. Mas é certo que *quando* ela cura, o homem se encontra mais sadio, mais mestre de si que jamais foi um homem em sociedade, mais sólido que uma árvore em sua floresta... Em suma, só a solidão me ensinou a conduzir até seu termo último a reflexão sobre estes dois termos correlativos, «espírito livre» e «saúde» (NIETZSCHE, 1982, p. 394-395).

Aqui cabe uma pequena observação: esta anotação faz parte das tentativas de Nietzsche em compor prefácios, em 1886, para uma segunda edição de suas obras. No texto publicado, agora como prefácio à segunda edição de *Humano, demasiado humano*, ela tomará a seguinte forma:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os «espíritos livres» [...] não existem esses «espíritos livres», nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males [...] como valentes confrades fantasmas” (NIETZSCHE, 2000, p. 8-9).

² Tradução provisória de: “Friedrich Nietzsche, ehemals Professor jetzt *fugitivus errans*”.

Neste período e devido a este precário estado de saúde, chega mesmo a mencionar o suicídio e, sem uma relação direta com esta menção, é espalhado também um boato entre os conhecidos com a informação de sua possível morte. É assim que algum tempo mais tarde e já bastante convalescido, para surpresa de muitos e dele próprio, começa a tirar suas conclusões para a vida e para o conhecimento do tema acima aventado, isto é, da relação entre o espírito livre e a saúde:

A partir de seu estado, quem sofre intensamente olha com espantosa frieza para *fora*, para as coisas: todos os pequenos encantos mendazes que habitualmente rodeiam as coisas, quando o olho do homem sadio as percebe, desaparecem para ele: e ele próprio surge à sua frente, sem plumagem e sem cor [...] A enorme tensão do intelecto, que quer fazer frente a dor, faz com que brilhe sob nova luz tudo aquilo para que olha: e a indizível atração conferida por toda luminosidade nova é, com frequência, forte o bastante para desafiar todas as tentações de suicídio e fazer o prosseguimento da vida parecer sumamente desejável para o sofredor (NIETZSCHE, 2004, p. 86)

Comprova-se, aqui, uma vez mais a necessidade da termodinâmica anteriormente mencionada: algo excessivamente aquecido pelo estado doentio é esfriado sobremaneira por uma paixão outra que agora entra em cena, a paixão do conhecimento. Assim, neste estado de superaquecimento no qual que se encontra o indivíduo sob o domínio da tirania do sofrimento, neste estado em que “não se pode ouvir música sem chorar” (NIETZSCHE, 2004, p. 87), esta paixão do conhecimento — enquanto marca fundamental do espírito livre — se apresenta então como um antídoto para um tipo de orgulho que pode tomar conta do doente, que pode se amparar do sofredor, que praticamente se transmuta também em doença. Orgulho que se manifesta no esforço que faz o sofredor para suportar todo o mal:

Olhamos novamente para o homem e a natureza — com olhar mais desejoso: lembramo-nos, com sorriso melancólico, que agora sabemos coisas novas e diferentes em relação a eles, que um véu foi retirado — mas nos *reanima* ver as luzes amortecidas da vida, e sair da claridade sóbria e terrível em que, como sofredores, víamos as coisas e através das coisas. Não nos aborrecemos quando os encantos da saúde recomeçam seu jogo — olhamos como que transformados, abrandados e ainda exaustos (NIETZSCHE, 2004, p. 87).

Naquilo que poderia redundar em simples ressentimento do sofredor para com a vida, em simples percepção da sua dissipação, o espírito em vias de libertação, como um duplo do filósofo e submetido por esta paixão do conhecimento, percebe por meio dela o pensamento que aparece como sendo o “grande libertador” (*grosse Befreier*), isto é, “o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer [...] E o conhecimento mesmo”, diz para si o espírito que se quer livre, “para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para este leito, ou uma distração, ou um ócio — para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm locais de dança e de jogos” (NIETZSCHE, 2001, p. 215). A palavra de ordem para este errante e convalescente no aprendizado que busca de si e do mundo é “a vida como meio de conhecimento”.

Vivendo assim em uma espécie de “interregno moral”, no qual parece subsistir apenas uma dietética, aos ansiados espíritos livres é pedida a fundação de “estados experimentais” (NIETZSCHE, 2004, p. 234) nos quais eles se tornarão de si mesmos “experimentos”. Os livros denominados por Nietzsche de “meus livros peregrinos” serão o lugar por excelência para o estabelecimento destes “estados experimentais”. Assim, a exemplo de Montaigne, aquilo que parecia ser apenas a pintura ou o ensaio de si mesmo pode se tornar exemplar, fazendo do filósofo aquilo que é sua melhor caracterização, a de ser, como já mencionado anteriormente, uma “abreviatura do mundo”:

Deveria minha vivência — a história de uma enfermidade e uma cura — ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu «humano, demasiado humano»? Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos (*Wanderbücher*) não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia — É-me permitido agora, após seis anos de crescente confiança, mandá-los novamente em viagem, a título de experiência? [...] Mas sobretudo a vocês, para quem a coisa é mais difícil, vocês, raros, que mais correm perigos, mais espirituais, mais corajosos, que tem de ser a *consciência* (*Gewissen*) da alma moderna e, como tal, têm de possuir a *ciência* (*Wissen*) dela, nos quais se reúne o que hoje existe de doença, veneno e perigo [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 13).

3. A vida monólogo do errante...

Será, portanto, nestes limites que a personagem nietzschiana tomará corpo e entrará em cena com sua filosofia errante com ares de ciência trágica — aquilo que se disse a propósito da ciência vista a partir do olhar perspectivista da arte, e da arte a partir daquele da vida —, representando uma espécie de “nós” e trazendo consigo aquilo que, segundo Nietzsche, deveria ser também característico de todo filósofo, isto é, o fato de “ser a má consciência de seu tempo” (NIETZSCHE, 1996, p. 118). Isto já soa como reflexo daquela expressão de um não se sentir em casa: “Temos que ir ali, além, onde *vocês* [homens de ideias modernas], hoje, menos se sentem em casa” (NIETZSCHE, 1996, p. 119). É justamente nos limites do lugar onde se sente em casa o homem das ideias modernas que se inicia a errância do espírito que se quer livre e independente. Com este perfil intempestivo submete a esta personagem, acima de tudo, uma certa “pulsão de errância” (MAFFESOLI, 1997, p. 15). A esse respeito dirá Nietzsche:

um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos [...] Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que se chamava «dever», um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava (NIETZSCHE, 2000, p. 9-10).

A sensação de liberdade que experimenta esta personagem em construção é análoga à “liberdade de um pássaro” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). Seu horizonte se faz análogo ao “horizonte

e altivez de um pássaro” (NIETZSCHE, 2000, p. 11): “assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim nem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). A figura do pássaro dará ainda ao espírito livre referências quanto ao gesto que representaria uma “grande paixão” no que diz respeito ao cuidado para com o próximo em contraposição a uma outra, a compaixão, de “gente sociável e ansiosa de agradar” com seu “temperamento excitado, ruidoso, nervoso, desigual” (NIETZSCHE, 2004, p. 241). Um espírito livre apareceria então vivendo na distância e na discrição “como um pássaro, que chega e segue voando e não tem nome inscrito no bico!” (NIETZSCHE, 2004, p. 241).

Assim, o não se sentir em casa que já nos havia servido de epígrafe, este pôr-se a caminho busca, ao mesmo tempo, um distanciamento de representações metafísico românticas que haviam servido ao autor, também personagem, como plano de fundo e uma aproximação maior de si mesmo. Nesta direção, há ainda um último aspecto, já mencionado anteriormente e que merece ser salientado. Trata-se de algo que se contará dentre as virtudes a serem experimentadas pelo espírito em vias de liberação. Trata-se do lugar ocupado pela solidão na vida do andarilho. Algo que servirá a Nietzsche como uma espécie de motivo principal no segundo suplemento a *Humano, demasiado humano*, *O Andarilho e sua Sombra*, publicado justamente em dezembro de 1879, quando a saúde de Nietzsche havia alcançado seu nível mais baixo e quando o *fugitivus errans* já havia tomado o posto do agora ex-professor.

Neste apêndice parece haver o interesse por parte de Nietzsche em contrapor estilos: entre aquele que resulta de uma **vida dialógica** e que praticamente inaugura a filosofia como literatura com Platão e uma outra que retrata uma **vida monológica** própria da personagem, levando sua existência errante nas terras já reviradas da metafísica platônica. *O Andarilho e sua Sombra* que é composto por uma introdução e um epílogo escritos em forma de diálogo do andarilho com sua sombra e entre os dois por uma série de 350 aforismos que deixam claro tratar-se, sobretudo, de um diálogo com si mesmo, isto é, de um monólogo. A contraposição ao estilo de Platão transparece no texto da introdução quando, atendendo ao pedido da Sombra que diz ser acanhada e que não gostaria de ver transmitido a ninguém o modo como conversavam, o Andarilho responde:

O modo como conversamos? Os céus me guardem de longos diálogos tecidos na página! Se Platão não tivesse tanto prazer em tecer, seus leitores teriam mais prazer com Platão. Uma conversa que deleita é, quando mudada em escrito e lida, uma pintura recheada com falsas perspectivas: tudo é demasiado comprido ou demasiado curto (NIETZSCHE, 2008, p. 162).

Além do mais, este segundo suplemento parece ligar-se diretamente ao capítulo final, *O homem a sós consigo*, do primeiro volume de *Humano demasiado humano*, encerra-se justamente introduzindo o andarilho (*Wanderer*) que deverá em breve encontrar-se em sua vida monólogo apenas acompanhado por sua sombra:

Pessoas solitárias. — Existem pessoas tão habituadas a estar só consigo mesmas, que não se comparam absolutamente com outras, mas, com disposição alegre e serena, em boas conversas consigo e até mesmo sorrisos, continuam tecendo sua vida-monólogo (*monologisches Leben*) [...] Portanto, devemos conceder a certos indivíduos a sua solidão e não ser tolos a ponto de lastimá-los, como

frequentemente sucede (NIETZSCHE, 2000, p. 297).

Nietzsche estabelece o terreno propício para o desenvolvimento desta vida-monólogo chamando a atenção para um tipo de pessoa, para a qual a solidão se torna uma espécie de virtude, para uma sorte de “nós”, indicando o anseio por uma vida mais independente e dizendo, por fim, daqueles que possuem seu “caminho próprio” (*eigenem Wegen*). No entanto, chama a atenção para o quanto de desconfiança gera este estilo de vida um tanto apartado. A parte intermediária do aforismo logo acima citado e que se conclui, como se viu, pedindo que conceda “a certos indivíduos a sua solidão”, torna claro esta desconfiança: “Se as levamos a se comparar com outras, tendem a uma cismadora subestimação de si mesmas: de modo que devem ser obrigadas a *reaprender* com os outros uma opinião boa e justa sobre si” (NIETZSCHE, 2000, p. 297). Há sempre um que de insegurança no interior da solidão daquele percorre seu “caminho próprio”. Será sempre um inexorável estar só e um responder por si. Não há ninguém que lhe venha em socorro e “ele deve superar por si mesmo todos os perigos, acasos, maldades e intempéries que lhe sobrevêm” (NIETZSCHE, 1979, p. 159).

Também no diálogo introdutório que o Andarilho tem com sua Sombra, ele acusa esta desconfiança que paira sobre si a partir das pessoas exteriores à sua solidão. Invertendo a perspectiva de verdade em Platão em simples opinião ele diz: “Talvez te enganes amiga! Até agora as pessoas notaram, em minhas opiniões, antes a sombra do que a mim” (NIETZSCHE, 2008, p. 163). No epílogo, a Sombra parece entender esta expressão do Andarilho: “De tudo que disseste, nada me agradou *mais* do que uma promessa: vocês querem ser novamente bons vizinhos das coisas mais próximas. Isso será bom também para nós, pobres sombras” (NIETZSCHE, 2008, p. 312). Em sua caminhada solitária por terras agora apenas humanas, o errante espírito livre volta-se, ainda convalescente, para aquilo que sempre foi caluniado pelo próprio homem em nome das coisas últimas e mais longínquas: “Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo — e nós, que habitamos as campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo” (NIETZSCHE, 2008, p. 174).

Conclusão

Ao modo de uma conclusão, podemos dizer que o andarilho de Nietzsche se junta em vários aspectos à riquíssima tradição do personagem do viajante (*Wanderer*), daquele solitário a quem acompanha uma experiência de desenraizamento e de ausência de um guia. O próprio Nietzsche, no aforismo que encerra *Opiniões e sentenças diversas*, mostrando todo o seu desenraizamento em relação ao mundo das ideias modernas fará também, ao modo de Ulisses, uma viagem ao Hades, dizendo preferir a “eterna vivacidade” (*die ewige Lebendigkeit*) de alguns mortos, ao convívio dos vivos que mais se assemelham a sombras. Escreve Nietzsche: “Que os vivos me perdoem se às vezes me parecem sombras, tão pálidos e aborrecidos, tão inquietos e oh! tão ávidos de vida: enquanto aqueles me parecem tão vivos, como se agora, depois da morte, não pudessem jamais se cansar de viver” (NIETZSCHE, 2008, p. 157). Nietzsche fala aqui de quatro pares de mortos que não se furtaram a ele: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer.

De modo análogo aos andarilhos da tradição literária, o andarilho de Nietzsche parece

também ansiar por um amanhecer, no caso por uma “filosofia da manhã”, em meio aos perigos sugeridos pela noite:

Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso [...] Quando surgir então o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão — e o dia será quase pior do que a noite. Isto bem pode acontecer ao andarilho; mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias [...] quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos (NIETZSCHE, 2000, p. 306).

Existe, porém, em relação a estes andarilhos da tradição uma diferença a se destacar: a personagem errante de Nietzsche aparece sem uma identidade definida e, sobretudo, sem uma meta que poderíamos dizer atingida no final:

Todos os andarilhos propostos pelos clássicos tem um nome, são determinados, reconhecíveis, orientados em direção a uma meta e bem decididos em persegui-la [...] O andarilho de Nietzsche, ao contrário, não tem meta. Ele renunciou a meta porque descobriu que ela não existe. Pode-se dizer que se existe um elemento que o caracteriza é justamente o fato de não ter meta (LUPO, 2004, p. 101).

Seu constante caminhar deve, antes de tudo, evitar o enrijecimento “na forma de convicções” (NIETZSCHE, 2000, p. 305). O espírito livre, como alguém que “instigado pelo espírito” caminha “de opinião em opinião, através da mudança de partidos”, será chamado de nobre traidor, isto quer dizer, “de todas as coisas que podem ser traídas” (NIETZSCHE, 2000, p. 305-306). A ele será recomendado, em um certo momento, o amor pelos “hábitos breves” e o ódio pelos “hábitos duradouros” (NIETZSCHE, 2001, p. 199-200). Deste modo, neste seu constante caminhar ele poderia estar compreendido no âmbito de uma também necessária e constante busca pelo alívio dos pesos impostos para a vida, seja pela metafísica ou pela doença. Este constante caminhar quer, acima de tudo, representar um horizonte estendido de possibilidades e de tentativas:

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho (*Wanderer*) sobre a Terra — e não um viajante (*Reisender*) que se dirige a uma meta final; pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular: nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem (NIETZSCHE, 2000, p. 306).

Referências Bibliográficas

- BURCKHARDT, J. *Cartas*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- JANZ, Curt Paul. *Nietzsche – Biographie II*. Paris: Gallimard, 1984.
- LUPU, Luca. Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche *Le Voyageur et son Ombre*. In: D'IORIO, P.; PONTON, O (Org.). *Nietzsche: philosophie de l'esprit libre*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2004. p. 99-112.
- MAFFESOLI, M. *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*. Paris: Le livre de poche, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Oeuvres Philosophiques Complètes XII*. Paris: Gallimard, 1979.
- _____. *Oeuvres Philosophiques Complètes XI*. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Max Limonad, 1985.
- _____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- _____. *Chronik zu Nietzsches Leben. Kritische Studienausgabe* (edição organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari). Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1999a.
- _____. *Nachlass 1869 – 1874. Kritische Studienausgabe* (edição organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari). Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1999b.
- _____. *Nachlass 1884– 1885. Kritische Studienausgabe* (edição organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari). Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1999c.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- _____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.
- SABOT, Philippe. *Philosophie et Littérature*. Paris: PUF, 2002.
- SLOTERDIJK, P. *Le penseur sur scène*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2000.

i Professor Doutor Volnei Edson do Santos. Universidade Estadual de Londrina. Departamento de Filosofia.
Programa de Pós-graduação em Letras. *E-mail*: volnei@uel.br.