

Tempo Formal e Tempo Nômade

Maria Helena Lisboa da Cunha¹

Resumo

O problema propriamente filosófico é o problema do tempo. Desde a Antiguidade Clássica com Heráclito de Éfeso, Platão, Aristóteles, Sto Agostinho; no séc. XVIII com Kant até a contemporaneidade com Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Deleuze, o tempo ocupa um lugar de destaque. A modernidade se caracteriza pela tentativa de estabelecer uma identificação definitiva entre a noção de ser e tempo. Neste sentido, ela rompe com a antiga tradição metafísica que pensava o tempo atemporalmente, como era o caso para Platão e as Ideias inatas. Este texto se propõe pensar o tempo numa outra dimensão, dimensão do “tempo fora dos eixos”, na acepção que dele fizeram Nietzsche e Deleuze.

Palavras-chave

tempo – duração – simultaneidade – trágico - nômade

Resumé

Le problème proprement philosophique c'est le problème du temps. Depuis l'Antiquité Classique avec Heraclite d'Éphèse, Platon, Aristote, Saint Augustin ; dans le siècle XVIII avec Kant jusqu'à la contemporanéité avec Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Deleuze, le temps occupe une place privilégié. La modernité se caractérise par la tentative d'établir une identification définitive entre la notion d'être et du temps. Dans ce sens, elle rompre avec l'ancienne tradition métaphysique que pensait le temps éternel, comme c'était le cas pour Platon et les Idées inées. Ce texte a comme but penser le temps dans une autre dimension, la dimension du « temps hors l'hortoge », dans l'acception qui lui ont fait Nietzsche et Deleuze.

Paroles-clefs

temps – duration – simultanéité – tragic - nomade

¹ Professora Titular de Filosofia Geral com especialização em Estética Filosófica, do Departamento de Filosofia do IFCH/UERJ. Email: mlisboadacunha@hotmail.com



Podemos afirmar com convicção que, em filosofia, o único problema importante é o problema do *tempo*. Por isso, pergunta Agostinho no Livro XI das *Confissões*: “O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu o sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1981, p. 304). O homem grego conhecia três tipos de tempo: *aiôn*, *chronos* e *kairós*. O tempo *aiôn* é um absoluto que diz respeito à vivência, à percepção, à consciência e à memória; o tempo *chronos* é uma mensuração científica, métrica, convencionada como medida comum das sociedades; o tempo *kairótico* é o tempo do ‘aqui e agora’, do ‘pegar ou largar’, conhecido dos sofistas que o utilizavam para o *agón* (combate) das discussões na *ágora* das *pólis* gregas (cidades-estado); tanto servia para elevar quanto para derrubar o adversário, eram *dissoi logoi*, discursos duplos. Na literatura, ele é descrito por Machado como o momento oportuno: “Não era oportuno o primeiro momento, porque, se nenhum de nós estava verde para o amor, ambos o estávamos para o *nosso* amor: distinção fundamental. Não há amor possível sem a oportunidade dos sujeitos” (MACHADO, 1978, p. 86).

O tempo não tem idade, é *aiôn*, eterno, pura duração, em *A Intuição filosófica* Bergson observa que o tempo real ou formal, no qual presenciamos naturalmente o espetáculo das mudanças, é um tempo pulverizado a fim de satisfazer nossa ação sobre as coisas no mundo utilitário e prático, se nós pudéssemos reconduzir a nossa percepção às suas origens teríamos acesso a um conhecimento de outro tipo, onde os estados psíquicos se sucedem prolongando-se uns nos outros num fluxo contínuo, como o desenrolar e o enrolar de um novelo; o conceito de *duração* (*durée*) em Bergson se instala nessa temporalidade:

É, por sob estes cristais bem recortados e este congelamento superficial, uma continuidade que se escoar de maneira diferente de tudo o que já vi escoar-se. É uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu (...) Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros. É, se quisermos, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim da sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e a consciência significa memória” (BERGSON, 1974, p. 22).



Bergson não despreza o pensamento conceitual, mas critica a postura adotada pela metafísica dogmática quando se aventura a pensar o mundo existente que é vivente! A filosofia clássica parte de conceitos para compreender o real esquecendo que os conceitos são sempre abstratos e fixos enquanto a vida é devir, movimento incessante. Logo, o real só pode ser atingido por um conceito que dê conta dessa mobilidade e para isso ele cunhou o método da *intuição*, única maneira para se chegar à *duração*, movimento do devir, no entender de Deleuze em sua obra *El Bergsonismo*: “A duração é o grau mais contraído da matéria e a matéria é o grau mais distendido da duração” (DELEUZE, 1996, p. 97), o que faz com que haja muitas “durações”, posto que a matéria está sempre se atualizando e diversificando, sendo este o sentido do “impulso vital (*élan vital*)”, virtualidade ou totalidade que se divide: a essência da vida consiste em proceder “por dissociação e desdobramento”, por “dicotomia” e não por justaposições e somatórios, a exemplo da vida que se divide em planta e animal, o animal que se divide em instinto e inteligência, o instinto em muitas direções que se atualizam em espécies diversas, o óvulo se dividindo em múltiplos segmentos para formar o embrião humano.

O *aiôn* grego posteriormente se associou ao *aevum* latino com o sentido de “medula espinhal, substância vital, esperma, suor”, diferenciando-se, portanto, de *chronos*, o “tempo temporal provido de um começo”, que é o tempo da uniformidade da *doxa*, que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular come os seus filhos como no quadro de Goya “Saturno comendo seus filhos”; também para Jung, aí se dimensiona o *inconsciente coletivo* com os arquétipos universais que são padrões de comportamento (*patterns of behavior*), vale dizer, instintos da espécie que são as formas básicas do pensar, do sentir e do agir da humanidade arcaica:

(...) a psique engloba obscuridades muito além das categorias da nossa razão (...) Alguém, seguindo suas necessidades mais profundas ou se sentindo de acordo com a sabedoria antiga ou ainda se apoiando na constatação psicológica da ocorrência de percepções telepáticas, poderia concluir que a psique participa, em suas profundezas, de uma forma de existência para além do espaço e do tempo; e que pertence ao que chamamos, de maneira inadequada e simbólica, eternidade (CUNHA, 1998, p. 67).

Podemos cotejar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *chronos* como a simultaneidade para a sucessão. A História da Filosofia não tem

que ter necessariamente uma cronologia porque a força não tem época, o que importa são as relações de força enquanto teatro de idéias, posto que o homem é um animal inventivo, a lei do tempo é a criação, adverte Manoel de Barros: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. Os sabiás divinam” (BARROS, 2004, IX). Há outra poesia pertinente do poeta pantaneiro, que trata das lições que um pintor boliviano de nome Rômulo Quiroga lhe teria ensinado: “A expressão reta não sonha. Não use o traço acostumado. A força de um artista vem das suas derrotas. Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro. Arte não tem pensa: O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo. Isto seja: Deus deu a forma. Os artistas desformam” (IBIDEM).

A consciência constrói o sentido do tempo, é uma máquina de temporalizar o mundo, com as categorias de espaço e tempo, causalidade, lei, substância, essência, aparência, verdade, erro, relação, o homem constitui o mundo em que ele acredita, a natureza (o conjunto de todos os fenômenos), a ciência e a filosofia, a poesia, o trabalho, a moeda, o capital, a moda, os mitos e os deuses. No séc. XVIII Kant vai problematizar o tempo com os conceitos de *noumeno* e *fenômeno*. Por *noumeno* Kant entende as essências inatingíveis das coisas, toda a metafísica (o que está além do mundo físico) isto é, a idéia de Deus, alma, infinito, liberdade, por isso as considera inatingíveis pela razão, são simples Idéias da Razão, destituídas de realidade porque não são constituídas na e pela experiência sendo, portanto, abstratas; a Razão kantiana, intermediada pelas faculdades do tempo (imaginação, razão e entendimento), é quem constitui o *fenômeno* como objeto da experiência a partir das impressões que as coisas deixam na minha sensação, no meu corpo, por isso Kant diz no Prefácio à *Crítica da Razão pura* que a natureza não tem *a priori* lei alguma, a lei só existe para um homem que a formatou como, por exemplo, Newton e a lei da gravidade e/ou Galileu e o plano inclinado:

Quando Galileu deixou rolar suas esferas sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, (...) ele compreendeu que a razão só vê o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela deve ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e deve obrigar a natureza a responder às suas perguntas, sem se deixar, porém, conduzir por ela como se estivesse presa a um laço (KANT, 1974, p. 11).



Por conseguinte, o tempo esquematiza o fenômeno, ele é o esquema ou a síntese do tempo, a duração que permite a leitura do real; sem ele, não há nada, não há mundo e nem homens que o constituam.

O tempo trágico: Heráclito e Nietzsche: No séc. XIX, Nietzsche traz à tona o tempo trágico-lúdico de Heráclito: *Aiôn* é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO, 1974, fr. 52, p. 90) . Para o pensador trágico, *skóteinos* (o obscuro), a totalidade da vida, a *phýsis* está em constante movimento, *Panta rei* (tudo se move), deslocando os contrários em direção uns aos outros e este movimento é o tempo, *Aiôn*², condição do sentido da experiência do tempo em geral, constituindo, por isso mesmo, o *devoir* da totalidade: “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, *nem substância mortal tocar duas vezes na mesma* condição; *mas pela intensidade e rapidez da mudança* dispersa e de novo reúne (*ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo*) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se” (IDEM, fr. 91, p. 94). E o filósofo arremata: “A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma” (IDEM, fr. 59, p. 91).

Essas sábias intuições de Heráclito nos reenviam a Nietzsche com o conceito de eterno-retorno, seu pensamento intenso e “abismal”; o tempo é pensado como um *devoir* eterno, uma multiplicidade que se transforma eternamente com imensos anos de retorno, que ele cunhou de dionisíaco, sendo Dioniso um deus da vegetação pela mobilidade constante de suas formas, de seu ciclo de vida (nascimento e morte). Dioniso é, por isso mesmo, o patrono do teatro, das máscaras dos *hypokrités*, os protagonistas das tragédias e das comédias; nas preliminares das encenações de tragédias, na *thýmele* (altar) da *orchestra* (espaço circular onde o coro evoluía nas encenações de tragédias), um bode era sacrificado em honra a este deus, Dioniso *polygethés*, o deus das “múltiplas alegrias”: “Um tornar-se e perecer, um construir e destruir, sem qualquer imputação moral, com uma inocência eternamente intacta, possui, nesse mundo, somente o jogo do artista e da criança. E então, assim como a criança e o artista brincam, o fogo eternamente vivo brinca, constrói e destrói, inocentemente – e tal jogo o *Aiôn* joga consigo mesmo” (NIETZSCHE, 1995, p. 236).

² *Aiôn* é o “tempo sem idade, eternidade”, que posteriormente se associou ao *aevum* latino; tem também o sentido de “medula espinhal, substância vital, esperma, suor”, diferencia-se, portanto, de *Chronos*, o “tempo temporal, provido de um começo”, que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular, come os seus filhos. Podemos equacionar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *Chronos* como a *simultaneidade* para a *sucessão*.



As afirmações dos dois filósofos se compõem, comungam o mesmo solo imanentista; há, porém, *diferença*. Diríamos que, no primeiro caso, trata-se de um retorno cíclico, imagem do tempo (*Aiôn*), comum ao pensamento dos povos antigos, compartilhado por hindus, gregos e outros mais, do qual já nos advertiu Nietzsche que não é disso que se trata. Anaximandro de Mileto também o concebeu deste modo, com o conceito de *ápeiron*, o ilimitado. Porém, no segundo caso, a questão é outra, pois se trata não de um retorno cíclico do *mesmo*, mas de um diferencial de forças, o retorno *seletivo*: a qualidade da força transvalorada, porque na *afirmação* o elemento reativo é eliminado, só restando afirmação dionisíaca, o grande *sim* da embriaguez:

Este anel do qual és apenas um grão brilhará perpetuamente. E em cada um dos ciclos sucessivos da história humana, há sempre uma hora onde, para um homem isolado, depois para muitos, depois para todos, se levanta o pensamento mais potente de todos, o do Eterno-retorno de todas as coisas: cada vez soa então, para a humanidade, a hora do meio-dia (IDEM, 1997, v. I, livre II, §323).

Portanto, no “retornar” o que retorna não é o fundamento, o “ser”, um substrato, mas os “instantes”, que fazem do devir uma curva descontínua traduzida por instantes de exaltação criadora. Daí que, para Deleuze, só o “*retornar é que é o uno que se afirma do diverso ou do múltiplo*” (DELEUZE, 1973, p. 55), o que equivale a dizer que no retorno, a identidade não diz respeito à natureza daquilo que retorna, mas pelo contrário o fato de retornar para o que difere, o que significa que não há mais identidade a modelos, mas autenticidade. Afirma Nietzsche a respeito: “Minha filosofia oferece o pensamento vitorioso que por fim prostrará vencida qualquer outra doutrina... É o grande pensamento *seletivo* (...) Meios de *suportá-lo*: transmutação de todos os valores. Não mais o prazer causado pela certeza, mas pela incerteza; não mais a “causa” e o “efeito”, mas a criação contínua; não mais a vontade de conservação, mas a vontade de potência” (NIETZSCHE, 1997, v. II, Livre IV, §229) .

A intenção de Nietzsche é resgatar a concepção grega do tempo com o objetivo de desviar-se da concepção teológica judaico-cristã que concebe o tempo como criação *ex-nihil* (do nada) em direção a um fim (*telos*), isto é, encarnada em uma teleologia e escatologia (doutrina da salvação), uma vez que se, por hipótese, tudo sempre retorna, não pode haver princípio nem fim dos tempos — *o tempo é eterno*: “O mundo subsiste; não é algo que se torna, algo que passa. Ou, mais exatamente: torna-se, passa, porém jamais começou a devir, jamais cessou de passar, — *conserva-se* sob as duas formas...

vive de si mesmo: seus excrementos são seus próprios alimentos” (IDEM, v. I, Livro II, §329). Segundo o autor, não há vida eterna: “*Amor fati*”, diz Nietzsche, amar o destino, esta *vida* que é eterna, renunciando uma nova concepção do tempo, um *tempo trágico*:

Mas o velho hábito de imaginar um fim em tudo o que acontece e em tudo o que concerne ao mundo, um Deus que dirige e que cria, é tão potente que o pensador tem dificuldade em deixar de conceber que a falta de finalidade no mundo é também uma intenção (...) a de impor a uma força finita, determinada, que permanece invariavelmente igual a si mesma, tal como é o “mundo”, a faculdade maravilhosa de renovar até o *infinito* suas formas e suas condições”(IDEM, v. I, Livro II, §330).

Nietzsche, filósofo trágico, poeta do *eterno-retorno*, lega aos pósteros este ensinamento vital: “Imprimamos à nossa vida a imagem da eternidade” (*Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben*) (IDEM, v. II, Livro IV, §59), não para ser recebido no reino dos céus: “nós nos tornamos homens — *é por isso que nós queremos o reino da terra*” (IDEM, 1908, p. 458). Além disso, continua o filósofo, “Há na terra muito boas invenções, umas úteis, outras agradáveis: é por isso que é preciso amar a terra” (IDEM, p. 300). Concebendo a grandeza do homem como uma “passagem e um declínio” e não um fim em si mesmo, “O homem sendo uma corda estendida entre o animal e o Super-homem — uma corda sobre o abismo” (IDEM, p.14), isto é, uma ultrapassagem de si mesmo ou, como coloca Deleuze, uma “nova forma de vida”, Nietzsche promove um princípio de libertação, de redenção do homem com o *tempo* e com a *vida*. Nesse sentido, o tempo não é mais pensado como “o que foi”, o passado estagnado e petrificado que permanece o *mesmo* através de todas as transformações (o conceito de *ousia* em Aristóteles), sendo inserido na dimensão do “instante”, das intensidades e das singularidades que são virtualidades, meras possibilidades de existência, únicas, insubstituíveis e indestrutíveis que formam a complexa textura do *devenir*. De agora em diante, Zaratustra é o redentor do *acaso*: “Em verdade, é uma benção e não uma maldição ensinar: em todas as coisas, se encontra o céu acaso, o céu inocência, o céu quase, o céu temeridade. ‘Por acaso’ — esta é a mais antiga nobreza do mundo, eu a devolvo a todas as coisas, eu as libertei da servidão da finalidade” (IDEM, p. 238), e do mundo: “O martelo.— Como devem ser os homens que transmutarão os valores? Homens que terão *todas* as qualidades da alma moderna, mas que terão a força de transformá-las em saúde” (IDEM, 1997, v. II, Livro IV, §573).

Esta questão problematiza a dimensão do *caos* em Nietzsche, este fundo virtual, pura possibilidade de existência que se viabiliza na criação, a dimensão do *intempestivo*: “É preciso ter muito caos dentro de si para criar uma estrela bailarina. Eu vos digo: vós tendes um caos” (IDEM, 1908, §5), exalta o filósofo. Porém, fazemos a ressalva: sua escrita é um meio de ação e, primeiramente, ação sobre si mesmo, ação modeladora do caos interior, medida e harmonia *polínea* sobre a desmedida *dionisíaca* sempre ameaçadora:

A grandeza de um artista não se mede pelos bons ‘sentimentos’ que ele provoca; mas pelo ‘grande estilo’, na capacidade de se tornar mestre do caos ‘que se tem em si mesmo’, no fato de forçar seu próprio caos a tornar-se forma; tornar-se lógico, simples, sem equívoco, matemático, tornar-se *lei*, eis, neste particular, a grande ambição” (IDEM, 1997, v. II, Livro IV, §450).

O conceito de *caos* é um conceito que perde suas raízes no tempo. Os chineses já o conheciam como o *vazio*, *ku* ou *sunyata*, núcleo virtual, matriz de possibilidades, portanto, um *vazio-pleno*. Diz Lao-Tsé no *Tao te king*, *O caminho da virtude*, obra máxima da sabedoria chinesa: “O Tao é vazio, mas inesgotável. Que abismo! Parece o ancestral dos dez mil seres (...) Parece dispor de toda a eternidade. Não sei de quem poderia ser filho. Parece anterior ao soberano do céu” (LAO-TSÉ, 1988, §4). No Oriente, os artistas plásticos se dão conta desse elemento caótico concebendo-o como a categoria estética do *vazio* e, por este motivo, fazem telas com vazios suficientes para nelas “saltarem cavalos”, afiança Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 215). Na mesma vertente, assim se posicionam os gregos: “Do todo nada (é) vazio; donde então algo sobreviria?” (EMPÉDOCLES, 1974, p. 229). A esse respeito, Heráclito assim se expressa: “Acima do real e do necessário, está o possível” (*kat'exochen*, a possibilidade) (LEÃO, 1994, p. 8). O Prof. Carneiro Leão, no mesmo artigo de que consta esta citação assim se pronuncia: “O caos é o princípio de ordem e articulação da possibilidade de haver sentido”, destacando o fato de que a poesia arcaica é, também, a poesia do *caos*. Há um texto de Nietzsche em que ele contextualiza o caos utilizando como ferramenta os conceitos apolíneo e dionisíaco da *Origem da tragédia*: “A criatura e o criador se unem no homem. O homem é matéria, fragmento, abundância, argila, lama, non-sens, caos; mas o homem é também criador, escultor, martelo duro, espectador divino e repouso do sétimo dia: compreendi esta diferença”. (NIETZSCHE, 1998, §225).

Tempo e metamorfose: O teatro com suas máscaras é um espaço experimental/nômade de vivências *outras* que as habituais, desconstrução da identidade original e mergulho na indiferenciação desmedida (*hýbris*) do todo, tendo como corolário a afirmação do devir. Devir-outro, devir-animal, devir-matilha, devir-mulher, desabrochar para outras possíveis multiplicidades, conforme o enunciado atribuído a Foucault: “Um pouco de possível senão eu sufoco... (DELEUZE, 1992, p.131), urgência de nervos e de sangue, de crueldade metafísica, de abalos afetivos, de loucura, tantos possíveis que não puderam ser vivenciados e que engrossam a cada dia o nosso presente com o seu caudal virtual (mesmo o que gostaríamos de ter vivido e não vivemos, mesmo o que transvivemos): “Cada um de nós se esquecerá de seu mesmo, e estávamos transvivendo, sobrecrentes, disto: que era o verdadeiro viver?” (ROSA, 1964, p. 47), pergunta Guimarães no conto, “Pirlimpisquice”, da obra *Primeiras estórias*, igualmente observada por Franco Ferraz em seu livro *Nove variações sobre temas nietzschianos*, noutro trecho a propósito de uma peça de teatro encenada para o final do ano letivo em que os alunos, competindo entre grupos opostos e em segredo, encenam outra peça que não a “verdadeira” proposta pelos padres do Colégio onde estudavam, e na derradeira hora da apresentação, faltando um dos principais atores por motivo de doença em família, mudaram a ordem de apresentação e o drama reinventado e improvisado na hora foi supimpa, superando todas as expectativas. Eis o texto já comentado por Ferraz:

Tudo tinha e tomava o forte, belo sentido, esse drama do agora, desconhecido, estúrdio, de todos o mais bonito, que nunca houve, ninguém escreveu, não se podendo representar outra vez, e nunca mais. Eu via os do público assungados, gostando só no silêncio completo. Eu via – que a gente era outros – cada um de nós, transformado. O Dr. Perdigão devia de estar soterrado, desmaiado em sua correta caixa-do-ponto (IBIDEM).

Segundo Deleuze, a nível macroscópico, temos indivíduos e coisas, o indivíduo é real e formal, tem estrutura e baixa energia, mas a nível quântico, temos singularidades e possibilidades e estas são pré-reais e aformais, potenciais posto que forças, energia não –existencial, imaterial, uma dimensão pré-individual assim conceituada por Simondon e contextualizada no caudal deleuziano. Há também forças formais como a gravidade, o eletromagnetismo, forças fracas e forças fortes, mas as forças geradoras do tudo quanto há são plurais, múltiplas, instáveis, caóticas, portanto, desestruturadas, sem destino, como observa Guimarães: “A estrada do amor, a gente já

está mesmo nela, desde que não pergunte por direção nem destino. E a casa do amor – em cuja porta não se chama e não se espera – fica mais adiante” (ROSA, 1964, p. 216). São essas forças que permeiam o campo estético, por excelência, forças plásticas, forças de vida, metamórficas, *vontade de potência* em Nietzsche: “Nosso universo inteiro é a cinza de inumeráveis seres vivos; e por pequena que seja a parcela de vida no universo, todas as coisas já passaram pelo estado vivo, e assim por diante. É preciso admitir uma duração eterna, portanto, uma eterna metamorfose da matéria” (NIETZSCHE, 1997, v. I, Livro II, §53).

Para Nietzsche, o movimento não precisa de justificativa como em Anaximandro, ele é uma afirmação; ele não tem forma, mas pode se formatar, isto é, você pode botar uma forma no tempo: a família formata a criança, que é um devir, o Estado formata os cidadãos, que poderiam *devir* e não *devém*; Deleuze dizia que não se sentia afim com animais domésticos, porque a família também os formatava transformando-os em fantoches pelo enfraquecimento da sua potência, à exceção dos animais selvagens nos seus *habitats*, posto que aí a conservam:

Devir jamais é imitar, nem fazer como, nem se ajustar a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar (...) Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra a natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal (DELEUZE, 2002, p. 8).

Nietzsche é um nômade da Filosofia, viveu como nômade, daqui para ali, de casa em casa, de pensão em pensão, de cidade em cidade, um aventureiro do pensamento, essa a sua política trágica: uma máquina de guerra, uma contrafilosofia. Geralmente os nômades são expurgados como os imigrantes na atualidade do mundo que estamos vivendo, mas Deleuze chama a atenção, num texto sobre “Pensamento nômade” (IDEM, 2008, 327-8) que o nômade não tem necessidade de se movimentar, ele mesmo não se movimentava devido à sua doença que o impedia de viajar; existem viagens no mesmo lugar, intensas, os nômades no seu entender são aqueles que não mudam permanecendo no mesmo lugar e assim escapando dos códigos. Nietzsche fez do pensamento uma potência nômade, desterritorializada, daí sua prática do aforismo, desmonte do discurso linguístico: jogo de forças, *ágon* sofisticado.

Em depoimento-entrevista, Manoel de Barros dirá sobre sua infância passada numa fazenda do Pantanal, pés descalços e sujos no chão de terra batida junto às galinhas, cães e gatos de estimação: “Ali o que eu tinha era ver os movimentos, a atrapalhão das formigas, caramujos, lagartixas. Era o apogeu do chão e do pequeno”, entortando sintaxes, desarrumando frases à procura da palavra intensa: “O que eu queria era fazer brinquedos com as palavras. Fazer coisas desúteis. O nada mesmo. Tudo que use o abandono por dentro e por fora” (BARROS, 2013, p. 303) (...) “O que não sei fazer desmancho em frases. Eu fiz o nada aparecer. (Represente que o homem é um poço escuro. Aqui de cima não se vê nada. Mas quando se chega ao fundo do poço já se pode ver o nada). Perder o nada é um empobrecimento” (IDEM, p. 318) (...) “Agora só espero a despálavra: a palavra nascida para o canto – desde os pássaros. A palavra sem pronúncia, ágrafa. Quero o som que ainda não deu liga. Quero o som gotejante das violas de cocheo.³ (...) A palavra incapaz de ocupar o lugar de uma imagem. O antesmente verbal: a despálavra mesmo” (IDEM, p. 341).

A arte e só a arte permite essa clivagem, esse mergulho em tempos *outros* (outrados), sem identidade, sem *mímesis*, singularidades nômades criadoras de novos mundos. Nietzsche alerta: “Precisamos de arte para não morrer da verdade” (NIETZSCHE, 1997, v. I, Livre II, §453), configurando o que Deleuze chamou de o “tempo fora dos eixos”, inspirado no *Hamlet* de Shakespeare, que como um *phármakon* (termo grego que possui um sentido ambíguo: tanto é remédio quanto veneno, melhor dizendo, não há remédio inofensivo, logo o *phármakon* nunca poderá ser somente benéfico), nos embriaga com os perfumes mais doces e mais amargos, nos cura de nossas solidões, nos envenena com as suas ilusões.

Guimarães, escritor-poeta, expressa com mestria esses movimentos potentes do pensamento: “O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão”. E, concluímos com Rosa: “O *gerais* corre em volta. Esses *gerais* são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães é questão de opiniões... O sertão está em toda parte” (ROSA, 1976, p. 9). Por isso, confirmamos, o tempo, também, está em toda parte, e sempre.

³ Estão registrados nas anotações antropológicas do mestre Roquete Pinto os *sons gotejantes* da viola de cocheo. A expressão é conhecida entre os índios guatós da beira do Cracará. A viola de cocheo é levianinha e só tem quatro cordas feitas de tripa de bugio. É com ela que se acompanha o cururu, dança de origem indígena, disseminada entre os ribeirinhos do Cuiabá e do rio Paraguai (Nota do autor).

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Stº. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 10 ed., Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.
- BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- _____. *Manoel de Barros. Poesia completa*. São Paulo: LeYa, 2013.
- BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movente*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. *Os Pensadores*).
- CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche- Espírito artístico*. 1ª ed. Londrina: CEFIL, 2003.
- _____. *Espaço real, espaço imaginário*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Uapê, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1973.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____, PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 2002.
- _____. *A Ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Org da edição brasileira e revisão técnica: Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *El Bergsonismo*. Trad. Luis Ferreiro Carracedo. Madrid: Cátedra, 1996.
- NIETZSCHE, W. Friedrich. *La Volonté de puissance*. Traduction de Geneviève Bianquis. (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997, 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne)*. Trad. Henri Albert. 17 ème ed. Paris: société du Mercure de France, 1908.
- _____. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ROSA, João Guimarães. Grande-Sertão: *Veredas*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1976.

_____. *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1964. _____ . *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1964.

LAO-TSÉ. *Tao te king*. Trad. Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 1988.