



O ANDARILHO COMO EXPRESSÃO DE UM PENSAMENTO EXTERIOR: PARA UMA GEOFILOSOFIA EM NIETZSCHE *

The wanderer as an expression of an exterior thought: towards a geophilosophy in Nietzsche

Jelson Oliveira **

Leonardo Pablo Origuela Santos ***

Resumo: O presente artigo pretende analisar a hipótese de uma geofilosofia em Nietzsche a partir da figura do andarilho, compreendido como parte de uma estratégia de “pensamento exterior” que se efetiva como recusa do pensamento subjetivista e metafísico. Nietzsche desenvolve essa ideia especialmente em obras como *Humano, Demasiado Humano* e *Assim Falou Zaratustra*, onde o andarilho representa a liberdade de espírito, a pluralidade de perspectivas, a rejeição dos dogmas e a tarefa de criação de novos valores. Analisando algumas passagens desses textos, demonstraremos como a metáfora do andarilho simboliza um pensamento em constante movimento, que se nutre da paisagem, da impermanência e das experiências vividas nos diferentes territórios que formam as vivências do caminhante. Dessa forma, trata-se de demonstrar como a figura do andarilho se opõe ao sedentarismo do pensamento metafísico, fixado em verdades universais e inalteráveis. A geofilosofia (termo proposto por Deleuze e Guattari) enfatiza, assim, a conexão entre o pensamento e o ambiente exterior, contrapondo-se à interioridade da tradição racionalista da moral ocidental. Terminaremos por demonstrar como Zaratustra, o andarilho por excelência, encarna a coragem de criar e afirmar a vida em todas as suas contradições, movendo-se entre montanhas e mares, em busca de uma filosofia que dialogue com o mundo – que se faça em diálogo com a natureza e não em contraposição a ela, segundo o antropocentris-

* Artigo recebido em 08.12.2024 e aprovado para publicação em 04.02.2025.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: jelson.oliveira@pucpr.br

*** Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: prof.leoriguela@gmail.com

mo vigente. Essa perspectiva culmina no grande meio-dia, símbolo da máxima clareza e liberdade do pensamento, que encontra suas primeiras formulações no aforismo final de *Humano, Demasiado Humano*, que servirá de fio condutor da presente reflexão.

Palavras-chave: Nietzsche. Geofilosofia. Andarilho. Pensamento exterior. Espírito livre. Zarathustra.

Abstract: This article aims to analyze the hypothesis of a geophilosophy in Nietzsche through the figure of the wanderer, understood as part of a “thought from the outside” strategy that materializes as a rejection of subjectivist and metaphysical thought. Nietzsche develops this idea particularly in works such as *Human, All Too Human* and *Thus Spoke Zarathustra*, where the wanderer represents freedom of spirit, plurality of perspectives, rejection of dogmas, and the task of creating new values. By analyzing selected passages from these texts, we demonstrate how the metaphor of the wanderer symbolizes a thought in constant motion, nourished by landscapes, impermanence, and the experiences lived across different territories shaping the wanderer’s journey. In this sense, the figure of the wanderer opposes the sedentarism of metaphysical thought, which remains anchored in universal and immutable truths. Geophilosophy (a term proposed by Deleuze and Guattari) thus emphasizes the connection between thought and the external environment, standing in contrast to the inwardness of the rationalist tradition in Western morality. Finally, we demonstrate how Zarathustra, the wanderer par excellence, embodies the courage to create and affirm life in all its contradictions, navigating between mountains and seas in search of a philosophy that dialogues with the world—one that engages with nature rather than opposing it, as is typical of the prevailing anthropocentrism. This perspective culminates in the concept of the great noon, a symbol of the highest clarity and freedom of thought, whose initial formulations appear in the final aphorism of *Human, All Too Human*, serving as the guiding thread of this reflection.

Keywords: Nietzsche. Geophilosophy. Wanderer. Thought from the outside. Free spirit. Zarathustra.

Introdução

Ao recusar a lógica de uma escrita subjetivista, Zarathustra/Nietzsche lança mão de um novo vocabulário, que Maurice Blanchot caracterizou como um “*pensée du dehors*” (um “pensamento do fora”), o qual poderia ser uma estratégia para colocar-se fora do modo tradicional do pensamento. Se Blanchot (e, depois, Foucault, Bataille e Deleuze) expressaram essa estratégia como “*l’expérience du dehors*” no sentido de que ela é uma experiência transgressora dos poderes instituídos também e desde o pensamento, assumiremos no presente artigo a estratégia desde o ponto de vista do combate de Nietzsche à metafísica. Pretendemos demonstrar como essa estratégia se realiza por meio de um “pensamento do exterior”,

que é um pensamento desde o exterior e, ao mesmo tempo, um exterior do próprio pensamento, na medida em que pretende romper com o antigo artifício que torna o pensamento refém de uma subjetividade e, vice-versa, essa subjetividade refém do pensamento (em sentido racional). Em outras palavras, trata-se de resgatar um tipo de filosofia que se faz não por meio da celebração da interioridade do seu agente, o filósofo, mas, ao contrário, da exterioridade, ou seja, da paisagem sobre a qual o corpo desse pensador se encontra e se constitui por meio de muitas interações. O resultado dessa estratégia, é a recusa de uma linguagem filosófica formuladas a partir de ideias como consciência, subjetividade, identidade, eu ou perspectiva pessoal, entre outras. Para Nietzsche, tudo o que se filosofou sob a égide desses conceitos e por meio desse vocabulário não passou de idiosincrasia de seus autores.

O pensamento do exterior, nesse caso, apela para um vocabulário externo, encontrado nas paisagens do mundo e nas vivências próprias de uma “interioridade” não mais fechada sobre si mesma, mas estendida sobre essa paisagem, que é produzida por essa “subjetividade” ao mesmo tempo em que a produz. Nesse caso, assume-se radicalmente a perspectiva antirracional e, sobretudo, anti-antropocêntrica da filosofia nietzschiana. Conforme pretendemos demonstrar, a metáfora autoconstituente do *andarilho* está entre as que melhor expressar essa visão e orienta uma leitura da obra de Nietzsche para além do pensamento subjetivista. Do ponto de vista do vocabulário, essa geofilosofia é uma filosofia que fala da paisagem e do gosto de um indivíduo que se torna quem é precisamente no meio do mundo, no cume de altas montanhas, nos bosques ou no espelho do mar. Esse é um pensamento cuja característica mais fulcral é o movimento: com o andarilho, a filosofia aceita a impermanência do devir, a oscilação dos vocábulos, as contradições, incoerências e inconstâncias das experiências vitais.

Estando *fora*, esse pensamento nômade se opõe ao sedentarismo do pensamento metafísico. Não por acaso, as principais referências ao tema aparecem precisamente nos escritos do chamado segundo período (ou período intermediário) da obra de Nietzsche, uma fase que começa precisamente com a viagem a Sorrento, quando o filósofo vivencia uma transformação no seu modo de pensar, deixando de lado a filosofia metafísica e assumindo uma filosofia história (de cunho científico e psicofisiológico). Era preciso, afinal, *contar a história* dos valores e sentimentos morais, ou seja, mostrar como eles surgem em determinados territórios, sob a pressão de determinados interesses e necessidades. *Humano, Demasiado Humano*, aquele “livro para espíritos livres” é a grande celebração desse tipo de estratégia, que se desenvolve sob a luz vacilante de uma nova aurora e alcança seu ápice no “grande meio-dia”. Não por acaso, o tema, por isso, serve de *fil rouge* capaz de interligar o projeto iniciado no primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano* com o segundo volume (especialmente

O Andarilho e sua Sombra), passando por *Aurora* até alcançar *Assim Falou Zaratustra*. Sem pretensão de esgotar o tema, demonstraremos como essa conexão pode ser entendida a partir da estratégia de um pensamento do exterior representado pela figura do andarilho.

Ao encerrar *Humano, Demasiado Humano* com um aforismo sobre o andarilho, precisamente no capítulo da obra que trata *do homem a sós consigo*, Nietzsche emprega uma metáfora que resume quase todo o projeto de crítica à metafísica, iniciado naquela viagem a Sorrento que teria “mudado os rumos” da sua filosofia.¹ Com esse aforismo, além disso, Nietzsche lança adiante o seu programa antimetafísico, cujos desenvolvimentos se encontram precisamente já no segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, no qual se encontra o livro “O andarilho e sua sombra” e cujo ápice pode ser encontrado em *Zaratustra*, o andarilho por excelência: “muitos países viu Zaratustra, e muitos povos” (ZA, *Das mil metas e uma só meta*²). Depois disso, *Ecce Homo* pode muito bem ser lido sob o mesmo prisma, como os “devaneios de caminhante solitário”³ no qual o seu autor, em processo de autodescrição, relata como suas obras nasceram de suas andanças – leia-se, de suas vivências. Nessa obra, o *tornar-se quem se é* passa, necessariamente, pelas experiências do deslocamento por muitas paisagens: quem viaja, afinal, é um experimentado. Além disso, a metáfora é retomada em incontáveis passagens, comprovando a sua utilidade para que Nietzsche, o andarilho, possa expressar seu próprio pensamento nômade: um pensamento que ocorre na passagem e na exterioridade.

1. Para uma geofilosofia

A importância dessa temática fez com que Deleuze e Guattari⁴ classificassem a filosofia de Nietzsche como uma *Geofilosofia*. Seguindo essa interpretação, Shapiro⁵ notou como Nietzsche “descreve, re-descreve e inscreve a si mes-

¹ Sobre esse tema ver D'IORIO, Paolo. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*. Genèse de la philosophie de l'esprit libre. Paris: CNRS Éditions, 2012; e PAGANI, Paolo. *Nietzsche on the road*. Quattromila chilometri verso la follia. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2021.

² No presente artigo usaremos as siglas convencionais para a citação das obras de Nietzsche: GC (A Gaia Ciência), HH (Humano, demasiado humano); AS (O Andarilho e sua Sombra); A (Aurora); EH (Ecce Homo). Para os fragmentos póstumos, citaremos o número e a página da KSA (Kritische Studienausgabe).

³ Para usar, em sentido diverso, o título da obra de Jean-Jacques Rousseau.

⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995, p. 102.

⁵ SHAPIRO, Gary. Nietzsche on Geophilosophy and geoaesthetics. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A companion to Nietzsche*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, p. 477. Sobre esse tema ver também: SHAPIRO, Gary. Earth's Garden-Happiness: Nietzsche's Geoesthetics of the Anthropocene, in *Nietzsche Studien*, 42: 67-84, 2013.

mo nos territórios e espaços”. Nesse caso, o “intempestivo” [*unzeitgemäss*] poderia ser lido não só como aquele que se encontra fora do tempo, mas também como aquele que se encontra fora do espaço, no sentido de recusar o sedentarismo, que não é outra coisa do que a expressão de um medo da vida, que abastece os fracos que preferem permanecer junto ao rebanho, submetidos às normas e leis de um único povo e território. O nômade, ao contrário, desterritorializa-se constantemente, não como quem foge dos lugares ou recusa raízes, mas como quem sabe que a “grande saúde” é alcançada precisamente por meio daquela liberdade de espírito, que abre “acesso a modos de pensar numerosos e contrários” e que, afinal, vive aquela coragem que “dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura” (HH, *Prólogo*, 4). Para Nietzsche, a grande saúde só pode ser conquistada com diferentes experiências de climas e territórios, nas quais o corpo encontra chance de testar suas próprias forças e, conseqüentemente, fazê-las crescer na tensão aí produzida. O experimento⁶, por isso, é o caminho para o crescimento das forças. Não é por acaso, então, que Nietzsche descreva o espírito livre como um andarilho, um experimentador, aquele que cultiva “uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte e altivez de pássaro”: “Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto” (HH, *Prólogo*, 4).

A mudança de lugar não deve ser entendida como um desaterramento, mas – no sentido do experimento – como um processo pelo qual é possível fugir dos grilhões que prendem alguém a um lugar (o que significa, aos costumes do povo de lugar, às regras e leis desse povo, cuja utilidade está ligada aos interesses e necessidades de tal povo – e não de outro). Com isso, é por amor ao território (ou, na linguagem de Zaratustra, por “fidelidade à terra” [ZA, *Prólogo*, 3]) que o andarilho muda constantemente de lugar: ele ama a passagem, a travessia e a instabilidade que dão oportunidade para a mudança de valores. Foi assim, sobretudo, que Zaratustra aprendeu que não existe apenas uma lei e que os valores não são únicos, mas que variam de acordo com os lugares: “se conheces antes a necessidade, a terra, o céu e o vizinho de um povo, adivinharás a lei de suas superações e por que toma essa escada para alcançar sua esperança” (ZA, *Das mil metas e uma só meta*). As superações de um povo são próprias dele, portanto, e evocam o sentido variável e instável de todas as valorações. Essa geofilosofia se torna, portanto, antimetafísica em sentido moral, ao demonstrar que a moralidade é produzida de acordo com os interesses e necessidades de

⁶ Isso significa que a filosofia de Nietzsche é uma “filosofia experimental”, como demonstrou, por exemplo, Kaulbach (cf. KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee Einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien: Böhlau, 1980).

cada povo, em tempos e espaços diferentes. É isso, precisamente, que orienta a crítica de Nietzsche à moral e torna a figura do andarilho tão central em sua obra: de um lado o sedentário da moral, aquele que acredita na unilateralidade das normas e permanece preso a elas; de outro, o andarilho, que se arrisca e, com isso, celebra a mudança de perspectiva. O resultado dessa segunda atitude diante da moral é não apenas o questionamento ou a crítica às morais que se pretendem sedimentadas como “bem em si”, mas a convicção de que é preciso assumir a tarefa de criar novos valores, dado que não eles não são eternos. Não por acaso, Nietzsche se volta contra Kant, aquele que permaneceu preso à sua terra natal e, desde aí, pretendeu lançar uma moral universal. Nada seria mais contraditório, portanto. Kant está entre os que confundiram a sua terra natal com o “mundo verdadeiro” e, desde aí, projetaram uma crença – a crença superior da metafísica: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)” (CI, *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, história de um erro*, 3). Lembre-se que é nesse “meio-dia” de grande clareza, o “momento da sombra mais breve” que o erro chega ao fim e que, precisamente por isso, alcança-se o “apogeu da humanidade” e “*incipit Zarathustra* [começa Zarathustra]”.

2. Zarathustra, o sem pátria

Ao contrário de Kant, Zarathustra não tem pátria: “De todos os montes lanço o olhar, em busca de pátrias e mátrias. Mas terra natal não encontrei em lugar nenhum: errante sou em todas as cidades, e me acho de partida em todos os portões.” (ZA, *Do país da cultura*). Ele sabe, afinal, que os “homens do presente” são aqueles que o expulsam de sua terra, de tal forma que, ao contrário de Kant (e também de Sócrates, como veremos a seguir), o país de Zarathustra está sempre no futuro, é um projeto sempre adiante. “Expelido” de suas “pátrias e mátrias”, ele olha para lugares ainda não descobertos: “Então amo apenas o país de meus filhos, ainda não descoberto, no mais distante mar: a ele ordeno que minhas velas busquem sem cessar.” Ocorre que um tal olhar para o futuro, se dá sempre a partir desse “país da cultura” no qual ele se encontra – ou seja: não se trata de negar o próprio território, mas de transformá-lo em uma espécie de plataforma a partir da qual seja possível alçar novos voos: “Em meus filhos quero reparar por ser filho de meus pais: e em todo o futuro — por *este* presente!” (ZA, *Do país da cultura*). Trata-se, assim, de um processo constante de territorialização, desterritorialização e reterritorialização própria daquele que vaga pelo mundo fazendo aí, no aberto, a sua casa.

Zaratustra experimenta a solidão da montanha e fala com animais e árvores. Ao dirigir-se à cidade com a sua notícia libertadora, ele se depara com o dilema de quem não quer deixar o lugar e as crenças do lugar: recusado pelos habitantes que vivem na praça do mercado, onde desenvolvem seus valores de rebanho, Zaratustra volta à sua solidão de andarilho. Isso ocorre porque o ensinamento da fidelidade à terra não pode ser compreendido por aqueles que acreditam em mundos metafísicos e esperanças ultramundanas formuladas em uma cidade pequena, fechada sobre si mesma, onde seus habitantes são orientados pela lógica da interioridade e da subjetividade. Toda a estratégia de Nietzsche, ao contrário, é “eliminar as manifestações de subjetividade contingente na escrita”⁷ e falar por meio das formas exteriores cuja utilidade é afirmar o mundo ao redor e não simplesmente comunicar ou fazer-se entender. A intenção dessa fala – no caso de Zaratustra, uma fala discursiva – não é dar a entender um objeto (a realidade), mas deixar que essa mesma realidade se manifeste como parte do discurso, compreendendo o discurso como mais uma forma de exterioridade que interprete o processo dinâmico formador dessa realidade.

A geofilosofia, assim, é uma filosofia que se efetua na exterioridade, o que significa, nas vivências próprias de cada indivíduo com a natureza e não consigo mesmo, encerrado em seus dramas, angústias, perturbações ou conflitos interiores. Por essa razão, Shapiro descreveu essa geofilosofia como um pensamento que “utiliza conceitos não enraizados na interioridade, na subjetividade e no estado, mas que são emprestados dos domínios da atmosfera, do clima, da geografia e da geologia”.⁸ Em outras palavras, o uso recorrente ao vocabulário “exterior” é uma estratégia central para a formulação de uma filosofia que não está mais fundada no sujeito racional que se organiza em torno de um lugar fixo (no geral associado à cidade), por meio da lógica “razão=virtude=felicidade” (CI, *O problema de Sócrates*, 10). Sócrates, aliás, é o primeiro símbolo do pensador urbano, preocupado com a formulação das normas que possam orientar aquele povo, embora sua pretensão também seja universal. Ao que consta, uma passagem do *Fedro*, de Platão, é a única que relata a saída de Sócrates dos muros da cidade, um relato que não apenas dá a compreender a vocação urbana da sua filosofia como evidencia o interesse do filósofo pela subjetividade que nasce e se mantém presa àquela experiência: enquanto procuram um lugar onde pudessem filosofar fora dos muros, Sócrates faz a Fedro uma confissão sintomática: “o campo e as árvores nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade”.⁹ Embora Sócrates reconheça a beleza do

⁷ WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008, p. 422.

⁸ SHAPIRO, Gary. Nietzsche on Geophilosophy and geoaesthetics. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A companion to Nietzsche*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, p. 483.

⁹ Platão. *Fedro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 79, 230b.

local, ele continua “deslocado” e “estrangeiro” quando está fora da cidade¹⁰. Zaratustra, assim, é o anti-Sócrates por excelência, porque dá preferência à vida fora da cidade, nas montanhas, próximo das plantas e conversando com o sol e com os animais de rapina. Se Sócrates representa o cultivo da subjetividade, Zaratustra celebra a exterioridade: é precisamente isso que explica a recorrência constante de um vocabulário geofilosófico na obra nietzschiana.

3. A crítica ao sedentarismo metafísico

O vocabulário nietzschiano inclui insistentemente (como forma de expressão do seu pensamento) inúmeras referências à geologia, à geografia, à atmosfera e à meteorologia. A mudança de lugar, nesse caso, é compreendida como central para o enriquecimento das experiências existenciais, dado que o próprio pensamento não é outra coisa que um sintoma de algo que ocorre no corpo e este, por sua vez, é radicalmente influenciado pelo lugar e o clima¹¹. Sua geofilosofia, portanto, é marcada por um esforço de deslocamento de perspectivas, cuja força curativa também está ligada às próprias enfermidades e dores do filósofo. Mas a verdadeira enfermidade da qual é necessário fugir é aquela que Nietzsche associa à *décadence* da cultura ocidental, aprisionada à lógica da metafísica que acaba por desvalorizar a terra em benefício dos ultramundos. Enquanto a cidade é associada ao ideal do rebanho, a vida na natureza (especialmente nas montanhas) é associada à solidão daqueles que podem ver com outros olhos a própria experiência terrena. É preciso, afinal, fugir “das moscas do mercado”:

Foge para a tua solidão, meu amigo! Vejo-te atordoados pelo barulho dos grandes homens e picados pelos ferrões dos pequenos. A floresta e o rochedo sabem calar-se dignamente contigo. Volta a semelhar-te à árvore que amas, a de amplos galhos: atenta e silenciosa pende ela sobre o mar. Onde cessa a solidão, ali começa o mercado; e onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas.
(ZA, *Das moscas do mercado*)

Zaratustra se opõe àqueles “senhores da hora” (ZA, *Das moscas do mercado*) que se encontram aprisionados aos valores do presente, incapazes de criar

¹⁰ “Fedro: E quanto a ti, admirável amigo, pareces um dos mais deslocados. Pois, do jeito como falas, fazes-te passar por um estrangeiro, quando és de fato natural daqui. E isso por nunca saíres da cidade cruzando a fronteira, sem jamais te dirigires, ao que vejo, para além dos muros! Sócrates: Perdoa-me, ó valoroso, por ser alguém que gosta de aprender. O campo e as árvores nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade.” (Platão, *Fedro*, 230b-d, p. 79)

¹¹ O relato de Nietzsche em *Ecce Homo* sobre, por exemplo, a escrita do seu *Assim Falou Zaratustra* evidencia como o filósofo compreende a articulação entre o pensamento e a experiência do lugar.

o novo. Ao livrar-se dos grilhões metafísicos que ensinam o além-da-terra, Zaratustra representa aquele que afirma a experiência terrena como fonte da verdadeira sabedoria. Ele combate aquela “grande tristeza” e o grande cansaço dos homens do mercado que, por acreditarem na lógica socrática, acabaram por perder as forças e, esmorecidos, atiram-se em um canto qualquer do mundo, cansados demais para seguir em frente. Esse é o diagnóstico d’*O adivinho*, cujo relato faz referência a uma paisagem seca e morta, própria de um mundo que foi destituído de todas as forças vitais. Mais uma vez, nota-se como Nietzsche se utiliza do vocabulário exterior para exprimir sua filosofia antimetafísica¹² e antissubjetiva:

Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’. E de todos os montes ecoou: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’. É certo que fizemos a colheita: mas por que nossos frutos ficaram podres e escuros? Que coisa caiu da lua má, na última noite? Todo o trabalho foi em vão, tornou-se veneno o nosso vinho, o mau-olhado crestou nossos campos e corações. Todos nos tornamos secos; se o fogo cair sobre nós, seremos reduzidos a cinzas: — sim, o próprio fogo tornamos cansado. Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer se abrir, mas a profundidade não quer devorar! ‘Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?’: eis como soa o nosso lamento — por sobre pântanos rasos. Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo — em sepulcros!” — (ZA, *O adivinho*).

O diagnóstico desse cansaço está intimamente ligado à perda do sentido último da existência, aquele que até então doava o sentido e a meta suprasensível da vida: Deus. O cansaço, sentimento típico dos andarilhos, está associado à atitude do que *passa* pela vida atirado unicamente à tarefa de buscar uma meta fora da vida. O cansaço é produzido pelo esgotamento do sentido dessa tarefa. Na medida em que Deus morre, o cansaço (na forma do esgotamento da *décadence* e do niilismo que tudo iguala e torna vazio) é a lógica própria daqueles que, tendo perdido a meta, já não têm iniciativa nenhuma para a criação de novos valores. Como a foz do rio humano que desemboca no mar, Deus era o único sentido da vida e, agora, com sua morte, o homem está finalmente livre para experimentar o sentido da terra: “talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*” (GC, 285).

A ausência de Deus é, assim, associada simbolicamente ao esgotamento do mar: não há onde *desaguar* porque o sentido último se esgotou. Essa ideia, não por acaso, aparece também em *A gaia ciência*, precisamente no aforismo 125, quando Nietzsche anuncia (pela boca de um louco, cuja

¹² Para uma análise sobre como o tema da viagem se apresenta como uma metáfora anti-metafísica em Nietzsche ver OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche e a Viagem como Metáfora Antimetafísica, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 71, 2015, p. 629-650.

referência também pode ser Zaratustra, dada a sua tarefa assumida) a morte de Deus, ou seja, o auge do niilismo: “Como conseguimos beber inteiramente o mar?” é uma das perguntas que fundam o diagnóstico do deicídio. Nietzsche não deve estar alheio às inúmeras associações entre o mar (a água) e Deus, como aquelas que aparecem em diferentes obras de Santo Agostinho, para quem o mar é símbolo da grandeza de Deus, cuja imensidão não pode ser alcançada pela mente humana. Recuperando essa tradição metafórica, Nietzsche expressa a morte de Deus com a ideia de um mar que secou, bebido pela ânsia humana.

Além disso, a morte de Deus é descrita com um vocabulário exterior que se opõe à praça do mercado, onde estão aqueles que comemoram a morte de Deus sem saber do seu real significado. O louco fala por meio de imagens geofilosóficas, a começar pelas outras duas perguntas centrais do aforismo: “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?”. Outras imagens também fazem referência à desorientação e falta de sentido:

Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? (GC, 125).

Tais elementos sintetizam o esforço por compreender o grande abalo cósmico da notícia, que passa a exigir uma filosofia capaz de captar o acontecimento e expressá-lo não mais por uma linguagem intimista e subjetiva, mas pelos elementos que lhe são apropriados, ou seja, aqueles que se referem ao sentido último de uma “paisagem” marcada pelo vazio de horizonte.

4. A grande tarefa do andarilho

Poucos textos, contudo, são mais evidentes a respeito desse contraste entre a busca pelo além-mundo (na filosofia metafísica) e o seu contraste, a celebração da paisagem (na geofilosofia) do que o discurso *O andarilho*, de *Assim Falou Zaratustra*. O texto começa por testemunhar que Zaratustra é um andarilho nato: “enquanto Zaratustra subia o monte, lembrou-se das muitas caminhadas solitárias que fizera desde menino, e dos numerosos montes, cumes e vertentes que já havia escalado. Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas, disse para seu coração, eu não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado”. (ZA, *O andarilho*). A planície é o lugar de todos, a praça do mercado onde as moscas se acumulam sobre o cansaço e as nojeiras humanas. Seu oposto é simbolizado pela montanha, o lugar solitário, no qual Zaratustra pode

assumir o seu “*páthos* de distância” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37), um afeto de ascensão. A distância, como medida entre diferentes pontos no espaço, é símbolo da grande liberdade que preserva o ser humano daquela proximidade (própria das noções modernas de igualdade e democracia, por exemplo, amplamente criticadas por Nietzsche) que caracteriza a planície, onde os homens cultivam um ideal de felicidade associado precisamente à entrega e diluição no rebanho: “O ser humano que se tornou livre, e tanto mais ainda o espírito que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é guerreiro. —” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37).

O andarilho é, por isso, livre, na medida em que cultiva a solidão da montanha e, com isso, outra concepção do que seria o bem-estar ou mesmo a felicidade. Ele sabe, afinal, que tal coisa é conquistada não quando o indivíduo se dilui no rebanho, mas, ao contrário, quando aprende a vivenciar a si mesmo – e isso só pode acontecer nas alturas da montanha e na solidão: “E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, — sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo.” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37). Esse discurso, que abre a terceira parte da obra, mostra um Zaratustra entristecido por não ter sido compreendido. Mas é também assim que ele acaba por descobrir a sua grande tarefa, aquela que ele caracterizou, em *Ecce Homo*, como “a concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’” (EH, *Assim falou Zaratustra*, I). É essa grande tarefa (nascida nas alturas, distante do rebanho), que é assumida pelo andarilho como a sua tarefa mais terrível e mais importante, nascida precisamente da decepção com a planície, afinal, é das coisas mais baixas que podem nascer as mais altas. É essa precisamente a conclusão de Zaratustra: “De onde vêm as mais altas montanhas?, perguntei certa vez. Então aprendi que vêm do mar. Esse testemunho está inscrito em suas rochas e nas paredes de seus cumes. É a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua altura. —” (ZA, *O andarilho*).

A distância gera o aprofundamento que possibilita a grande tarefa afirmativa para a qual Zaratustra se sente, finalmente, preparado, depois de ter viajado tanto. Ele regressa, finalmente, para si: “Ele apenas retorna para casa, regressa para mim — meu próprio Eu, e o que dele há muito tempo se achava no estrangeiro, disperso entre coisas e acasos.” E assim, em sua mais perfeita solidão, ou seja, a solidão de ter conquistado a si mesmo como uma tarefa e de poder assumi-la como algo adequadamente seu, Zaratustra vive o seu “último cume”: “E ainda uma coisa eu sei: agora me acho diante de meu último cume, e daquele que mais longamente me foi poupado. Ah, devo encetar meu caminho mais duro! Ah, comecei

minha mais solitária caminhada! Mas quem é de meu feitio não foge a esta hora: aquela que lhe diz: ‘Agora segues o teu caminho de grandeza! Cume e abismo — juntaram-se agora num só!’ (ZA, *O andarilho*). Esse “caminho de grandeza” que o texto repete insistentemente, é a única meta que Zaratustra procurava, afinal¹³ — e a mais dura das metas, dado que o eterno retorno é sintetizado como um ato afirmativo e pesado, descrito em um fragmento póstumo de 1881 com as seguintes palavras: “Minha doutrina diz: viver de tal modo que dever desejar viver novamente, essa é a tarefa... Ela vale a eternidade” (KSA IX, 11[163]).

Depois de caminhar por tantos territórios e conhecer tantos povos e paisagens, Zaratustra sabe, afinal, que é preciso afirmar radicalmente a vida a tal ponto de desejar que ela retorne eternamente. Viver, de tal forma, que não seja afirmando integralmente as experiências vividas. Por isso, agora o andarilho alcança um novo patamar, uma nova altura: ele não olha mais para trás, para o que foi; ele orienta-se para cima: “essa deve ser agora tua maior coragem: que não haja mais nenhum caminho atrás de ti! Segues teu caminho de grandeza; aqui ninguém te acompanhará furtivamente! Teus próprios pés apagaram o caminho atrás de ti, e acima dele está escrito: Impossibilidade.” (ZA, *O andarilho*). Para isso, ele deverá alcançar a própria superação, ou seja, a superação de todos os seus “passados” em vista da tarefa que ele deverá assumir: “Se todas as escadas te faltarem doravante, terás de saber como subir sobre tua própria cabeça: de que outra forma poderias desejar subir? Sobre tua própria cabeça e além do teu próprio coração!” (ZA, *O andarilho*). É isso que se lê em *Ecce Homo*, quando Nietzsche relata o pensamento do eterno retorno como um pensamento de solidão: “Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento.” (EH, *Assim Falou Zaratustra*, 1). No alto, ele sentia-se distante de tudo o que foi, longe de seu passado e de posse apenas de si mesmo. É só aí que ele pôde produzir, inclusive, nesse estado de ânimo renovado, aquela que ele caracteriza como sua obra-prima: nada “dá noção da distância, da solidão anil em que essa obra vive” (EH, *Assim Falou Zaratustra*, 6).

Ora, essa grandeza só pode ser produzida a partir das inúmeras experiências e das durezas todas que formam a vida de um andarilho. Ele se recusa a permanecer na “terra em que mel e manteiga — fluem!”¹⁴ Essa

¹³ Vale lembrar que quando Nietzsche termina, em Nice, em janeiro de 1884, essa parte e envia a seu editor, ele acreditava que ela seria a última parte do livro (cf. JULIÃO, José Nicolao. *O Ensino da Superação em Assim Falou Zaratustra*. Campinas: Editora Phi, 2016, p. 135).

¹⁴ Nietzsche faz óbvia referência à terra prometida do Êxodo (33:3), para onde o povo de Deus caminhara, sob a liderança de Moisés. Essa visão de uma terra de fartura e paz é uma promessa de Deus que mobiliza o povo em sua peregrinação pelo deserto. A referência a tal promessa aparece em outros textos como Ezequiel (20:6,15, 23, 28) e Números (13:27-33).

terra representaria a ideia de felicidade e bem-estar buscada pelo rebanho, que pretende permanecer em seu sedentarismo. Zaratustra, ao contrário, sabe que “olhar para longe de si é necessário, a fim de ver muito: — todo escalador de montanhas necessita essa dureza.” (ZA, *O andarilho*). O resultado de uma tal escalada, como se sabe, é uma visão mais ampliada, um olhar que vê “o pano de fundo de todas as coisas”, nascida da coragem de quem é capaz de “subir acima de [si] mesmo — para o alto, para além, até que tenha inclusive [s]uas estrelas abaixo de [s]i!” (ZA, *O andarilho*). Esse “último cume” expressa, assim, a capacidade de ver o que o olho não pode alcançar quando permanece na planície. Em sua “última solidão”, Zaratustra vê a noite estrelada e fria e reconhece a sua “sina”, ao mesmo tempo em que, como bem notou Héber-Suffrin, ele hesita diante da difícil tarefa: “a doutrina do eterno retorno é primeiramente sugerida de modo figurado, muito velado e sibilino”.¹⁵ Do alto ele olha para o mar e compreende: “Ah, mar e destino! Rumo a vós devo agora descer! Acho-me diante de minha mais alta montanha e de minha mais longa caminhada: por isso, devo antes descer mais profundamente do que jamais descí” (ZA, *O andarilho*). Uma tal profundidade não é outra coisa do que a monstruosidade do mar que é eterno: se, como vimos, o mar seco simboliza o vazio do niilismo depois da morte de Deus, agora o mar representa o espaço de abertura para a exploração e a superação dos antigos limites, impostos por quem permanece sempre em terra firme. O mar é a grandiosidade da abertura que nasce da maior liberdade, aquela que foi produzida pela ruptura com o passado, que é sempre estático. Instável e belo, o mar é o monstro que devora seu próprio passado e se estende em incontáveis novidades a cada olhar, sem nunca ser capturado de todo. No mar faltam os dogmas e as certezas que costumam azeitar a vida no rebanho. Ele é, por isso, o símbolo da aventura do andarilho que não anda apenas em terra firme, mas se lança a *novas* terras, enfrentando os perigos e os desafios. Em alto mar, há sempre tempestades e correntes incertas que também precisam ser afirmadas em plenitude e coragem. Como símbolo da vastidão e da infinitude, o mar simboliza a nova vida surgida do eterno retorno: a existência, afinal, está repleta de possibilidades inexploradas.

No final do discurso, *o andarilho* se vê em tão profunda solidão que começa a conversar e dar conselhos para o mar, que é tratado como um “monstro escuro” que dorme sobre as “duras almofadas” dos rochedos. Zaratustra quer acariciar o monstro: “Todo monstro quiseste acariciar. Um bafo quente, algum pelo macio na pata —: e logo estavas pronto para amá-lo e atraí-lo.” (ZA, *O andarilho*). Essa imagem retoma o aforismo 240 de *A Gaia Ciência*, onde se lê: “À beira-mar. — Eu jamais construiria uma casa para mim (e é próprio da minha felicidade não possuir uma!).

¹⁵ HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 131.

Se tivesse de fazê-lo, porém, eu a construiria, como certos romanos, bem junto ao mar e nele penetrando — eu bem gostaria de partilhar segredos com esse belo monstro.” Nesse caso, a questão fica ainda mais evidente: de um lado a casa, símbolo do sedentarismo que o andarilho recusa; de outro, o mar, monstro com o qual Nietzsche poderia trocar confidências nesse ato de ousadia que marca o diálogo com a natureza. É ali, diante do mar, transformado em um monstro com o qual se fala, que o andarilho alcança seu pensamento mais acabado de reunião com a natureza. Como monstro, o mar é a provisoriedade monstruosa daquela verdade que morre com Deus: a verdade que fixava sentidos únicos e valores absolutos. A confidência marítima, então, faz referência ao contrário: à instabilidade do devir que deve ser aceito plenamente como um “contraste ondulante de centros de forças e *quanta* de vontade que se ajuntam, precipitam-se uns sobre os outros e se dissolvem como as ondas do mar”.¹⁶ Como jogo de superfície e profundidade, o mar traduz o não-fixado e rompe com a lógica do Ser que alimenta os dualismos correntes. Como monstro, afinal, o mar é o “pavor do eterno, do Nada que não cessa, da ausência de sentido em seu agir”.¹⁷ Mas é aí, no mar como o espelho da natureza, que o homem se reconhece como parte desse jogo provisório de forças que marca a vontade de poder. É com esse monstro que Nietzsche quer, então, conversar, porque é nesse espelho que ele vê a sua verdadeira face: “Ainda neste momento olho para meu futuro — um *vasto* futuro — como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa. Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente...” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 9). Vasto como o mar é o futuro de quem acolhe a afirmação radical da vida expressa pela ideia do eterno retorno.

5. O grande meio-dia

Voltemo-nos, agora, finalmente, ao aforismo 638 de *Humano, Demasiado Humano*: todas essas ideias estão, de alguma forma, supostas no modo como Nietzsche expressa a tarefa assumida pelo espírito livre, personagem central da obra de 1878, publicada, como se sabe, em comemoração do centenário da morte de Voltaire.¹⁸ A expressão final que encerra a obra deixa evidente o sentido dessa tarefa: buscar uma “*filosofia da manhã*” — algo que não só faz apelo à (perdida) tradição do iluminismo voltairiano, mas, sobretudo, explicita o projeto do livro que vivia a lume três anos depois,

¹⁶ SEYFI, Sasan. Mar. In: NIEMEYER, C. *Léxico Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 361.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Sobre a dedicatória do livro a Voltaire ver OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*, in *Filosofia Unisinos* 13(1):57-67, jan/abr 2012..

Aurora. A “tarefa”, nesse caso, é tanto retirar a penumbra da metafísica que encobre a moral quanto colocar essa mesma moral à luz daquele “grande meio-dia” do ser humano, que Nietzsche descreverá, em *Assim Falou Zaratustra* como o *Übermensch* – o qual não deve ser entendido como um personagem, mas precisamente como uma tarefa.¹⁹

E este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre animal e super-homem, e celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã. Então aquele que declina abençoará a si mesmo por ser um que passa para lá; e o sol do seu conhecimento permanecerá no meio-dia. “Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem.” — que esta seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade! — (ZA, *Da virtude dadivosa*, 3).

Se Deus era a penumbra, nesse caso, agora o além-do-homem é o grande meio-dia, a hora mais perfeita, quando nenhuma sombra acompanha o andarilho. Ocorre que a hora mais ensolarada é também a mais difícil e árdua e o andarilho, antes de alcançar o grande meio-dia, há de provar muitas desventuras.

Por essa razão, o aforismo 638 está dividido em duas partes, antecedidas de uma espécie de advertência: não se pode confundir o andarilho com o viajante. O primeiro é aquele que alcançou “a liberdade da razão”; o segundo, porque que “se dirige a uma meta final”, continua preso aos grilhões da metafísica, que impõem ao homem as suas regras, dogmas e pretensas verdades. A meta, contudo, “não existe” e, com isso, o viajante acaba por perder a oportunidade de aproveitar a travessia, ou seja, de afirmar a vida em sua plenitude. O viajante perde a vida enquanto tenta alcançar a meta; o andarilho, que não tem meta nenhuma, sabe aproveitar melhor a vida: “o andarilho [vive] sem objetivo e sem retorno ao lar”, escreve Nietzsche no fragmento póstumo 29[58], do outono de 1884 ao início de 1885, para completar que ele “não sabe ainda onde o caminho o levará” (FP 28[58], outono de 1884). O viajante simboliza o homem metafísico na forma, por exemplo, do homem racional e cristão: o primeiro, perde a vida por temer os impulsos e pulsões que lhe são próprias; o segundo, porque compreende a vida como um vale de lágrimas pelo qual é preciso passar para alcançar a felicidade eterna. Ambos, por isso, se indispõem contra a vida; eles sofrem da vida; eles transformam a vida em sofrimento enquanto esperam a redenção final.

O andarilho, ao contrário, libertou-se da meta e, com isso, vive intensamente a passagem, entrega-se ao devir e à experiência da plenitude afirmativa. Sua andança, contudo, também tem dificuldades e obstáculos:

¹⁹ Sobre a ideia de *Übermensch* como tarefa ver OLIVEIRA, Jelson. O além-do-homem como tarefa filosófica, in *Philosophos — Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 25, n. 1, 2020.

esse é o tema da primeira parte do aforismo, que mostra como a solidão do andarilho em seu interesse pela vida. A atitude de curiosidade e de interesse pela vida, próprio do andarilho que viaja sem meta, é celebrada como algo grandioso, mas, ao mesmo tempo, dolorido e pesado: “ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (HH, 638). Por isso, “sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins”, pois estar sozinho, desviar-se do rebanho e viver sua vida de forma livre é estar à mercê das intempéries da própria viagem. Esses perigos não afetam o sedentário, que não se arrisca; e nem o viajante, que sempre viaja protegido porque desloca-se nos caminhos já pisados, nos caminhos “de todos”. O caminho do andarilho é alternativo: ele segue por montanhas e vales onde conta apenas com a companhia da natureza. Nessas passagens, vive por si mesmo, enfrenta seu próprio cansaço e conta com o escárnio e a incompreensão dos demais, sabendo que esse é o preço de sua liberdade: “sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar” (HH, 638). Em todo o relato dessa primeira parte Nietzsche recupera uma ideia corrente em seus escritos: a vida solitária, contra a metafísica e a moralidade vigente, é uma vida difícil e perigosa, mas é vivendo essa vida (que precisa ser afirmada radicalmente mesmo em suas adversidades) que ele poderá conquistar as forças necessárias para alcançar aquela *Aurora* que não brilhou ainda. Tal concepção recupera a noção de *agon* (a disputa que faz crescer) e prenuncia a própria ideia de vontade de poder, como uma tensão e um conflito constante, cujo resultado é sempre o crescimento das forças vitais.

É esse, justamente, o sentido da segunda parte do aforismo, no qual Nietzsche descreve a chegada da manhã, em etapas: a primeira etapa é a clareza sobre os obstáculos — “quando surgir então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira” ele verá de forma mais clara dentro da cidade que lhe negou abrigo todo “deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão — e o dia será quase pior do que a noite” (HH, 638). Note-se como, mais uma vez, a cidade aparece como metáfora do rebanho, da vida reduzida e pobre, sofrida e *décadent*. Vindo de fora de seus muros, o andarilho pode abrir os olhos e ver com mais clareza. Na segunda etapa dessa *aurora*, ele finalmente recebe as recompensas: as imagens usadas por Nietzsche incluem “as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias”, o “alvorecer”, a “neblina dos montes”, os “bandos de musas” dançando ao seu lado, um “passeio entre as árvores”, de cujas “copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras”. Tudo isso é descrito em uma retórica que celebra radicalmente a liberdade própria de quem está entregue à natureza, de quem não sente nenhum desejo de retornar à cidade. Viver próximo da natureza é a conquista do andarilho, cuja afirmação plena da vida é recebida como um prêmio: essas “coisas

boas e claras” são compreendidas como “presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos” (HH, 638). Estar em casa na montanha e na solidão é o modo de estar em casa no mundo: o andarilho, assim, antes de negar o mundo (como o monge do *Prólogo* de *Zaratustra* que aconselha o profeta a não levar o seu presente para a multidão), é aquele que ama o mundo e se sente em casa nele. Nessa passagem, portanto, encontra-se claramente a temática do grande amor de *Zaratustra*, cujo afeto aos homens o faz levar o seu presente – a notícia nascida na claridade da mais alta montanha, diante do sol: a notícia da morte de Deus. Não por acaso, o grande meio-dia de *Zaratustra* encerra, precisamente, o fragmento: “Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: — eles buscam a *filosofia da manhã*.” (HH, 638). Embora sibiloso e sussurrante, o *Übermensch* está anunciado como tarefa.

Essa perspectiva é retomada em *O andarilho e sua sombra*, a segunda parte do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*. Já na abertura do texto, Nietzsche explicita a relação direta da sombra com o conhecimento: a sombra afirma amar os homens porque esses são “discípulos da luz”, que carregam um brilho nos olhos “quando conhecem e descobrem, infatigáveis conhecedores e descobridores que são” (AS, *Introdução*). O texto é uma continuação do projeto iniciado na viagem a Sorrento em 1876, cuja primeira parte foi publicada em 1878: voltar-se às coisas humanas e contestar a centralidade da metafísica, opondo-se a ela com as “luzes” da ciência – embora não com os resultados, mas com os processos científicos, ou seja, não acreditando em verdades absolutas, mas contrapondo-se a elas com o interesse pela vida. O valor das “coisas mais próximas” (“há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por todas as *coisas mais próximas*” [AS, 5]) precisa ser, finalmente, resgatado e é precisamente esse o desafio do procedimento científico em contraposição ao metafísico: “Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos” (AS, 16). O andarilho é um tal vizinho (note-se novamente o uso de uma metáfora geográfica). Aproximar-se do corpo, dos instintos, da animalidade e, sobretudo, da natureza, é a tarefa do andarilho, como o filósofo da manhã. Começando pela *aurora*, ele deve alcançar o grande *meio-dia*, quando finalmente as coisas mais próximas forem tão próximas que chegarão a diluir-se nele e ele nelas. Finalmente, com o *Übermensch* ter-se-á superado a antiga divisão entre homem e mundo, entre humanos e não humanos, entre humanos e natureza. Ter-se-á superado, afinal, o fundamento *décadent* de nossa cultura: a metafísica que espalhou escuridão sobre a existência e fez crescer muitos desertos, murchando tudo ao redor.

Considerações finais

Como vimos no presente artigo, a obra de Nietzsche pode ser compreendida como um pensamento em constante movimento de deslocamento e transformação, simbolizado pela figura do andarilho, que aparece com evidência a partir dos escritos do segundo período, especialmente em *Humano, Demasiado Humano*, com importantes implicações na formulação de *Assim Falou Zaratustra* e, consequentemente, em toda a crítica posterior de Nietzsche à moralidade. O andarilho, como vimos, traduz a tarefa de aceitação radical da vida, segundo aquele que é o seu pensamento mais importante: o eterno retorno. Entregue à paisagem, encontrando-se a si e expressando-se por meio dela, o andarilho de Nietzsche não é outra coisa que o afirmador. Nesse sentido, Nietzsche se opõe tanto à ideia do viajante (o que cultiva uma meta que não existe) quanto à do sedentário (que vive aguilhoado às normas de uma cidade). Outro elemento, contudo, pode ser somado a esses dois: o andarilho de Nietzsche não vaga como quem foge ou como quem cumpre uma pena. Ao contrário do eremita da floresta que interpela Zaratustra a não se aproximar dos homens e também do judeu errante, que vaga para cumprir o castigo de não ter reconhecido a Jesus,²⁰ o andarilho de Nietzsche caminha na floresta como celebração das inúmeras perspectivas que se opõem às ilusões metafísicas.

Assim, ao contrário do sedentarismo metafísico, que enraíza o pensamento em valores estáticos e transcendentais, o *pensamento exterior* desenvolvido por Nietzsche a partir da metáfora do andarilho busca na exterioridade – nas paisagens, nos climas, nos territórios – a inspiração para a criação de novos valores. A metáfora do andarilho, que atravessa montanhas, mares e desertos, traduz a rejeição nietzschiana às verdades absolutas e à centralidade da subjetividade na construção dos valores morais, tanto por meio da associação socrática entre virtude, verdade e felicidade, quanto pela celebração kantiana da íntima relação entre racionalidade, liberdade e responsabilidade. Como demonstramos, Nietzsche opõe a essa tradição precisamente a sua geofilosofia, tal como apontam Deleuze e Guattari: uma filosofia que se constrói na travessia e na experimentação, desafiando os grilhões da tradição e afirmando a impermanência do devir.

²⁰ No Fragmento Póstumo 32[8], do inverno de 1884–1885 (cujo título é: “A saudade sem lar. O Andarilho.” [*Das Heimweh ohne Heim*]) Nietzsche escreve: “Assim, pouco me falta para ser o judeu eterno, exceto que não sou nem eterno nem judeu”. A referência aqui é clara: ele recusa a perspectiva lendária do “judeu errante” ou “judeu eterno”, difundida desde a era medieval. Segundo essa narrativa, um personagem teria sido condenado a vagar eternamente pelo mundo como punição por ter zombado ou mesmo rejeitado Jesus Cristo durante o caminho para o Calvário. Essa figura, nesse caso, não poderia nem descansar e nem morrer, já que sua sina é carregar a sua culpa. Na perspectiva de Nietzsche, esse personagem representa precisamente o tipo de narrativa que aprisiona o homem religioso à sua sina de purificação, cujo resultado é a enfermidade difundida pela negação da vida, considerada apenas a ocasião de um castigo.

Se, como tentamos demonstrar, a estratégia do *pensamento exterior* é radicalmente antimetafísica, na medida que reconhece a historicidade e contextualidade dos valores, sempre produzidos a partir de interesses e necessidades locais, então Zaratustra emerge como o andarilho por excelência, aquele que não possui pátria ou raízes fixas, mas que faz da paisagem a sua morada. Sua busca é aquela que se prenuncia na imagem da luz: começando com a *filosofia manhã*, passando por *Aurora* e alcançando o seu ápice na imagem do *grande meio-dia* zaratustriano, que simboliza o auge dessa filosofia nômade, precisamente o instante quando o pensamento atinge sua máxima liberdade e plenitude, afirmando a vida em todas as suas contradições e inconstâncias.

É assim, como pensamento radicalmente afirmativo, que essa geofilosofia celebra o eterno retorno e assume o *Übermensch* como tarefa. Seu pressuposto, como pretendemos demonstrar, é a recusa do racionalismo antropocêntrico de tipo metafísico. Não por acaso, podemos dizer que a partir da ascensão às montanhas e do diálogo com o mar (tal como aparece em *O andarilho*, de *Assim Falou Zaratustra*), Nietzsche propõe uma nova relação entre o homem e o mundo, pautada pela coragem de criar um novo tipo de pensamento, fundado na experimentação exterior, na qual o personagem não fala de si, mas torna-se quem é em diálogo afirmativo com tudo o que existe (e que fora negado pela metafísica). A liberdade do espírito, alcançada pelo andarilho, é a chave para superar o niilismo e afirmar a existência como um *eterno retorno*, no qual cada instante deve ser vivido com intensidade e celebração. Ao abraçar a vastidão do mar e a altura das montanhas, a geofilosofia de Nietzsche apresenta-se como uma ode à liberdade, à criação e à afirmação radical da vida por meio de um pensamento exterior, cujo experimento maior Nietzsche realizou, biograficamente, consigo mesmo e filosófico-literariamente com a figura do andarilho, tanto por meio do espírito livre quanto de Zaratustra.

Referências

D'IORIO, Paolo. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*. Genèse de la philosophie de l'esprit libre. Paris: CNRS Éditions, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa e Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

JULIÃO, José Nicolao. *O Ensino da Superação em Assim Falou Zaratustra*. Campinas: Editora Phi, 2016.

KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee Einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien: Böhlau, 1980.

- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se tonra o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano I*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche e a Viagem como Metáfora Antimetafísica, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 71, 2015, p. 629-650.
- OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de Humano, Demasiado Humano, in *Filosofia Unisinos* 13(1):57-67, jan/abr 2012.
- OLIVEIRA, Jelson. O além-do-homem como tarefa filosófica, in *Philosophos — Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 25, n. 1, 2020.
- PAGANI, Paolo. *Nietzsche on the road*. Quattromila chilometri verso la follia. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2021.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- SEYFI, Sasan. Mar. In: Niemeyer, C. *Léxico Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 360-363.
- SHAPIRO, Gary. Earth's Garden-Happiness: Nietzsche 's Geoaesthetics of the Anthropocene, in *Nietzsche Studien*, 42: 67-84, 2013.
- SHAPIRO, Gary. Nietzsche on Geophilosophy and geoaesthetics. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A companion to Nietzsche*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, p. 477-494.
- WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008.