

# A PROFILAXIA DO SILÊNCIO: NIETZSCHE E A VIRTUDE DA VITA CONTEMPLATIVA

## THE PROPHYLAXIS OF SILENCE: NIETZSCHE AND THE VIRTUE OF THE VITA CONTEMPLATIVA

JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA <sup>1</sup>  
(PUCPR / Brasil)

### RESUMO

Pretende-se mostrar como o tema do silêncio, apresentado como parte do projeto nietzscheano de revitalização da *vita contemplativa*, adquire importância no chamado segundo período de sua produção, ligado àquela que poderia ser considerada a primeira e mais contundente das virtudes humanas apontadas por Nietzsche: o cultivo de si. Nesse sentido, trata-se de uma noção requisitada como parte do projeto crítico da modernidade implementado pelo filósofo alemão, cujo ponto de partida é uma revisão da própria tarefa da filosofia, conduzindo a uma crítica radical da moralidade vigente, da hipertrofia da racionalidade e da importância da linguagem. O silêncio, associado à solidão, aparece como uma profilaxia e radical aprofundamento em relação à anulação de si no arrulho da multidão moderna.

**Palavras-chave:** Silêncio. *Vita contemplativa*. Solidão. Modernidade.

### ABSTRACT

We intend to show how the theme of silence, presented as part of the nietzschean project of revitalization of the *vita contemplativa* acquires importance in the so called second period of his production, linked to the first and most striking of human virtues pointed out by Nietzsche: the self-cultivation. In this sense, the silence is a notion requisitioned as part of the critical project of modernity implemented by the German philosopher, whose starting point is a review of the task of philosophy leading to a radical critique of current morality, of the hypertrophy of rationality and the importance of language. The silence, on this account, linked to loneliness, appears as a prophylaxis and radical deepening in relation to the cancellation of self in the modern crowd cooing.

**Keywords:** Silence. *Vita contemplativa*. Loneliness. Modernity.

## 1 Para uma Ciência da Arte

“O rocío cai sobre as ervas quando a noite mais silencia seus segredos. (...)  
São as palavras mais silenciosas as que trazem a tempestade”

(Assim falou Zaratustra, A hora mais silenciosa)

O chamado segundo período da produção nietzschiana, que vai dos anos 1876 a 1882, está marcado pelo rompimento da amizade com Wagner, após a decepção vivida durante a inauguração do teatro de Bayreuth, daí em diante transformado por Nietzsche num símbolo do

barulho característico da era moderna devido à sua música doentia e nervosa. Ainda que o nome do músico não apareça na obra inaugural desse período, *Humano, demasiado humano*, ele está implícito no tom geral da análise, que pretende destruir os idealismos da religião, da filosofia e da arte – no caso, da arte romântica em geral e da arte wagneriana em particular. Obviamente, a ruptura com Wagner está acompanhada da tentativa de rompimento com Schopenhauer, mentor intelectual de ambos (o músico e o filósofo de Sils Maria).

O capítulo intitulado *Da alma dos artistas e escritores* é revelador no que tange a esse objetivo, seja porque nele Nietzsche apresente os artistas como “grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (HHI 155)<sup>2</sup>, seja porque aí se explicita que o culto ao gênio não passa de uma vaidade que “não fere” o mérito (HHI 162-165) ou porque aí se efetiva uma denúncia das exigências do público que busca na arte comoção (HHI 166-167), tornando os artistas os “bufões da cultura moderna” (HHI 194). Nietzsche enviesa seu pensamento no sentido de criticar a exigência moderna do público que quer efeito fantástico e não arte, barulho e não música, tagarelice e “superlativos fortes” (HHI 204), que acabou transformando os artistas em exagerados, sem tranquilidade, menos fecundos, mais subservientes à vontade da massa, à necessidade do aplauso e da aprovação.

A análise nietzschiana está em busca de uma “ciência da arte” (HHI 145) ou de um olhar com “fundo científico” (HHI 218) que lhe permita entender o processo de produção, divulgação e recepção da arte na modernidade e é no “crepúsculo da arte” (HHI 223), na sua moribundez (que é seu diagnóstico final), que o filósofo parece vislumbrar a possibilidade de que ela venha ainda a contribuir para olhar a vida com “interesse e prazer”, a ter “prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza” (HHI 222). Nietzsche termina o parágrafo 222 em estilo oracular: “O homem científico é a continuação do homem artístico”, ou seja, só o diagnóstico que mostrar a morte da arte possibilita um olhar mais claro para a própria arte, revitaliza a sua importância e reorganiza a “intensidade e multiplicidade da alegria da vida” que continuaria a “exigir satisfação” mesmo depois de seu desaparecimento. A ciência, enquanto procedimento, mostra que a arte vem-a-ser e que não “*subsiste eternamente*” (HHI 222) e que, assim, o tom metafísico-religioso que recobria a arte (em especial a romântica) já se perdeu. Se antes cabia à arte um olhar afirmativo para a existência, agora essa missão é da ciência e do conhecimento, que aprendeu da arte a sua lição: “essa lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento” (HHI 222). O que Nietzsche busca, talvez, seja

simplesmente uma terapêutica da arte, pela qual ela fosse livrada do velho ardor metafísico para expressar simplesmente o que há de belo no fenômeno humano.

A música, como manifestação artística, é apresentada como não sendo “tão significativa para o nosso mundo interior” em si mesma, já que qualquer conclusão a seu respeito não passaria de uma significação introduzida pelo intelecto (HHI 215), argumento no qual se verifica a crítica à posição schopenhauriana. Quanto a Wagner, sua arte é reinterpretada no sentido de mostrar que a “música absoluta” é compreendida simbolicamente na própria história da relação entre gesto e linguagem (HHI 216) e não mais como algo estritamente inovador e resultado do engenho wagneriano. Nesse processo os ouvidos modernos “se tornaram cada vez mais intelectuais” (HHI 217) e aprenderam a suportar “um volume de som cada vez maior, muito mais ‘barulho’” (HHI 217), o que levou os sentidos do homem moderno a um embotamento, já que ele busca agora “imediatamente a razão, ou seja, ‘o que significa’ e não mais ‘o que é’” (HHI 217). A música moderna, assim, por barulhenta que é, acabou tornando os ouvidos grosseiros à sutileza da verdadeira música. Nietzsche é claro: “Qual a consequência de tudo isso? Quanto mais capazes de pensar se tornam o olho e o ouvido, tanto mais se aproximam da fronteira em que se tornam insensíveis” (HHI 218). A isso o filósofo chama de “dessensualização da grande arte”. Em outras palavras: o resultado mais negativo diagnosticado por Nietzsche na música moderna é a perda da sua sutileza musical-silenciosa, substituída pelo barulho do som que quer *dizer* sempre algo e da multidão em efusivo aplauso que quer sempre *entender* algo – e que não passariam de meros consumidores. Aos poucos, Wagner (como representante da música moderna) vai se transformando de músico em um mero barulhento<sup>3</sup>. O gesto dos atores e o drama por eles representado ofereceriam à multidão uma promessa de redenção metafísico-religiosa. Wagner é um pregador de moral, no pior sentido do termo. A própria arte, assim, não passaria de um sintoma da modernidade.

## 2 O Inaudito

O barulho é símbolo da *décadence* porque ele é confuso, desordeiro, turbulento, cheio de efeitos que distraem do principal, conduzindo ao embaraço dos sentidos em nome de uma afirmação exagerada do intelecto. O barulho de Wagner quer conquistar espectadores a todo custo, os quais, rendidos na multidão do teatro, anulados em suas singularidades, permaneceriam

os representantes máximos do fenômeno da *décadence*. Contra esse processo moderno constituído pela música wagneriana, Nietzsche esboça um fazer filosófico que [1] reconheça todas as coisas como produtos *humanos, demasiado humanos* e [2] recupere o valor dessas coisas para o conhecimento. Isso também passa pela valorização do silêncio como o lugar da produção original, da atividade do espírito livre, como liberdade em relação ao domínio absoluto da racionalidade. Por isso, é preciso reconhecer que o silêncio, para Nietzsche, não é apenas ausência de barulho, mas ausência de palavra, que é a causa do excesso de barulho. É a palavra racional - o *logos* filosófico que advém de Sócrates e Platão e que ocupa toda a filosofia moderna, vestindo a moral da antiga crença na necessária anulação dos instintos pela razão - que torna a modernidade barulhenta.

Por isso, esse silêncio é a experiência do inaudito, daquilo que é anterior ao dizer e ao ouvir, é a experiência do que é incompreensível, do que não pode caber no limite da palavra, que vaza esse limite e prescinde da razão para manifestar-se como mera vivência. É o vão da palavra, aquela zona perigosa que permanece inalcançável à compreensão e que também poderia ser aproximada da experiência da loucura, que quer dizer o que não pode ser dito e que, se dito, não poderia ser ouvido (*cf.* GC 125). Não foi isso o que disse Lévi-Strauss, quando afirmou que “o informulável é a doença do pensamento”? (1975, p. 228). O que se diz, então, no silêncio, é a vida mesma de forma completa, ao contrário do que se diz na palavra, que esvazia e abrevia o sentido para tornar comunicável<sup>4</sup> – portanto, vazio.

A linguagem carece de sentido e se enche de barulho. Só o silêncio diz sem comunicar e, por isso mesmo, manifesta a plenitude existencial. Como propôs Giannattasio (2007, p. 60), a morte da linguagem, em Nietzsche, traduz o triunfo do corpo, a superação da linguagem que diz (e por isso mesmo não se apresenta como perfeita e completa, porque ao *dizer* nega o complexo, reduz as possibilidades, fecha as perspectivas), a afirmação do silêncio que inaugura o novo sempre de novo. O silêncio radical de Nietzsche, como experiência vital, é a sua loucura, o abandono radical à negação da condição humana gregária. Na loucura Nietzsche teria superado a si mesmo e experimentado a sua “verdade” mais íntima e radical – aquela que não pode jamais ser perscrutada. Seu delírio e aparente perda de identidade é seu gesto de suprema afirmação de si. O silêncio aí é “metalurgia da liberdade”, para usar a feliz expressão de Gilvan Fogel (2010), porque nele a liberdade fabrica a si mesma e, ainda, nele em liberdade o indivíduo se fabrica a si mesmo. Silêncio é autodeterminação, é exercício urgente no qual o espírito se torna livre porque

se torna si mesmo ao abrir mão da palavra para entregar-se ao que não é dito - mas é vivido.

O silêncio, então, é o *modo de ser* escolhido por Nietzsche como sua destinação. É só nele que aparece a possibilidade da transcendência porque nele o humano abandona-se na escuta de si mesmo, num *pathos* de ausência-absolutamente-presente, no qual a presença se radicaliza em ausência e o estar-consigo em abandono. É o sem-consciência do “eu”. Por isso, no silêncio, o que se encontra não é um “eu”, mas justamente a experiência anterior (e não interior) da qual o pretense “eu” é não mais do que um sintoma. O silêncio é uma forma de arrebatamento que não aquele da multidão vislumbrada – e enganada – mas da radical experiência de auto-afirmação. É onde esse estado se torna produtivo, ou melhor, criativo. O barulho é improdutivo porque apaga essa experiência e enche a vida moderna de insensatez e de afetação.

Se a gramática (e portanto a linguagem), como afirmou Nietzsche (GC 354), é uma forma de metafísica, então só o silêncio poderia representar – nesse momento anti-metafísico por excelência da obra nietzschiana – uma afirmação anti-metafísica. Como tentativa de explicar o que é desconhecido e transformar em algo familiar em vista da segurança, a gramática aprisiona a linguagem no campo do passado ou do presente, negando qualquer possibilidade de vir-a-ser das coisas. Ao dizer o que não pode ser dito, a linguagem dá ao homem a segurança metafísica, uma falsa possibilidade de redenção e, nisso, se transforma num sintoma de medo da vida<sup>5</sup>.

Nietzsche está, portanto, contra a linguagem metafísica, mas também contra o silêncio metafísico que busca um recolhimento ao interior como negação do exterior. O projeto de Nietzsche está embasado na urgência de rompimento desse dualismo e esboça a necessidade de recolhimento para dentro das coisas humanas, ou seja, para dentro do mundo imanente. Para compreender essa perspectiva do silêncio em Nietzsche, faz-se necessário analisar como, já nos escritos intermediários, Nietzsche contrapõe a *vita contemplativa* (tendo como modelo os gregos) à *vita activa* (dos modernos) e promove uma transfiguração de ambas as noções, mostrando que os ativos, como homens do barulho e da pressa, tornaram-se “parasitas” das produções dos contemplativos e esses, no sentido tradicional do termo, promovem a doença e o empobrecimento da vida. Faz-se necessário, portanto, revitalizar a *contemplação* a partir de outros patamares, nos quais o silêncio e a solidão desempenhem papel preponderante no processo que “poetização da vida” cujas bases se opõem à moralização da existência e rompem com o processo de hipertrofia da razão que conduziu a era moderna ao barulho e o indivíduo moderno ao esquecimento de si.

Se a modernidade, para Nietzsche, é a era do barulho, podemos afirmar que ele propõe uma nova era do silêncio.

### 3 O Claustro como *Locus Philosophicus*

Nietzsche, no segundo período de sua obra, dá contornos ao seu projeto de “afirmação e cultivo de si” a partir da concepção de um claustro<sup>6</sup> para espíritos livres, um lugar no qual esses indivíduos possam conviver e pensar entre “dois barulhos” até “fazer[em]-se de surdo[s]” (GC 331) frente à agitação moderna. Trata-se de um *locus philosophicus* privilegiado no qual o silêncio se torna indispensável para os espíritos livres, aos que se tornam artistas de si mesmos e de sua própria vida como obra de arte. Nesse lugar a liberdade é, sobretudo, uma liberdade artística aos moldes daquela experimentada pela cultura grega amplamente estudada e valorizada por Nietzsche desde os seus primeiros escritos: “Finalmente, os espíritos livres são os deuses da vida fácil”, escreve Nietzsche em 1876 (KSA 8, 17[85], p. 310), inspirado pelos estudos de Jacob Buckhardt<sup>7</sup>. A “vida fácil” dos gregos está intimamente ligada à reabilitação da contemplação, critério de valorização da vida como fonte do conhecimento. Como povo do silêncio, os gregos foram capazes de experimentar em si aquele abandono de si que torna a vida mais leve porque não passa pelo processo de desvalorização da vida que resulta da avaliação moral impetrada pela racionalidade. Dessa forma, Nietzsche torna presente em sua obra um sonho constante de uma “fundação” destinada aos espíritos livres, na qual eles pudessem viver amigavelmente em comum, contemplando e celebrando as “coisas humanas”. Como pequeno “Estado experimental” (A 453), esse lugar idílico, sonhado como uma comunidade de espíritos raros e distintos, é a representação prática da nova moral aspirada pelo filósofo alemão e que está amparada na afirmação de si e na amizade com seus pares: “Quem deseja gastar seu dinheiro como espírito livre deverá fundar institutos sob o modelo de claustros, para dar a possibilidade aos homens que não querem mais nada com o mundo, de viver amigavelmente em comum numa grande comunidade” (KSA 9, 17[50], de 1876, p. 305). Nesse claustro, o silêncio é o símbolo da negação do valor da palavra lógica, fator que explica a insistência de Nietzsche quanto ao valor artístico dessa experiência de si consigo mesmo.

Esse “claustro moderno” (KSA 9, 16[45], de 1876, p. 294) é o lugar do cultivo experimental do espírito livre por estar baseado no silêncio e na simplicidade. Na calma e no

sosego há lugar para o cultivo da solidão e de relações amicais raras e únicas (contrapostas às relações da multidão), à arte e ao exercício de poder característicos do mundo grego antigo, em contraposição à agitação da cidade moderna: se os gregos representam para Nietzsche a *vita contemplativa*, os modernos são os homens de *vita activa*. Entre os primeiros a atividade cultural ocorreu em escolas filosóficas (a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, o Jardim de Epicuro e o Pórtico de Zenão, além das escolas cétricas e cínicas) e entre os segundos, o símbolo decadente presente a Nietzsche é, sem dúvida, o teatro wagneriano de Bayreuth. Por isso, a concepção de um claustro para experimentos dos espíritos livres consigo mesmos é uma concepção que remonta à experiência grega e se contrapõe frontalmente à modernidade, marcada pelo barulho do mundo urbano, pelo gregarismo e pela moral da compaixão, que segundo o filósofo, reprime a possibilidade do cultivo de si mesmo. O barulho é o excesso de palavras, a expressão da vontade que quer explicar, que se empenha na busca da verdade absoluta, do fundamento único. Como ambiente do espírito livre, o silêncio do claustro é o lugar da afirmação que passa pela experimentação e, por isso, pela perda de si mesmo, pela maior das conquistas e das liberdades, aquela que prescindir da própria necessidade da busca.

É bom lembrar que Nietzsche, desde muito cedo, fizera várias experiências de construção de um lugar como esse. A primeira delas na tradicional Escola de Pforta, um espaço quase monacal e militar (KSA 9, 14[16], de 1881, p. 627) que moldou o temperamento heróico e livre de Nietzsche (KSA 13, 14[161], de 1888, p. 346). Mais tarde o filósofo alemão participara da associação batizada de “Germânia”, um círculo de amigos (relatado nas primeiras páginas de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*) e, ainda, de uma associação de estudantes chamada de “Franconia”, organizada em Bonn, entre os anos de 1864 e 1865, para apoiar e divulgar a filosofia de Schopenhauer e anunciada como um novo “centro espiritual”<sup>8</sup>. Para além de representarem meros arroubos do jovem filólogo, essas experiências se contrapunham à atmosfera pesada e barulhenta das universidades. Em carta a Erwin Rohde, de 15 de dezembro de 1870, Nietzsche escreve: “Eu não suportarei por muito tempo a atmosfera das universidades. Assim, um dia ou outro, nós romperemos esse jugo: *para mim* esta é uma coisa decidida. (...) E nós fundaremos então uma nova Academia grega” (KSB, 3, p. 165). Trata-se da busca por uma comunidade “claustro-artística” que cultive o silêncio como forma de afirmação e crescimento pessoal, tal como escreve na mesma carta: “Lá nos instruiremos mutuamente, nossos livros não

serão mais do que anzóis para ganhar companheiros para a nossa comunidade claustro-artística [*klösterlich-künsterliche Genossenschaft*]. Nós viveremos, trabalharemos, nos alegraremos uns aos outros – esta é, talvez, a única forma de trabalhar por *todo o mundo*” (p. 166).

Como experiência de cultivo, esse novo claustro seria uma “escola para educadores” (*Schule der Erzieher*, KSA 8, 23[136], de 1876-1877, p. 261), imaginada originalmente como um ambiente no qual a vida fosse usada como fonte do conhecimento (GC 324), já que, como servidores da verdade, esse “punhado de certos homens” seria capaz de renovar a cultura a partir da afirmação de um “estilo” de vida baseada no silêncio que faz contemplar a vida em todas as suas nuances e, por isso, conduz ao *amor fati* e garante a “fidelidade à terra”: “*Educar os educadores! Mas os primeiros educadores devem educar-se a si mesmos!* E para isso eu escrevo.” (KSA 8, 5[25], de 1875, p. 46).

Essa nova experiência comunitária estaria em frontal desacordo com o modo de vida da sociedade moderna, fundamentado na agitação e no trabalho, no alargamento e na democratização (e, por isso mesmo, enfraquecimento) do processo educativo dos cidadãos. O lugar imaginado por Nietzsche está distante de “toda cultura jornalística e da vulgarização das ciências” (KSA 7, 29[23], de 1873, p. 634) praticada na modernidade como um “filisteísmo cultural” (Co. Ext. I, 2) que diz muito sem nada expressar, e próximo de um espaço de contemplação de si mesmo, através do calmo diálogo com os próprios pensamentos e com os amigos.

São os amigos, aliás, que, reunidos nesse projeto comunitário, se tornariam um “bom cimento” (KSA 7, 29[26], de 1873, p. 634) para a nova cultura. Essa reunião de indivíduos raros, inicialmente pensada a partir dos ideais românticos e metafísicos dos primeiros escritos, pouco a pouco vai sendo pensado como um espaço prático, um lugar experimental que reunisse “homens num grande centro para engendrar homens melhores” (KSA 9, 3[75], de 1875, p. 36) que se eduquem a si mesmos no recolhimento que fortifica para o enfrentamento da vida. Esses homens deveriam entender o conhecimento não como algo desligado da vida, mas a seu serviço, reunidos num lugar no qual conhecer fosse consagrar a vida ao conhecimento e no qual a vida mesma se tornasse manancial do conhecimento (GC 324)<sup>9</sup>. Assim, o silêncio desse claustro seria um tônico, enquanto a modernidade seria marcada pela oferta de falsos ansiolíticos e anódinos.

O auge dessa experiência buscada por Nietzsche foram, sem dúvida, as vivências que tiveram lugar em Sorrento, entre os anos 1876 e 1877, quando esses ideais comunitários

ganharam novo fôlego após a decepção vivida em Bayreuth. Essa pequena colônia instalada próximo ao mar, entre silenciosas montanhas, jardins e muralhas, fez os quatro amigos (Nietzsche, Malwida von Meysenbug, Paul Brenner e Paul Rée) se sentirem num claustro natural por meio do qual podiam viver e caminhar, ler e comentar textos de filosofia e arte, praticando uma educação recíproca. A experiência da Vila Rubinacci foi para Nietzsche, uma forma de colocar à prova as suas idéias sobre a moralidade, levando-o a evocar a importância da solidão e do silêncio como bases da amizade. Em carta a Reinhardt von Seydlitz (KSB 5, p. 188) Nietzsche demonstra todo o seu entusiasmo com essa experiência: “Este será um tipo de claustro para espíritos livres. Por que eu te relato isso? Oh, você pode adivinhar meu desejo secreto: - nós ficaremos cerca de um ano em Sorrento. Eu voltarei em seguida a Basileia, a menos que eu não edifique meu claustro em estilo *superior*, quero dizer, ‘a escola de educadores’ (onde esses *se* eduquem a *si* mesmos)”.

#### 4 O Aprofundamento no Imperscrutável

Essa tentativa de reabilitação da vida contemplativa por meio do idílio natural e heróico, como sugere PONTON (2007), representado pelas vivências de Sorrento, é uma estratégia nietzscheana contra a agitação da assim chamada “cultura jornalística” moderna, e não pode ser entendida como um abandono da vida, aos moldes de uma contemplação metafísica ou religiosa, ou mesmo de uma busca de segurança contra os “perigos” da sociedade. Trata-se, antes, de um retorno à calma perdida pela modernidade na sua busca por tudo dizer e nomear, na sua crença na possibilidade de tudo tornar consciente e familiar. Calma e serenidade são, assim, motes para o silêncio como antídoto ao afã lingüístico da modernidade e indispensáveis para a liberação do espírito (KSA 8, 17[46], de 1876, p. 327). Sendo assim, a idéia de um retiro não é associada a uma recusa do mundo ou mesmo a uma fuga da vida, um quietismo ou uma espécie de *pax total* (aos moldes da anulação da vontade schopenhauriana), mas justamente o contrário: por identificar a *vita activa* moderna como distanciamento em relação a si mesmo e à realidade, Nietzsche entende a experiência contemplativa como uma forma de aprofundamento e de elevação do espírito livre. Ela serve como lugar de cultivo e de elevação: “dizendo ‘espírito elevado’, se pensa na força, na energia de expansão, do vôo, e dizendo ‘espírito profundo’ se pensa no afastamento do objetivo para o qual o espírito se dirige” (KSA 8, 19[57], de 1876, p.

343). O claustro moderno torna mais elevado porque torna mais profundo (HHI 623): a profundidade rivaliza com a superficialidade de uma linguagem barulhenta que quer dizer tudo e por isso, nunca alcança o mais profundo, que é justamente o que não pode ser dito.

Segundo o diagnóstico nietzscheano, o homem moderno não é profundo e por isso não é elevado, porque a modernidade cultiva no exagero do *logos* um homem ausente de si e do mundo, diluído no ruído e no tumulto das multidões urbanas, como bem assinala metaforicamente a experiência de Bayreuth, lugar onde a música tenta “*falar sem dizer nada*”, é um barulho “delirante como um pesadelo e tão espantosamente indiscreta como se quisesse fazer-se ouvir inclusive pelos surdos” (KSA 9, 30[111], de 1878, p. 541). Bayreuth, antes imaginado como espaço de renovação cultural, é apontado por Nietzsche nesse período como símbolo da agitação, do barulho e da *décadence* moderna. Contra essa perspectiva *activa* da metrópole moderna do trabalho e da pressa, Nietzsche busca o indivíduo elevado, afeito à calma que faz cada pessoa repousar sobre si mesma (HHI 626) e aventurar-se correndo o risco do silêncio perigoso daquilo que não pode ser dito. Essas pessoas “que nada se *tornam*, sem que delas se possa dizer que nada *são*” fazem Nietzsche, nesse parágrafo, se lembrar das palavras de Goethe: “O melhor é a calma profunda em que diante do mundo eu vivo e cresço, e adquire o que não me podem tirar com o fogo e com a espada”<sup>10</sup>. Para o filósofo alemão, “a Idade Média era mais rica em tais naturezas do que o nosso tempo” porque hoje não se pode mais encontrar pessoas que vivem de “maneira pacífica nem alegre consigo também no torvelinho”. Evidentemente, não se trata de fugir da multidão, mas de arriscar-se a ser si mesmo no meio desse barulho ensurdecedor – trata-se de não se deixar ensurdecer. Enfim, pergunta Nietzsche, “por que não nos basta que a vida se espelhe quietamente num lago profundo?”, fazendo referência ao silêncio idílico e perigoso do imperscrutável contraposto ao alarde ostentoso e falso da modernidade.

## 5 A Simplicidade

Esse desejo de aprofundamento do indivíduo (que é, sobretudo, um desejo moral ou um desejo por *uma* moral de elevação) tem como base a virtude da simplicidade: “viver amigavelmente em comum na maior simplicidade” (KSA 8, 17[50], de 1876, p. 305). Viver de forma simples passa a ser o critério para a elevação, mas a simplicidade epicurista<sup>11</sup> buscada por Nietzsche é uma experiência que reconhece a vida como fonte de conhecimento e o

conhecimento como forma de afirmação da vida. A simplicidade é a ausência do afã por um sentido gramático ou lingüístico. É o avesso do suntuoso exercício da razão que enche o mundo de palavras sem lembrar que elas estão vazias. Trata-se, pois, de um aprofundamento que nasce não da fuga da vida, mas do seu enfrentamento. O que torna simples o indivíduo é que ele se desvincilhe dos “pesos” representados pela cultura filistéia que o submete. É isso o que se torna a exigência de profundidade perdida pelos homens modernos: o recolhimento silencioso é uma forma de aprofundamento que implica estar mais alto e mais longe em relação à multidão e isso se traduz pela conquista da simplicidade de ser apenas “si mesmo” e de estar de posse apenas de si mesmo, a tal ponto de deixar-se de lado, de perder-se, como a experiência mais radical de aprofundamento. Para isso, o único caminho é o silêncio do claustro representado pela imagem da altura da montanha, lugar da verdadeira sabedoria e do verdadeiro filósofo como o homem das alturas, aquele que sofre no gelo taciturno e respira o ar puro das altas montanhas, figura que, a despeito do momento histórico de sua formulação (o texto abaixo, de *Ecce Homo*, foi escrito em 1888), remete ao espírito livre e ao *Príncipe Vogelfrei*<sup>12</sup> que voa às alturas distanciando-se da multidão:

Quem sabe respirar o ar dos meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal – mas com que tranqüilidade estão todas as coisas à luz! com que liberdade se respira! quanto se sente *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas. (EH, *Prólogo*, 3).

O parágrafo é elucidativo por explicitar a compreensão nietzscheana da própria filosofia enquanto experimento silencioso e solitário, atividade de homens que se distanciam do vulgo e promovem experimentações consigo mesmo, a partir de seu próprio isolamento. Trata-se de um indicativo metodológico para “tornar-se o que se é”, expressão que serve de subtítulo a esse livro autobiográfico de Nietzsche, *Ecce Homo*, e que, nesse sentido, passa necessariamente pelo recolhimento, como caminho para a aquisição do “si mesmo” perdido na relação com a coletividade gregária. Mas esse tornar-se, como já se afirmou acima, é também um perder-se. É por isso que Nietzsche usa a fórmula como antídoto ao “conhece-te a ti mesmo” socrático: enquanto o lema de Sócrates se baseia na palavra que quer tudo dizer e por isso se torna barulhenta, o de Nietzsche expressa o silêncio do distanciamento radical em relação a si mesmo, da perda absoluta simbolizada pela experiência da loucura. Só no refúgio claustro-artístico da

montanha há tranqüilidade, luz e ar puro – requisitos desse tipo paradoxal de afirmação individual que conduz ao abandono de si<sup>13</sup>. É aí que se efetiva a existência de “pessoas nas quais [há] um constante repousar em si mesmas e uma harmoniosa disposição das faculdades” (HHI 626).

Essa imagem idílica, selvagem e natural dos altos cumes, recupera a concepção encontrada em *Humano, Demasiado Humano*, no § 290, intitulado “*Sensibilidade no campo*”: “Quando não se tem linhas firmes e calmas no horizonte da vida, como as linhas das montanhas e dos bosques, a própria vontade íntima do homem vem a ser intranqüila, dispersa e sequiosa como a natureza do cidadão: ele não tem felicidade nem dá felicidade”. O homem urbano é contraposto àquele que vê “as linhas firmes e calmas” das montanhas e dos bosques e é isso o que o torna pobre e vazio, de vontade dispersa e obnubilado pelo alarido das multidões. A mesma idéia está expressa no § 219 de *O andarilho e sua sombra*: “Na pequena cidade se vive com gosto; mas de vez em quando ela nos empurra para a mais solitária e recôndita natureza, a saber, quando ela nos torna demasiado transparentes”. Se a montanha e o bosque aprofundam, a pequena cidade torna transparente porque, de alguma forma, faz retornar à experiência da natureza, que é ilógica, caótica e livre do domínio da racionalidade. Entretanto, depois de recuperar a si mesmo na natureza – e aí mesmo se perde de si no sentido tradicional – o homem moderno volta à cidade para reiniciar o “ciclo”: o fragmento se chama “*Não sedentários*” e evoca a instabilidade que provém de um excesso de “profundeza”, porque se tornam, nas palavras de PONTON (2006, p. 277), “mais *espirituais*, um pouco mais difíceis de preencher, de satisfazer” e para o qual o claustro moderno se apresenta como uma possibilidade de “sair desse ciclo e de dissociar a profundidade e a instabilidade”.

O silêncio, assim, torna-se o argumento de crítica mais eficaz à *vita activa* da modernidade, mas ao mesmo tempo ele promove uma redefinição da relação entre o *activo* e o *contemplativo*, que deixam de ser apenas uma simples oposição para se tornarem complementos. De modo que ao falar em vida contemplativa em Nietzsche deve-se pensar numa “ativa vida contemplativa”. Isso porque há uma transfiguração desses termos pela sua polissemia característica. A esse respeito se lê num fragmento de 1875 (KSA 8, 6[17], p. 104): “a falsa oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa* é asiática. Os Gregos entendiam isso melhor”. Entendamos a seguir porque essa oposição aparece como falsa.

Para Nietzsche, a era moderna fez decair “a *estima* pela vida *contemplativa*” (KSA 8, 16[51], de 1876, p. 285) porque se preencheu do desejo de tudo explicar e dizer por medo do mistério. Ao pretender explicar o mistério, ou mesmo em sentido kantiano, ao empurrá-lo para um lugar seguro fora do reino dos fenômenos, a modernidade construiu um novo tipo de dependência metafísica. A conseqüência é que também os moralistas e os espíritos livres perderam terreno porque houve um “retrocesso e uma ocasional subestimação da *vita contemplativa*” fazendo com que “o trabalho e a diligência – que antes estavam no cortejo da deusa Saúde – às vezes parecem grassar como uma doença” (HHI 282). O tempo moderno é, ao contrário, o tempo da pressa e do pensamento abreviado: “Como falta tempo para pensar e tranqüilidade no pensar, as pessoas não mais ponderam as opiniões divergentes: contentam-se em odiá-las. Com o enorme aceleração da vida, o espírito e o olhar se acostumam a ver e julgar parcial ou erradamente, e cada qual semelha o viajante que conhece terras e povos pela janela do trem” (HHI 282). Só um “intenso retorno do gênio da meditação” poderia, segundo Nietzsche, calar o barulho da multidão. Essa é uma das características do espírito livre: um gênio que medita em silêncio consigo mesmo, aprofundando-se na radicalidade.

## 6 O Ócio

Para isso, é preciso cultivar o ócio ao invés do trabalho ativo. Esse é o tema do parágrafo 284 de *Humano, Demasiado Humano*, que nos oferece uma chave de leitura muito importante daquilo que Nietzsche entende como *vita contemplativa*, a partir mesmo do seu título: “*Em favor dos ociosos*”. Diz o texto:

Como sinal de que decaiu a valorização da vida contemplativa, os eruditos de agora competem com os homens ativos numa espécie de fruição precipitada, de modo que parecem valorizar mais esse modo de fruir do que aquele que realmente lhes convém e que de fato é um prazer bem maior. Os eruditos se envergonham do *otium* [ócio]. Mas há algo de nobre no ócio e no lazer. – Se o ócio é realmente o *começo* de todos os vícios, então ao menos está bem próximo de todas as virtudes; o ocioso é sempre um homem melhor do que o ativo. – Mas não pensem que, ao falar de ócio e lazer, estou me referindo a vocês, preguiçosos. (HHI 284)

Nota-se como Nietzsche resgata o valor helênico do ócio em contraposição à erudição da sociedade jornalística moderna, esvaziada e superficial. O preguiçoso é o parasita (Nietzsche usa a palavra alemã *Faulthiere*, que tem origem na zoologia), ou seja, aquele que rouba a força

cultivada a partir do contemplativo. Esses anopluros são os que não se empenham em dar a si algo de singular e por isso são os escravos e os espíritos cativos. São, assim, o contrário dos filósofos como espíritos livres. Como parasitas são, na verdade, inativos porque “não fazem mais do que usar as idéias e os procedimentos inventados pelos contemplativos” (KSA 8, 17[43], de 1876, p. 304).

Esse modelo cultural transformou o sábio num mero erudito que tudo tenta dizer, tornar familiar, lingüístico, doméstico, explicativo, e o colocou em concorrência com os “homens ativos”, fazendo-o esquecer da necessária virtude do ócio. No parágrafo seguinte (285), Nietzsche fala da “intranqüilidade moderna”. O termo usado pelo filósofo é *Unruhe*, o qual remete a agitação, distúrbio e desordem, como algo não silencioso ou sossegado (*Ruhe*). Frente a essa agitação, afirma Nietzsche, “a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; é como se as estações do ano se seguissem com demasiada rapidez” (HHI 285). E, associando os ativos, com os intranqüilos (ou seja, os barulhentos e nervosos), afirma: “Por falta de tranqüilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranqüilos, valeram tanto”. Cultivar, assim, o silêncio, passa a ser uma das tarefas do espírito livre – e o próprio silêncio como uma virtude superior:

Logo, entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo. Mas desde já o indivíduo que é tranqüilo e constante de cabeça e de coração tem o direito de acreditar que possui não apenas um bom temperamento, mas uma virtude de utilidade geral, e que, ao preservar essa virtude, está mesmo realizando uma tarefa superior. (HHI 285).

Como “tarefa superior” e como virtude, o silêncio aparece como uma fórmula contra a agitação da vida moderna, mas, ao mesmo tempo, como denúncia da preguiça característica do homem ativo, uma preguiça que é sintoma do medo do radical aprofundamento. O que Nietzsche evoca é um paradoxo: faz do contemplativo justamente o ativo e denuncia o pseudo-ativo como preguiçoso, ou seja, o homem contemplativo, porque tem uma “tarefa”, é visto precisamente como o único e mais útil para a cultura; enquanto aquele que se acredita ativo-produtivo é denunciado como um empecilho à vida social: “a indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte” (HHI 286). O homem ativo, próximo do erudito, é aquele que não sabe discutir as opiniões alheias por uma lassidão que faz com que ele mesmo não tenha nenhuma opinião. Portanto, nada pior para o conhecimento do que o tipo de atitude do homem ativo que, por preguiça de alcançar o conhecimento, prefere se

esconder nas opiniões vagas e generalizadas, pairando na superfície.

Porém, se há uma reinterpretação do que seria a vida ativa (denunciada como inativa), há também em Nietzsche uma crítica à vida contemplativa, igualmente denunciada como preguiçosa e parasitária na sua tarefa de poluição dos sentidos, de um silêncio que quer elevar e redimir o humano do risco de si mesmo. Em *Aurora*, § 41, lemos, por exemplo, as críticas dirigidas por Nietzsche à *vita contemplativa*, pelos “males e infortúnios” que ela teria gerado na cultura: a primeira dessas críticas diz respeito às “chamadas naturezas *religiosas*, que pelo número predominam entre os contemplativos” por terem “tornado a vida difícil para os homens práticos; a segunda crítica é dirigida aos artistas, os quais, por serem geralmente “como pessoas, intoleráveis, caprichosos, invejosos, violentos, querelentos”; em terceiro lugar, Nietzsche critica os filósofos, “gênero no qual se encontram reunidas forças religiosas e artísticas” que, por sua dialética, teriam tornaram os filósofos “autores de males à maneira dos religiosos e artistas” e “causaram tédio em muitos homens com seu pendor dialético”, ainda que “seu número sempre [tenha sido] pequeno”. Por fim, Nietzsche acrescenta o cientista como um “trabalhador científico” de extrema utilidade, porque abre caminho para a *vita activa*. Nota-se como, então, o filósofo alemão esboça uma crítica ao homem contemplativo porque, como escreve no parágrafo seguinte (A 42), a *vita contemplativa* teria surgido “em épocas cruas, quando prevaleciam os juízos pessimistas sobre o homem e o mundo”, num tempo de esgotamento de forças transferido para valores e pensamentos. Esses homens decadentes são chamados de “poetas, pensadores, sacerdotes, curandeiros (A 42). É isso o que faz Nietzsche exclamar em relação à vida contemplativa: “*pudenda origo* [vergonhosa origem]!” Na verdade, a crítica se dirige a um tipo de contemplação nascida da fraqueza e do cansaço, que teria se erguido como valor supremo e como abstração e regalo “com pálidas figurações de palavras e coisas” (A 43) e como “vida em outro mundo *superior*” erguido “a partir do fundo desprezo pelo mundo palpável aos sentidos, sedutor e mau” (A 43).

No conhecimento, afirma Nietzsche, “há um menosprezo afetado de todas as coisas que de fato os homens tomam por mais importantes, *de todas as coisas mais próximas*” (AS 5). Trata-se, pois, de uma história que associou o conhecimento ao alcance de uma meta superior de vida, ela mesma embasada numa negação dos inúmeros experimentos e vivências que formam a existência a partir das coisas vizinhas e próximas, as quais evocam nova admiração quando são descobertas: “É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em

silêncio: onde *estava* então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mundanas! de que magia e plumagem se revestiram!” (HHI *Prólogo*, 5). O conhecimento mais radical é aquele que conduz ao desconhecimento, como experiência mais “verdadeira” de si mesmo e do mundo.

Portanto, a reabilitação da vida contemplativa em Nietzsche está associada a uma crítica à *vita activa* como sintoma de gregarismo, mas também da tradicional idéia de *vita contemplativa* como derivação do pessimismo e do cansaço do homem em relação a si mesmo e ao mundo. Por isso, a *vita contemplativa* para Nietzsche passa pela necessidade de afirmação individual (no sentido paradoxal exposto até aqui) e de afirmação da condição trágica da existência e do que nela há de imperscrutável. Como isso ainda não é possível, ele faz uso, de forma estratégica, da aparente contraposição entre essas duas condições existenciais para explicitar a necessidade de que a cultura seja um estado de cultivo da grandeza humana.

É sob essa nuance que se deve interpretar, por exemplo, o parágrafo 329 de *A Gaia Ciência*: “Há uma selvageria pele-vermelha, própria do sangue indígena, no modo como os americanos buscam o ouro: e a asfíxiante pressa com que trabalham – o vício peculiar ao Novo Mundo – já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espalhando uma singular ausência de espírito”. Para Nietzsche, o trabalho e a atividade constante não passam de um vício que corrompe a cultura e a aproxima da barbárie, a tal ponto que “as pessoas se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso”, fazendo com que os homens modernos passem a pensar “com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’” (GC 329). Com essa descrição Nietzsche adivinha o grande ímpeto da cultura norte-americana esboçada como modelo global e a aproxima da rudeza e da barbárie:

“Melhor fazer qualquer coisa do que nada” – este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. Assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentimento da forma, o ouvido e o olho para a melodia dos movimentos também sucumbem. A prova disso está na *rude clareza* agora exigida em todas as situações em que as pessoas querem ser honestas umas com as outras, no trato com os amigos, mulheres, parentes, crianças, professores, alunos, líderes e príncipes – elas não têm mais tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o *esprit* na conversa e para qualquer *otium*, afinal. (GC 329)

Qualquer prazer e lazer consigo, afirma Nietzsche, agora se transformou num prazer de “escravos exaustos de trabalho”, daqueles que se “estendem *desajeitadamente* ao comprido” e não há mais espaço para a verdadeira alegria com a vida. Como virtude absoluta, o trabalho

empobrece a cultura e proíbe os lugares mais ricos e prósperos, justamente associados ao silêncio e ao recolhimento da vida contemplativa, de tal forma que, afirma o filósofo, “logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à *vita contemplativa* (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência” (GC 329). Agora, no meio da “praça do mercado” (figura marcante nos escritos de Nietzsche, principalmente no *Prólogo de Assim Falou Zaratustra* ou no parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*) é preciso gritar cada vez mais alto e, como conseqüência, cada vez mais as vozes se tornam roucas e as palavras vazias. É o símbolo máximo da vaidade daqueles que nada têm a dizer e tentam compensar essa falta com o barulho estéril das muitas palavras:

Antes as pessoas desejavam conseguir *um nome*: agora isso já não basta, pois o mercado cresceu muito – é preciso *gritá-lo em altas vozes*. Em conseqüência, também as boas gargantas exageram, e as melhores mercadorias são oferecidas por vozes roucas; sem gritaria de mercado e sem rouquidão não há mais gênio. – Este é, sem dúvida, um tempo ruim para o pensador: ele tem de aprender a encontrar seu sossego entre dois barulhos, e fazer-se de surdo até realmente ficar assim. Enquanto ele não aprender isso, corre naturalmente o perigo de perecer de impaciência e dores de cabeça. (GC 331)

A praça do mercado contrasta com a solidão da montanha. No mercado ninguém crê nos argumentos do espírito livre (GC 332) porque lá o erudito grita mais alto do que o sábio. E porque grita cada vez mais alto, toda cultura se torna cada vez mais rouca até que não tenha mais nada a dizer. Esse é o processo de barbarização implementado pela ascensão da virtude do trabalho e da vida ativa como modelo cultural. Em contraposição a ela, o silêncio e a solidão aparecem como uma necessária e urgente profilaxia: é preciso “encontrar sossego entre dois barulhos” tornando-se surdo ao seu tempo.

## 7 O Silêncio da Doença como Tônico da Força

Todo silêncio é tido, por Nietzsche, como um processo de provação e de dor – e, paradoxalmente, de negação e de afirmação de si, como procedimento de afirmação da própria força. Em uma carta a Peter Gast<sup>14</sup>, de 22 de janeiro de 1879, Nietzsche fala do estado de provação que a sua doença provoca: “Minha saúde está num estado terrível – esmagada pela dor, minha vida é bem mais austera e solitária; eu olho quase que apenas para mim mesmo, como um verdadeiro santo, mas com a disposição do venerável Epicuro – a alma quieta, paciente e encarando a vida com alegria” (KSB 5, p. 383). A doença promove o mais duro silêncio e a mais

profunda solidão. Mas mesmo aí, Nietzsche confessa se manter sereno e paciente. Como *wissenschaftlicher Mensch* Nietzsche vislumbra na provação e na doença a condição extrema da experimentação consigo mesmo, já que nele a alternância entre saúde e doença produz uma riqueza imensa que dá condição para o fortalecimento de si mesmo. É o que escreve a respeito de suas próprias dores em outra carta a Peter Gast, de 11.09.1879: “os meus prolongados e penosos sofrimentos não conseguiram ainda deprimir o meu espírito e, pelo contrário, julgo sentir-me agora mais sereno e cheio de benevolência do que nunca” (KSB, 5, p. 442). Ou ainda numa carta de 1880 a Malwida Von Meysenbug:

a minha vida, nestes últimos anos, pode comparar-se, quanto a torturas e privações, como de qualquer asceta de qualquer época. Apesar disso, consegui neste tempo suavizar e purificar de tal forma a minha alma que já não necessito, para isso, nem de religião nem de arte. Com efeito, a completa solidão levou-me a descobrir em mim próprio as fontes que haviam de prestar-me ajuda (KSB, 6, p. 5)

O que funda esse sentimento de que a provação e a enfermidade devem ser usadas como premissas da saúde é a coragem de enfrentamento da vida, a capacidade de ver na solidão promovida pela doença um “estimulante”, a audácia de perder-se no silêncio daquilo que não pode ser dito e que permanece imperscrutável: “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso: - qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. (..) O estar enfermo pode ser até um energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (EH, *Porque sou tão sábio*, 2). Como “psicólogo” da cultura, Nietzsche interpreta toda a filosofia como mero sintoma desses estágios que se tornam o que há de mais “atraente” no fazer filosófico (GC, *Prólogo*, 2). É na relação entre a doença e o conhecimento que ele reivindica o ambiente propício para as experimentações: “Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível” (GC, *Prólogo*, 2). É assim que, ao tratar das experiências individuais, entre os parágrafos 114 a 119 de *Aurora*, Nietzsche começa ligando conhecimento à solidão despertada pela doença: “A condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso é algo de valor para o conhecimento – ainda sem contar os benefícios intelectuais trazidos por toda solidão profunda, toda súbita e lícita liberdade em relação a deveres e hábitos” (A 114). A dor torna o indivíduo “mais aguçado, refinado, multifacetado e sutil, multiplicando os campos de visão” (GIACÓIA JÚNIOR, 2005, p. 113).

São essas experiências consigo mesmo a partir do silêncio da dor que é incomunicável (assim como, ademais, todas as demais vivências) que fazem Nietzsche reconhecer que

de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fomos antes. (GC, *Prólogo*, 4).

Em outras palavras, é o silêncio do leito de morte a força que faz a vida vencer porque torna o indivíduo mais sensível<sup>15</sup> à vida e mais capaz de vivê-la alegremente, compartilhando essa alegria com os demais. Por isso, o resultado desse longo experimento não poderia ser outro que uma “gaia ciência” e uma “aurora”, dois dos títulos das obras de Nietzsche nesse segundo período.

## 8 Zarathustra - Uma palavra final

Porque “há muitas auroras que não brilharam ainda” (conforme a epígrafe veda de *Aurora*), Nietzsche faz do silêncio e da solidão a pátria desejada de Zarathustra. Aquele que carrega a mais pesada das palavras, sempre moldada pelo mais pesado dos silêncios, pela “hora mais silenciosa” (ZA, *A hora mais silenciosa*) na qual o solo se esvai sob os pés como num sono profundo que faz silenciar tudo o que está em volta. A palavra mesmo de Zarathustra é oracular porque está próxima daquilo que não pode ser dito pela linguagem racional dos conceitos já que está impregnada das vivências próprias. Porque ainda não tem coragem de pronunciar as palavras mais necessárias Zarathustra, nessa passagem, precisa voltar para a sua solidão: “deves voltar para a tua solidão porque ainda precisas sazonar”. Foi então que, sob um desconsolado choro em voz alta, o profeta retorna à sua solidão para amadurecer a palavra que deveria ser dita com destemor.

Finalmente retornado de seu silêncio, Zarathustra traz o resultado de seu aprendizado e denuncia o barulho que o torna um estanho e um indesejado:

Ó solidão! Ó solidão minha pátria! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas. (...)  
 Ó Zarathustra, eu sei de tudo: e que, no meio de muitos, estavas mais *abandonado*, mais só, do que algum dia estiveste comigo!  
 Uma coisa é o abandono, outra, a solidão – Isto aprendeste agora! E que, no meio dos homens, sempre hás de ser um selvagem e um estranho (...)  
 Abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escritório de palavras do ser: todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar.

Lá embaixo, porém – todo o discurso é inútil. Esquecer e passar além é, por lá, a melhor sabedoria: *isto* – agora aprendi!  
Já respirar, não suporto, o ar que eles respiram; ah, como pude viver tanto tempo em meio ao seu clamor e seu mau hálito.  
Ó bem-aventurado silêncio que me envolve! Ó puros eflúvios ao meu redor! (...)  
Mas, lá embaixo – tudo fala e nada é ouvido. Pode alguém repicar com sinos a sua sabedoria: os merceeiros na feira lhe cobrirão o som com o tinir das moedas!  
Tudo, entre eles, fala, nada se realiza a contento. Tudo cacareja, mas quem quer, ainda, ficar quieto no ninho chocando ovos? (ZA, *O regresso*)

Porque carrega a palavra que ninguém quer ouvir ou porque a pronuncia sem que ninguém o ouça ou entenda, Zaratustra é o profeta do silêncio, aquele que redime seu ouvido do arrulho das multidões pela provação que o faz recuperar a grande saúde. O resultado é a certeza de que sua notícia não é mesma para todos – porque é para ninguém. E que a multidão lhe julgará mesmo como estrangeiro (o mais estranho, aquele que fala o que ninguém entende), já que sua é a pátria conquistada apenas pela paradoxal afirmação de si mesmo. Concretização do filósofo que se recusa a continuar carregando nas mãos suas “silenciadas verdades” Zaratustra é o personagem tido como louco porque deixa de ser complacente e denuncia a pobreza de espírito dos homens do mercado que tudo dizem sem nada pronunciar. Seu alarido é o dos filisteus e comerciantes da cultura, dos homens ativos que se autoproclamam anunciadores da compaixão, “trajando um disfarce” que mal lhes esconde o corpo cansado e vazio. Essa conclusão, por outro lado, faz Zaratustra consolar-se consigo mesmo, em silêncio, para cultivar a solidão abissal nascida do anúncio da morte de Deus, do verbo que falece sob a algazarra da praça. A palavra mais silenciosa, entretanto, anuncia a tempestade que paira sobre a fronte indolente da multidão. Talvez tenha sido esta a trajetória inteira de Nietzsche até o colapso de Turim, que lhe roubara todas as palavras - aquele que fez de sua vida um instante entre um silêncio e outro.

## 9 Notas

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia; Professor do programa de pós-graduação (mestrado) em filosofia na PUCPR. Email: jelsono@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Nesse artigo usaremos as siglas convencionais para citação dos escritos de Nietzsche: Co. Ext. III (Terceira Consideração Extemporânea – Schopenhauer como Educador); NT (O Nascimento da Tragédia); HHI (Humano, Demasiado Humano, vol. I); OS (Humano, Demasiado Humano II: Opiniões e sentenças diversas); AS (Humano, Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra); A (Aurora); GC (A Gaia Ciência); KSA (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* - edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari – a sigla será seguida do número do volume, número do fragmento, ano de escrita e página da edição); BM (Além de Bem e Mal); CW (O Caso Wagner); EH (Ecce Homo); CI (Crepúsculo dos Ídolos). Seguindo as letras, para as obras publicadas, constarão os números arábicos referentes ao número do aforismo da obra.

<sup>3</sup> Nos escritos tardios, como se sabe, esse diagnóstico é radicalizado e Wagner passa a ser apresentado como o “mestre do hipnotismo” (CW, 8), um “sedutor em grande estilo”, aquele que vestiu a música com o instinto niilista e lisonjeou todas as manifestações da *décadence* moderna. É isso o que faz o homem Wagner um *doente* e um produtor de *música doente*: ele não é sadio o bastante para fazer uma música sã - “*Wagner est une névrose*”, “o artista moderno *par excellence*, o Cagliostro da modernidade” (CW, 5).

<sup>4</sup> Em *Crepúsculo dos Ídolos* se lê: “A linguagem, parece, inventou-se só para o medíocre, o comum comunicável. Pela linguagem vulgariza-se já quem fala. (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 26)

<sup>5</sup> Sobre a relação entre fisio-psicologia e linguagem cf. artigo do prof. Jorge L. Viesenteiner (2010)

<sup>6</sup> A palavra “claustro” deriva do latim *claudere*, que significa “fechar” e remete, portanto, a um lugar fechado e preservado da agitação das ruas. Nietzsche resgata seu uso do ambiente restrito dos mosteiros, para, invertendo o seu sentido, anunciá-lo como necessidade filosófica.

<sup>7</sup> ANDLER (1958, p. 529) afirma que Burckhardt foi quem “emancipou” Nietzsche de Wagner, remetendo à relação estabelecida entre os dois autores desde os tempos de Basileia. Nessa perspectiva, seria possível afirmar que os textos do segundo período da produção nietzschiana estão profundamente marcados pelo debate em torno do Renascimento, o qual dará ensejo aos anseios de criação de uma “humanidade superior”, talvez a mais marcante herança buckardiana em Nietzsche (ainda que muito antes essa influência possa ser notada, principalmente em torno dos estudos do helenismo).

<sup>8</sup> Cf. Carta a Carl von Gersdorff, de 16 de fevereiro de 1868 e a Paul Deussen, de 2 de junho do mesmo ano (KSB, 2)

<sup>9</sup> Para tanto Nietzsche explicita, num fragmento de 1875 (KSA 9, 4[5], p. 40), intitulado *Escola de Educadores*, as diferentes personalidades que deveriam fazer parte dessa experiência: “o médico, o físico, o economista, o historiador da cultura, o especialista da história da Igreja, o especialista dos gregos e o especialista do Estado”. Só assim o ensino seria recíproco e a educação, um processo coletivo e transdisciplinar, já que, segundo o filósofo alemão, na sociedade da época, “os educadores, eles mesmos não são educados” (KSA 9, 23[136], de 1876-1877, p. 452).

<sup>10</sup> *Diário*, 13 de maio de 1780.

<sup>11</sup> “Nós viveremos na maior simplicidade” (carta a Carl von Gersdorff, KSB, 5, p. 163), já que “para uma liberação intransigente do espírito se preferirá a vida mais simples” (KSA 8, 23[157], de 1876-1877, p. 462).

<sup>12</sup> *Canções do príncipe Vogelfrei* (livre-pássaro, ou ainda, fora-da-lei) é o título escolhido por Nietzsche para uma série de poemas que foram anexados à segunda edição de *A Gaia Ciência*, em 1887. Vários desses poemas, entretanto, foram escritos em 1882 e fazem parte da série intitulada *Idílios de Messina*, carregados de “imagens de alturas”.

<sup>13</sup> Note-se como, nesse paradoxo, Nietzsche se contrapõe à idéia de que a afirmação de si passa pela via da conquista de um “eu” racional ligado à noção de “alma” ou de “sujeito”. A afirmação de si, em Nietzsche, portanto, só pode ser entendida no estrito sentido de uma perda de si: ganhar-se é perder-se.

<sup>14</sup> Codinome dado por Nietzsche a Heinrich Köselitz, a quem Caetano Veloso dedicou uma canção homônima, no qual se lê: “O profundo silêncio da música límpida de Peter Gast. Escuto a música silenciosa de Peter Gast. Peter Gast o hóspede do profeta sem morada”.

<sup>15</sup> Em um fragmento póstumo de 1888 (KSA 12, 14[182], p. 365) Nietzsche escreve: “*In summa*: os doentes e fracos têm mais *comiseração*, são mais ‘humanos’. Os doentes têm mais espírito, são mais mutáveis, múltiplos, interessantes – são mais malvados (...)”.

---

## 10 Referências

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie e sa pensée.* Les précurseurs de Nietzsche. Paris: Gallimard, 1958.

ANDREAS-SALOME, Lou. *Nietzsche.* Trad. e Introd. De Luis Pasamar. Madrid: Zero, S. A., 1980. (Col. Biblioteca “Promoción del Pueblo”, n. 35).

FOGEL, Gilvan. A respeito do fazer necessário e inútil. Ou do silêncio. Disponível em: <<http://www.marceloduprat.net/Textos/giovan.pdf>> Acesso em: 02 dez. 2010.

GERHARDT, Volker. Selbstegründung. Nietzsches Moral der Individualität *In: Nietzsche-Studien*, 21. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992, p. 28-49.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade.* Passo Fundo: UPF Editora, 2005.

GIANNATTASIO, Gabriel. O Corpo entre a Linguagem e o Silêncio: o Caso Nietzsche. *In: Revista do Mestrado de História.* Universidade Severino Sombra, v. 9, n. 10, 2007, p. 93-128.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1975.

MARTON, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos.* Belo Horizonte Editora UFMG, 2000.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2ª ed., 2002.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.* 15ª ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo).* Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2ª ed., 2000. (Conexões, 8).

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é;* Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 2ª ed.; 3ª reimpressão.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner. Um problema para músicos – Nietzsche contra Wagner.* Dossiê de um psicólogo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

---

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).

PONTON, O. *Nietzsche – Philosophie de la légèreté*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53)

VIESENTEINER, Jorge L. Físio-psicologia e linguagem em Nietzsche: um viés de crítica à racionalidade. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, Vol. 17, No 27, 2010, p. 53-74.