

Solidão e espírito livre na 3.^a Consideração Extemporânea

Solitude and free spirit in the 3rd Extemporaneous Consideration

Carlos Roger Ponte

<https://orcid.org/0000-0001-5779-4786> - E-mail: jardimphilo@yahoo.com.br

RESUMO

O breve estudo que segue é uma tentativa de compreensão da experiência da solidão tal como ela dá seus primeiros sinais na 3.^a *Consideração Extemporânea*, de Friedrich Nietzsche, tentando delinear-la, não como simples conceito, se não em íntima vinculação em outra figura conceitual nietzscheana, o espírito livre, no que concerne ao seu tornar-se si mesmo. Como uma categoria crítica, o espírito livre (ainda que não apareça formalmente neste escrito de Nietzsche como o será em *Humano, demasiado Humano*) é confrontado o tempo inteiro às poderosas injunções da cultura, as quais insistem em tragá-lo para dentro de um modo de vida gregário uniformizante, nivelador e paralisante, retirando toda possibilidade de qualquer solidão e, por consequência, a liberdade de criar a si mesmo que a ideia do tornar-se, do devir, implica.

Palavras-chave: Solidão. Espírito Livre. Tornar-se si mesmo.

ABSTRACT

The brief study that follows is an attempt to understand the experience of loneliness as it gives its first signs in Friedrich Nietzsche's 3rd Extemporaneous Consideration, trying to delineate it, not as a simple concept, but in close connection with another nietzschean conceptual figure, the free spirit, as regards his becoming himself. As a critical category, the free spirit (though not formally appearing in this Nietzsche writing as it will be in *Human, too Human*) is confronted all the time with the powerful injunctions of culture, which insist on swallowing it in a way of a

uniforming, leveling and paralyzing gregarious life, removing all possibility of any loneliness and, consequently, the freedom to create oneself that the idea of becoming, of becoming implies.

Keywords: Solitude. Free spirit. Become yourself.

I.

Em um breve ensaio onde transita pelas mais instigantes sendas da filosofia nietzscheana, o ensaísta e crítico literário, Antônio Candido, diz que o pensador alemão antes de ser um autor, é apenas portador desses de fluxos e refluxos de vivências. Afinal, tornado a si mesmo portador, Nietzsche recolhe em seus escritos aquilo que afeta a qualquer um com espírito e ouvido disposto. E quando tal encontro acontece, com um desses “seres portadores”, ainda nas palavras de Antônio Candido, com os quais temos a sorte de comungar,

que eles iluminam bruscamente os cantos escuros do entendimento e, unificando os sentimentos desaparelhados, revelam possibilidades de uma sentimos existência mais real. Os valores que trazem, eminentemente radioativos, nos traspassam deixam translúcidos e não raro prontos para os raros heroísmos do ato e do pensamento. (MELLO e SOUZA, 1983, p. 415).

Propondo a nós uma “certa dureza e a abdicação da auto complacência” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 411), a filosofia nietzscheana nos incitaria à escolha de tomar no corpo uma vivificação a muito abafada, afastando-nos “por um momento da mediania”, impondo “uma necessidade quase desesperada de vida autêntica.” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 416).

Vida autêntica... Esta expressão nos gera um apelo na qual sentimos que algo está a nos “faltar”. *Alheamento* é o nome que se descortina para uma experiência de nunca se está em casa e ainda por cima, sofrer com isso. Clandestino de si, o humano persegue a si ao mesmo tempo em que tenta obstinadamente mitigar seu mal-estar com os afazeres da cotidianidade. Sob tais “permanências” e atividades cíclicas, nestas pensa poder reconhecer-se em algum momento e/ou nos contatos mais ou menos íntimos com seus semelhantes.

Todavia, como num filme mudo, toda uma gama de possibilidades de ser/existir que lhe escapam por escolher fugir da solidão: seus impulsos pulsam; porém, não se escutam em seus querer. Ao humano caberia certo recolhimento na espacialidade da solidão. Se digo “espacialidade” é porque, em Nietzsche, a solidão redimensiona-se em espaço amplo a incubar instintos os quais poderiam encontrar expressão. E esta expressão, a meu ver, começa a se configurar naquilo que Nietzsche chamará de *espírito livre*.

O que segue é uma tentativa de compreensão da experiência da solidão a qual começa a dar seus primeiros sinais na 3ª *Consideração Extemporânea*. Tal experiência não é pensada não como simples conceito ou algo meio nebuloso, se não na forma e na figura do espírito livre em seu tornar-se si mesmo. A solidão vai se encorpando no humano, trasladando-o ao desejo de mais liberdade. Claro ficará que como uma categoria crítica, o espírito livre (ainda que não apareça formalmente neste escrito de Nietzsche como o será em *Humano, demasiado Humano*) é o tempo inteiro vendo-se confrontado às injunções poderosas da cultura que teimam em sugá-lo para dentro do gregarismo uniformizante e nivelador, empurrando-o para longe de qualquer solidão.

II.

Em seu olhar retrospectivo no *Ecce Homo*, Nietzsche, ao considerar novamente suas *Considerações Extemporâneas*¹, reafirma o tom fortemente crítico das mesmas; elas são “guerreiras”, diz ele, pois “esta série de brochuras sobre diversos temas, a serem publicadas com o mesmo título geral, teriam de trazer todas elas a marca do desafio.” (MARTON, 2001, p. 27)². Tal contexto sócio-histórico deixava um profundo mal-estar no filósofo; e, por conta destas reflexões, tentou elevar-se para além deste tempo meditando acerca de possibilidades outras em um porvir. Foram “extemporâneas” por conta desta atmosfera: tiveram de colocar-se não só acima, mas à distância deste tempo, como afirma Marton (2001), apontando que

Raro, extraordinário, destoante, extemporâneo é, sobretudo, o que vai de encontro ao espírito da época, o que a ele se contrapõe. Assim é que, ao empregar o termo em suas *Considerações*, o autor acaba sempre por remeter aos dois aspectos que tão as caracterizam: combate e distância. (p. 31).

E mais incisivamente falando,

Extemporâneo, ele põe-se à distância do que ocorre à sua volta, afasta-se do desenrolar dos acontecimentos. E, se assim procede, é porque já mergulhou fundo em sua época, já penetrou em seu âmago, já vasculhou seus recônditos. É também porque já vivenciou os alvos que combate, com eles já esteve envolvido, deles já foi cúmplice. (p. 34).

Nietzsche não reconhecia mais nada à sua volta que se referisse a um autêntico cultivo e amor de si, seja ao nível de um “indivíduo”, seja ao nível de um “povo”. No fundo, o filósofo preocupava-se com o que pode ser ainda a cultura, tanto no sentido daquilo que é próprio a um

¹ O conjunto de 4 ensaios publicados por Nietzsche durante o correr de boa parte dos anos 1870, poderia suscitar a interpretação de que elas atestariam um afastamento do filósofo dos acontecimentos de seu tempo. Na verdade, “não é uma espécie de negação alienada de sua época, mas afastamento reflexivo que objetiva realizar um ataque “crítico” direcionado a ela” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 42). Virulentas e polêmicas, elas mostram claramente que a atitude de Nietzsche era de um “combate contra a mediocridade cultural de seu momento histórico.” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 43). A figura do *gênio* remete ao propósito reformador da cultura, campeado pelo filósofo desde o *Nascimento da Tragédia*, o qual traz em seu bojo “uma fundamentação do conceito de cultura na imagem trágica do mundo” (FINK, 1982, p.42). Esta, por seu turno, mostrando seus traços originalmente helênicos como fundamento estilístico (artístico e criador), critério supremo de avaliação da cultura. Fink (1982) sustenta que as *Extemporâneas* possuem essa linha mestra, a saber, a metafísica de artista, ainda que de modo tácito. Drews (2018), por seu turno, afirma que aquelas tinham uma meta muito clara, tendo como “horizonte histórico e conceitual” o percurso realizado no *Nascimento da Tragédia*, restaurar um outro conceito de cultura, partindo de uma incisiva crítica da modernidade vigente naquele momento. E, sendo bem sintético, Weber (2009) coloca que “submeter a uma crítica radical os objetos de orgulho e autossatisfação, do amor próprio da cultura alemã: esse era o objetivo das *Extemporâneas*.” (p.255). Por fim, mas não menos digno de nota, Nietzsche não reeditou estes opúsculos em 1886, tal como fez com os dois volumes de *Humano, demasiado Humano, Aurora e A Gaia Ciência*. Portanto, não existem prefácios “retrodatados” (HH II, *Prólogo*, 1) para os mesmos. Avaliações em retrospectiva o filósofo só dedicou as breves, mas instigantes, páginas no *Ecce Homo*, as quais servirão, em certa medida, de fio condutor aqui neste ensaio.

² Esse “desafio” advém de um inconformismo, de um mal estar por parte do filósofo alemão para o modo como a cultura em geral estava configurada e para a cultura alemã em específico como sintoma daquela. Se aceitarmos as palavras de Astor (2013, p. 117), as *Extemporâneas* “examinam o estado de uma pseudocultura moderna de todo condenada a ser mentirosa e clamam enfaticamente por uma cultura que seria de novo *veraz*!”. Logo, o olhar que Nietzsche lança (em 1888 escrevendo o *Ecce Homo*) em direção aos seus ensaios de juventude, tem o propósito (como de resto todo o *Ecce Homo* tem também esse objetivo quando o pensador alemão comenta suas outras obras) de relacioná-las, longinquamente, com o projeto da “transvaloração dos valores”, fazendo intervir noções e posições que não existiam à época em que estas foram escritas. Em que pese esse esforço por parte de Nietzsche de apontar um “fio condutor” ao longo de toda sua trajetória como filósofo crítico da moderna cultura em que estava inserido, neste estudo o recurso ao *Ecce Homo* tem por objetivo de contextualização de certos temas mais afins à questão da solidão e do espírito livre. Não se trata aqui de cotejar se há essa continuidade que Nietzsche declara entre seu projeto da maturidade e os escritos de juventude (posto que a sua própria leitura, muitas vezes, toma isso por certo, relendo as *Extemporâneas* já a partir de algumas visadas e concepções retiradas da maturidade. Certamente um empreendimento de grande envergadura), se não de tomar as páginas de *Ecce Homo* como “instigadoras” ou como “provocativas” a experimentações entre o que Nietzsche escreveu na maturidade acerca das obras aqui em foco neste estudo (e mais ainda acerca da solidão, quer seja ela apontada nominalmente ou não), o que elas efetivamente mostram acerca dessa solidão e de seu portador, o espírito livre.

povo, com sua história e tradições, como no sentido de formação/educação. Ou a falta dela. Ou, pior ainda, seu desvirtuamento em prol de uma cultura superficial e não formadora de humanos fortes³. Sob estes aspectos, o pensamento do Nietzsche da maturidade que escreve o *Ecce Homo* sobre as *Extemporâneas*, (o Nietzsche que projeta a “transvaloração” tem outras preocupações em vista em 1888) é bem outro do que aquele que efetivamente as escreveu, quando ainda revezava-se entre o ofício de filólogo docente e filósofo/escritor em busca de uma liberdade de espírito. São dois momentos que comportam grandes diferenças.

Todavia, uma temática efetiva aproxima estes dois percursos tão longínquos do pensador alemão, a saber: a intensa preocupação com o que está em processo de formação na cultura, seu futuro e seus rumos. O que o filósofo tem à mão, quando está escrevendo *Ecce Homo*, são lampejos, imaginações de um futuro talvez promissor que sua tarefa e destino auto impostos lhe havia traçados: tais imagens eram faróis próximos/distantes de uma terra, de um solo mais firme para o auto cultivo, que terá como pano de fundo e solo a tarefa da transvaloração. Aqui, nas *Extemporâneas* do *Ecce Homo*, a solidão e o espírito livre não são explicitamente nomeados; todavia, a presença de ambos é tácita quando Nietzsche fala das últimas *Extemporâneas*, em especial a 3ª.

Trabalhando, na 3ª *Extemporânea*, com as contraposições ao erudito e aos ruminantes professores de filosofia, isto é, com o filósofo e o gênio (seu “acre fragmento de psicologia do erudito” como define), Nietzsche aponta o transcórrer histórico que, com o advento da modernidade, foi se sobrepondo às condições de criação de humanos mais fortes espiritualmente, decaindo a cultura a qual propõe como “ideal”, o humano domesticado pelos valores de rebanho, em especial a obrigação de trabalhar em prol do “social” sem dele se apartar, todavia.

É justo pensarmos, por outro lado, que os valores que norteiam o autêntico filósofo e o gênio foram constituídos pela experiência demorada consigo, potencializando sua força como um cultivo de si, tudo isso respirando o ar frio dos cumes da solidão, ainda que em meio aos outros humanos comuns sem com eles ter comércio íntimo. Em suma, Nietzsche, ao exprimir seu “sentimento de distância” nessa *Extemporânea*, não fala apenas no que foi se transformando a cultura alemã, mas de seu próprio dever como hierarquização de seus impulsos, colocando-os também em perspectiva, escalonando seus valores os quais, assim acreditava, estavam em trânsito naquele momento em busca de condições mais adequadas a uma liberdade de espírito como um cultivar e um dominar si mesmo. Caindo em si a partir do eruditismo sem destinações maiores (do qual fez parte por um tempo), entulhado, indigesto, empoeirado, Nietzsche se deixa levar pelo “vento da grande liberdade” advindo de valorações mais vivas, apropriadas para tarefas que não são “apenas meio, entreato e ocupação secundária” (EH, *As Extemporâneas*, 3).

Um humano tão livre e tão só: comeste modelo não submetido à ordem do conceito, trazendo consigo marcas próprias dessa forma de viver, talvez ele consiga mostrar o sentido e também o não-sentido do existir. Para longe de uma sistematicidade conceitual somente, a imagem pintada pelo pensador alemão, é evocadora de experiências que preformam um caminho; um destino mais ou menos extemporâneo.

³ Fink (1982) afirma, por sua vez, que esta crítica encobre algo mais fundo que é uma querela com a metafísica ocidental e que foi esquecida pelos comentadores por conta dos percursos biográficos de Nietzsche, pelo virtuosismo estilístico de seus escritos, os quais, para dar conta de suas teses, usou amplamente de figurações, de imagens, de “personagens”. Nietzsche tanto se revelava quanto se ocultava na sua escrita, pelo gosto com tais imagens, ou como sugere Fink, pelo seu gosto no uso de máscaras. De acordo com este filósofo, tudo seria superfície, cortina de fumaça a esconder a filosofia mesma de Nietzsche. Sobre este ponto, me coloco em oposição a Fink, pois nas *Extemporâneas*, mesmo tendo sido talhadas sob a égide do 1º período de trajetória nietzscheana (influência direta das ideias de arte e de gênio advindas de Schopenhauer e Wagner), a crítica da cultura moderna (tendo como modelo mais próximo e familiar, a cultura alemã) é o objetivo maior destes escritos. Talvez haja uma metafísica correndo como um rio subterrâneo, pulsando caudalosamente em esperanças futuras por outra forma cultural de viver (extemporaneidade?), mas não uma análise crítica à metafísica ela mesma.

III.

Em que pese o subtítulo, a 3ª *Extemporânea*, não trata propriamente de Schopenhauer. Explico: embora Nietzsche toque em alguns pontos das ideias de schopenhaurianas quando, por exemplo, fala da possibilidade de Vontade ver-se a si mesma no engendramento de humanos excepcionais (como o gênio filosófico ou artístico, tocando na tese da objetivação da Vontade), o filósofo não se aventura em discussões aprofundadas das linhas mestras do sistema do pensador de Frankfurt, como seria fazer uma recensão ou exame crítico amplo de seu sistema, tal como faria um comentador, para só depois dizer a que veio. “Comentário” é algo que Nietzsche não teve pretensões de fazer neste ensaio.

Nesta *Extemporânea*, contudo, Nietzsche fala da existência que segue vivendo, na maioria das vezes para muitos humanos, na mais absoluta e empobrecida clandestinidade; isto é, clandestino de si mesmo, seja por “preguiça”, seja pelas pressões sociais de adequação ao compasso morno, obediente e comportado do rebanho. Ou as duas coisas, que acabam dando as mãos em algum momento. O fluir do texto nietzscheano é um apelo desesperado por um si mesmo não liberto ou sequer procurado, pois “como pode ser desesperada e desprovida de sentido a vida sem esta libertação! Não existe na natureza criatura mais sinistra e mais repugnante do que o homem que foi despojado de seu próprio gênio e que se extravia agora a torto e a direito, em todas as direções.” (Co.Ext. III, I).

Weber (2009), comentando este texto de Nietzsche, reitera esse raciocínio, pois, a busca de si mesmo geraria enormes inconvenientes os quais a maioria não quer se haver. Mais fácil *conformar-se* do que *singularizar-se*. Escreve o autor

Afinal, além da disposição natural para colocar-se ao abrigo das exigências que um empenho consigo próprio criaria, o homem, por vaidade ou por simples necessidade de sobrevivência, dificilmente pode prescindir do convívio com o outro. É por essa razão que tememos o vizinho, como sugerido por Nietzsche no início do texto sobre Schopenhauer. Indispor-se com o próximo, com a comunidade, poderia implicar na sua ruína social. Assim, tanto a força da coerção social sobre o indivíduo quanto a sua covardia, associados à sua preguiça, são fortes condicionantes, criadores de inautenticidade, também chamada por Nietzsche de falta de estilo. (p. 259).

A indulgência consigo abafa o grito de uma imagem de si mais autêntica; ela mesma é assustadora, pois mostra a finitude da unicidade do humano. Porém, no entender de Nietzsche, morrer após uma vida vendida, penhorada à massa, é inaceitável. Sozinho, é preciso encarar o tempo em que se vive e se elevar acima dele, haja vista que a

esperança, pelo contrário, deveria animar todos aqueles que não se sentem cidadãos deste tempo, pois se o fossem, contribuiriam para matar sua época e soçobrar com ela – embora quisessem somente despertá-la para a vida, a fim de viver eles próprios nesta mesma vida. (Co.Ext. III, I).

Sozinho e extemporâneo, esse espírito percebe a si mesmo como possibilidade (condição fulcral da liberdade⁴) e não como fatalidade, pois “há no mundo um único caminho sobre

⁴ Nietzsche não se detém, neste ensaio, a definir o que entende por *liberdade*. Na Seção VIII da 3ª *Extemporânea* ela é tratada como condição para a emergência do gênio: a retirada dos impedimentos para que o cultivo do gênio se dê a contento; abertura de ares para que ele possa vicejar. Em parte esta noção de liberdade é um prenúncio de outra, mais tardia (Cf. CI, *Incurções de um extemporâneo*, 38, 39 e 41), que a concebe, e tendo como pano de fundo uma crítica feroz ao ideário *liberal* de sua época, como luta entre os instintos em que uns predominam sobre outros, não aplainando as diferenças entre estes mesmos instintos e nem entre os próprios humanos, fugindo de qualquer ideia de bem-estar que cheire a uma homeostase. A *diferença* e a *distância* são valorizadas enquanto tais, e não a “igualdade”. Para Nietzsche o “homem livre é guerreiro”, pois na lida com as resistências a serem vencidas, se fortalece e se eleva. Assim, liberdade é algo conquistado com muito esforço, e não uma espécie de “coisa” que nos é

o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não pergunes nada, deves seguir este caminho.” (Co.Ext. III, I).

Todavia, embora a solidão, esse esforço formativo nem chega perto de uma existência feita na “ermitância”: é preciso modelos nos quais se espelhar ou pelo menos aproximar a visão e o espírito. E não se consegue isso isolado de tudo e todos. Nietzsche afirma não conhecer coisa melhor “do que *lembrar* dos nossos mestres e educadores” (Co.Ext. III, I. O itálico é meu): desponta novamente a lembrança, a reminiscência como ponto de apoio a saltar, não em direção ao fundo de uma essência oculta do humano nele mesmo, mas “infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que que temos como sendo teu eu.” (Co.Ext. III, I). Modelo conjurado saltando desesperadamente a voos mais altos. Como não seria um voo solo (solitariamente) de um espírito que se encontra em vias de formativa libertação?⁵

Um voo que, entretanto, corre o risco nem mesmo sair do chão ou mesmo do plano de voo. Quando Nietzsche enuncia que “não há mais modelos ilustres e nem reflexão desse tipo. Vive-se de fato do capital de moralidade acumulado por nossos ancestrais e da herança deles, que não sabemos mais fazer crescer, mas somente dissipar.” (Co.Ext. III, II), fica a lamentar que a tradição, donde se poderia haurir algo formador, esteja reduzida a um tema de palestra historiográfica meramente informativa, não lhe sendo permitido falar a fim de alcançar o nível modelar e formador: não há abertura, a partir desta tradição, a efetividade da experiência, desencaminhando o ouvinte que deseja para si a liberdade. Sem o descaminho, prossegue perdido e sem rumo, não podendo dar conta de seu ser. Essa mordaza à tradição faz vigorar certa pobreza espiritual.

Em verdade, Nietzsche conduz-se nas searas schopenhaurianas tal como ele o fez poucos anos antes com alguns filósofos Pré-Socráticos⁶. Se, de acordo com o filósofo de Sils-Maria, para poder se educar, importa mais encontrar “um verdadeiro filósofo, capaz de elevar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e, portanto, intempestivo” (Co.Ext. III, II), ele julga escutar o espírito liberto de Schopenhauer, assimilando, se possível, elementos de caráter os quais julga imprescindíveis: sua honestidade, serenidade e constância. Elas são disposições que o levaram a uma vitória. Contra o quê? Contra toda qualquer coisa que se dedicasse a roubar ou falsificar a experiência de um encontro consigo. Seriam estas disposições também atribuíveis à figura do espírito livre? Creio que sim, pois, para Nietzsche, elas são como sintomas do ser autêntico, como foi para

dada e garantida pelas instituições jurídicas liberais e democráticas. Liberdade entendida como “deixar solto” irresponsavelmente, sem cuidado e responsabilidade por si, para o filósofo alemão, é uma degeneração dos instintos que as “ideias modernas” inculcaram no humano. Como na 3ª Extemporânea, Nietzsche investe o tempo inteiro contra a “modernização” da cultura e educação, é justo pensarmos que ele tinha em mente uma ideia de liberdade que ia na contramão dessa “modernidade”.

⁵ Alçando-se para além dos “ruminantes filosóficos e outros professores de filosofia” (EH, *As Extemporâneas*, 3), Nietzsche, ainda que tenha em mira a figura de Schopenhauer, começa a tomar a palavra para se tornar o seu “oposto, Nietzsche como educador”.

⁶ Buscando dar contornos, na medida do possível (e tendo em vista quão reduzidos são os escritos dos Pré-Socráticos sobreviventes ao tempo), a uma “imagem do filósofo” (FT, *Primeiro Prefácio*), Nietzsche, em seu escrito inacabado sobre os filósofos trágicos, empenha-se em “destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade*” (FT, *Primeiro Prefácio*. O itálico é de Nietzsche). Não assumindo o papel de historiador da filosofia ou de sistemas filosóficos, posto que tais empresas promoveriam “o completo emudecimento diante do que há de pessoal” (FT, *Segundo Prefácio*) naquelas proposições filosofantes, o pensador alemão toma sobre si o papel, digamos, de *pintor*: com os traços esparsos remanescentes, deseja pincelar com as cores disponíveis no seu afeto/imaginação/pensamento, amparada pela singularidade do pensamento filosófico nascente entre os antigos helenos, aquele aspecto “pessoal”; poderoso fundo donde emanaram o pensar e a palavra daqueles a quem Nietzsche se debruçou. Esse caráter “pessoal” sendo o “eternamente irrefutável” (FT, *Segundo Prefácio*) ao qual “devemos sempre amar e ter em altíssima conta” (FT, *Primeiro Prefácio*. Os itálicos são de Nietzsche): é o “grande homem” que Nietzsche espera formar uma imagem; e, por conseguinte, para esta formar algo mais digno. Mais vivo. Como não pensar que ele não usou do mesmo expediente com Schopenhauer ou com Burckhardt? Na busca de sua *pintura íntima* do grande homem; de sua imagem formadora, Nietzsche, assim creio, percebeu nesse ensaio filosófico com os Pré-Socráticos um recurso válido na sua luta contra a cultura rala de seu tempo: pensar a cultura (formação, educação, ou ausência destas) e as consequências na construção da alma em flerte com o filosofar. Decidiu-se por aplicar (e, por tabela, se implicar como experiência formativa de si mesmo enquanto filósofo e espírito querendo se tornar livre) essa performance imaginativo-filosófica com Schopenhauer.

todo pensador consigo mesmo. Tal se percebe claramente, pois “eles se movem e vivem com autenticidade, e não segundo esta mascarada sinistra em que vivem ordinariamente os homens.” (Co.Ext. III, II).

Justamente consigo próprio, um espírito nas vias de libertar-se, tende a ir se revelando e mostrando-se como é, pois sua índole o faz agir assim. Não é um jogo de exibicionista, garante Nietzsche, uma vez que “é absolutamente uma ilusão acreditar que um espírito seja livre e independente, se esta autonomia adquirida – que é no fundo uma limitação criadora que se impõe a ele – não se manifesta em cada passo e em cada olhar, desde a manhã até a noite.” (Co.Ext. III, III). As primeiras marcas, aquelas que realmente permanecerão com ele, de se ser si mesmo, surgem. As distâncias e as formas vitais em flagrante diferença com seus contemporâneos e vizinhos de convívio vão se delineando; demarcando territórios nos quais podem emergir estes espíritos superiores, fortes e nobres que detectam instintivamente, essa diferença de valores e a hierarquia que se estabelece. O espírito tornado livre “se distingue a si mesmo de um tipo de homem sentido como inferior, medíocre, comum, vulgar, plebeu.” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 332). Longe de parecer um pedantismo, esse *pathos da distância* é, antes, uma afirmação de si em que o espírito livre elabora-se, qual obra de arte, de “estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação’ do homem.” (ABM, 257).

Como experiência, a solidão se faz sentir na carne cotidiana em meio medianidade de outrem. Forçando-se a uma vida de dissimulação nas relações sociais e colocando “a salvo sua liberdade no fundo de si próprios”, estes “solitários e livres de espírito”⁷, se veem, a contragosto, a um aparecer

em qualquer circunstância, diferentes daquilo que eles próprios pensam de si; embora só queiram a verdade e a honestidade, se tece em torno deles uma rede de mal-entendidos; e a violência do seu desejo não poderá impedir, apesar de tudo, que emane de sua ação uma bruma de opiniões falsas, de acomodações, de meias-verdades, de silêncios complacentes, de interpretações errôneas. Tudo faz acumular uma nuvem de melancolia na sua frente: pois estas naturezas odeiam, mais do que a morte, o fato de a aparência ser necessária. E esta tristeza prolongada os torna vulcânicos e ameaçadores. (Co.Ext. III, III).

O perigo são as tristezas que se alongam, fermentando sua singularidade emudecida; e, como uma espécie de “retorno do recalcado” (para usar uma expressão de Freud), explodem estes espíritos, mostrando-se cruamente o que são, para o mal estar (se não, desgosto) daqueles ao seu redor. Mostrar-se em seu vir-a-ser próprio não é algo simples e sem dor se tivermos em vista o trato social em geral, pois são altamente rarefeitos os ambientes em que estes espíritos possam ser *eles mesmos*, onde a amizade (aqueles que se aproximam entre si pela familiaridade de experiências e existência) seria o ingrediente fundamental em que “cessaria a tensão do silêncio e da dissimulação.” (Co.Ext. III, III).

Se o que estivesse aqui em jogo fosse somente o quanto se pode suportar a solidão, poderia se dizer que pouquíssimos a sustentariam em meio convívio comunal: ao fim, cansados, outros se renderiam à mesmice que rege a maioria burburinhante; ou o isolamento voluntário reduzindo ao mínimo necessário o contato (isolamento, e não solidão). Entretanto, Nietzsche indica que a formatividade desse espírito está em se colocar “diante da imagem da vida como diante de uma totalidade, para interpretá-la como uma totalidade” (Co.Ext. III, III), não significando palmilhar obsessivamente os passos de Schopenhauer, mas seguir interpretando a própria existência perante a totalidade que *se é e está sendo*: para longe de uma verdade-em-si, o espírito livre se posta numa “contemplação trágica, com o céu noturno e suas estrelas no infi-

⁷ Ao longo de toda a 3ª Extemporânea, este é o único ponto em que Nietzsche indica a irmandade entre *espírito livre* e *solidão*. Numa leitura atenta, em vários momentos posteriores, um termo chama o outro, ainda que tacitamente.

nito" (**Co.Ext. III, III**). Liberdade e solidão misturados num caldo agridoce (ou mesmo amargo, quem sabe) abrem as portas de uma compreensão diferenciada, *locus* onde outros impulsos do viver podem começar a dar o ar da graça.

Para Nietzsche, uma cultura veraz teria de dar condições ao humano de cultivar-se na direção deste mirar no fundo da noite trágica vida: ela não tem sentido *a priori*, requerendo o *santo* ou *gênio* para contemplar devidamente essa tragicidade. Chegar a essa consciência da unicidade singular com seu "halo de extraordinário" não chega a ter ares de um tipo de êxtase místico e reconfortante; carrega consigo "tormento e fardos", haja vista que o viver, no seu todo, "é estar em perigo" (**Co. Ext. III, III**). Então, porque comprometer-se e insistir nesta contemplação trágica e solitária, desamparado perpetuamente de uma verdade qualquer? Porque a pergunta que se assoma, afinal, é: *qual seria o valor do existir?* Questão que será da maior relevância na filosofia tardia de Nietzsche, aqui neste momento inquire que, se não há verdades definitivas, a existência, pelo menos, não deveria ter algum valor, já que esta nos toca diretamente o corpo e o mundo ao redor? Esta não é uma pergunta retórica, nem mesmo ligada a pressentimentos ou temores de ordem pessoal: o espírito em vias de ser livre percebe que o que constrange seu poder-ser-livre é uma enorme sombra formada pelo complexo de ideias e valores morais por ele assimilados a muito e que agora os percebe como "mistura impura e confusa de elementos incompatíveis para sempre inconciliáveis, contra a falsa união do atual com seu caráter intempestivo." (**Co.Ext. III, III**).

O valor da existência como pergunta insistente e a imagem da vida pintada por Empédocles configuram o quadro: a vida é luta; confronto; oposição; às vezes, trégua; mas não finalização em que uma das forças se sobressai definitivamente. A vida é polêmica. O espírito livre pode sofrer (e efetivamente sofre) do "destino da solidão" (**Co.Ext. III, III**) com que lhe presenteiam seus contemporâneos (esses outros dos quais vai se apartando ao mesmo tempo); contudo, percebe nisso o aspecto trágico da própria existência (sem sentido ao final; porém, a oposição de forças as quais, no fundo, é prerrogativa de uma ação criadora): extemporâneo, é uma luta contra "o que impede de ser grande, o que para ele só pode significar: ser livre e totalmente si mesmo" (**Co.Ext. III, III**), extemporâneo já se tornando estrangeiro ao tempo em que vive, perante o apequenamento que vê ao seu redor.

Em um mundo que culturalmente nunca foi tão "mundano, mais pobre de amor e de bondade", em que tudo "está a serviço da barbárie que vem vindo, tudo, aí incluídas a arte e a ciência" (**Co.Ext. III, IV**), resulta numa imagem enfraquecida e diminuída do humano: um ser burocratizado – o Estado seria o fim último, talvez único do trabalho –, consumista e preocupado tão-somente com o que vestir, o que comer e com o dia de amanhã: mero animal que sobrevive. O pensador alemão ilustra essa pequenez humana afirmando que

eles pensam em si mesmos com mais pressa e exclusivismo como jamais os homens o fizeram, eles constroem e plantam para o presente, e a caça da felicidade não é nunca mais encarniçada do que quando é preciso capturá-la entre o hoje e o amanhã, porque é possível que depois de amanhã talvez a estação de caça vá estar para sempre proibida. Vivemos o período dos átomos, caos atômico. (**Co.Ext. III, IV**).

Tal como um animal a repetir, inconscientemente, seus ciclos vitais e perante esse embrutecimento formativo que vive apenas para o "agora", na rapidez do "hoje", tendo a "certeza" de que isso é viver livremente, como erigir outra imagem do humano que traga fluidez e criação? Qual seria esta imagem, díspar o suficiente às condutas rígidas e mecânicas que assemelham o humano ao animal? Nietzsche sugere três possibilidades.

Advindas da tradição mais próxima, datadamente falando, as imagens evocadas por Nietzsche de *Rousseau*, *Goethe* e *Schopenhauer* são tipos mais ou menos fortes, no entender do

filósofo, trazendo consigo formas outras de existir que se afastam do usual e do comum. Veja-se de perto: segundo Nietzsche, o humano de Rousseau é inquieto, andando perto da selvageria; uma força quase sem as mãos no volante; e frustrado por não alcançar seu “ser natural”. O humano de Goethe é um contemplador amargo, “espectador de grande estilo” (Co.Ext. III, IV), vendo a vida meio de perto, meio de longe, quase numa ataraxia. O humano de Schopenhauer, com quem Nietzsche claramente se alinha, além de assumir o sofrimento do existir, é o humano “verídico” que compreende ter uma tarefa maior: seu sofrer assumido é, para ele, o sinal da veracidade que procura na existência. Ele é um

ser puro para consigo e para com seu bem pessoal, de uma serenidade admirável no que diz respeito ao conhecimento, ser cheio de um fogo forte e devorador e estar bem longe da neutralidade fria e desprezível do pretensioso homem de ciência, muito acima de uma contemplação tristonha e desagradável, oferecendo-se sempre ele próprio como a primeira vítima da verdade reconhecida e penetrada, no mais profundo da consciência, pelos sofrimentos que nascerão necessariamente de sua autenticidade. (Co.Ext. III, IV).⁸

Bem diferente dos humanos comuns, seus contemporâneos, “assiduamente preocupados com sua comédia comum e de modo nenhum consigo mesmos” (Co. Ext. III, IV), o humano *veraz* que a imagem de Schopenhauer conjura é o espírito que caminha a passos largos (ainda que por vezes vacilante e sofrente) para sua liberdade: mostrar que ser si mesmo é sustentar que “toda existência que pode ser negada merece também ser negada; e ser verídico significa crer numa existência que não poderia ser absolutamente negada, crer numa existência que é ela própria verdadeira e sem mentira.” (Co. Ext. III, IV). Por outros termos, tornar-se si mesmo e ser extemporâneo são a mesma coisa, posto que re-formar o próprio espírito implica uma criação por cima (para além) de algo antes destruído. Certamente Nietzsche mostra a imagem que lhe parece fazer mais sentido e potencialmente formadora.⁹

Porém, apesar da força incomum dessa figura, ela realmente pode formar? O argumento nietzscheano admite a dificuldade em demover o humano de seus hábitos tão comodamente arrumados num estilo de vida que enforma seu andar conforme os valores gregários os quais lhe garantiriam, provavelmente, uma vida proveitosa e feliz; a maioria afunda numa “preguiça contemplativa” perante a possibilidade de adentrarem em outra ordem de deveres, sobretudo se estes forem por demais difíceis. O humano, para Nietzsche, parece estar numa corda bamba

⁸ Vale recordar que não demorará muito para visão de Nietzsche sobre Schopenhauer tomar outros rumos claramente contrários e críticos. De *Humano, Demasiado Humano* em diante, Schopenhauer será alvo de objeções que só se aprofundarão com o tempo. Em sua filosofia tardia, seu antigo mestre será visto como uma “tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida [...]”; ou que ele é “apenas o herdeiro da interpretação cristã: com a diferença de que soube tomar o que foi *rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* um sentido cristão, isto é, niilista [...]” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 21).

⁹ Todavia, as imagens (porque, já vimos, não se trata de uma única imagem) que giram ao redor do pensamento do filósofo alemão sucedem-se umas às outras, e a figura de Goethe, embora meio apagada ou enfraquecida na 3ª *Extemporânea*, não é, contudo, sem importância, dado o perene interesse de Nietzsche pela arte, em especial, a poesia. A interpretação que Nietzsche dá de Goethe em sua filosofia tardia, não deixa de ser lembrar à imagem de Schopenhauer. Diz o autor de *Aurora* que Goethe, por exemplo, teve, diante da “doutrina da igualdade”, um sentimento de “nojo” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 48); ponto de vista que Nietzsche também compartilhava. Vendo Goethe não como um “acontecimento alemão, mas europeu” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 49), além de considera-lo o “último alemão pelo qual sinto reverência” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 51), Nietzsche aponta que o poeta era alguém agarrado aos horizontes bem circunscritos da vida ao ponto de afirmá-la como “totalidade”, pois lhe era estranho tentar separar “razão, sensualidade, sentimento, vontade”. Disciplinando seu olhar nessa intensidade é justo que, ainda de acordo com Nietzsche, Goethe concebesse “um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade [...]” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 49). Protótipo do espírito livre nietzscheano, esse *humano de Goethe* flerta com o dionisíaco, haja vista que ele “acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega...* Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 49). Nesse ponto, não há como desviar o olhar da fraternidade existente entre arte, domínio de si, afirmação da totalidade da vida e espírito livre, que Nietzsche enxerga sob os auspícios do poeta Goethe.

entre seu ser ainda ligado a uma espécie de *animalidade* que sofre sem saber por que, e a busca por algo maior que ele (um sentido para a existência) como sua “significação metafísica” (Co. Ext. III, V).

Aos olhos do filósofo alemão, esse fundo animal ainda vige ao vislumbrar a

monstruosa mobilidade dos homens no grande deserto da terra, as cidades e os Estados que eles fundam, as suas guerras, sua atividade ininterrupta de acumulação e gasto, sua balbúrdia, suas maneiras de entrar em contato uns com os outros, de se enganar e de se penitenciar mutuamente, seus gritos de angústia, seus clamores de vitória – tudo isso é o prolongamento da animalidade. (Co. Ext. III, V).

Numa palavra, a vida comum moderna cuja descrição de Nietzsche assustadoramente se assemelha à nossa.

Sendo bem incisivo, os hábitos modernos são perfeitos para nos pôr em fuga de nós mesmos, temendo inclusive a “lembrança e a interiorização.” (Co. Ext. III, V). Em Nietzsche, tudo isso são mostras da animalidade humana: uma falsa concepção de felicidade desmemoriada e de uma externalidade (um sempre “para fora” em todos os comportamentos explícitos) de vivências de momento. É preciso uma força a mais para apontar a letargia a que estamos imersos e, de novo, trazendo à baila exemplos imagéticos, Nietzsche aponta outros tipos humanos *fortes* retirados ainda da metafísica da natureza e do gênio schopenhauriano: o *filósofo*, o *artista* e o *santo*¹⁰. Respirando a atmosfera do filósofo de Frankfurt, para quem “por meio do conhecimento (filósofo), da contemplação estética (artista) e da quietude ascética (santo), é possível chegar à suspensão da banalidade do mundo, das ocupações ordinárias” (WEBER, 2009, p. 262), porém, imprimindo sua própria leitura, Nietzsche “interessa realçar o que há neles de extraordinário, o que neles atesta a força imperiosa de vitória sobre o banal, sobre a moda e a padronização, ou seja, o que neles há de afirmativo.” (WEBER, 2009, p. 262). Assim, estes tipos, assomam-se à nossa vista a potência da nobreza transfigurada em forma humana e, portanto, também agente. É quando a beleza surge. Ora, ela é vista porque uma *luz* foi “lançada sobre a existência”, unindo nessa trama, conhecimento e beleza. Nietzsche sugere que ao humano é aberto um campo no qual ele pode participar dessa luz com os “*ouvidos bem atentos*” (Co. Ext. III, V. Grifo nosso).

Ora, *ouvir a luz*?! Expressão paradoxal, mas compreensível: o humano a caminho para longe do lugar comum percebe o mundo, a existência (de certo modo, os *vê*), numa diferença que lhe aponta a riqueza perigosa do possível (poder-se experimentar como um existente e não relegado a um mero bicho sobrevivente), escutando, tanto em si mesmo como ao seu redor, a clareza expressiva da “constituição fundamental das coisas” com sua “aspereza e severidade” (Co. Ext. III, V). Nessa formação que assimila e coloca em movimento a imagem e a palavra, mas também a alma e a vida, nesta captação reflexiva (o filósofo); capturando e traduzindo o balbuciar do mundo em obras diversas (o artista), e sem negar o sofrimento como marca indelével de ponta a ponta (o santo), sentencia Nietzsche: “É somente pensando nisso que a alma se torna solitária e infinita.” (Co. Ext. III, V). A escuta da beleza trágica por estes *tipos* (que podem muito bem condensar-se em um só: o espírito livre) não parece ser possível sem as portas abertas da infinitude (metáfora para um *lócus* não estrangulado pela moral de arreba-

¹⁰ Já foi dito aqui que o pensador alemão não se pretendia um comentador de Schopenhauer. Contudo, como não sentir a lembrança sendo atizada com estas imagens e a tentação de sobrepô-las à quase totalidade da sequência de Livros que compõem o *Mundo como Vontade e Representação*? A saber: a filosofia da Vontade (Livro II), a finalidade da arte como lenitivo ao sofrimento do viver (Livro III), e a redenção pela negação da Vontade (Livro IV). Para cada imagem desenhada por Nietzsche, um Livro do *Mundo* lhe corresponderia. Em se tratando da figura central desta *Extemporânea*, parece bem claro. Em Nietzsche, não deixa de ser um modo de assimilar e se implicar a partir de uma filosofia que lhe era imediatamente anterior: fazê-la falar/interpretar; antes do agir.

nhamento; esta fecharia as portas para um poder-ser-mais) e na ausência da assepsia que a solidão proporciona.

A imagem formativa que faz sentido para o pensador alemão mostra-se como uma tarefa constituída de deveres mediados pelo amor e pelo ódio: são como a cola (ou metal fundido), a qual destrói uma cultura decadente, a fim de ligar (e formar) uma cultura extemporânea, se é possível colocar nestes termos. Inevitável confronto, pois esta cultura “quer que infatigavelmente lutemos contra tudo o que nos privou, a nós, da realização suprema de nossa existência, nos impedindo de nos tornar em pessoa estes homens de Schopenhauer.” (Co. Ext. III, V). Liberdade e conformidade se opõem; impossíveis de serem vizinhas na cidade onde o gregarismo superficial possui suas moradas.

Sem o *amor* para aproximar-se de um “eu superior” (o que geraria vergonha pelo “eu” apequenado que *ainda* se é) e sem a ação em prol da “luta pela cultura” (Co. Ext. III, VI) que engendraria o “gênio filosófico”, a pergunta sobre como viver uma vida de “valor mais elevado” e “significado mais profundo” permanece aberta. Essa veracidade de si mesmo fica comprometida gravemente com o jogo engenhoso e dissimulado aplicado à cultura pelos vários “egoísmos” que subsistem nas esferas institucionais e sociais. E perante estas figuras descritas amplamente por Nietzsche, pode-se acusar o filósofo de defender, também, uma imagem do humano, ele mesmo egoísta. E tal acusação teria sentido.

Esse “egoísmo” que Nietzsche sustenta é intimamente aparentado ao cuidado e cultivo de si que vai na contramão das injunções que imputariam ao humano certas “obrigações” na adoção de práticas e valores amplamente aceitos pelo rebanho, para o bem deste (a moral altruísta), e, no entanto, nem um pouco questionados. Esse tipo de egoísmo como cultivo de si mesmo resulta, também, da solidão como condição de possibilidade e consequência desse labor em direção à liberdade. Em relação a essa moral de rebanho, o espírito livre é verdadeiramente divergente. A solidão é consequência do tornar-se livre, mas também condição para continuar livre, uma vez que a moral altruísta e desinteressada desmerece a solidão porque esta induz o humano a ocupar-se consigo, cultivar-se, fruir-se numa atitude “egoísta”. E é justamente contra essa moral de rebanho que a solidão se insurge para dela se distanciar, mantendo o espírito livre atento a si mesmo.

É sustentando essa postura que busca singularizar-se em meio à pluralidade “uniforme” dos indivíduos, que a solidão mostra sua radicalidade como “condição para a grande tarefa de desprendimento dos valores vigentes e afirmação dos próprios preceitos” (OLIVEIRA, 2010, p. 38)¹¹, justificando um egoísmo que fortalece o humano, expressando um revigoramento, um aumento de vida cultivada a partir dos próprios valores e “em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo adiante, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições”. (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 33).

De perto, os “egoísmos” descritos por Nietzsche, promovedores de uma cultura decadente e desencaminhada, geram imagens superficiais porque propagandeiam vidas tão superficiais quanto a espuma da água na beira da praia. A imagem do erudito (“servidor da verdade” e “infecundo”, Co. Ext. III, VI) cala mais fundo em Nietzsche ao dar uma olhada na cultura que o criou, sendo aquele o reflexo desta. Com fina ironia, escreve o filósofo que “as épocas verdadeiramente felizes não tinham necessidade do erudito e não o conheceram, as épocas profundamente doentes e melancólicas o estimaram como sendo o home superior e digno entre todos, e lhe deram o primeiro escalão.” (Co. Ext. III, VI). As explanações nietzscheanas as quais vão

¹¹ Ainda de acordo com Oliveira (2010), em seu estudo que percorre os significados da solidão na filosofia nietzscheana, *o homem da solidão é o espírito livre*.

reunindo e tecendo as combinações possíveis para a emergência de um erudito, sujeito subser-viente, são de uma espantosa atualidade¹².

Perante o que o pensador alemão chama de “insanidade da natureza humana”, ele completa dizendo que

todos os grandes homens que virão devem dispensar uma energia incrível, para se livrarem eles próprios desta insanidade. O mundo no qual eles vivem agora está coberto de tolices; na verdade, somente a necessidade de dogmas religiosos, e há também estas noções vãs como “progresso”, “cultura geral”, caráter “nacional”, “Estado moderno”, “*Kulturkampf*”. (Co. Ext. III, VII).

Como não nos sentirmos contemporâneos a Nietzsche em sua descrição de uma cultura empobrecida e empobrecedora em muito semelhante à nossa? E como não notar que a extemporaneidade, ambiente espiritual propício ao espírito livre e a experiência da solidão, tão almejada pelo filósofo, não a alcançamos ainda?

IV.

Na seção VI de *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche, ao elencar algumas consequências de suas reflexões para a educação escolar, afirma que uma “instituição de cultura” pode ofertar dois caminhos: o primeiro, pelo qual muitos adentram sem problemas, basta apenas fi-liar-se aos valores e escolhas socialmente aceitáveis para angariar daí reconhecimento e recom-pensa. No segundo, por outro lado, um menor número aí acorre, porque “é mais difícil, mais tortuoso, mais escarpado”. Numa formação em que vigora a força das normatizações morais como fundamento para educar/formar um humano submisso e obediente aos moldes da cul-tura, qualquer instituição pedagógica tentará, de alguma forma, suprimir ou eliminar “os re-beldes e os solitários, e todos aqueles que visam a objetivos mais elevados e mais distantes”. Contra uma força tão poderosa e alienante, esses poucos sempre correm o perigo de, esgo-tados, se verem arrastados e sucumbir ao “enxame” organizado e barulhento do humano comum, ficando “desencantados com a sua grande tarefa”. Não parece ser à toa que um espírito que se quer livre, ou artista, ou filósofo, surgiriam para nós como *solitários* ou ainda, como aponta Nietzsche, “um viajante extraviado e atrasado” (Co. Ext. III, VI), perdido na história que se desenrola ao seu redor.

Sem referências, sem pontos cardeais preestabelecidos, para onde ir? E por quê? A traje-tória de um humano assim liberto, não tem uma finalidade alcançável com o olhar. Não existe ponto de chegada, dirá Nietzsche um pouco mais tarde (HH1, 638). Mas ela tem uma proce-dência: a matéria-prima da cultura narcotizante com suas várias formas de descaminhos; pois o que pode ser mais contraditório, por exemplo, do que os anúncios de lojas de roupas a dizerem com todas as letras que ali, num lugar cheio de peças repetidas, vamos encontrar nosso estilo ou mostrar nosso modo de ser?

O entendimento do que significa liberdade fica comprometido: existem opções; escolhas possíveis. Porém, elas já se encontram bem delimitadas e distribuídas segundo uma lógica que escapa ao humano, exigindo de cada um apenas colher algumas delas como se escolhe algo na prateleira do supermercado. Os espaços criativos da reflexão e da arte são, assim, seriamente atingidos. Tendo isso à mão, torna-se muito significativo que, na seção VIII desta *Extemporânea*,

¹² As diversas características do erudito, descritas na seção VI, facilmente nos lembram da mentalidade que vigora em nosso país, regendo certa parcela de pesquisadores/professores nas universidades. Sobre este assunto específico remeto ao artigo de Martins (2015) que toma a 3ª *Extemporânea* como mote para suas reflexões.

Nietzsche declare, como condição maior para a emergência do gênio filosófico seja a liberdade, “sempre a liberdade: este mesmo elemento extraordinário e perigoso”. Ela é o elemento que descerra os olhos e desata mãos e pés, permitindo ao humano dizer: “É possível!”. E esse amplo exercício de possibilidades, longe de ser algo presenteado ao humano, requer dele, porém, que se faça artista.

Prestando bem atenção, em toda a extensão do texto da 3ª *Extemporânea*, é recorrente a menção aos artistas, aos efeitos de seu trabalho ou à arte em geral. Nietzsche não cansa de mostrar, sempre com exemplos, como eles são os porta-vozes mais dignos do que pode ser resgatado ao humano em suas possibilidades de autenticidade. Artistas são eles próprios artífices no formar e re-formar (dentro de seus campos diversos), a imagem de seus próprios espíritos. Se o espírito livre, como já foi dito antes, não aparece aqui como conceito, ele se insinua como fruto esperado de um cultivo, como esperança de uma formação entendida como processo e imagem. Como não pensá-lo como artista, sozinho, a labutar em sua oficina existencial?

Extemporâneo e excêntrico e, isto é, aquele que “vem ou está fora do tempo próprio; o que não é próprio do tempo em que se encontra”; e que “se desvia ou se afasta do centro; o que não tem o mesmo centro do que o rodeia” (MARTON, 2001, p. 42) o espírito livre leva uma vida espiritual andarilha, permitindo-se mover entre diversas configurações de ideias, afetos e modos de vida. Sendo ele mesmo uma configuração, uma perspectiva de vida distanciada dos auspícios ingerentes e impertinentes do gregarismo acomodado e conformador, põe-se numa relação bem diferenciada com o seu aqui-agora, pois este espírito, entranhado que está no mundo em que habita, encontra-se “em condições de lhe dirigir uma crítica radical. Numa palavra, é um homem no seu tempo, portanto contra ele” (MARTON, 2001, p. 42). A solidão lhe assiste constantemente dada sua condição peregrinante. E esta solidão lhe grita alto e forte ao ponto de chamar atenção, pois diante de outros humanos é inevitável o “destaque” que ganha: o espírito livre se destaca e os outros o destacam, isto é, o põe de lado do convívio em comum das relações sociais que a todos se espera a perfeita adequação.

Mais incisivo que na 3ª *Extemporânea*, no aforismo 377 da *Gaia Ciência*, Nietzsche sentencia que é extemporâneo quem não mais encontra lugar em que possa minimamente se reconhecer ou ter um sentido de pertencimento: de afetos, pensamentos e de vida; portanto, alguém em pleno estado de solidão. Nietzsche, se incluindo entre estes desgarrados, pergunta: “Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa neste presente?”. Estes “filhos do futuro”, que se veem a si mesmos como “bons europeus” (não pertencem a nenhuma pátria mesmo, mas “herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu”), ostentam-se como “demasiado diretos, maliciosos, mimados, também demasiado instruídos, viajados: bem preferimos viver nas montanhas, à parte, extemporaneamente, em séculos passados ou vindouros” (GC, 377).

A dureza dos extemporâneos toma a forma da solidão que reconhece e estranha, ao mesmo tempo, todos os humanos arrebanhados e falantes da praça do mercado. Adiantaria um consolo qualquer, assevera Nietzsche, se o modo de ser próprio do extemporâneo está num tempo que não é este? Como espírito livre que é, vê abrir-se aos seus pés, “o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se [...]” (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, 37).

Se Nietzsche se aperreava¹³ em seu espírito de filósofo e de professor é porque sentia o peso sufocante de uma cultura popular e erudita a empregar todos os meios para gestar um humano obediente, trabalhador, burocratizado, consumista e satisfeito com estas dimensões a

¹³ O mesmo que uma grande inquietação.

ele oferecidas como se fossem os objetivos últimos da vida. Ele, Nietzsche, sabia como essa luta contra o tempo era ingrata... inglória. Afinal, além de ser já bem difícil tornar-se o que se é, o mundo humano social com suas prensas niveladoras pinta um horizonte que torna a tarefa e o destino de qualquer espírito livre beirar o impossível. Nietzsche luta contra um complexo de normatizações e instituições da "civilização"¹⁴: não seria aqui uma antecipação a pensar estes valores tendo em vista outros valores? Eis aqui uma dimensão que a reflexão nietzscheana toca e provoca, regendo-se por formas de viver cujas feições do inautêntico para o autêntico e vice-versa, se as condições de elevação do bicho humano não o cultivam para o livre pensar/ser/viver fortalecido e não amansado.

As possibilidades da afirmação ainda não estão todas abertas ao espírito livre, embora a solidão seja o ambiente e a atmosfera especular (no sentido de *espelhar*) no ver-se "pobre" e decidir-se por um "não" afirmador e rico: um dizer *Não!* para fazer-se um *Sim!* De todo modo, nesta *Extemporânea* a solidão ainda não encontra, nas elucubrações de Nietzsche, uma configuração mais aprofundada que terá mais adiante, p. ex., em *Humano, Demasiado Humano*.

Por enquanto, aqui neste escrito, vê-se que a "unidade de estilo" do espírito livre é uma confluência feliz entre si mesmo em formação, com uma solidão propícia, mostrando-se como um ateliê espiritual desta arte em andamento sob a forma humana. A solidão como forma de vida, alérgica e tendendo a ser resistente a todo tipo arrebanhamento ou uniformização, caminha na direção de um emancipar-se: promove um evadir-se de uma identificação massificante advinda do convívio social a um processo de reconfiguração de si. Uma faceta a mais do estar só-livre.

Mais uma vez, o filósofo alemão, ao se fazer um pensador da cultura, se fez artista nesta "pintura" da qual se pode também obter conhecimento, saber da experiência. Não seria, pois, mais um centauro nietzscheano? Um centauro portando uma nova experiência que reverberaria ainda por longo tempo? Extemporaneidade é algo da ordem da escolha e, numa medida, digamos, visceral, também da crença vívida nas experiências que não concordam com a marcha dos tempos modernos. Ou, como Marton (2000, p. 49) resume, acompanhando Nietzsche, "se vive de seu próprio crédito, é no limite porque nasceu de suas próprias mãos".

Com suas *Extemporâneas*, Nietzsche dispôs para si, nos lembra Drews (2018, p. 32), "como objeto de crítica e como inimigo a combater a modernidade a partir do ponto de vista da cultura". Provavelmente percebeu que esse percurso crítico ainda se prolongaria por muito tempo: se está falando e criticando a cultura que impede o filósofo autêntico, o gênio artístico, ou o espírito livre de surgir, qual seria o estofo histórico dessa cultura que chega ao ponto de obstruir este feixe de experiências possíveis de liberdade no espírito humano e ainda assim considerar tudo isso natural? A solidão vai encontrar seu lugar ao sol em meio a esta cultura? Ou seria mais uma vez execrada? Ou ser redimida numa outra posição superiormente interessante? Essas perguntas pedem outro olhar. Mais perscrutador; mais penetrante; mais frio ao ponto de congelar os idealismos para dissecá-los apropriadamente e seus valores, tido por imutáveis, que lhes dão sustentação. Essas perguntas, pois, exigem outro percurso, adentrando mais ainda no que é demasiadamente humano.

¹⁴ Para Nietzsche, *civilização* é sinônima de "melhoramento do humano" quando se tem em mira a inculcação de valores preestabelecidos, absolutos e constantes, preconizados pela moral vigente. Este "melhorar" acaba por *enfraquecer* o humano, domesticando seus instintos propriamente humanos, aprofundando a decadência e minando a possibilidade de criação e educação de tipos fortes em prol da mediocridade mediana e vulgar.

Referências

- ASTOR, D. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- DREWS, P. O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3. 2018. p. 31-48.
- FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- MARTON, S. Silêncio. Solidão. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, n. 9, 2000. p. 79-105.
- MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Bacarolla, 2001.
- MARTINS, R.P. O educador-modelo nietzschiano. *Argumentos: revista de filosofia*. Fortaleza, n. 14, jul/dez 2015. p.150-164.
- MELLO e SOUZA, A.C. O portador. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.
- NIETZSCHE, F. III Consideração Intempestiva (Schopenhauer como educador). In: *Escritos sobre educação*. 3. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- OLIVEIRA, J.R. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- WEBER, J.F. Singularidade e formação (Bildung) em Schopenhauer como educador de Nietzsche. *Educação e Pesquisa*, São Paulo. v. 35, n. 2, 2009. p. 251-264, maio/ago.

Sobre o autor

Carlos Roger Ponte

Mestre e Doutor em Filosofia pela UFC, Professor Adjunto do Curso de Psicologia da UFC/Campus Sobral desde 2009, atuando no Setor de Estudos: Humanismo e Fenomenologia.

Recebimento: 3/11/2019

Aprovação: 20/3/2020