

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TESE

**A FILIAÇÃO DE NIETZSCHE AO ILUMINISMO: UMA
REVISÃO DO LUGAR DO SEU PENSAMENTO NA
HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA**

Vitor Henriques Marques da Silva

2020



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A FILIAÇÃO DE NIETZSCHE AO ILUMINISMO: UMA REVISÃO DO
LUGAR DO SEU PENSAMENTO NA HISTORIOGRAFIA
CONTEMPORÂNEA**

Vitor Henriques Marques da Silva

Sob a Orientação do Professor
Dr. José Nicolao Julião

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em História**, no Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura, Linha de pesquisa: Relações de poder, linguagens e História Intelectual.

Seropédica, RJ
Setembro de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento
Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586f Silva, Vitor Henriques Marques da, 1977-
A filiação de Nietzsche ao Iluminismo: uma
revisão do lugar do seu pensamento na historiografia
contemporânea / Vitor Henriques Marques da Silva. - Rio
de Janeiro, 2020.
185 f.

Orientador: José Nicolao Julião.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,
Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. Nietzsche. 2. Iluminismo. 3. Voltaire. 4. Pós
modernismo. I. Julião, José Nicolao, 1962-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa
de Pós-Graduação em História. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO INSTITUTO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

VITOR HENRIQUES MARQUES DA SILVA

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em História**, no Programa de Pós-graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura, Linha de pesquisa: Relações de poder, linguagens e História Intelectual.

TESE APROVADA EM:

Prof. Dr. José Nicolao Julião – UFRRJ
(Orientador)

Prof. Dr. Richard Fonseca – UFF

Prof. Dr. Pablo Henrique Spíndola Tôrres

Prof. Dr. Danilo Bilate de Carvalho – UFRRJ

Prof. Dr. José D'Assunção Barros – UFRRJ

Para Abel e Maria Helena.

Aos pesquisadores e professores que seguem defendendo a ciência e o conhecimento diante do horror e da barbárie que o Brasil atravessa.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

RESUMO

SILVA, Vitor Henriques Marques da. **A filiação de Nietzsche ao Iluminismo: uma revisão do lugar do seu pensamento na historiografia contemporânea.** 2020. 185 p. Tese (Doutorado em História, Relações de poder, linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

Observamos qual é a especificidade da crítica de Nietzsche ao Iluminismo do século XVIII, porque é a partir dela que ele promove sua filiação ao Iluminismo enquanto um movimento do espírito que atravessa épocas. A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche não concebe sua filosofia senão como uma filosofia histórica, e é nesse momento que ele inicia a superação compreensiva da metafísica e almeja “levar adiante a bandeira do Iluminismo”. Com essas considerações, propomos uma revisão em torno do lugar, já posto e cristalizado, que este filósofo ocupa na historiografia contemporânea, que é o de patrono das teorias pós-modernas na história. Demarcamos onde, como e através de quem a sua filosofia adquiriu um rosto irracionalista e essencialmente anti-iluminista. Ao lado disso, apresentamos alguns autores e o que eles argumentam para contestar tal visão. Abordamos a proximidade de Nietzsche com Voltaire e a relação do alemão com os períodos da história que ele elege como sendo os mais grandiosos (onde o domínio de si, a autocooção e uma disciplina dos instintos prevalecem), colocando-os em uma cadeia histórica do Iluminismo, cadeia esta que ele mesmo se inscreve.

Palavras-chave: Nietzsche – Iluminismo – Voltaire – História – Pós-modernismo

ABSTRACT

SILVA, Vitor Henriques Marques da. **Nietzsche's membership to Enlightenment: a review of the place of his thinking in contemporary historiography.** 2020. 185p. Thesis (Doctorate in History). Human and Social Science Institute. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

We note which is the specificity of Nietzsche's critique to the 18th century Enlightenment, because it's from this that he promotes his affiliation to the Enlightenment as a movement of the spirit that crosses eras. Starting from Human, too human, Nietzsche don't conceive his philosophy or else as a historical philosophy, and it's at that moment that he begins the comprehensive overcome of metaphysics and aims to "carry forward the flag of the Enlightenment". With these considerations, we propose a revision around the place, already put and crystallized, that this philosopher occupies in contemporary historiography that is the patron of the postmodern theories in history. We demarcate where, how and through whom your philosophy acquired an irrationalist and essentially anti-enlightenment face. Beside this, we present some authors and what they argue to challenge such a view. We approach Nietzsche's proximity to Voltaire and the German's relationship with the periods of history that he chooses to be the most grandiose (where self-control, the self-coercion and a discipline of instincts prevail), placing them in a historical chain of the Enlightenment, this chain that he himself subscribes to.

Keywords: Nietzsche - Enlightenment - Voltaire - History – Postmodernism

Abreviação em ordem alfabética das obras de Nietzsche citadas.

A – Aurora

AC – O anticristo

AS – O andarilho e sua sombra (Humano, demasiado humano - vol. 2)

CI – Crepúsculo dos Ídolos

Co. Ext. II – Considerações extemporâneas II: da utilidade e desvantagem da história p/ a vida

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

EH – Ecce homo

GC – A gaia ciência

GM – Genealogia da moral

HH – Humano, demasiado humano (vol. 1)

NT – O nascimento da tragédia

OP – Oeuvres Philosophiques Complètes - XIV tomes

OS – Opiniões e sentenças diversas (Humano, demasiado humano - vol. 2)

PBM – Para além de bem e mal

VD – A visão dionisíaca do mundo

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CONSIDERAÇÕES SOBRE FRAGMENTOS, FASES E FONTES	9
CAPÍTULO I: NIETZSCHE, O PÓS-MODERNISMO E A HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA	16
1.1 Um ponto de inflexão na Modernidade: a construção de um Nietzsche pós-moderno na França.....	18
1.2 “O culto da razão clara e rigorosa encontra seu lugar no seio das forças múltiplas da vida”: a emergência de outro Nietzsche no campo da filosofia.....	29
1.3 A matriz intelectual do relativismo cético na historiografia contemporânea: a replicação de um Nietzsche pós-moderno na história.....	40
1.4 Uma nova luz é posta: a emergência de outro Nietzsche no campo da história.....	52
CAPÍTULO II: NIETZSCHE, O ILUMINISMO E A HISTÓRIA	60
2.1 “Razão e Ciência, suprema força do homem”.....	62
2.2 “Levar adiante a bandeira do Iluminismo”: crítica e filiação.....	75
2.3 Contra os engenhosos metafísicos e transmudanos: o papel do saber histórico na sua filiação ao Iluminismo.....	88
2.4 A cadeia da história monumental dos grandes homens e o Iluminismo.....	98
CAPÍTULO III: O CAMINHO HISTÓRICO DAS LUZES	108
3.1 A “espiritualização das paixões” na Grécia Pré-Socrática.....	110
3.2 “A Idade de Ouro deste milênio”: o Renascimento italiano.....	121
3.3 “Liberdade em correntes – uma liberdade principesca”: convenção e coerção na sociedade de corte na França do século XVII.....	132
3.4 Voltaire: missionário da grande arte e da civilização.....	147
CONCLUSÃO	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

Cerâmica

Os cacos da vida, colados, formam uma estranha xícara.
Sem uso,
ela nos espia do aparador.

Drummond

INTRODUÇÃO

Em *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*, Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas, dois importantes pesquisadores e organizadores da obra, estabelecem um panorama atualizado da produção historiográfica, com ênfase no seu viés teórico-metodológico. Na introdução, Flamarion apresenta o cenário da pesquisa histórica a partir de dois paradigmas polares, “o paradigma iluminista” e o “paradigma “pós-moderno””.¹ Nietzsche é considerado o patrono deste último, e é com este viés, sempre associado ao irracionalismo e ao relativismo de sua filosofia, que ele é majoritariamente compreendido na historiografia contemporânea.

Pode-se acompanhar essa ideia em proeminentes teóricos da história, tais como Carlo Ginzburg, François Dosse, Frank Ankersmit e Hayden White, ainda que este último não tenha ligado diretamente o nome de Nietzsche ao pós-modernismo. Nota-se que tal entendimento em relação ao filósofo perpassa historiadores identificados tanto com um paradigma iluminista (Ginzburg e Dosse) quanto àqueles percebidos como próximos de um paradigma pós-moderno (Ankersmit e Hayden White). Aqui no Brasil, verifica-se essa mesma forma de se entender Nietzsche, como pode ser observado, além do próprio Flamarion, em Emília Viotti e José Carlos Reis. Alguns poucos historiadores, como, por exemplo, Thomas Brobjer (no exterior) e José D'Assunção Barros (entre nós), compreendem outras maneiras de se ler Nietzsche, não só para além do domínio do irracionalismo e do relativismo, mas o aproximando da história científica alemã do século XIX (Brobjer) e das questões levantadas pela historiografia do século XX (D'Assunção Bastos).

No âmbito da historiografia, a presente pesquisa aborda os autores e os textos, da década de 1990 em diante, que associaram o nome de Nietzsche ao pós-modernismo. Para tal, não se

¹ CARDOSO, História e Paradigmas Rivais, p.3.

recorre à abordagem sócio-histórica da teoria da recepção, visto que o intuito aqui é demarcar uma tendência geral, uma concepção dominante entre os historiadores em relação ao filósofo alemão e do quanto ela transparece um modo específico de se interpretar este filósofo.

A tese que defendemos nesse estudo é a de que a vinculação direta da filosofia de Nietzsche ao pensamento pós-moderno, justamente por ser considerada anti-iluminista, desconsidera tanto a particularidade da sua crítica ao Iluminismo quanto a sua conexão a ele. O objetivo desta pesquisa, portanto, é propor uma revisão historiográfica em torno da vinculação de Nietzsche ao paradigma pós-moderno da história em virtude de sua própria filiação ao Iluminismo, ainda que esta possua suas idiossincrasias. Essa filiação, por sua vez, passa necessariamente por sua valorização e entendimento da história. O desenvolvimento deste objetivo inclui três etapas, que constituem os três capítulos da Tese.

A primeira delas é identificar as fontes que fundamentaram a vinculação de Nietzsche aos preceitos pós-modernos. A noção de um Nietzsche relativista que suspende a possibilidade de se conhecer a realidade, base para a sua vinculação ao pensamento pós-moderno, tem sua trajetória no campo das ideias. A recepção que a sua filosofia sofreu na França nas décadas de 1960 e 70 através de Deleuze, Foucault e Derrida é decisiva para entendermos a concepção de um Nietzsche irracionalista, porque foi a partir dessa geração francesa, de grande influência no mundo inteiro, inclusive no Brasil, que a filosofia de Nietzsche começou a ganhar sua faceta pós-moderna. Observa-se que o entendimento que forneceu as bases para a vinculação de um Nietzsche pós-moderno foi um constructo de um momento intelectual específico, com filósofos específicos e num tempo específico de sua recepção na França, logo, maneiras de se compreender e divulgar Nietzsche, formando um tipo de pensamento nietzschiano, são historicamente perceptíveis e demarcáveis. É certo que a leitura desta geração de filósofos franceses estabeleceu tendências de pensamento. Não podemos afirmar, por isso, que ela

influenciou direta e precisamente a forma como os historiadores perceberam a filosofia de Nietzsche. No entanto, constata-se que é esse mesmo “Nietzsche francês” que ganha corpo na historiografia contemporânea.

Porém, uma série de filósofos, já nas décadas seguintes a esta vaga dos anos 60 e 70, vão colocar em xeque a leitura estabelecida, tida como arbitrária, por esta geração francesa. Nomes como Müller-Lauter (já na década de 70), Scarlett Marton, Clément Rosset, Vincent Descombes e Brian Leiter vão nessa direção. Da mesma maneira, filósofos como Jean Granier (que também produz já nos anos 60 e 70), Guillaume Métayer e, aqui no Brasil, Olímpio Pimenta vão apontar em Nietzsche ora a ideia de que nem tudo é interpretação (Granier), ora para sua filiação ao Iluminismo (Métayer), ora para o papel da afirmação da razão no seu pensamento (Pimenta). Verifica-se que tal revisão crítica, exceto uma menção feita por François Dosse, passou ao largo da historiografia. Desenvolvemos a construção de um Nietzsche pós-moderno, as várias releituras que ele sofreu e a recepção na historiografia contemporânea no primeiro capítulo da Tese.

A segunda etapa necessária ao objetivo desta pesquisa é identificar aspectos do pensamento de Nietzsche que nos permite vinculá-lo a uma tradição Iluminista. Mas para isso, precisamos entender todo o significado da sua crítica ao Iluminismo do século XVIII, porque sem esse entendimento não compreendemos sua filiação a essa tradição. A crítica ocorre em três frentes. Ele rejeita a hostilidade da Ilustração em relação à história e aos erros do passado metafísico/religioso da humanidade. Esse ponto, o da história, nos parece essencial para entender sua relação com o Iluminismo. A partir de *Humano, demasiado humano* (de agora em diante, *HH*), Nietzsche não concebe sua filosofia senão como uma filosofia histórica, e é nesse momento que ele inicia a superação compreensiva da metafísica e vincula-se ao Iluminismo. Além disso, ele faz a crítica à noção de progresso da Ilustração (que é

consequente de sua hostilidade aos erros do passado), assim como ao Iluminismo revolucionário de Rousseau, que alterou toda ordem social do Antigo Regime e desembocou na Revolução Francesa.

A noção do que chamamos ao longo deste trabalho de *recuo compreensível* é fundamental na sua filosofia porque ele vem sempre precedido de uma crítica ou de um ataque mais direto que se faz em nome de uma despedida construtiva. Isso é visível na sua reparação à hostilidade da Ilustração em relação à tradição e ao passado mítico do homem. Nietzsche compartilha com o movimento ilustrado a crítica à metafísica, ao dogmatismo religioso e a necessidade de desmonte de verdades preestabelecidas, mas se diferencia dele no que diz respeito ao entendimento desse passado de erros, porque ele não só reconhece a importância desse passado na formação do homem como quer compreender o que está em jogo no surgimento da metafísica e das crenças, como se para sobrepor uma ideia e avançar fosse indispensável a compreensão histórica do porquê do surgimento desses fenômenos. Desta forma, sobre o passado metafísico da humanidade, ele diz que “devemos, isto sim, esclarecer de onde vem realmente a fatal importância que durante tanto tempo atribuímos a essas coisas, e para isso necessitamos de uma *história* dos sentimentos éticos e religiosos”.² Nietzsche não avança de forma inconsequente. Para avançar, ele não faz uso da destruição, como parece à primeira vista.

O filósofo alemão quer corrigir (esse é o termo usado por ele) o movimento Ilustrado com o objetivo, também dito por ele mesmo, de “levar adiante a bandeira do Iluminismo” com os nomes de Petrarca, Erasmo e Voltaire cravados nela. Ele diz isso no parágrafo 26 de *HH*, que nos parece ser um aforismo-chave para entendermos sua relação com o Iluminismo. Esta também poder ser mais bem compreendida pelo modo como ele entende a história

² *AS*, §16. Daqui em diante, salvo o contrário, todas as grafias em itálico nas citações de Nietzsche ou de outros autores são do próprio filósofo e dos autores.

monumental e os grandes homens. Também vamos abordar as considerações que Nietzsche tece favoravelmente à razão e ao espírito científico, nos permitindo assim promover exercícios de confluência ou aproximações tópicas com a Ilustração. Essas questões são trabalhadas no segundo capítulo da Tese.

Mas nos cabe fazer uma ressalva sobre o termo *Aufklärung* usado por Nietzsche. Ele pode designar “tanto a inclinação geral da civilização europeia para o uso da razão, o Esclarecimento”, quanto o movimento histórico ocorrido na França no século XVIII, “que expressou mais vivamente essa inclinação, o Iluminismo ou Ilustração”.³ Sergio Paulo Rouanet faz uma diferenciação entre Iluminismo e Ilustração, e define esta última como uma corrente de ideias com tempo e lugar históricos, a França do século XVIII, e chama de Iluminismo uma tendência espiritual transepocal, isto é, que cruza transversalmente a história. Assim, para este ensaísta, a Ilustração seria uma etapa ou realização histórica do Iluminismo, e certamente a mais prestigiosa, porém não a primeira e nem a última.⁴

Tomamos emprestada em nosso estudo a distinção estabelecida por Rouanet entre Iluminismo e Ilustração para esclarecermos o uso que Nietzsche faz do termo *Aufklärung*, ora se referindo ao movimento histórico (a Ilustração), ora a um movimento do espírito que atravessa épocas (Iluminismo). É a este último que Nietzsche se filia. Ao longo da Tese, abordaremos a relação de Nietzsche com a Ilustração e com o Iluminismo, e utilizaremos exatamente essas denominações para especificar de qual Iluminismo Nietzsche está falando em cada momento que o aborda.

Para Nietzsche, o Iluminismo, enquanto movimento do espírito, é encampado por grandes homens, de naturezas fortes, que dominam a si mesmos através de uma autocoação

³ *Aurora*, nota 47 (feita pelo seu tradutor). As obras de Nietzsche traduzidas pela Companhia das Letras (com a exceção de *O nascimento da tragédia*) foram feitas por Paulo César de Souza. Ressalta-se que suas traduções do filósofo alemão, além de já lhe renderem dois prêmios Jabuti, são, em língua portuguesa, uma das mais reconhecidas pelos especialistas, não só pela tradução em si, mas também pelas elucidativas notas histórico-crítico-filológicas, como observou certa vez Oswaldo Giacoia.

⁴ ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 28.

imposta, de uma disciplina dos instintos, dando forma às suas pulsões. Isso aparece na sua obra através de várias ideias e conceitos: conciliação entre Apolo e Dionísio, civilização, “espiritualização das paixões”, “grande estilo”, “dançar acorrentado”. Essa coerção autoimposta deve ser entendida como um conjunto de regras e convenções a ser seguido com disciplina, mas isso mesmo como um exercício de autonomia. Essa ideia para Nietzsche vale tanto para a arte quanto para o próprio homem em torno de si mesmo.

Nietzsche fala em “cadeia”, “elo”, “corrente” e “anel” para representar a ideia de uma ligação espiritual entre épocas e grandes homens, que ele também chama de gigantes. O filósofo alemão se filia ao Iluminismo com esse pensamento de fundo. Ele também se vê como um gigante dialogando com outros em vários períodos luminosos na história. Essa corrente histórica do Iluminismo, segundo Nietzsche, ganha forma na Grécia pré-socrática, passa por Roma, tem sua continuidade com os judeus na Idade Média, com o Renascimento italiano, com a sociedade de corte na França do século XVII e, por fim, com o movimento Ilustrado do XVIII plasmado em Voltaire. Coincidência ou não, Voltaire elege quase os mesmos momentos-cume da humanidade. Segundo ele, qualquer pessoa que pense e que tenha gosto não contaria senão quatro séculos na história do mundo, séculos que testemunhariam a grandeza da razão e do espírito humano: o século V a.C. da Grécia Antiga, o século I a.c da Roma Antiga, a Florença renascentista do século XVI e o século XVII de Luís XIV na França, que seria o maior de todos eles.⁵ Neste trabalho, abordaremos como Nietzsche lia a Grécia pré-socrática, o Renascimento, a sociedade de corte na França e o movimento Ilustrado, que era, para o alemão, sintetizado em Voltaire. Sua proximidade com o francês, assim como a autocoação imposta em cada um desses momentos de iluminação na história são desenvolvidos no terceiro capítulo da Tese.

⁵ VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*, tome XIV, “Du siècle de Louis XIV”, chapitre premier, introduct., pp. 155-56.

A questão da história aparece de diferentes maneiras nos três capítulos da Tese. No primeiro, através da recepção do pensamento nietzschiano na historiografia contemporânea. No segundo, é a concepção histórica da Ilustração que Nietzsche quer corrigir para então poder levar adiante a bandeira do Iluminismo. O filósofo alemão segue as Luzes do século XVIII na crítica à tradição e às representações metafísicas do passado (e se utiliza do saber histórico para tal), mas não rejeita a importância que elas têm para o homem e para a própria história. Por fim, no terceiro capítulo, Nietzsche localiza na história momentos que julga superiores, de grandeza humana, traçando assim um caminho histórico do Iluminismo.

A relação que Nietzsche trava com a tradição parece a princípio ambígua, porque ora ele a rechaça, fazendo um contraponto com a liberdade de pensamento, com o espírito livre, ora ele a considera como sendo um tesouro da humanidade. Mas é assim mesmo que sua filosofia “se faz”, porque um mesmo tema, dependendo da perspectiva adotada e da especificidade da crítica ou do elogio, ganha diferentes formas e facetas. O que a primeira vista parece uma contradição, é fruto de um olhar mais inteiro, que comporta, sim, a ambivalência.

Segundo Cassirer, a natureza da razão para os iluministas não é medida por seus resultados, pois “é à sua *função* que cumpre percorrer”. Ela, a razão, primeiro atenta para as crenças baseadas na revelação, na tradição e na autoridade, e “só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a ‘verdade pré-fabricada’”. Depois desse trabalho de dissolução, impõe-se o da construção. Assim, ela “deverá construir um novo edifício”, e ao fazer isso, ela adquire passo a passo o conhecimento dos alicerces dessa criação. Com isso, “é mediante esse duplo *movimento* intelectual que a ideia de razão se concretiza plenamente: não como a ideia de um ser mas como a de um *fazer*”.⁶

⁶ CASSIRER, *A filosofia do iluminismo*, pp. 32-33.

É dessa forma e com esta especificidade que a noção de uma razão iluminista pode ser concebida na filosofia de Nietzsche. Ele quer conhecer passo a passo as bases históricas da tradição e dos sentimentos metafísicos e religiosos para tão somente depois disso propor sua superação. Por outro lado, esse “fazer” condiz com a própria ideia que o filósofo confere ao saber, que é valorizado por ele a partir do momento em que impulsiona uma ação, uma atividade, uma criação. O modo como Nietzsche “faz” sua filosofia ilustra esse duplo movimento intelectual de dissolução e construção, como pode ser visto na sua crítica à metafísica, que visa o seu desmonte em nome da construção de novos valores, assim como no seu intento de corrigir o Iluminismo para levar os próprios ideais iluministas adiante.

Demarcamos a contribuição desta pesquisa e sua inserção no debate historiográfico contemporâneo a partir de uma proposta de revisão em torno da vinculação estabelecida, e de certa forma já cristalizada, de Nietzsche como sendo o pai das teorias pós-modernas na história. Para tal, nossa fonte privilegiada, mas não a única, são as obras da chamada segunda fase de sua produção. É o que vamos abordar a seguir.

CONSIDERAÇÕES SOBRE FRAGMENTOS, FASES E FONTES

“A raposa conhece muitas coisas, mas o ouriço conhece uma única grande coisa”. Isaiah Berlin abre o seu artigo, “O ouriço e a raposa”, ressaltando que, apesar das discordâncias de interpretações sobre este verso do poeta grego Arquíloco, o mesmo talvez não signifique mais do que isso: malgrado todas as artimanhas mobilizadas, a raposa é derrotada pela defesa única do ouriço. Mas Berlin apanha essa ideia para fazer dela uma marca que divide os pensadores e os homens em geral. Assim, ele diz que existem aqueles que

relacionam tudo a uma única visão central, um único sistema, menos ou mais coerente ou articulado, em função do qual compreendem, pensam e sentem – um único princípio organizador e universal apenas a partir do qual tudo o que são e dizem adquire significado –, e, por outro lado, aqueles que (...) levam vidas, executam atos e nutrem ideias que são centrífugas em vez de centrípetas; seu pensamento é disperso e difuso, movendo-se em muitos níveis, apoderando-se da essência de uma imensa variedade de experiências e objetos pelo que eles são em si mesmos, sem procurar, consciente ou inconscientemente, ajustá-los a qualquer visão interior unitária (...) (BERLIN, O ouriço e a raposa., pp. 447-448).

Em seguida, ele sugere autores que pertencem ao primeiro tipo, o do ouriço, assim como aqueles que pertencem ao segundo tipo resenhado, o da raposa. De uma maneira geral, a expectativa é encontrarmos Nietzsche elencado dentro deste último. No entanto, Berlin coloca o filósofo alemão como um ouriço, ao lado de Platão, Pascal, Hegel, entre outros; ao passo que Heródoto, Aristóteles, Montaigne e Goethe, por exemplo, estão no segundo tipo. O ensaísta reconhece que a dicotomia apresentada é simples, artificial e até absurda, mas salienta que a mesma não deve ser rejeitada, porque “como todas as distinções que encarnam algum grau de verdade, ela oferece uma perspectiva a partir da qual olhar e comparar, um ponto de partida para uma investigação genuína”.⁷ Além de Berlin, autores como Karl Löwith, Jean Granier, Karl Ulmer e Werner Stegmaier, por exemplo, apontam para alguma forma de

⁷ BERLIN, O ouriço e a raposa, p. 448.

unidade na filosofia de Nietzsche.⁸

Berlin não explica nem desenvolve as filiações feitas, mas tomando a distinção realizada por ele, perguntamos: se Nietzsche é um ouriço, qual seria então sua visão central, seu princípio organizador? A proposta de Berlin basta a si mesma, porque coloca em cena a ideia da existência de unidade na filosofia de Nietzsche, nos oferecendo uma perspectiva heurística a partir da qual possamos realmente olhar e comparar as ideias em pedaços no todo da obra de Nietzsche.

O modo fragmentário pelo qual ele na maioria das vezes apresenta sua filosofia não só serve de argumento para que muitos apontem para uma não unidade na sua obra, como dá ao leitor a impressão de que ela é oferecida “aos pedaços”, e que nós, portanto, também poderíamos nos servir dela aos pedaços.⁹ Por mais que um aforismo seu tenha a intenção de ser autoexplicativo, isso não basta. Ao lermos um, é comum percebermos que as ideias são rapidamente amarradas, que a mensagem foi dita e que o aforismo, enfim, cumpriu sua função, sendo completo em si mesmo. Todavia, tão comum quanto é estarmos diante de outro aforismo, em outro livro e em meio a outro assunto, e percebermos que ele “entra” e dialoga com aquele primeiro que identificamos como “completo em si mesmo”, formando assim uma cadeia invisível.

Com isso, pode-se dizer que nenhum movimento é sem razão de ser, nenhuma ideia é posta em jogo sem uma intenção bem demarcada. É assim, por exemplo, que devem ser entendidas as passagens mais corrosivas da sua filosofia. Nelas, a crítica mais contundente não pressupõe um rebaixamento do objeto criticado, muito menos sua nulidade, porque é desta forma que ele procede com temas, instituições, conceitos e pessoas: além de nunca vir

⁸ Cf. LÖWITH, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 19; GRANIER, *Nietzsche*, p. 28; ULMER, *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes* (consultado da tradução para o português de José Nicolao Julião); STEGMAIER, *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, p. 32.

⁹ “Contra os míopes. - Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em pedaços?” (NIETZSCHE, *OS*, §128).

acompanhada de um ponto final, a crítica dá espaço para a disputa com o antagonista estabelecido. Nietzsche diz que só faz guerra a causas vitoriosas, e que nunca ataca pessoas, mas se serve delas como lente de aumento para tornar um problema mais claro. “Atacar”, diz ele, “é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão”.¹⁰

*

A crítica especializada divide a obra de Nietzsche em três fases, sugerindo uma divisão cronológica calcada nas categorias de pensamento e disposição intelectual do filósofo. A primeira fase abarcaria *O Nascimento da Tragédia* (1872), seu primeiro livro, vários ensaios e as quatro considerações extemporâneas. Ela ficou conhecida como a fase do “pessimismo estético” ou “pessimismo romântico”. A segunda, abrangeria *Humano, Demasiado Humano* (volume 1 e 2), *Aurora* e *A Gaia Ciência* (até a parte IV)¹¹. Ela ficou conhecida como a fase de um “intelectualismo crítico de inspiração científica” ou “positivismo cético”. A terceira, por sua vez, incluiria *Assim falou Zaratustra*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Anticristo* e *Ecce Homo*, os três últimos, suas produções finais, de 1888. Essa fase ficou conhecida como a fase “dionisiaca” ou “reconstrução da obra”.¹²

Ao nos debruçarmos na fortuna crítica do filósofo alemão, percebemos uma concentração de estudos na terceira fase de sua produção. Coincidentemente, é a fase de maior apelo comercial. É interessante verificar o número de cópias vendidas que cada obra de Nietzsche teve na França através de sua principal editora no país, a Gallimard, entre o início da década de 1960 e final dos anos 90. A ordem decrescente de vendagem é a seguinte:

¹⁰ *EH*, Por que sou tão sábio, §7. Isso pode ser visto na sua relação, por exemplo, com Sócrates (*AS*, §86.), com a Igreja Católica (*HH*, §55) e com Rousseau (*OS*, §408).

¹¹ Para muitos comentadores, *A Gaia Ciência* já configuraria um “livro de fronteira” com a terceira fase.

¹² Os pares da denominação das três fases foram tiradas de Jean Granier (*Nietzsche*, p. 26) e Scarlett Marton (*Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 207).

Genealogia da moral: 385.000 cópias, *Assim falou Zaratustra*: 191.000, *A gaia ciência*: 183.500, *Além do bem e do mal*: 137.000, *O nascimento da tragédia*: 134.000, *Crepúsculo dos ídolos*: 86.500, *Ecce Homo*: 68.000, *Aurora*: 64.500, *Humano, demasiado humano, vol. 1 e 2*: 53.000, *O caso Wagner*: 36.500.¹³

Os três livros da segunda fase, em que se identifica de maneira mais aguda um Nietzsche racional (*HH vol. 1 e 2* e *Aurora*) ocupam as últimas posições da lista, logo, têm menos penetração na França. Talvez não seja um mero acaso que tenha sido justamente nesse país que Nietzsche ganhou sua mais influente leitura pós-moderna: “esses escritos da fase intermediária, evidentemente, não foram os prediletos dos representantes da pós-modernidade, pois viram neles expressão do positivismo de Nietzsche ou ainda mero momento de transição entre os escritos de juventude e de maturidade”.¹⁴ Convém ainda ressaltar que *HH, vol. 1 e 2* são dois livros independentes, publicados em momentos diferentes; eles, somados, ocupam o penúltimo lugar de vendas na França, o que é ainda mais revelador. Em contrapartida, percebe-se que os livros que serviram de base para se explorar o lado mais corrosivo e desconstrutor do filósofo, eles ocupam as primeiras colocações de vendagem. Apesar de não possuímos os dados sobre o número de cópias vendidas de cada livro de Nietzsche no Brasil, não nos parece que a penetração de suas obras por aqui seja tão diferente se comparada à França, porque o Nietzsche que chegou ao Brasil na década de 1970 foi majoritariamente o “Nietzsche francês”, o das leituras de Deleuze, Foucault e Derrida, o Nietzsche desconstrutor de fundamentos.

Roberto Machado, um dos primeiros tradutores e divulgadores de Foucault no Brasil, é também um comentador da obra de Nietzsche e um professor que formou diferentes gerações de pesquisadores em torno da obra do filósofo alemão. Um dos seus trabalhos mais

¹³ LE RIDER, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, pp. 242-244.

¹⁴ JULIÃO, *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*, p. 3. Nesse texto, o autor não só contraria uma apropriação pós-moderna de Nietzsche como enxerga traços iluministas na sua filosofia.

conhecidos é *Nietzsche e a verdade*, que trata eminentemente do significado da ciência e da arte no pensamento nietzschiano em *O nascimento da tragédia*. Seu objetivo mais geral é mostrar que, em Nietzsche, “a arte é mais importante do que a ciência”.¹⁵ Observa-se que o livro contém 279 notas de referência, e todas elas foram inseridas para conduzir o leitor diretamente à obra de Nietzsche. Dessas 279 notas, só uma faz alusão aos livros da segunda fase, em que Nietzsche promove considerações positivas à ciência e à razão. Mais exatamente, essa nota é de *HH* (as outras duas que aparecem ligadas a esse livro são do prefácio acrescentado a ele em 1886, isto é, não são do livro propriamente). Não há nenhuma menção a *HH, vol. II* (que é composto por *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra*) e nenhuma à *Aurora* (as três que aparecem ligadas a esse livro também não são dele propriamente, mas do prefácio escrito em 1886). O autor, ao falar de ciência em Nietzsche, omite uma fase inteira de produção do filósofo. As considerações positivas dele em relação à razão e ao conhecimento científico não são mencionadas e nem sequer tratadas como uma questão ou um problema.

Esta abordagem de Machado é um exemplo extremado, mas nos parece uma marcadora de tendências de como o filósofo é majoritariamente lido pelos seus comentadores. Isso é perceptível na negligência com a fase intermediária, vista muitas vezes como um momento de transição, de preparação para uma fase mais proeminente. Nenhum pensador, quando escreve, escreve para se preparar para algo mais importante. Há uma atenção maior por grande parte da crítica especializada em torno da terceira fase da produção do filósofo, que é deliberada ou sub-repticiamente entendida como uma fase de acabamento intelectual, uma fase da maturidade, o que permitiria inclusive ser um momento em que o filósofo tivesse maiores e melhores condições de reconstruir sua obra, como acredita Marton. Se Nietzsche tivesse estendido sua produção para além da década de 1880, seria sua terceira fase entendida como a

¹⁵ MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, p. 29.

fase da maturidade e de acabamento intelectual? Decerto que não, já que lapidado e maduro, dentro dessa lógica, é sempre o que se escreve por último. Se quisermos pensar a obra de Nietzsche em um viés unitário, faz-se necessário entendermos cada fase como uma fase plena de sentido e coerente em si mesma e com o todo da obra. Walter Kaufmann apontou para isso com pertinência quando diz que a fortuna crítica em torno de Nietzsche entende a sua segunda fase iluminista como um momento temporário e de exceção, quase como que um lapso, em relação ao verdadeiro nietzschianismo.¹⁶

Ainda que não tenhamos a pretensão de desenvolver um trabalho dentro de uma formulação exegética própria da filosofia, abordaremos escritos de Nietzsche que perpassam toda sua obra, em especial a sua segunda fase, que é a menos visitada, mais especificamente *HH* (vol. 1 e 2). Um futuro leitor poderia nos questionar quanto à legitimidade do nosso trabalho, visto que há nele uma concentração de análise na fase intermediária, em que as outras duas são deixadas em luz baixa, o que nos levaria a cometer de forma invertida o mesmo descuido que apontamos em Roberto Machado. Atentariamos para o fato de que os escritos de sua segunda fase, a que mais nos baseamos na elaboração do trabalho, serão as nossas fontes privilegiadas. Contudo, também abordaremos escritos da primeira e terceira fases, posto que há elementos em ambas que não anulam a segunda, colaborando assim para a apresentação de uma continuidade e unidade em sua obra.

Por exemplo, já em seu primeiro livro, Nietzsche aponta para a impossibilidade da existência de uma sabedoria unicamente dionisíaca e instintiva, sua embriaguez e desmesura aniquilariam a vida; a mesma só se tornaria possível quando em simultaneidade com a lucidez e a medida apolíneas e racionais. Da mesma forma, abordamos inúmeros fragmentos póstumos dos últimos anos de produção de Nietzsche; eles perpassam toda a Tese. Ele fala,

¹⁶ KAUFMANN, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 400.

demarcando assim um espaço para o uso da razão, de “uma guerra inteligente contra as paixões”, em *Crepúsculo dos Ídolos*, um dos seus últimos livros. O filósofo também aborda a importância dos métodos na ciência não só em *HH*, mas também em seus últimos escritos de 1888. Assim como quando Nietzsche se vangloria de ter o nome de Voltaire em um texto seu (ressaltando que tal fato seria um progresso em direção a ele mesmo), ele diz isso em *Ecce Homo*, um dos seus últimos textos.

CAPÍTULO I: NIETZSCHE, O PÓS-MODERNISMO E A HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Para os três principais filósofos da recepção de Nietzsche na França das décadas de 1960 e 70, Foucault, Deleuze e Derrida, nada mais fiel a Nietzsche do que as apropriações experimentais de sentido que os intérpretes ou leitores realizam sobre seus textos. Tais apropriações, segundo esses autores, prevalecem sobre o próprio texto de Nietzsche, visto que rejeitam a ideia de que este possua um sentido imanente. A filosofia de Nietzsche careceria de um sentido próprio, como se ela sempre deixasse aberta a questão do sentido dos seus textos. Essa abertura daria espaço para as apropriações. Quando Foucault salienta que Nietzsche não interpreta a realidade, mas sempre outras interpretações; quando Deleuze diz que, em Nietzsche, a realidade é incapturável por ela ser constituída de forças em devir; quando Derrida, por fim, afirma que, para o filósofo alemão, a realidade é absolutamente inconquistável, eles estabelecem os fundamentos para as leituras pós-modernas de Nietzsche. Abordamos essas questões na seção 1.1.

Essas leituras de Nietzsche são colocadas em xeque por vários outros filósofos nas décadas seguintes, o que é desenvolvido na seção 1.2. Conforme observamos ao longo da pesquisa, uma grande variedade de autores vão propor outras formas de se ler Nietzsche, muitas vezes opostas àquelas feitas pelos filósofos franceses supracitados, pois enxergam o alemão dialogando positivamente com a realidade (e a possibilidade de conhecê-la) e com a razão.

Percebemos também que é o Nietzsche de feição pós-moderna que ganha espaço na historiografia contemporânea, identificada aqui da década de 1990 em diante. Teóricos da história como François Dosse, Carlo Ginzburg, Hayden White e Frank Ankersmit vão nessa direção. Exceto White, todos ligam explicitamente Nietzsche aos preceitos pós-modernos.

Não é diferente para os teóricos da história brasileiros, como podemos verificar nos textos de Ciro Flamarion Cardoso, José Carlos Reis e Emília Viotti. Notamos, portanto, que não houve, no campo da história, nenhum tipo de absorção das releituras que Nietzsche sofreu no campo da filosofia. Discorreremos sobre essa recepção majoritária da filosofia de Nietzsche na historiografia contemporânea na seção 1.3.

Se Nietzsche sofreu uma releitura por parte dos filósofos, não podemos dizer o mesmo em relação aos historiadores. Todavia, Thomas Brobjer e José D'Assunção Barros tecem um outro olhar em relação ao alemão. Brobjer aproxima Nietzsche do método histórico e da história científica alemã do século XIX, enquanto D'Assunção percebe Nietzsche “em sintonia” com a historiografia predominante do século XX, antecipando problemas e questões que só décadas depois seriam colocadas pelos historiadores. Tratamos dessas duas abordagens na última seção deste capítulo.

1.1 Um ponto de inflexão na Modernidade: a construção de um Nietzsche pós-moderno na França

Qualquer leitor mais ou menos familiarizado com a filosofia de Nietzsche, ao ver anunciado um estudo sobre o filósofo alemão e o Iluminismo, dá como certo de que tal estudo versará sobre sua crítica ao movimento ilustrado, porque Nietzsche, tanto na história da filosofia quanto na historiografia, está quase sempre associado ao irracionalismo e ao pensamento pós-moderno. Em relação a este último, Nietzsche ganha o estatuto de filósofo inaugural, sendo seus escritos (gerador de um discurso irracional) um “ponto de inflexão” na Modernidade, segundo Habermas. Para este autor, entre submeter a razão a uma crítica imanente ou se apartar inteiramente de um discurso da modernidade centrado na razão, Nietzsche decide pela segunda opção.¹⁷ Assim, ele “renuncia a uma nova revisão do conceito de razão” para “fincar pé no mito, o outro da razão”.¹⁸ Desta forma, conforme Habermas, “com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão”.¹⁹

Podem-se fazer duas problematizações destas afirmações de Habermas. A partir de *HH* Nietzsche teceu outras considerações em relação à razão, o que trabalhamos na seção 2.1. Apesar das conhecidas críticas do filósofo alemão a ela, não nos parece que haja por parte dele a renúncia aludida por Habermas, já que a razão tem o seu espaço dentro da cosmovisão nietzschiana, que decerto não é o do projeto da Modernidade entendido por Habermas. Por outro lado, a filosofia de Nietzsche também fornece inúmeros exemplos para o questionamento da compreensão do homem e do mundo por pares opostos (aqui no caso, o embate entre razão e mito), algo que vai de encontro ao que o próprio filósofo sempre

¹⁷ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 124.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 124-25.

¹⁹ *Ibidem*, p. 137.

combateu, que é o pensamento dicotômico, como apontamos aqui na seção 2.3.

Mas afinal, sobre quais argumentos é realizada a vinculação de Nietzsche ao pensamento pós-moderno? As conquistas da Modernidade, quais sejam: a supremacia da ciência²⁰ e da razão²¹ seriam desfeitas por Nietzsche, que é eminentemente entendido como aquele que desconstrói a ideia de que é possível, através de um sujeito racional, dizer o que é a realidade. É com esse pano de fundo que Vattimo enxerga Nietzsche e Heidegger como os dois autores que desestabilizam a noção de fundamento, ou de fundamento-origem, e ao fazerem isso, segundo este filósofo italiano, não o fazem em nome de outra fundação mais verdadeira, considerando-os assim os filósofos da pós-modernidade.²²

A recepção que a filosofia de Nietzsche sofreu na França nas décadas de 1960 e 70, especialmente através de Foucault, Deleuze e Derrida, demarcou a imagem de um autor irracionalista e descompromissado com o conhecimento da realidade. Foi a partir dessa geração, que “ditou” maneiras de interpretar e estabeleceu tendências de pensamento no mundo inteiro, inclusive no Brasil, que a filosofia de Nietzsche ganhou sua faceta pós-moderna. Nesse sentido, a noção de um Nietzsche fundamentalmente cético diante das possibilidades em se traçar significados à realidade é fruto de um momento específico de sua recepção na França. No entanto, é importante salientar que não temos obviamente a pretensão de negar a validade das leituras que autores dessa envergadura fizeram da filosofia de Nietzsche. Reconhecemos nelas um talento e uma originalidade raramente vistas na forma de abordar o filósofo alemão. O que se pretende é apontar como elas serviram de marco e esteio para a visualização de um Nietzsche pós-moderno.

Vincent Descombes diz que houve por três vezes um “momento francês” de Nietzsche:

²⁰ Cf. ANKERSMIT, *Historiografia e pós-modernismo*, p. 119; DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, pp. 23-24 e MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, pp. 7-9.

²¹ Cf. DOSSE, *História do estruturalismo, v.1: o campo do signo*, pp. 401-402; HABERMAS, *Op. cit.*, p. 124 e ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 263.

²² VATTIMO, *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, p. VII.

o primeiro, entre os escritores do final do XIX; o segundo, entre intelectuais “não conformistas” do período entreguerras; o terceiro, entre filósofos, com o declínio das correntes filosóficas do pós-guerra, a saber, o existencialismo, o marxismo e o estruturalismo.²³ Jacques Le Rider, na obra já destacada, traçou a história da recepção de Nietzsche na França e a dividiu exatamente como Descombes. Para François Dosse, “nesses anos pós-68, pode-se falar de um ‘momento Nietzsche’, no qual sua obra conhece um verdadeiro sucesso junto a um número enorme de leitores”.²⁴ O que nos interessa é esse terceiro momento demarcado por Descombes, isto é, aquele ocorrido entre filósofos franceses da década de 60 e 70, especialmente com Michael Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida. Segundo Luc Ferry e Alain Renaut, nada mais representativo do nietzscheanismo francês do que as obras de Foucault e Deleuze.²⁵

Para Descombes, este “momento francês” de Nietzsche “estreu oficialmente no palco filosófico quando o nome de Nietzsche se juntou aos de Marx e Freud para formar o corpus de referência dos filósofos opostos ao que se chamou de ‘filosofia da consciência’”.²⁶ Descombes, que chama a reunião desses três autores numa só vertente de uma “falsa boa ideia”, está se referindo à comunicação “Nietzsche, Freud, Marx” de Michel Foucault no Colóquio de Royaumont (França) dedicado a Nietzsche, em 1964.²⁷ Le Rider também aponta o Colóquio de Royaumont como o acontecimento inaugural deste terceiro momento de Nietzsche na França.²⁸ Para Luc Ferry e Alain Renaut, esta conferência de Foucault é a marca da filosofia francesa daquele período.²⁹ Descombes especifica ainda mais, através das palavras

²³ DESCOMBES, O momento francês de Nietzsche, p. 99.

²⁴ DOSSE, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*, p. 117.

²⁵ FERRY; RENAULT. *Pensamento 68*, pp. 95-97.

²⁶ DESCOMBES, *Op. cit.*, p. 106.

²⁷ Segundo François Dosse, Deleuze se afasta dessa reunião proposta por Foucault, visto que para Deleuze “Nietzsche constitui uma contracultura irredutível a qualquer recuperação institucional”. (DOSSE, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*, p. 117).

²⁸ LE RIDER, *Op. cit.*, p. 211.

²⁹ FERRY; RENAULT, *Op. cit.*, pp. 28-29

de Foucault (que estão entre áspas a seguir), o lugar originário e epistêmico desse momento francês de Nietzsche:

Esta tese central do “nietzscheanismo” francês enuncia-se no texto de Foucault em três proposições: 1) “A interpretação tornou-se tarefa infinita.” 2) “Se a interpretação não pode terminar, é simplesmente porque não há nada a interpretar.” 3) “A interpretação acha-se na obrigação de se interpretar a si mesma ao infinito” (DESCOMBES, *Op. cit.*, p. 110).

Desta forma, a interpretação interpreta somente outras interpretações, não interpreta nada para além dela mesma, isto é, não há um sentido da realidade a ser desvelado pelo exercício da interpretação. Esta absoluta falta de referência para fora das interpretações está na base das leituras pós-modernas sobre Nietzsche. Vamos ver como Foucault colocou isso em sua comunicação no Colóquio de Royaumont:

Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos. Se se preferir, não houve nunca um *interpretandum* que não tivesse sido *interpretans*, e é uma relação mais de violência que de elucidação, a que se estabelece na interpretação. De fato, a interpretação não aclara uma matéria que com o fim de ser interpretada se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação que está já ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo. (...) Nietzsche apodera-se das interpretações que são já prisioneiras umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. As mesmas palavras não são senão interpretações, ao longo de sua história, antes de converterem em símbolos, interpretam, e têm significado, finalmente, porque são interpretações essenciais. Prova disso é a famosa etimologia de *agathos*. É também nesse sentido no qual Nietzsche diz que as palavras foram sempre inventadas pelas classes superiores; não indicam um significado, impõem uma interpretação. (Nietzsche, *Freud e Marx*, pp. 22-24)

Para Foucault, Nietzsche, assim como Freud e Marx (mas aqui ficaremos somente com Nietzsche), inauguraram uma nova técnica interpretativa, uma nova hermenêutica, porque mudaram a forma de se interpretar os símbolos (ou signos). Nietzsche não estaria, segundo o francês, preocupado especificamente com o significado do mundo, mas sim por quem confere

significado ao mundo, em outras palavras, Nietzsche não se pergunta pelo significado das coisas, mas por quem impõe um significado a elas.³⁰

A interpretação em Nietzsche, segundo Foucault, deve ser entendida sempre dentro de uma relação de poder, de apoderamento, em que “o princípio de interpretação não é mais do que o intérprete”³¹. O que isso quer dizer? Aquele que se apodera das coisas, designando um nome (um símbolo) e um significado para elas, já interpreta, isto é, o símbolo e o significado são resultantes de um processo avaliativo. Assim, Foucault diz que “a interpretação precede o símbolo”.³² A interpretação não “chega depois” para decifrar e justificar símbolos: “os símbolos são interpretações que tratam de justificar-se, e não o inverso”.³³ É nesse sentido que Foucault defende que Nietzsche não estaria preocupado em interpretar a realidade (porque esta é vazia ou só existe como interpretação), mas sim a interpretar interpretações.

Foucault diz que é preciso “que o intérprete desça, que se converta, como disse Nietzsche, no 'bom escavador dos baixos fundos’”³⁴, trazendo à superfície aquilo que foi enterrado (daí sua profundidade) e foi superfície um dia: o acaso, o devir, as pulsões, as motivações desconhecidas que ocorrem dentro do homem e fora dele. Assim, coloca-se em suspeita a ideia de um eu já fixado, conduzido pela razão e dono de si mesmo: o sujeito precisa ser “escavado por dentro”, isto é, também precisa ser interpretado. Se o princípio de interpretação não é senão o intérprete, esse intérprete deve ser entendido não só como aquele que se apodera das coisas lhe dando nome e significado, logo, lhe impondo uma interpretação, mas também como aquele que interpreta a si mesmo. Há uma passagem nessa mesma comunicação que nos parece significativa para compreendermos como Foucault transforma

³⁰ Foucault baseia essa sua leitura de Nietzsche eminentemente no livro GM, onde podemos ler: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem 'isto é isto', marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM, I, §2).

³¹ FOUCAULT. *Nietzsche, Freud e Marx*, p. 26

³² *Ibidem*, p. 24.

³³ *Ibidem*, p. 25.

³⁴ *Ibidem*, pp. 18-19.

essa técnica interpretativa em autointerpretação, ao mesmo tempo em que se apropria da filosofia de Nietzsche dentro dessa nova técnica. Ele diz que

estas técnicas de interpretação nos dizem respeito, e que nós, como intérpretes, teremos que interpretarmo-nos a partir dessa técnica. E é a partir destas técnicas interpretativas, que pelo nosso lado, devemos interrogar aos intérpretes que foram Freud, Nietzsche e Marx, ainda que sejamos perpetuamente refletidos, num perpétuo jogo de espelhos (FOUCAULT. *Nietzsche, Freud e Marx*, p. 17).

Duas conclusões então podem ser tiradas a partir dessa passagem: 1) da mesma maneira que não há um significado original da realidade enquanto objeto para ser decifrado (porque a única realidade que existe é a realidade das interpretações), o sujeito do conhecimento também não tem um significado original, logo, aquele que interpreta também precisa passar por essas mesmas técnicas interpretativas. Sujeito e objeto não existem em si mesmos, mas são o resultado de interpretações. 2) Foucault interroga Nietzsche a partir dessas técnicas de interpretação em que não há uma realidade dada e original, como se a própria obra de Nietzsche também não fosse dada e também não tivesse um significado original: ela, assim como o símbolo, não é algo que se oferece à interpretação exegética. Desta forma, Foucault faz com Nietzsche o que Nietzsche, segundo ele, faz com o mundo e os senhores fazem com as coisas: apodera-se, impondo uma interpretação.

Ao abordar o significado da interpretação em Nietzsche, Deleuze faz uma leitura semelhante da de Foucault. Segundo Deleuze, um dos pontos essenciais da filosofia de Nietzsche é a relação entre força, sentido e interpretação. O sentido de alguma coisa depende das forças que se apoderam dessa coisa. Foucault diz que aquele que se apodera das coisas (designando um nome e um significado para elas), já interpreta. Para Deleuze, igualmente, as forças que se apoderam das coisas conferem sentido, dando a elas uma interpretação:

A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e da coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele. A história é a variação dos sentidos, isto é, “a sucessão dos fenômenos de dominação mais ou menos violentos, mais ou menos independentes um do outro”. O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma *constelação*, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte, “toda subjugação, toda dominação, equivale a uma interpretação nova” (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 3).³⁵

Para Deleuze, assim como para Foucault, o sujeito em Nietzsche não é um dado a priori e nem senhor de si mesmo, mas o resultado das forças que atuam nele; são essas forças que interpretam. Tanto o sujeito quanto o objeto do conhecimento não existem em si mesmos; eles são produzidos, são a expressão de um conjunto de forças. É nesse sentido que Deleuze diz que “não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com uma outra força”.³⁶ Assim, para Nietzsche, tudo o que existe é a manifestação ou sintoma de um conjunto de forças que lutam entre si; uma luta incessante e sempre instável, num mundo de eterno vir-a-ser. Segundo Deleuze, nesse mundo composto de forças em devir, não há espaço para um sujeito racional que confira predicação à realidade, isto é, para um discurso que queira dizer o que é a realidade.

Segundo Ashley Woodward, dois autores vão exercer influência direta e profunda sobre este terceiro momento de Nietzsche na França: George Bataille e Pierre Klossowski. Sobre o primeiro, Woodward ressalta que a leitura anti-hegeliana que Bataille faz de Nietzsche (que representa o não totalizável, o antissistemático e aquele que acolhe o excesso dionisíaco em defesa dos instintos, do corpo) vai exercer uma influência decisiva em Deleuze e Derrida.³⁷ Para ele, “a leitura de Nietzsche feita aqui é extremamente seletiva”. Sobre a interpretação

³⁵ As passagens entre aspas são de *GM*, II, §12.

³⁶ DELEUZE, *Op. cit.*, p. 5.

³⁷ WOODWARD, *Nietzscheanism*, pp. 122-124.

que Klossowski desenvolve sobre Nietzsche, o comentador diz que ela gira em torno de três pontos: seu pensamento político, a importância do corpo e “a dissolução radical das principais categorias da filosofia (realidade, conhecimento e sujeito)”, sendo sua influência igualmente decisiva sobre Foucault, para quem o livro “Nietzsche e o círculo vicioso”, de Klossowski, foi “o maior livro de filosofia que eu já li, lado a lado com o próprio Nietzsche”.³⁸

Woodward aponta para uma leitura extremamente seletiva de Bataille sobre Nietzsche, mas essa seletividade também pode ser visualizada na forma como Deleuze lida com a obra do filósofo alemão. Seu principal livro sobre ele, “Nietzsche e a filosofia”, é inteiramente permeada por citações diretas e indiretas de Nietzsche, que somam mais de 500 notas. Dessas, apenas duas fazem referência à fase intermediária do filósofo, de inspiração científica e iluminista, mais especificamente à *Aurora*. Nas três vezes que aborda *HH*, ele cita o prefácio que Nietzsche escreveu ao livro muitos anos depois, que não fazem parte propriamente dessa obra. *A Gaia Ciência*, que para muitos já é um livro de transição de pensamento para a terceira fase, é citada cinco vezes. Sobre a primeira fase, o filósofo francês se refere a ela com algumas poucas dezenas de citações.

Deleuze, portanto, ao se dedicar a elucidar o que é a filosofia de Nietzsche, privilegia somente uma fase de sua produção, a terceira, que é tida como a fase madura de sua produção e aquela em que o filósofo alemão aparece mais crítico à razão e à ciência; e que é também, como exposto aqui na seção sobre as fontes, a que tem mais apelo junto à crítica e a que tem mais apelo comercial junto ao público leitor na França. Em nenhum momento Deleuze salienta que está trabalhando com uma ou outra fase de Nietzsche. Ele está abordando a filosofia de Nietzsche como um todo.

Jacques Derrida tem uma interpretação da filosofia de Nietzsche que o coloca próximo de Foucault e Deleuze. Numa conferência de forte carga poética, por vezes enigmática, ele diz

³⁸ *Ididem*, p. 125.

que a questão do estilo em Nietzsche (sua escrita aforismática) traz consigo a noção de corte, de arma cortante, sendo sempre um estilo-estilete, que não só fere o que a filosofia chama de matéria ou matriz, mas repele e mantém à distância a questão da verdade:

deste modo, o estilo pode *também*, com sua espora, se proteger contra a ameaça terrificante, cega e mortal (do) que *apresenta*, se dá a ver com teimosia: a presença, portanto, o conteúdo, a coisa mesma, o sentido, a verdade (...). (DERRIDA, *Esporas: os estilos de Nietzsche*, p. 23).

Derrida, baseando-se em algumas passagens de Nietzsche (especialmente *GC*, §60 e *PBM*, prólogo³⁹), faz uma associação entre distância – verdade – mulher. Assim, ele dirá que esta última

engole, vela pelo fundo, sem fim, sem fundo, toda essencialidade, toda identidade, toda propriedade. Aqui, cego, o discurso filosófico soçobra – deixa-se precipitar à sua perda. Não há verdade da mulher, mas é porque este afastamento abissal da verdade, esta não-verdade é a ‘verdade’. Mulher é um nome desta não-verdade da verdade (*Ibidem*, p. 32)

Isso tudo para dizer que ele e Nietzsche não acreditam na possibilidade de um discurso verdadeiro sobre a realidade, representada aqui como uma mulher que não se deixa conquistar. No final dessa mesma conferência, Derrida trabalha um aforismo de Nietzsche que comporta uma única frase, e marcada com aspas: “Eu esqueci meu guarda-chuva”. Ele ressalta que nunca saberemos o que o filósofo alemão quis dizer com ela, nunca saberemos o sentido que esta frase comporta. Derrida faz dela uma metáfora para o que seria “em essência” os escritos mesmo do alemão, demarcando assim o “significado” que a filosofia de Nietzsche tem para ele: “nunca se poderá dispensar a hipótese, por mais que se afaste a interpretação conscienciosa, de que a totalidade do texto de Nietzsche seja, talvez,

³⁹ “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo”.

enormemente do tipo 'eu esqueci meu guarda-chuva'".⁴⁰ Ainda que Derrida fale em “hipótese” e “talvez”, por toda a proposta filosófica da conferência em questão, fica a ideia de que é nessa hipótese e nesse talvez que o francês acredita melhor representar o significado maior da filosofia de Nietzsche. É esse Nietzsche que “não diz nada” que marcará vários autores que enxergarão no alemão um autor pós-moderno *avant la lettre*.

Um dos pontos centrais da leitura de Deleuze sobre o pensamento de Nietzsche (especialmente por esse ser aforismático e não sistemático) é que ele se perfaz pelas forças exteriores que lhe conferem sentido, isto é, pelas apropriações, pelos usos que se fazem do seu texto, e não pelo sentido que o próprio autor conferiu a ele. Assim, segundo o francês, Nietzsche

coloca de modo muito claro: se você quer saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, pelo menos um novo sentido, ao que eu digo. [...] Não é ao nível dos textos que é preciso lutar. Não porque não se possa lutar neste nível, mas porque esta luta não é mais útil. Trata-se, sobretudo, de encontrar, de assinalar, de reunir forças exteriores que deem a esta ou aquela frase de Nietzsche seu sentido liberador, seu sentido de exterioridade. (DELEUZE, *Pensamento Nômade*, pp. 13-14).

Assim também o é para Foucault e Derrida. Sobre o primeiro, já vimos como essa ideia aparece nele. Mas ela fica explicitada em afirmações tais como:

Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse (FOUCAULT, *Sobre a prisão*, p. 143).

Em relação a Derrida, essa mesma ideia aparece, também como vimos há pouco, quando ele diz que nunca saberemos o sentido que a filosofia de Nietzsche possui, como se realmente fosse vã qualquer leitura ao nível do sentido que o próprio Nietzsche conferiu aos seus textos.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 102.

Portanto, para Foucault, Derrida e Deleuze, que são os maiores nomes da recepção da filosofia de Nietzsche na França das décadas de 1960 e 70, as apropriações experimentais de sentido, as torções que podem ser feitas a partir do texto de Nietzsche prevalecem sobre o sentido mesmo de seus textos. Assim, a filosofia nietzschiana não teria um sentido e um caráter próprios, não teria uma intencionalidade; ela não se faria dela mesma, mas sim de acordo com os usos que se faz dela. O sentido em si do texto seria excluído, e, com ele, a intenção do autor e, em última instância, o próprio autor. Para os três filósofos franceses, não há um sentido fixo nos textos de Nietzsche, assim como não há sujeito e objeto fixos, fazendo assim do filósofo alemão, ainda que não tivessem colocado nesses termos, o precursor do pensamento pós-moderno. Apesar da importância que essa leitura teve e tem nos estudos sobre Nietzsche, ela sofreu muitos questionamentos de vários estudiosos, que apontaram para outras formas de abordar o filósofo. É o que vamos ver na próxima seção.

1.2 “O culto da razão clara e rigorosa encontra seu lugar no seio das forças múltiplas da vida”: a emergência de outro Nietzsche no campo da filosofia

Apesar da influência das leituras que Foucault, Deleuze e Derrida fizeram de Nietzsche, fundamentando uma apropriação pós-moderna do seu pensamento, a fortuna crítica em torno do filósofo parece cada vez mais categórica em apontar para o abuso interpretativo em relação à sua vinculação a um pensamento pós-moderno.⁴¹ Inúmeros estudiosos vão em outra direção, ora apontando para a arbitrariedade de tais leituras, ora propondo outras possibilidades de compreensão sobre Nietzsche.

A apropriação supracitada se justifica a partir de passagens do filósofo alemão tais como: “contra o positivismo, que fica preso ao fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, somente interpretações”.⁴² Ressalta-se que a investida de Nietzsche contra o positivismo dos fatos em si em nome do caráter construtivo dos mesmos não é uma senha para o relativismo. Ela é análoga, ainda que com intenções diferentes, à famosa frase de Lucien Febvre de que os fatos são feitos. Ao dizer isso, Febvre não quis solapar as bases epistemológicas da história, mas sim ressaltar o caráter engenhoso do trabalho do historiador, que não acha seus fatos nas fontes, mas os constrói a partir do recorte, das fontes escolhidas e cotejadas, da análise crítica dos documentos e das perguntas feitas a eles. A sentença de Nietzsche não passa por essa questão crítica, mas carrega consigo a mesma ideia antipositivista de entendimento dos fatos: “um fato, uma obra apresenta uma nova eloquência para cada novo tempo e para cada nova espécie de homem. A História pronuncia sempre *novas verdades*”. Essa frase, que poderia ser de Febvre, é de Nietzsche.

Devemos nos atentar para o que o filósofo diz no primeiro fragmento citado acima, logo no parágrafo seguinte: “na medida exata em que a palavra ‘conhecimento’ tenha sentido, o

⁴¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, O desafio Nietzsche, p. 24; GIACOIA, Uma filosofia para espíritos livres, p. 214 e MARTON, Entre o relativo e o transcendente: pluralidade de interpretações e ausência de critérios, p. 365.

⁴² *OP*, vol. XI, Fragmentos póstumos, fim de 1886 – primavera de 1887, 7 [60].

mundo é cognoscível: mas ele é interpretável de outro modo, ele não tem nenhum sentido último em si, mas inúmeros sentidos: ‘perspectivismo’”. O perspectivismo nietzschiano aponta para a possibilidade de se projetar sentidos para o mundo, o que não implica, claro, aceitá-los como absolutos ou definitivos. Em nome de um conhecimento múltiplo, e não de um relativismo, o mundo é infinitamente interpretável, visto que cognoscível. Essa é uma das principais teses de Olímpio Pimenta no seu livro *A invenção da verdade*. Para este autor, a interpretação em Nietzsche é uma estratégia produtiva que resultaria “no enriquecimento e na ampliação do alcance mesmo da razão”⁴³, já que a interpretação, ainda que não reconhecendo a razão como um fim, se serviria dela enquanto um instrumento polivalente.⁴⁴ Nicolao Julião também aponta para a importância da razão no perspectivismo nietzschiano.⁴⁵

A leitura que Jean Granier faz da interpretação na filosofia de Nietzsche nos parece significativa. Para ele, a interpretação no filósofo alemão permite uma projeção para o conhecimento do mundo. Segundo este autor francês, o ceticismo em Nietzsche tem um papel importante no âmbito da abordagem do real, que é o de estabelecer limites para o próprio exercício interpretativo sobre a realidade, para que este não caia numa nova metafísica.

Mal a filosofia conseguiu se livrar do pântano do dogmatismo metafísico, ela se arrisca a sucumbir à armadilha do ceticismo, substituindo a presunçosa afirmação da identidade entre o Ser e o pensamento pela negação, não menos excessiva, de qualquer participação do pensamento no Ser. O principal interesse da reflexão nietzschiana, nesse aspecto, é evitar a armadilha; não por simples habilidade, mas com um remanejamento tão radical dos métodos e dos conceitos do conhecimento que vem a destruir o próprio princípio da alternativa. O tema ao qual ela deve essa libertação é o já anunciado, da *interpretação*. (...) Por conseguinte, as formulações do tipo cético que se encontra em Nietzsche visam apenas a fixar os limites dentro dos quais o

⁴³ *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*, p.82.

⁴⁴ *Ididem*, p. 97.

⁴⁵ “(...) o perspectivismo deve estabelecer uma ruptura com o conhecimento tradicional, caso queira ver nele certa coerência em suas pretensões. Entretanto, isto não implica em se degredar a razão totalmente, pois ela precisa ser considerada na geração e construção do sentido das perspectivas, porém mantendo uma distância crítica em que seus limites possam ser observados. O perspectivismo, por isso, não se constitui como uma simples investida contra a razão, tampouco como uma espécie ordinária de irracionalismo. Trata-se, na verdade, de uma renúncia à verdade unilateral do sentido instituída pela razão da tradição metafísica” (JULIÃO, O perspectivismo de Nietzsche como uma forma de realismo interno, pp. 149-50).

conhecimento pode se exercer, justamente como interpretação: limites no limiar da pesquisa, bloqueando as vãs pretensões da ontologia metafísica; e limites no avanço da própria interpretação, para impedi-la de deslizar novamente para uma forma de saber absoluto (GRANIER, *Nietzsche*, p. 60).

A interpretação em Nietzsche, segundo Granier, deve ser entendida dentro de dois conceitos: o de “texto” e o de “caos”, que por sua vez estão entrelaçados ao conceito de perspectivismo. Nas passagens em que ele explora tal ideia, “texto” ganha dois sentidos, ora o literal, ora o de “texto do mundo”, isto é, o da realidade a ser lida. Para ele, o conceito de “caos” cumpre em Nietzsche o mesmo papel que o ceticismo supracitado: ele é um *conceito limite* que “regula” a interpretação, pois não existe a interpretação exata e definitiva que traga a verdade das coisas. É assim, segundo ele, que devemos entender quando Nietzsche diz, no aforismo 109 de *GC*, que o caráter geral do mundo é o de um caos eterno, porque o “caos” marca o fracasso da interpretação dogmática que pretende esgotar o mundo, que é caótico (ou inesgotável) por excelência. No entanto, para Granier, o “caos” em Nietzsche não inviabilizaria a noção de “texto”: apesar do caos, subsiste um texto.⁴⁶ Nesse sentido, a interpretação

apoia-se necessariamente num texto, o qual não é, pois, uma emanção da subjetividade (tenhamos cuidado em não reabsorver o texto na própria interpretação, à maneira dos idealistas!), mas um mundo efetivamente real, dotado de uma consistência própria; de modo que Nietzsche se estende na enumeração das “qualidades que constituem sua realidade: a mudança, o devir, a multiplicidade, o contraste, a contradição, a guerra”. Aliás, como poderia Nietzsche investir contra a ontologia metafísica qualificando-a de fabulação, se não dispusesse de um termo de referência indubitável, que lhe servisse de medida para distinguir entre a realidade e a ilusão e de prova para ganhar a adesão de outros intérpretes? Na ausência de um tal texto, inquebrantavelmente real, estar-se-ia condenado ao sempiterno entrechoque de opiniões definitivamente irreconciliáveis, e toda crítica, em particular, não passaria de uma descarga passional sem qualquer conteúdo informativo (GRANIER, *Op. cit.*, p. 61).

⁴⁶ GRANIER, *op. cit.*, pp. 61-63.

Como exposto na seção anterior, segundo Deleuze, Foucault e Derrida, não há uma intencionalidade de sentido na filosofia de Nietzsche, porque ela no fundo não se faz dela mesma, mas sim das apropriações que se fazem dela. O sentido em si dos textos e intenção do autor seriam dessa forma rejeitados. Essa leitura parece ganhar contornos questionáveis quando a confrontamos com o que o próprio Nietzsche diz sobre a interpretação e a intenção de sentido do autor. Ele saúda os filólogos do seu tempo que criaram uma rigorosa arte interpretativa em torno dos livros “com a intenção de meramente compreender o que quer dizer o texto, e não de farejar, ou mesmo pressupor, um *duplo* sentido”.⁴⁷ Em outro momento, ao falar da inaptidão do teólogo para a filologia, ele diz que “por filologia entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos sem falseá-los com interpretação, sem perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão”.⁴⁸

A arte de ler. – Toda orientação forte é unilateral; assemelha-se à direção da linha reta e é exclusiva como esta, ou seja, não toca em muitas outras direções, como fazem os partidos e naturezas fracas em seu ir-e-vir ondulatório: portanto, também aos filólogos devemos perdoar que sejam unilaterais. O estabelecimento e a preservação dos textos, ao lado de sua exegese, realizados numa corporação durante séculos, fizeram com que agora se chegasse enfim aos métodos corretos: toda a Idade Média foi incapaz de uma exegese estritamente filológica, isto é, de simplesmente querer entender o que diz o autor – não foi pouco encontrar esses métodos, não subestimemos esse fato! A ciência inteira ganhou continuidade e estabilidade apenas quando a arte da boa leitura, isto é, a filologia, atingiu seu apogeu (*HH*, §270).

Para Scarlett Marton, ao exacerbar a ideia de interpretação para um mundo não cognoscível, Foucault

colaborou, em alguma medida, para esvaziar a filosofia nietzschiana. E, ao ler Nietzsche como o fez, concorreu, ainda que *malgré lui*, para que dele se fizesse um precursor da pós-modernidade. Pois, sem atentar para a necessidade de um critério que viesse distinguir e, quiçá, hierarquizar as diferentes interpretações, acabou por permitir que, insidiosamente, um certo relativismo se infiltrasse. Foucault vira Nietzsche menos como objeto de análise do que como instrumento; relacionara-se com

⁴⁷ *HH*, §8.

⁴⁸ *AC*, §52.

ele menos como o comentador com seu *interpretandum* do que como o pensador com sua caixa de ferramentas. Seguindo os seus passos, Lyotard, Klossowski e Deleuze não pretenderam pensar a atualidade do pensamento nietzschiano, mas quiseram refletir sobre a atualidade *através* dele. (MARTON, Entre o relativo e o transcendente, pp. 361-62)

Nietzsche, segundo a intérprete, é entendido por tais filósofos menos como um autor com uma filosofia a ser analisada e mais como uma “caixa de ferramenta” de ideias para serem apropriadas e utilizadas pelas forças interpretativas daqueles que o interpretam. Segundo Le Rider, malgrado a grande notoriedade desses teóricos franceses, os mesmos conservaram, na Alemanha, o *status* de “pensadores estranhos”.⁴⁹ Segundo Müller-Lauter, Deleuze “acaba por estabelecer um tratamento arbitrário dos textos do filósofo, que acaba excedendo a abertura já concedida por Nietzsche a seus leitores”.⁵⁰ Para André Itaparica, Derrida, para mostrar a dispersão da filosofia e do estilo em Nietzsche, escolhe, por exemplo, uma anotação de caráter nitidamente cotidiano (“Eu esqueci meu guarda-chuva”), retirando dela conclusões sobre a dispersão e fragmentação da própria filosofia de Nietzsche, desconsiderando o esforço do filósofo alemão em construir uma unidade em torno da sua obra. Desta forma, o francês privilegiaria a arbitrariedade como método filológico.⁵¹ Interessante notar que Müller-Lauter e Itaparica utilizam a mesma ideia, a de arbitrariedade, para comentar da leitura que esses teóricos franceses fizeram de Nietzsche.

Se foi na França das décadas de 1960 e 70 que Nietzsche adquiriu um rosto irracionalista e pós-moderno, nesta mesma França, a partir da década de 1980, o filósofo passou também a sofrer importantes releituras críticas. Vincent Descombes, Luc Ferry e Philippe Raynaud vão fazer parte de uma nova geração de filósofos que dará um novo tratamento ao texto de Nietzsche. Todos eles assinam artigos dentro de uma coletânea chamada *Por que não somos nietzscheanos*, título este que poderia certamente ganhar o

⁴⁹ LE RIDER, *Op. cit.*, p. 245.

⁵⁰ MÜLLER-LAUTER, *Op. cit.*, p. 24.

⁵¹ ITAPARICA, *Nietzsche: estilo e moral*, p. 15.

subtítulo: por que não somos nietzschianos à maneira de nossos mestres, já que a intenção da coletânea é a de marcar uma posição filosófica contrária à voga desconstrucionista dos anos 1960 e 70. O prefácio do livro é um acerto de contas teórico, quase que um desabafo geracional em torno da descrença para com um pensamento que se quisesse herdeiro das Luzes:

Para a maioria dos estudantes da nossa geração – aquela que começou os estudos nos anos 60 – o ideal do Iluminismo só podia ser uma brincadeira de mau gosto, uma sombria mistificação. Pelo menos é isso que nos ensinavam. Os gurus da época chamavam-se Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser e Lacan. [...] Os que se queriam herdeiros dessa “filosofia do martelo” com a qual Nietzsche pretendia quebrar os ídolos da metafísica hoje ainda passam por serem os últimos criadores de uma tradição filosófica em vias de esgotamento. [...] A filosofia não está destinada ao exercício infinito da desconstrução. Sob múltiplas formas, ela retoma a exigência ancestral de racionalidade a que o relativismo dos pensamentos da diferença nos convidava muito comodamente a renunciar. (FERRY; RENAUT, *Por que não somos nietzscheanos*, Prefácio).

A partir desse veemente corte crítico com as leituras de Foucault, Deleuze e Derrida, esses autores vão desferir novos olhares à filosofia de Nietzsche. Um deles passa pela questão da razão no filósofo alemão. Luc Ferry, em outro texto, diz que “a apologia do rigor ‘matemático’, o culto da razão clara e rigorosa encontram seu lugar no seio das forças múltiplas da vida”.⁵² Segundo Philippe Raynaud, “ao ‘irracionalismo’ da juventude, Nietzsche substitui de repente uma ardente apologia do classicismo francês, do Iluminismo e do ‘positivismo’, cujo lugar em sua filosofia continua a intrigar seus melhores intérpretes”.⁵³ O irracionalismo da juventude aludido por Raynaud faz parte do período romântico do filósofo alemão, que corresponde a chamada primeira fase do autor, anterior a *HH*, momento em que Nietzsche rompe com a concepção de mundo romântico-alemã de viés irracionalista para entrar na esfera de influência franco-iluminista de viés racionalista.⁵⁴

⁵² FERRY, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, p. 148.

⁵³ RAYNAUD, Nietzsche educador, p. 198.

⁵⁴ Um dos poucos que escaparam desse rompimento intelectual foi Goethe. Cf. nota 160 da tese.

Além de Jean Granier (salienta-se que este autor foi, biograficamente, da geração de Foucault e Deleuze, e não desta que estamos fazendo alusão) há outros dois filósofos franceses que, ainda que não fizessem parte desse grupo aludido, estão no mesmo diapasão dessa nova leitura que Nietzsche passa a sofrer na França. O primeiro deles é Clément Rosset, que, além de refutar a ideia de um irracionalismo em Nietzsche⁵⁵, faz uma crítica contundente à geração francesa das décadas de 1960 e 70, porque para ela, Nietzsche

de certo modo, nunca *nada* pensou nem escreveu, mas que nessa lacuna reside, paradoxalmente, o essencial de sua força e de sua fineza, assim como a razão de sua influência atual. [...] Da mesma maneira, Nietzsche é hoje de bom grado celebrado como aquele que, não sendo filósofo, o é “no entanto e ainda mais”: grande intérprete pois, precisamente, nada interpreta, como disse Foucault no Colóquio Nietzsche, de Royaumont; grande pensador, pois não consegue justamente pensar o que quer que seja, como, diversas vezes Klossowski afirmou. Semelhante assepsização do propósito nietzscheano também está presente nos textos que, por exemplo, Bataille, Blanchot, Derrida lhe consagraram. (ROSSET, *Alegria: a força maior*, pp. 32-33).

O segundo, é Guillaume Métayer, que lança em 2011 um estudo de fôlego sobre o diálogo direto e indireto que Nietzsche travou com Voltaire ao longo de toda a sua obra filosófica. Entretanto, não abordaremos esse estudo agora, deixando para vários outros momentos da Tese. Diversos autores recuperam um Nietzsche mais racional pouco visitado ou reconhecido. A título de alguns exemplos, para Rüdiger Safranski, que fez uma difundida biografia intelectual do filósofo, “Nietzsche [a partir de *HH*] quer fazer uma tentativa com o conhecimento não-trágico e seu otimismo. [...] O olhar frio contra *pathos* e emoção”.⁵⁶ Para Antônio Marques, filósofo português, “se quisermos traçar a genealogia da teoria nietzschiana do conhecimento, tal como esta se exprime no perspectivismo, encontraremos na sua matriz, o sujeito autoafirmativo da modernidade filosófica”.⁵⁷ Para Maudemarie Clark, “o ideal

⁵⁵ Cf. ROSSET, *Alegria: a força maior*, p. 67.

⁵⁶ SAFRANSKI, *Nietzsche: biografia de uma tragédia*, p. 141.

⁵⁷ MARQUES, *Sujeito e Perspectivismo*. p. 11.

nietzschiano de afirmação não requer de nós o abandono da lógica, do argumento, ou do compromisso com a verdade”.⁵⁸ Para esta mesma autora, os trabalhos de maturidade de Nietzsche, que compõem a sua chama terceira fase, “exibem um acatamento uniforme e nada ambíguo em relação aos fatos, aos sentidos e à ciência”⁵⁹

Segundo Brian Leiter “no quase sempre mal compreendido terceiro ensaio da Genealogia [da Moral] [...], Nietzsche ataca tão somente o *valor* da verdade, e não sua objetividade ou nossa habilidade de conhecê-la”⁶⁰. Cabe destacar as recentes leituras que vários autores, na sua maioria de língua inglesa, vêm fazendo em torno de um Nietzsche naturalista. Destacaríamos aquela que nos parece a mais incisiva dentro desse propósito, que é justamente a de Brian Leiter:

Primeiramente, afirmo que Nietzsche é o que chamei de Naturalista-M[etodológico] Especulativo, isto é, um filósofo que, como Hume, deseja “construir teorias que sejam ‘modeladas’ nas ciências (...) tomando delas a ideia de que os fenômenos naturais possuem causas determinísticas”. Naturalistas-M[etodológicos] Especulativos obviamente não apelam para mecanismos causais reais que tenham sido bem confirmados pelas ciências: se assim fosse, eles não precisariam especular! A ideia é, pelo contrário, que suas teorias especulativas acerca da natureza humana sejam moldadas pelas ciências e pela perspectiva científica, no tocante ao modo como as coisas funcionam. (LEITER, *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*, p.80).

Para este autor, Nietzsche seria um naturalista porque proporia uma continuidade de método entre filosofia e ciências naturais. Woodward diz que, para Leiter, a leitura naturalista de Nietzsche deve ser compreendida como contraposta à leitura pós-moderna do filósofo, porque a primeira defende que Nietzsche trabalhou com a ideia de que é possível um conhecimento verdadeiro sobre a realidade, e que a ciência natural possibilitaria tal acesso.⁶¹

Comentando a obra de Leiter, Woodward diz que

⁵⁸ CLARK *Nietzsche on Truth and Philosophy* apud PIMENTA NETO, *A invenção da verdade*, p. 128.

⁵⁹ CLARK *Nietzsche on Truth and Philosophy*, p. 105 apud LEITER, *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*, p. 86.

⁶⁰ LEITER, *Op. cit.*, p. 86.

⁶¹ WOODWARD, *Nietzscheanism*, p. 313.

apoiando-se em um argumento de Maudemarie Clark, Leiter afirma que os últimos seis livros de Nietzsche (começando com *Genealogia da moral*) não apresentam nenhum ceticismo significativo com respeito à verdade e ao conhecimento, e exprimem, portanto, uma posição madura no pensamento de Nietzsche que é consistente com a interpretação naturalista. Ademais, Leiter observa que Nietzsche frequentemente utiliza “termos valorativos epistêmicos”, como verdadeiro/falso, real/irreal, justificado/injustificado, e assim por diante. (...) Leiter insiste que “uma classe de pretensões pode ser epistemologicamente privilegiada somente se for possível que haja verdadeiras *objetivas* sobre elas e se for possível que tenhamos um conhecimento *objetivo* de tais verdades” (WOODWARD, *Nietzscheanismo*, pp. 316-17).

Dentro de uma perspectiva menos categórica em torno de um Nietzsche racional, “cientificista” ou iluminista, Graeme Garrard, em um artigo em que aponta para uma ambivalência de Nietzsche em relação ao Iluminismo, argumenta que é inviável a defesa de um posicionamento completamente afirmativo ou negativo de Nietzsche em relação ao movimento intelectual francês. Nesse sentido, não seria crível afirmar unicamente a existência de um Nietzsche iluminista, já que ele teceu fortes críticas a este movimento, assim como não seria possível unicamente arregimentá-lo para entoar ataques ao Iluminismo, como querem os partidários do pós-modernismo.⁶²

No Brasil, uma abordagem de um Nietzsche não relativista ou não irracionalista pode ser vista em alguns comentadores. Além dos já mencionados Nicolao Julião e Olímpio Pimenta, que concebem em suas pesquisas um Nietzsche que trabalha positivamente com a noção de iluminismo e razão, acrescentaríamos o nome de Danilo Bilate, que aponta para leituras que prejudicam uma compreensão do pensamento de Nietzsche, dentre as quais aquela que acredita numa proposição de Nietzsche a favor de um relativismo epistemológico e contra a noção de verdade. É aqui que Bilate pretende intervir, porque para ele “o discurso nietzschiano se estrutura não só pela busca a ela [a verdade], como também pela crença mesma na possibilidade da verdade, sem a qual a própria busca não se daria”.⁶³

⁶² GARRARD, Nietzsche for and against the Enlightenment, p. 608.

⁶³ BILATE, *A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche*, p. 72.

Para Bilate, Nietzsche faz guerra à noção de verdade enquanto uma instância transcendente extra-humana e absoluta, isto é, uma verdade metafísica que exista por si mesma e que busca seus fundamentos fora da vida, mas não à noção de verdade enquanto produção e criação humana, e afirmar esta última não quer dizer afirmar que a verdade não exista.⁶⁴ Para este autor, em Nietzsche, a verdade se efetiva não quando busca uma equivalência ou tradução do real, mas sim quando produz uma ação eficaz no real, sendo útil ao homem e a manutenção da própria vida, sendo o real “o critério de veracidade de um julgamento”. Para ilustrar didaticamente essa ideia, ele traz o seguinte exemplo:

O homem constrói pontes porque calcula corretamente como devem ser construídas. Os juízos que ele obtém durante o cálculo podem ser chamados de verdades, não porque os números existam por si mesmos e tenham um correspondente transcendental ou porque a realidade seja construída matematicamente, mas porque, com esses juízos, ele pode construir pontes que não caem. A equação “ $2 + 2 = 4$ ” é verdadeira justamente porque com ela se constrói pontes – e não apenas pontes! – que funcionam, que se estabelecem no real, na efetividade, na vida. É preciso que haja ações efetivas no mundo que comprovem a validade do julgamento prévio. (BILATE, Op. cit., p. 79-80).

A partir de um projeto de Nietzsche – esboçado em alguns fragmentos póstumos entre 1884 e 1885, mas nunca concretizado – de escrever um livro chamado ‘O novo Iluminismo’, Bilate identifica nesse projeto um sintoma da importância que as noções de razão e de verdade têm na filosofia nietzschiana para além da sua chamada segunda fase Iluminista, por mais que tais noções tenham sido ressignificados na sua terceira fase. Nesse sentido, o autor defende que quando Nietzsche adota o adjetivo “novo” em 1884, ele não estaria se opondo ao Iluminismo de sua segunda fase, ao contrário, estaria o reafirmando, pois quer com isso se diferenciar do antigo Iluminismo calcado no ideário igualitário e democrático que ganhou vez com a Revolução Francesa.⁶⁵ A partir dessa continuidade de pensamento por parte do filósofo

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 74-77.

⁶⁵ BILATE, Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do novo Aufklärung, pp. 255-56.

alemão, Bilate questiona o chamado “último Nietzsche” dito “relativista” e “irracionalista” e, por consequência, as opções metodológicas que dividem seu pensamento em fases temáticas.⁶⁶

Por fim, é digno de nota um estudo comparativo entre Nietzsche e Weber realizado por Renarde Nobre. Ele explica por que não devemos denominar de irracionalista a concepção nietzschiana de conhecimento. Mas ao fazer isso, ele suspende, um pouco como Garrard, a ideia de qualificá-la como racional ou irracional. Para ele, há três aspectos na filosofia de Nietzsche que não permitiriam seu vínculo ao irracionalismo: a sistematização de suas ideias, a existência de certa aposta para o futuro da cultura e do homem, e a absoluta inexistência de dualismos em sua obra. No entanto, segundo Renarde, é impossível localizar a filosofia de Nietzsche dentro dos quadros de uma filosofia racional ou irracional.⁶⁷

Se nas duas primeiras seções deste capítulo apontamos para uma recepção que deu margem para leituras pós-modernas de Nietzsche e a revisão que tal recepção sofreu, ambas no campo da filosofia, faremos um movimento parecido nas duas próximas, isto é, apontaremos para uma recepção que ligou diretamente Nietzsche ao pós-modernismo e duas leituras alternativas a esta recepção, ambas no campo da história.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 264.

⁶⁷ NOBRE, *Nietzsche e Weber. Dois polos de um mesmo mundo, dois mundos*.

1.3 A matriz intelectual do relativismo cético na historiografia contemporânea: a replicação de um Nietzsche pós-moderno na história

É esse “Nietzsche francês” das décadas de 1960 e 70, como vimos na seção 1.1, um Nietzsche descompromissado com a realidade e com a possibilidade de conhecê-la, que parece ganhar espaço entre os historiadores. Segundo François Dosse, Nietzsche é um “relativista absoluto”⁶⁸ e o “precursor da pós-modernidade que triunfará mais tarde, em meados do século XX”.⁶⁹ Ciro Flamarion Cardoso utiliza as mesmas palavras. Ao falar do “relativismo absoluto” que configuraria a cena intelectual contemporânea, ele diz que “não é difícil perceber o embasamento filosófico de uma concepção dessas: Nietzsche e Heidegger”.⁷⁰ Tanto Dosse quanto Flamarion citam Nietzsche sempre de uma maneira muito rápida em seus textos, sem “esticar” as ideias do filósofo. É por isso que não trabalhamos com eles nessa seção, e sim com cinco historiadores que “ficam” um pouco mais detidos em Nietzsche em seus textos. É o que vamos ver a seguir.

A perspectiva de um Nietzsche irracionalista e relativista é o que predomina entre seus comentadores historiadores, na maior parte das vezes também teóricos da história. Observar-se tal quadro no modo como Hayden White (que não vincula Nietzsche diretamente ao pós-modernismo), Carlo Ginzburg e Frank Ankersmit, ainda que de formas diferentes, comentam as ideias do filósofo e as suas implicações para o conhecimento histórico. Aqui no Brasil, igualmente, nota-se tal abordagem em José Carlos Reis e Emília Viotti. Exceto White, todos esses historiadores estão traçando essa perspectiva a partir da década de 1990.

Hayden White é o historiador que com mais acuidade adentra a filosofia de Nietzsche. Em *Meta-História*, ele a interpreta através de três obras: *O Nascimento da tragédia*, *Segunda Extemporânea* e *Genealogia da moral*. Nesse sentido, ele começa analisando duas obras da

⁶⁸ DOSSE, *História do estruturalismo*, v.1: *o campo do signo*, pp. 403-404.

⁶⁹ Idem. *História do estruturalismo*, v.2: *o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*, p. 454.

⁷⁰ CARDOSO, *História e Paradigmas Rivals*, p. 15.

chamada primeira fase, desconsidera toda a segunda fase e conclui sua explanação com uma obra da terceira. Aqui, ficaremos com sua análise de *NT*, que nos parece ser o momento em que o autor sintetiza melhor suas ideias sobre a relação de Nietzsche com a história. White diz que a concepção de história de Nietzsche, assim como a de Hegel, não foi bem recebida pelos historiadores profissionais, mas não por ela ser turvada por uma linguagem técnica como a de Hegel, mas sim por ter sido entendida como uma ameaça ao próprio ofício do historiador.⁷¹ Ele defende que “as reflexões de Nietzsche sobre a história são uma extensão de suas reflexões sobre a tragédia”. A passagem onde aparece essa ideia é a seguinte:

Para Nietzsche a forma, o significado e o conteúdo de toda ciência e de toda religião eram estéticas na origem, produtos de uma necessidade humana de se refugiar da realidade no sonho, de *impor* ordem à experiência na ausência de qualquer sentido ou conteúdo substantivo. Ele sustentava que todas as “verdades” eram perversões do impulso estético originário, perversões na medida em que tomavam os sonhos pela realidade informe e tentavam congelar a vida na forma suprida pelo sonho. O impulso estético era dinâmico por natureza – eu diria dialético –, transitando incessantemente entre o sonho e a realidade, constantemente dissolvendo sonhos atrofiados mediante contatos renovados com o caos primígeno e gerando novos sonhos para sustentar a vontade de vida. A mais elevada modalidade de arte, a tragédia, efetuava esse movimento dialético do sonho para a realidade e de volta ao sonho autoconscientemente, mantendo aberto o acesso para a força da vida, mas permitindo a liberação daquelas forças em *quanta* assimiláveis de energia. Quando refletia sobre história, portanto, Nietzsche se preocupava sempre em determinar como a própria história podia transformar-se numa forma similarmente criativa de sonho, como, em suma, podia transmutar-se numa arte trágica. Essa preocupação ele compartilhava com Hegel; mas em última análise Nietzsche diferia de Hegel em sua concepção de que a tragédia ensina. Para Nietzsche, a tragédia não oferece nenhum “ponto de vista superior”, como Hegel pensava, mas caracterizava-se pelo impulso de dissolver todos esses pontos de vista antes que se enrijeçam em conceitos restritivos da vida. Assim entendidas, as reflexões de Nietzsche sobre a história são uma extensão de suas reflexões sobre a tragédia (WHITE, *Meta-História*, pp. 340-41).

Mas não compreendemos o significado dessa passagem se antes não atentarmos para o que Nietzsche entende por sonho e por realidade, e para aquilo que White chama de “movimento dialético” entre eles, em *NT*. Para Nietzsche, Apolo é a representação da

⁷¹ WHITE, *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*, p. 340.

aparência, do fenômeno, da ilusão, da razão, do indivíduo, da medida, da religião, da arte, da ciência, da cultura. Apolo é fisiologicamente representado pelo estado de *sonho*. Dionísio é a representação da essência, da coisa em si, das “Mães do Ser”, da vontade, da desmesura, da vida, da *realidade*, da verdade, do uno primordial, da eternidade. Dionísio é fisiologicamente representado pelo estado da embriaguez. São duas forças antagônicas em conflito, em “discórdia aberta”, integradas e conciliadas na tragédia grega⁷². O horror dionisíaco da existência, que antes, na epopeia homérica, era negado, é assimilado na representação apolínea da arte trágica. Nela, o herói é abolido e a verdade da realidade (que é a vontade) é restaurada, gerando um prazer, uma felicidade, porque ele (o herói, a individualidade) é apenas uma aparição da vontade (que não é alterada por esse aniquilamento).⁷³ No entanto, a vontade dionisíaca só ganha “consciência de si mesma” numa consciência apolínea, isto é, esse prazer, essa felicidade não podem ser sentidos ou percebidos senão dentro dos parâmetros de uma individualidade.⁷⁴ O herói abolido na arte trágica é, nos termos de White, esse movimento do sonho apolíneo para a realidade dionisíaca. Mas essa realidade (caos) só pode ser experimentada numa consciência apolínea (forma), que na tragédia é autoconsciência do sonho e consciência do horror dionisíaco da vida. A tragédia grega encena essa interdependência e conciliação:

Na arte trágica os gregos encontraram um meio de recordar a si mesmos que a cultura humana era quando muito um complexo de ilusões, que era no máximo uma realização delicada, que debaixo dela estendia-se o vazio do qual todas as coisas provinham e ao qual deviam finalmente retornar, que um determinado conjunto de ilusões precisava ser continuamente posto à prova e substituídos por novos conjuntos e que só era possível uma vida criativa quando caos e forma fossem abarcados por uma nova consciência de sua mútua interdependência. A cultura grega em sua idade de ouro, sustentava Nietzsche, renunciou ao impulso de encontrar o mundo ideal a fim de gozar os benefícios de *um* mundo ideal. (...) A arte trágica reflete assim o abandono pelos gregos de qualquer impulso de *copiar* o concreto ou real,

⁷² NT, §1.

⁷³ *Idem*, §16.

⁷⁴ *Idem*, § 25.

concebido quer como uma esfera ideal de essência para além do espaço e do tempo, quer como o número infinito de fenômenos que se oferecem aos sentidos no espaço e no tempo (WHITE, *Op. cit.*, p. 346).

Para Nietzsche, segundo o teórico da história estadunidense, a história não efetiva esse “impulso de copiar o concreto ou real”, seja no seu modo metafísico de busca por uma essência fora do tempo, seja no seu modo cientificista de captura dos fenômenos no tempo. Esses infinitos fenômenos, ou elementos do campo histórico, permitem combinações tão variadas quanto variadas são os elementos da percepção do artista:

O importante é que o campo histórico seja considerado, da mesma maneira que é o campo perceptual, como uma ocasião para a produção de imagens, não como material para a conceptualização. (...) O historiador está desonerado da obrigação de dizer alguma coisa *a respeito do* passado; o passado é apenas uma oportunidade para a invenção de engenhosas “melodias”. A representação histórica torna-se uma vez mais unicamente *estória*, sem enredo, nem explicação, nem implicação ideológica de espécie alguma – isto é, “mito” em seu significado original como Nietzsche o entendia, “fabulação”. (*Ididem*, p. 380).

Assim sendo, e dentro dessa visão de história de Nietzsche segundo White, quando o campo histórico se transforma em material para a produção de conceitos, abre-se espaço para aquele “ponto de vista superior” de Hegel, citado anteriormente. Ao produzir imagens, inventar “melodias” e fabricar histórias, a história se transforma “numa forma similarmente criativa de sonho”, se aproximando do mito e da arte trágica. Da mesma forma que esta última, ela transita dialeticamente entre o sonho apolíneo e a realidade dionisíaca. Assim entendida, a história como arte trágica dissolve sonhos atrofiados (a produção de conceitos), que são restritivos da vida, em nome da própria vida e da possibilidade de continuar sonhando, mas agora um sonho autoconsciente ou consciente de seu caráter fabulador e ficcional.

A questão sobre a ficcionalidade da escrita da história levantada por Hayden White⁷⁵ (e segundo este último e vários outros teóricos da história, também levantada por Nietzsche), rendeu debates em torno das consequências que essa afirmativa trazia para a disciplina da história. Por exemplo, apesar de historiadores como Roger Chartier reconhecer que o discurso da história é eminentemente (independente de sua forma) uma narrativa e de compreender que os historiadores usem da imaginação em sua escrita, ele vai se colocar contra as afirmativas de Hayden White. No âmbito epistemológico, pode-se dizer que Chartier acredita no estabelecimento de conhecimentos verificáveis e controlados do passado, ainda que assumindo suas precariedades e dificuldades. Para ele, White promove um “relativismo absoluto” (exatamente as mesmas palavras empregadas por Dosse e Flamarion para descrever a filosofia de Nietzsche), que teria uma consequência ética perigosa: permitiria a proliferação de falsificações e revisionismos na história. O que propriamente Chartier ressalta é que teorias relativistas como as de White, com sua noção de que não existe realidade para além da linguagem, não permitiriam a separação do verdadeiro em relação ao falso, do acontecido em relação ao não acontecido, fornecendo, assim, margem teórica para tipos perigosos de revisionismo que falsificaria a história e a memória, além de dificultar as demandas de filiações identitárias com o passado por parte de grupos sociais, como pode ser visto com os

⁷⁵ Para White, os modos de construção e doação de sentido do conteúdo da narrativa na escrita da história são os mesmos da escrita literária. Para ele, o historiador cria (não acha), seleciona e dá entendimento aos seus dados assim como o romancista, com a diferença de que o primeiro pretende e exige para si critérios de verdade, já que se ocupa de eventos “reais”, enquanto o segundo, de eventos imaginados. Mesmo reconhecendo que o historiador e o ficcionista se interessem por tipos diferentes de fatos, seguindo então a distinção aristotélica entre história e poesia, no sentido de a primeira querer contar o que aconteceu, ao passo que a segunda, o que poderia ter acontecido (Cf. *Poética*, 9), White defende que, além da forma do discurso ser a mesma, ambas articulam situações humanas dentro de um mesmo corpus de interpretação e reconhecimento de que as palavras têm em nossa cultura escrita, “ambos desejam oferecer uma imagem verbal da “realidade”. O romancista pode apresentar a sua noção desta realidade de maneira indireta, isto é, mediante técnicas figurativas, em vez de fazê-lo diretamente, ou seja, registrando uma série de proposições que supostamente devem corresponder detalhe por detalhe a algum domínio extratextual de ocorrências ou acontecimentos, como o historiador afirma fazer. Mas a imagem da realidade assim construída pelo romancista pretende corresponder, em seu esquema geral, a algum domínio da experiência humana que não é menos 'real' do que o referido pelo historiador” (WHITE, *Trópicos do discurso: ensaio sobre a crítica da cultura*, p. 138). White fará toda uma aproximação da escrita da história (pela forma como arranja os eventos, usa da imaginação, urde seus textos e os prefigura através de tropos linguísticos) com a escrita ficcional.

judeus em relação ao Holocausto.⁷⁶

Frank Ankersmit, que lida mais de frente com as questões relacionadas ao pós-modernismo na disciplina da história, também associa, sem ressalvas, Nietzsche ao pós-modernismo.⁷⁷ Por exemplo, umas das questões mais significativas para a associação de Nietzsche ao pós-modernismo é sua crítica à ciência. Para Ankersmit, Nietzsche é um bom caso para pensarmos o que significa uma desconstrução pós-moderna na ciência. Para tal, ele recorre à noção de causalidade no filósofo.⁷⁸ Quando Nietzsche diz, segundo esse teórico da história, que procuramos a causa baseados apenas em nossas observações do efeito da causa, sendo este então a causa da causa, o filósofo está apontando para a artificialidade da noção clássica de causa e efeito na ciência. É verdade. Mas Nietzsche, como estamos apontando desde o início deste trabalho, não visa pura e simplesmente destruir ou desconstruir. No âmbito dessa temática em questão, ele prefere a noção de “múltiplas sucessões” ao de causa e efeito. Não porque estes últimos, como acredita Ankersmit e uma legião de comentadores, sejam completamente dispensáveis – já que tais conceitos, ficcionais, realmente possuem e oferecem vantagens de ordem prática, por isso “podemos continuar a construir em cima deles”⁷⁹ –, mas sim por serem insuficientes para atender toda a multiplicidade do real: “descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, ‘causa’ e ‘efeito’[...]”.⁸⁰

Entre nós, José Carlos Reis, para quem “a obra de Nietzsche é um esforço para vencer a Razão”, também considera o filósofo como a grande referência do pós-modernismo na história.⁸¹ A explicação que Reis estabelece para associar Nietzsche ao pós-moderno nos parece problemática. Ele diz que Nietzsche é o primeiro filósofo pós-moderno porque “destrói

⁷⁶ CHARTIER, *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*, pp. 110-113.

⁷⁷ ANKERSMIT, *Historiografia e pós-modernismo*, p. 133.

⁷⁸ *Ididem*, p. 119.

⁷⁹ *HH*, §19.

⁸⁰ *GC*, §112.

⁸¹ REIS, *História e Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*, pp. 42-44.

os três pilares do pensamento cristão-hegeliano-moderno: a) a confiança na capacidade do pensamento dialético de coincidir com o real e expressar a sua 'verdadeira essência'; b) a confiança nos valores cristãos como favoráveis à vida; c) a confiança hegeliana de que a história é 'a marcha necessária do espírito em busca da liberdade'".⁸² Exceto esta terceira consideração, as duas primeiras são por demais questionáveis. Primeiro, porque ser crítico de uma visão dialética do mundo, assim como ser crítico ao cristianismo, não torna ninguém automaticamente pós-moderno. Segundo, porque, para Nietzsche, há valores cristãos que são, sim, favoráveis à vida, como pode ser visto na sua exaltação da disciplina dos jesuítas, abordado no §55 de *HH*. Mas tão ou mais problemática do que tais considerações é a hipótese que Reis levanta para justificar sua ideia de Nietzsche como o primeiro filósofo pós-moderno, numa mistura controversa e imprecisa entre vida e obra:

Nossa hipótese é que ele estende à cultura do seu tempo o seu próprio diagnóstico e terapia: ele e os alemães eram doentes e precisavam se tomar em suas mãos e se cuidar. Ele e os seus contemporâneos precisavam recuperar a saúde, a vontade de ser e viver, revalorizando os instintos, as paixões, o corpo, a vida neste mundo. O que ele temia era que o seu mundo já fosse tão decadente que seria incapaz de reagir. E, por isso, ele o alerta, o agride, pois queria bem ao povo alemão-europeu. O discurso nietzschiano foi o primeiro discurso pós-moderno, porque ao adotar o perspectivismo cultural, o pluralismo moral, recusou todas as ideias e instituições modernas: a democracia, o liberalismo, o humanismo, a utopia da liberdade, a verdade, a igualdade, o socialismo, a família, a ciência, a educação, a filosofia e a religião, que sustentam esses conceitos e valores, que, para ele, levam o Ocidente ao declínio (REIS, *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*, p. 145).

Também é altamente questionável a ideia de que Nietzsche tenha recusado todas as ideias e instituições modernas. Essa é uma leitura apressada e, por isso, inexata para entender a relação complexa, e algumas vezes ambivalente, de Nietzsche para com os valores modernos, como podemos observar (e abordaremos ao longo do nosso trabalho) na sua relação com a ciência e o humanismo modernos. Pode-se dizer o mesmo da forma como

⁸² Idem, *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*, pp. 144-45.

Nietzsche lida com a noção de verdade e com a filosofia moderna.

Ao destacar as mudanças ocorridas na historiografia entre as décadas de 1960 e 1990, também entre nós, Emília Viotti da Costa diz que houve um deslizamento progressivo de um momento estruturalista, que privilegiava as forças históricas objetivas (a necessidade), para um momento antiestruturalista, que privilegiava a subjetividade dos agentes históricos (a liberdade); de uma preocupação com a infraestrutura para uma preocupação com a superestrutura. Para a historiadora, o que começou com uma crítica salutar ao determinismo economicista da infraestrutura acabou tomando um rumo impróprio ao colocar o determinismo em outro lugar, no cultural e na linguagem, “numa total inversão da dialética”, passando de um reducionismo a outro.⁸³

Nesse texto, originalmente de 1994, Viotti defende a ideia de que uma crítica mais apropriada às teses estruturalistas (como a da historiografia marxista francesa), e que está na raiz do que se caracteriza hoje como pós-moderno ou pós-estruturalista, partiu de um filósofo da própria tradição marxista, e de forte influência nos anos 1960, mas que foi colocado no ostracismo: Sartre. Para ela, o francês, já nos anos 60, apontava para os erros dessa historiografia que atropelava a experiência, descuidava dos detalhes e das particularidades e simplificava os dados, transformando um método de investigação numa metafísica, em que a pesquisa totalizadora acabava dando lugar a uma escolástica da totalidade.⁸⁴ No entanto, para Viotti,

a historiografia dos nossos dias ergueu-se contra os defeitos assinalados por Sartre, se bem que ao tentar evitá-los não seguiu os caminhos por ele indicados. Foi Nietzsche quem capturou a imaginação da nova geração com seu esteticismo. Sua ideia de que é apenas como fenômeno estético que a existência e o mundo se justificam e que os fatos e as coisas são criados pelo próprio ato de interpretar pareceu mais atraente do que a proposta sartreana que se mantinha ainda dentro dos limites do marxismo (COSTA, *A dialética invertida*, p. 21).

⁸³ COSTA, *A dialética invertida: 1960-1990*, pp. 12-13.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 19.

É muito questionável a ideia de que Nietzsche capturou a imaginação da nova geração no âmbito da historiografia contemporânea, como acredita Viotti. O que defendemos aqui é que sua entrada majoritária nessa historiografia é a daquele “Nietzsche francês”, um irracionalista que não trabalha com a possibilidade de uma realidade cognoscível, já que só interpreta interpretações, como defende Foucault. Por mais que hoje se discuta largamente, no âmbito da disciplina da história, o papel da linguagem na construção do real (o que foi chamado de “*linguistic turn*”), como podemos observar nos trabalhos de Hayden White⁸⁵ e Frank Ankersmit⁸⁶, isso está longe de apontar, enquanto uma tendência hegemônica na historiografia contemporânea, de que tudo é linguagem ou que história e ficção se confundam no trabalho do historiador. As fronteiras continuam sendo bem demarcadas, fronteiras estas que conferem legitimidade ao ofício do historiador enquanto um cientista social. Nesse sentido, concordamos com Sônia Lacerda, que diz que

⁸⁵ Para ele, a teoria da literatura permitiu novas concepções da linguagem que problematizaram a noção da escrita da história. Segundo o norte-americano, os historiadores tradicionalmente tendem a desassociar em seus discursos forma e conteúdo. Nesse sentido, acreditam que o conteúdo factual (a realidade histórica) e conceitual se distinguem da forma linguística de representação dos mesmos, os permitindo então conferir autonomia extradiscursiva à realidade, como se o conteúdo factual e conceitual existissem para além da forma linguística que os apresentassem (WHITE, *Teoria Literária e escrita da história*, pp. 25-27). A linguagem aqui, segundo este teórico, aparece como um veículo transparente e seguro na representação da realidade. White lembra que a moderna teoria literária (estruturalismo e pós-estruturalismo) nos fornece a noção de que a linguagem é ao mesmo tempo forma e conteúdo, sendo este último não da ordem do factual, mas do linguístico. Em outras palavras, a linguagem não seria um instrumento que se usa para manifestar um pensamento, pois o próprio pensamento é condicionado pela linguagem.

⁸⁶ Como Ankersmit encaminha a questão da virada linguística na escrita da história? Ele a defende, dizendo que a linguagem, assim como a realidade, também é produtora de verdade (ANKERSMIT, *A escrita da história: a natureza da representação histórica*, p. 67). O historiador holandês promove essa ideia rechaçando a convicção de que a virada linguística conduza necessariamente a um relativismo (que, segundo ele, prevaleceu entre seus defensores), porque ela não questiona a noção de verdade, mas sim a separação defendida pelos empiristas entre verdade empírica e verdade analítica, separação esta que Ankersmit toma da crítica de Willard Quine ao empirismo, a saber, a de que existiria por um lado uma verdade empírica que seria baseada justamente no fato empírico, e por outro lado uma verdade analítica (que independe do fato empírico) que seria baseada no significado dos conceitos. Para Ankersmit, a primeira estaria no nível da “fala”, que é o aspecto descritivo do passado que o historiador empreende; a segunda, no nível da “fala sobre a fala”, isto é, dos conceitos. Segundo o holandês, seguindo Quine, a distinção é falaciosa, porque a verdade analítica faz parte da aquisição da própria verdade empírica, isto é, a visualização dos acontecimentos tem uma relação umbilical com o ferramental conceitual empregado pelo historiador (*Ididem*, pp. 64-71). Ankersmit ressalta que isso não é a mesma coisa que dizer que a linguagem cria a realidade, ou que não exista nada para além da linguagem, porque, para ele, tanto a descrição empírica quanto a representação conceitual têm o seu lugar como produtoras de verdade e têm suas limitações no empreendimento da escrita da história, e é na relação ao mesmo tempo epistemológica e aporética entre elas que o debate histórico em torno da virada linguística deve ser colocado.

[a ficção] assombra a prática historiográfica na medida em que esta, mesmo tendo abandonado a crença numa correspondência com a “realidade” objetiva, não renunciou à presunção de produzir relatos verídicos. Pois ainda que explore conscientemente as propriedades literárias da historiografia e admita de bom grado a participação do engenho ou imaginação em sua obra, a maioria dos profissionais da disciplina continua a pretender para ela o atributo de veracidade (embora não mais o estatuto de verdade): é isso o que, em última instância, especificaria a história frente à criação ficcional. (LACERDA, História, narrativa e imaginação histórica, p. 35).

Mas essa ideia de Viotti, a de que Nietzsche capturou uma geração inteira de historiadores, encontra eco em outros teóricos da história, como Carlo Ginzburg. Para ele, entre história, retórica e prova, o termo menos óbvio hoje é este último, visto que “a contiguidade largamente aceita entre história e retórica empurrou para as margens a existente entre história e prova”. Ele ainda defende a tese de que mesmo aqueles que manifestam “algum desconforto diante do cenário intelectual reinante” (leia-se “teses cépticas baseadas na redução da historiografia à sua dimensão narrativa ou retórica”), pode-se observar uma percepção quase generalizada de que retórica e prova se excluem reciprocamente.⁸⁷ Para o historiador italiano, baseando-se em Aristóteles, retórica e prova não só não se excluem, como a noção de prova era parte integrante da retórica. Além disso, essa evidência, esquecida nos dias de hoje, tem um papel crucial no modo de se fazer história, “mais realista e complexa do que a que está hoje em voga”.⁸⁸

Ginzburg traça uma relação direta entre Nietzsche e esse ceticismo pós-moderno na historiografia. O que, para ele, demarca esse ceticismo? A oposição entre retórica e prova, cuja ideia nos leva a Nietzsche, mais especificamente ao seu texto “*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*”, pois nele está o fundamento de um entendimento antirreferencial da

⁸⁷ GINZBURG, *Relações de força: história, retórica, prova*, p. 13.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 13. Em outro momento do livro, ele diz que “a redução, hoje em voga, da história à retórica não pode ser repelida sustentando-se que a relação entre uma e outra sempre foi fraca e pouco relevante. Na minha opinião, essa redução pode e deve ser rechaçada pela reavaliação da riqueza intelectual da tradição que remonta a Aristóteles e à sua tese central: as provas, longe de serem incompatíveis com a retórica, constituem o seu núcleo fundamental” (p. 63).

retórica, que reduz a verdade a um conjunto de tropos.⁸⁹

A redução da historiografia à retórica é, há três décadas, o cavalo de batalha de uma extensa polêmica antipositivista com implicações mais ou menos abertamente cépticas. Embora remontando, em substância, a Nietzsche, esta tese circula hoje basicamente sob os nomes de Roland Barthes e Hayden White. (...). [Nesse sentido] a historiografia, assim como a retórica, se propõe unicamente a convencer; o seu fim é a eficácia, não a verdade. (GINZBURG, *Relações de força*, p. 48).

Ginzburg faz uma clara contraposição entre a retórica nietzschiana (baseada nos tropos) e a retórica dos sofistas (baseada na arte do convencimento pelos afetos) da retórica aristotélica, baseada na noção de prova, que seria seu núcleo racional. Para ele, “o nexos entre a historiografia, assim como foi entendida pelos modernos, e a retórica, na acepção de Aristóteles, deve ser procurado aí”.⁹⁰ Para o historiador italiano, a prova, símbolo de uma historiografia positivista, foi contraposta por uma dimensão retórica da historiografia. Assim, a “viragem linguística” de que tanto se falou para ilustrar esse “mundo textual autônomo” e antirreferencial, deveria na verdade ser definida, pois ganharia em exatidão, como “viragem retórica”: “na origem dessa mudança está Nietzsche. Mas a ideia de servir-se da retórica como de uma máquina de guerra céptica era mais antiga. O professor de Filologia da Universidade de Basileia retomava, mais de 2 mil anos depois, os caminhos percorridos pelos sofistas”.⁹¹

As referências a Nietzsche conduzem a uma única e mesma ideia: a de precursor e “pai” das teorias pós-modernas da história. Esta é a visão majoritária na historiografia contemporânea em relação ao filósofo alemão. É diante desta recepção, formalizada e já estabelecida, que a nossa pesquisa se situa e propõe uma revisão. Por isso, diante das novas abordagens que este filósofo vem sofrendo no campo da filosofia há cinco décadas (ver seção 1.2), pode-se dizer que há uma “recepção atrasada” de Nietzsche na historiografia. No

⁸⁹ *Ibidem*, p. 15 e p. 34.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 68-69.

entanto, alguns historiadores já apontam para outras maneiras de se ler Nietzsche, isto é, para além de um irracionalismo ou relativismo. É o que vamos ver na próxima seção.

1.4 Uma nova luz é posta: a emergência de outro Nietzsche no campo da história

François Dosse, num artigo publicado em 2000, parece reconhecer o contraste entre um Nietzsche mobilizado nos anos 60 e 70 como um relativista e, em contrapartida, a existência de releituras contemporâneas que revelam outro Nietzsche.

O Nietzsche de hoje é o de uma estética da existência como antídoto ao nihilismo e ao ceticismo circundante. Ele não é mais tanto o desconstrutor do imperativo da verdade quanto o possuidor de outra verdade, estética e relacionada à razão, oposta às diversas formas de verdade mecânicas (...). Uma nova luz é posta e perguntas diferentes são feitas à sua obra, o que contribuem para a emergência de outro Nietzsche (DOSSE, *Paysage intellectuel: changement de repères*, p 69).

Todavia, tais asserções não colocam Dosse em contradição consigo mesmo, já que ele acredita que Nietzsche é um relativista absoluto e o precursor da pós-modernidade. Ele aqui faz apenas um diagnóstico e aponta para a existência de outro Nietzsche, não emitindo nenhum juízo em relação à passagem referida, nem promovendo nenhum tipo de revisão crítica sobre si mesmo. Podemos, sim, ver a emergência de outro Nietzsche na forma, por exemplo, como Thomas Brobjer e, entre nós, José D'Assunção Barros interpretam o filósofo.

Brobjer é um historiador sueco que terá uma interpretação radicalmente diferente daquelas que estamos habituados a ver quando se debate a relação de Nietzsche com a história enquanto ciência. Para ele, Nietzsche reconhece e aprecia a importância da história científica (e da revolução historiográfica que August Wolf – um filólogo que também é exemplo de historiador para Nietzsche –, Barthold Niebuhr, Ranke e Mommsen causaram) e dos métodos históricos, que abrangem a crítica das fontes (sua genuinidade e credibilidade), a crítica textual (sua coerência interna e externa) e a interpretação histórica. Porque antes deles, lia-se uma fonte histórica quase como se lia a bíblia, isto é, como um dogma.⁹²

⁹² BROBJER, Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century german historiography, p. 157. José Carlos Reis disserta sobre essa leitura que Brobjer fez de Nietzsche, e diz que ela é “ao mesmo tempo surpreendente e muito plausível” (*História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel*,

Segundo Brobjer, Nietzsche foi formado dentro de um pensamento histórico e do método histórico⁹³, e que, exceto na sua *Co. Ext. II*, ele pouco questionou o valor desses métodos. Pelo contrário, eles foram essenciais para toda a sua abordagem da filosofia e da cultura, especialmente em sua chamada terceira fase. Nela, ele aplicaria esses métodos para a compreensão dos valores, o que o influenciou na elaboração da sua genealogia como método. Mas essa apreciação dos métodos históricos foi aprendida com os fundadores da revolução na historiografia, a dita história científica, que ocorreu durante a primeira metade do século XIX na Alemanha, com Wolf, Niebuhr, Ranke e Mommsen.⁹⁴ Brobjer lembra uma passagem em que Nietzsche transparece uma profunda admiração por esses historiadores que estabeleceram o ceticismo e o método crítico, os separando do romantismo e os ligando a uma dura tarefa de desbravar o passado de forma não dogmática, pois baseada na desconfiança histórica:

Graças ao caráter indomavelmente viril e tenaz dos grandes filólogos e historiadores-críticos alemães⁹⁵ (que, examinados atentamente, foram também artistas da destruição e desagregação), estabeleceu-se pouco a pouco, apesar de todo o romantismo em música e filosofia, um conceito *novo* do espírito alemão, em que a tendência ao ceticismo viril predominava decididamente: seja como intrepidez do olhar, como valentia e dureza da mão dissecadora, seja como firme vontade de empreender perigosas viagens de descobrimento⁹⁶, espiritualizadas expedições ao Polo Norte, sob céus arriscados e desertos. Pode haver boas razões para gente humanitária, superficial e de sangue quente faça o sinal-da-cruz diante desse espírito: cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique, como o denominou Michelet, não sem um calafrio. Mas querendo-se apreciar a distinção que é esse temor do “homem” no espírito alemão, por meio do qual a Europa despertou do seu

Nietzsche, Ricoeur, p. 165).

⁹³ Conforme apontado por este mesmo historiador, Nietzsche sabia que seus métodos e abordagens históricos são provenientes de sua extensa educação e pesquisa filológicas. Inclusive, foram esses métodos que ele aprendeu em Pforta [sua escola secundária], a causa de sua perda de fé entre 1862 e 1865. Enquanto estudante, Nietzsche enfatizou fortemente o método como a coisa mais importante que poderia ser aprendido lá. Professor e mentor de Nietzsche, Friedrich Ritschl, foi um dos principais filólogos clássicos e conhecido por seu domínio rigoroso e detalhado dos métodos histórico-filológicos. Em uma carta a Overbeck, de 2 de julho de 1885, ele ratifica essa ideia, afirmando que a coisa mais valiosa que ele aprendeu da filologia clássica foram os métodos (Cf. BROBJER, *Op. cit.*, p. 162).

⁹⁴ *Ibidem*, p.178.

⁹⁵ Nessa parte da citação de Nietzsche, Brobjer faz uma intervenção com um parêntese: “numa primeira versão, Nietzsche listou os seguintes nomes: Lessing, Herder, Kant, F. A. Wolf, e Niebuhr (KSA 14, 362f.)”.

⁹⁶ Logo adiante, Brobjer ressalta que Nietzsche chamou esses historiadores-críticos de os “novos Colombos do espírito alemão” (KSA 11, 37 [8] (June–July 1885)).

“sono dogmático”, recorda-se o conceito anterior, que foi superado por esse - e como não faz muito tempo que uma mulher masculinizada, com presunção sem limite, ousou recomendar os alemães à simpatia da Europa, como simplórios, suaves e poéticos, bons de coração e fracos de vontade. (NIETZSCHE, *PBM*, §209)

Há outra passagem de Nietzsche, também recuperada por Brobjer, que corrobora essa ideia de uma nova “escola” crítica, não dogmática e antiromântica alemã: “o melhor que a Alemanha forneceu, disciplina crítica – Kant, F. A. Wolf, Lessing, Niebuhr etc. A defesa do ceticismo. – Uma coragem cada vez mais forte e determinada, a confiança da mão que move a faca, o prazer em dizer não e analisar. O movimento oposto: Romantismo”.⁹⁷

Segundo o historiador sueco, para Nietzsche, essa “nova concepção de história do século XIX não apoiava as belas ideias românticas, mas, ao contrário disso, com ela aprendemos a entender melhor as forças que determinam a história”.⁹⁸ Brobjer defende que a primeira grande “ruptura” no pensamento de Nietzsche (a passagem de sua fase inicial para a fase intermediária) foi causada não tanto por sua relação crítica com Schopenhauer e Wagner em si mesmos, como comumente é entendida, mas em grande parte por seu pensamento sobre a história, quando ele percebeu que os ideais românticos não eram historicamente sustentáveis.⁹⁹

Brobjer vai além e sustenta a seguinte ideia: ainda que Nietzsche rejeite a objetividade histórica de Ranke, assim como sua vontade de dizer o que realmente aconteceu na história, o filósofo alemão deixa sugerido que sua leitura de Ranke, e o tipo de história crítica que este escreveu, contribuiu para a ruptura do seu pensamento em 1875-1876, quando então se afasta de Wagner, Schopenhauer, Kant e do idealismo para se apegar à história, à ciência e ao Iluminismo na sua fase intermediária.¹⁰⁰

⁹⁷ NIETZSCHE, *KSA* 11, 34 [221] Apud BROBJER *Op. cit.*, p. 169.

⁹⁸ BROBJER, *Op. cit.*, p. 169-170.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 164-65.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 172.

Ainda conforme Brobjer, duas outras indicações de que Nietzsche aceita e afirma a história crítica são os dois historiadores contemporâneos seus que ele mais elogiou, Burckhardt e Taine, que eram mestres da metodologia histórica moderna. Além deles, Tucídides, o favorito de Nietzsche entre os historiadores antigos, seria o que mais se assemelha a um moderno historiador crítico, e não é por outra razão que Nietzsche o elogia, sendo ele a expressão consumada de uma “cultura realista”.¹⁰¹ Para tal Brobjer lembra a seguinte passagem do alemão:

Tucídides como a grande suma, a revelação última da forte, austera, dura facticidade que havia no instinto dos velhos helenos. A *coragem* ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal; Tucídides tem *a si* sob controle; portanto, mantém as coisas também sob controle... (NIETZSCHE, CI, X, §2)¹⁰²

No Brasil, nos últimos anos, no campo da historiografia, vem se destacando José D'Assunção Barros, que traz questões colocadas por Nietzsche que, segundo ele, se afinam com os novos problemas e desafios abertos pela historiografia do século XX pós Escola dos Annales. Dentro de sua série *Teoria da História* (em cinco volumes), este autor analisa no terceiro o que ele chama de Paradigmas Revolucionários, visto que modificam e redefinem os modos de se entender a História. Trata-se do Materialismo Histórico, que tem Marx e Engels como seus fundadores, e do Paradigma da Descontinuidade, iniciado por Nietzsche.¹⁰³ Para D'Assunção, ambos são revolucionários porque, cada um à sua maneira, introduziram no campo da historiografia uma nova pergunta: “A que interesses têm servido a História e os historiadores? E, mais além, como reverter o uso da História, de modo a contribuir para que

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 170.

¹⁰² Lembramos que nesse mesmo aforismo Nietzsche diz que Tucídides e o Príncipe de Maquiavel são muito próximos dele mesmo pela vontade de não se iludir e “enxergar a razão na *realidade* – não na 'razão', e menos ainda na 'moral'...”.

¹⁰³ No volume quatro da série, o autor reconhece os limites de se encaixar autores diversos no interior de um mesmo paradigma.

ela efetivamente sirva à Vida, mesmo que afrontando os poderes constituídos?”.¹⁰⁴

O autor convoca Nietzsche para anunciar que ele antecipou, no campo mesmo da história, inúmeras ideias e questionamentos que só seriam levantados pela historiografia do século XX. Ele observa que o filósofo, através de sua crítica pela busca da origem, da causa primeira para explicar os fenômenos, foi um dos primeiros pensadores a evidenciar um aspecto que só seria de fato abordado pelos historiadores muitas décadas depois, o que ele chama de “retrodição”, que é uma espécie de finalismo, mas de um finalismo mais sutil, em que o historiador, em uma posição bem particular e confortável, analisa um passado do qual ele já conhece seu futuro, isto é, os desdobramentos desse passado na história. Assim, analisando as raízes dos movimentos que produzem um acontecimento, o historiador já conhece de antemão todas as etapas que levaram a esse acontecimento, e isso o induz a crer que aquelas raízes analisadas necessariamente conduzem a cada uma das etapas que ele já sabe que existiram.¹⁰⁵

O historiador ressalta ainda que a maior parte dos questionamentos que Nietzsche fez em relação à história como ciência, que era praticada no seu tempo, aproximando a história de um fazer artístico, também não seria estranha para boa parte da historiografia do século XX (por exemplo, para a primeira geração da Escola dos Annales), visto que esta, além de não conceber o trabalho científico como algo neutro e de pura objetividade, não fala mais de um passado a ser revelado pelo historiador, mas de um passado sempre reaberto por este, sempre em construção.¹⁰⁶

Para D'Assunção, é a um modelo específico de ciência que Nietzsche tece suas críticas, que é então o modelo positivista. Para ele, o século XX trouxe novas definições de ciência “que permitirão uma aproximação de setores inteiros da historiografia profissional em relação

¹⁰⁴ *Teoria da História*, vol. 3, p. 11.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 229-30

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 174-75.

a algumas das proposições nietzschianas, incluindo mesmo diversos dos historiadores que continuariam enxergando a História como ciência ou como um tipo de conhecimento cientificamente conduzido”.¹⁰⁷ Segundo esse mesmo autor, a crítica de Nietzsche a este modelo positivista de ciência seria recuperada no século XX para se pensar em outros modelos de conhecimento cientificamente conduzidos.¹⁰⁸

Mas que aspectos, dentre outros, teriam esse modelo positivista de ciência criticado por Nietzsche e que permitiriam então a aproximação do filósofo alemão com a historiografia do século XX segundo D'Assunção? 1) A “Desvitalização do Passado”, que trataria o passado como algo morto e consumado. Nietzsche aponta aqui para uma “história desproblematizada”. 2) A “Passividade historiográfica”, que traduziria a descrição desinteressada do historiador, que deixariam os documentos falarem por si mesmos, permitindo assim que os acontecimentos emergissem das próprias fontes, algo desde sempre rechaçado por Nietzsche, e a crítica a essa relação passiva com os documentos é uma das marcas da Escola dos Annales. 3) A “Verdade Única”, uma ideia que Nietzsche rejeita com veemência, também já não está mais na pauta da historiografia científica do século XX. 4) A “Abstração Universalista e Simplificadora”, também rejeitada por Nietzsche, que encontraríamos nas filosofias da história e nas teorias da história relacionadas ao positivismo, e da qual a historiografia do século XX se afasta criticamente.¹⁰⁹

Para ele, a contrariedade de Nietzsche quanto ao papel das massas populares na história, que não têm lugar ao lado dos grandes homens, dificultou a assimilação do filósofo alemão entre os historiadores.¹¹⁰ Porém, ele destaca que com a reabilitação da importância do indivíduo na história, vista na produção historiográfica nas últimas décadas do século XX,

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 208 (nota 129).

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 210-218.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 184 (nota 111).

isso permitiu um menor estranhamento em relação ao papel que esses grandes homens têm na história para Nietzsche.¹¹¹

Sobre esta senda aberta por D'Assunção sobre a relação de alguns pontos colocados por Nietzsche e as novas questões levantadas pela historiografia dos Annales, ela ganha sentido quando verificamos outras passagens do filósofo alemão. Ainda que o historiador diga que, caso Nietzsche estivesse vivo na segunda metade do século XX, ele receberia com estranheza a dita “história em migalhas”¹¹² (isto é, a pulverização dos objetos de estudo do historiador), é interessante encontramos a seguinte passagem no filósofo:

Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui. Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as consequências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? (NIETZSCHE, *GC*, §7).

Por fim, ainda entre nós, cabe destacar o que Regina Horta Duarte diz sobre a importância de Nietzsche para a história. Ela convoca as ideias do filósofo para auxiliar leituras mais críticas e menos especulativas por parte do historiador. Segundo a autora, a disciplina da história sofreu mudanças epistemológicas fundamentais desde a fundação dos Annales em 1929: a abertura de diálogo com outras áreas do conhecimento (com a economia, a antropologia, as ciências, as artes), a ampliação dos objetos (o clima, o inconsciente, as festas, a vida privada) e os novos problemas (a operação histórica, o quantitativo, a história conceitual etc). No entanto, essas mudanças de ordem epistemológica não foram acompanhadas de mudanças, segundo ela, de ordem ontológica, assim,

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 169-170.

¹¹² *Ibidem*, pp. 180-81.

a particularidade não é, na maioria das vezes, estudada no sentido de ser uma singularidade não determinada. O historiador pode se deliciar com fatos exóticos, diferentes. Mas essa é a primeira impressão, pois à medida que ele avança, acabará por conjuntizá-los em um mundo de determinações (DUARTE, *Nietzsche e o ser social histórico ou da utilidade de Nietzsche para os estudos históricos*, p. 62).

Segundo a historiadora, ainda que com todas as reverências às particularidades, o Ser continua pensado como Ser determinado, e o historiador permanece enredado nas perspectivas de causalidade e totalidade. Se o Ser ou, como ela acentua, o Ser social histórico é sempre um vi-a-ser, ele é necessariamente indeterminado:

aqui, a particularidade não é explicável a partir de, não é remissível ao contexto x, não é peça de um processo. Ela é, em si, singularidade. Remetemos à necessidade do historiador enfrentar a fragilidade de seus esquemas de racionalização. (...) Mas algo muito mais decisivo: a inexistência mesmo de um ser fixo desse passado (*Ibidem*, p. 62).

Portanto, é em nome de duas ressalvas, a saber, da singularidade em si mesma e não remetida a uma causa ou inserida em um todo, e da impossibilidade de se pensar o “Ser social histórico” senão como um ser em devir, que a autora chama as ideias de Nietzsche em auxílio ao historiador.

Como vimos nessa seção, um outro Nietzsche é mobilizado por alguns poucos historiadores. Pretendemos inserir nossa pesquisa nesse diapasão. Mas aqui, através da relação do filósofo alemão com o Iluminismo. É o que vamos desenvolver agora, a partir do próximo capítulo.

CAPÍTULO II: NIETZSCHE, O ILUMINISMO E A HISTÓRIA

Na seção 2.1, apresentamos o contexto filosófico da ruptura que Nietzsche trava em torno de si mesmo a partir de *HH*, a ponto de romper com suas principais referências intelectuais até aquele momento para então se aproximar de Voltaire, da ciência e de um pensamento mais racional, que se faz crítico em relação à metafísica e à tradição, que por sua vez será rechaçada por ele enquanto vinculadora de princípios e regras de conduta como ordenamento moral.

No capítulo 1, vimos que a recepção que Nietzsche sofreu, no campo da filosofia, na França das décadas de 1960 e 70, fundamentaram leituras pós-modernas do alemão. Vimos também que ele foi, no campo da história, vinculado sem ressalvas ao chamado paradigma pós-moderno. No âmbito desses dois cenários, seria impossível pensar a relação de Nietzsche com o Iluminismo que não passasse tão somente por um viés crítico. No presente capítulo, vamos abordar essa relação, que decerto não é feita de negação. É consensual a existência da crítica nietzschiana à Ilustração, mas ela por si só não explica toda a relação. Acreditamos que o ponto central da crítica ao Iluminismo do século XVIII se deu em nome de um projeto maior de filiação, como se ele, para se associar, precisasse produzir alguns reparos. É o que apresentamos na seção 2.2.

Percebe-se que o filósofo alemão segue as Luzes do XVIII na crítica à tradição e às representações metafísicas, supersticiosas e dogmáticas do passado, mas se diferencia delas quando esse esclarecimento, com certo “olhar de superioridade”, rejeita esse passado metafísico/religioso da humanidade. Nietzsche promove essa diferenciação quando ele assume a importância de se empreender um recuo compreensível aos erros do passado, recuo este fundamental para que se possa avançar sem destruir e dentro de um horizonte de

superação que faça justiça com a história. Inicia-se assim a sua filosofia histórica; inicia-se aqui sua filiação ao Iluminismo. Mas para isso, portanto, faz-se necessário uma correção do Iluminismo do século XVIII para, a partir desse conserto, poder levar adiante a bandeira do Iluminismo. Nietzsche convoca a história tanto para combater a metafísica quanto para se associar ao Iluminismo. É o que abordamos na seção 2.3. Na última seção, desenvolvemos a ideia de que essa filiação, que traz nomes próprios na sua bandeira, traz consigo a própria concepção que o filósofo tinha de grandes homens, de história monumental e de tipos imperecíveis.

2.1 “Razão e Ciência, suprema força do homem”

Nietzsche tem uma parte considerável de sua obra, a chamada segunda fase, em que ele tece loas à ciência e à razão, e muitas vezes elabora isso fazendo referência ao Iluminismo nos seus dois sentidos, isto é, enquanto movimento histórico e movimento do espírito. Nosso objetivo nessa seção é entender como razão e ciência são incorporadas na sua mundividência e “encontram seu lugar no seio das forças múltiplas da vida”.

Dentre as várias proposições de Jean-François Lyotard para definir o pós-modernismo, uma das mais prolapadas é a “incredulidade em relação aos metarrelatos”. Vejamos abaixo o que Lyotard diz sobre a metanarrativa moderna com a qual o pós-modernismo pretende romper. Há nessa passagem duas referências à Ilustração. A partir delas, podemos estabelecer afastamentos e aproximações entre Nietzsche e o movimento ilustrado.

Quando este metadiscurso recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isto se refere para se legitimar. É assim, por exemplo, que a regra do consenso entre o remetente e destinatário de um enunciado com valor de verdade será tida como aceitável, se ela se inscreve na perspectiva de uma unanimidade possível de mentalidades racionais: foi este o relato das Luzes, onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal. (*A condição pós-moderna*, p. xv)

A última sentença acima aponta para a ideia de que o homem das Luzes, portador de um saber racional, busca, dentro de uma concepção teleológica de mundo, o aperfeiçoamento ético da humanidade. Nada mais longe do pensamento de Nietzsche do que este propósito redentor. Não é este homem das Luzes que o filósofo alemão concebe quando se filia ao Iluminismo. Por outro lado, sobre a primeira menção que Lyotard faz à Ilustração, inserindo-a dentro de um metarrelato moderno de “emancipação do sujeito racional”, podemos a partir dela fazer algumas aproximações entre Nietzsche e as Luzes do XVIII. Esse entendimento

passa pela ideia de uma atitude filosófica de emancipação humana diante das tradições, superstições e verdades preestabelecidas através de um exercício crítico da razão.

Segundo Todorov, a razão para os Ilustrados “é valorizada como *ferramenta* de conhecimento, não como motor das condutas humanas; opõe-se à fé, não às paixões”.¹¹³ É exatamente assim que a compreendemos quando valorizada por Nietzsche, isto é, como uma ferramenta de conhecimento para a promoção da autonomia humana e para o fomento do pensamento lógico e crítico, e nunca em oposição aos instintos, mas sim em oposição à fé.

A razão na escola. – A escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente; por isso ela deve prescindir de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, da religião. Ela pode esperar que depois a falta de clareza humana, o hábito e a necessidade afrouxarão de novo o arco demasiado tenso do pensar. Mas enquanto durar sua influência, deve promover à força o que é essencial e distintivo no homem: “Razão e Ciência, suprema força do homem” – como pelo menos Goethe é de opinião. – (...) A Europa frequentou a escola do pensar coerente e crítico, enquanto a Ásia ainda não sabe distinguir entre poesia e realidade e não está consciente de onde vêm suas convicções, se da sua própria observação e pensamento correto ou de fantasias. – A razão na escola fez da Europa a Europa: na Idade Média ela estava a caminho de se tornar novamente um pedaço e apêndice da Ásia – isto é, de perder o senso científico que devia aos gregos. (HH, §265).

Para o mesmo ensaísta, a tradição que a Ilustração rejeita é aquela marcada pela submissão dos indivíduos a preceitos cuja única legitimidade provém daquilo que justamente uma tradição atribui aos deuses ou aos ancestrais.¹¹⁴ Há na Ilustração uma exortação ao abandono de toda e qualquer tutela imposta por uma autoridade (seja ela política, religiosa ou intelectual) em nome de uma autonomia humana que se fará pelo exercício da dúvida e da crítica, pelo exercício da razão. É esta por sinal a maior marca das Luzes para Kant: é ter

¹¹³ TODOROV, *O Espírito das Luzes*, p. 16.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

“coragem para se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. (...) este é, portanto, o lema do Esclarecimento”.¹¹⁵

É certo que Nietzsche comunga com esse ideal. No § 9 de *Aurora*, ele sentencia: “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena”. O filósofo promove uma associação direta entre tradição, moral e costumes. Ele diz que a moralidade se resume a obediência de costumes. Estes últimos são, em última instância, a maneira tradicional de agir e pensar. Nesse sentido, ele afirma, no mesmo aforismo, que onde não manda a tradição, não vigora a moralidade: “o homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição”. Em outro momento, ele diz que aqueles que têm a tradição ao seu lado, não precisa de razões para seus atos.¹¹⁶ O indivíduo e a autonomia humana são, portanto, anulados quando prevalece a tradição da moralidade dos costumes. Todavia, vamos ver mais adiante na Tese que Nietzsche reconhece o papel humanamente formador tanto da moralidade (seção 3.3) quanto da tradição (seção 2.2).

É a partir de *HH*, que tem como subtítulo *um livro para espíritos livres*, que Nietzsche passa a tecer considerações positivas em relação à ciência e à razão. Em *Ecce homo*, um dos seus últimos escritos, o filósofo comenta o que significou a publicação de *HH*: “Em nenhum outro sentido a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse”.¹¹⁷ Essa passagem nos parece significativa porque Nietzsche passa enxergar toda a primeira fase de sua produção, em que comungou com os ideais românticos, como um erro, uma ilusão. Mas um espírito livre de quê? A resposta é clara em *HH*: livre de uma visão metafísica de mundo, o que incluiria uma libertação do idealismo e do romantismo alemães, e de tudo aquilo que evidenciasse uma inflação dos sentimentos em

¹¹⁵ KANT, Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?, pp. 23-24.

¹¹⁶ *HH*, §230.

¹¹⁷ *EH*, seção HH, §1.

detrimento da razão. Às vésperas de publicar o livro, Nietzsche chega a dizer: “a leitores de meus textos mais antigos quero declarar expressamente que renunciei aos pontos de vista artístico-metafísicos que dominam aqueles no mais essencial: são agradáveis mas insustentáveis”.¹¹⁸ Mas não só uma libertação da metafísica e do romantismo alemão, mas uma libertação também da tradição: “não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição”.¹¹⁹

Em *HH*, a questão do gênio para Nietzsche aparece algumas vezes associado à ideia de libertação em torno de uma tradição, que confere legitimidade às ações que se dão simplesmente “porque assim diz a tradição”. O gênio é aquele que, não seguindo regras, inova em seus atos, daí a noção de originalidade sempre associado a ele. Assim, o gênio se assemelha ao espírito livre. Isso fica claro nos aforismos 230 e 231 do livro. Mas essa liberdade é louvada por Nietzsche enquanto manifestação filosófica, não como manifestação artística. A partir de *HH*, o culto ao gênio na arte é rechaçado por ele, como abordamos na seção 3.4.

É nesse contexto de uma acentuada ruptura que Nietzsche se abeira daquilo que ele passa a associar à clareza, concisão, medida e liberdade com disciplina. A mudança não só reverberou em seu estilo – pois é a partir deste livro que Nietzsche adota o aforismo – como foi a expressão da eleição de sua pátria intelectual: no lugar de Wagner, de Schopenhauer, do romantismo e do nacionalismo alemão, a aproximação com a Ilustração, com a razão, com o

¹¹⁸ Verão de 1877 (8, 463) Apud SAFRANSKI, *Op. cit.*, p. 122. Nietzsche diz que esse momento de ruptura se deu mais dele consigo mesmo do que com Wagner, e que esta última ruptura teria sido então uma consequência da primeira (Cf. *Ecce homo*, seção HH, §3). É desta forma que ele enxerga o surgimento de “*HH*, este monumento de uma rigorosa disciplina de si, com o qual dei um brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento belo’(...)” (*Ibidem*, §5).

¹¹⁹ *HH*, § 225.

método científico e com o classicismo francês do século XVII.¹²⁰ Para simbolizar essa libertação, *HH* é dedicado a Voltaire.¹²¹

A partir dessa passagem de Nietzsche, “a ciência e o sentimento nacional estão em contradição [...]. Qualquer cultura superior só pode com prejuízo hoje deixar-se cercar por paliçadas nacionalistas”, Domenico Losurdo defende que, no filósofo alemão, “a crítica do chauvinismo e da teutomania estimula, no plano mais propriamente filosófico, uma tomada de posição a favor do iluminismo”.¹²² De fato, Nietzsche não só defende a ideia de que a pátria deveria ser fruto de uma escolha racional, e não de um mero pertencimento a um determinado espaço geográfico¹²³, como associa o seu espírito livre à recusa das hostilidades nacionalistas e a um cosmopolitismo apátrida praticado pelo bom europeu, que seria o resultado de um homem para além das identidades nacionais europeias¹²⁴. “Somos, numa palavra – e será nossa palavra de honra! – bons europeus, herdeiros da Europa, os ricos, os abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios de espírito europeu”¹²⁵.

Não ao acaso, no §475 de *HH*, Nietzsche evoca os judeus, o maior povo sem pátria no momento histórico em que ele escrevia, para tecer considerações críticas aos nacionalismos e fazer elogios a este povo, numa associação direta de ideias entre espírito livre, cosmopolitismo, racionalidade, antiobscurantismo, cultura superior e Iluminismo. Para ele, foram os judeus que defenderam a Europa do fanatismo e das superstições medievais, logo, foram os responsáveis pela sobrevivência das Luzes nesse período, permitindo assim o elo

¹²⁰ Para uma análise pormenorizada da relação de Nietzsche com o universo francês, Cf. CAMPIONI, Giuliani. *Les Lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.

¹²¹ A dedicatória consta na página de rosto da primeira edição da obra, de 1878. Mas na segunda edição, Nietzsche a retira, assim como faz com o prólogo, que era composto por uma citação de Descartes. Porém, a edição das obras completas do filósofo em alemão, estabelecida por Giorgio Colli eazzino Montinari, manteve a dedicatória e o prólogo.

¹²² LOSURDO, *Nietzsche: o rebelde aristocrático*, p. 229.

¹²³ *HH*, §226

¹²⁴ *Ibidem*, §475.

¹²⁵ *GC*, §377. Voltaremos a esse tema na seção 3.2. Nesse mesmo §377, Nietzsche diz que “estamos longe de ser suficientemente 'alemães', como hoje é corrente a palavra 'alemão', para falar em prol do nacionalismo e do ódio racial, para poder nos regozijar do nacionalista envenenamento do sangue e sarna de coração, em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e se tranca, como se estivessem todos de quarentena”.

posterior do mundo moderno com o mundo antigo. Desta forma, Nietzsche traça uma nítida linha histórica do Iluminismo, que teve seu início na Antiguidade greco-romana, e que mesmo na Idade Média possuiu seus guardiões:

O comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra – essas circunstâncias trazem necessariamente um enfraquecimento e por fim uma destruição das nações, ao menos das europeias: de modo que a partir delas, em consequência de contínuos cruzamentos, deve surgir uma raça mista, a do homem europeu. (...) Diga-se de passagem que o problema dos *judeus* existe apenas no interior dos Estados nacionais. (...) Gostaria de saber o quanto, num balanço geral, devemos relevar num povo que, não sem a culpa de todos nós, teve a mais sofrida história entre todos os povos, e a qual devemos o mais nobre dos homens (Cristo), o mais puro dos sábios (Spinoza), o mais poderoso dos livros e a lei moral mais eficaz do mundo E além disso: nos tempos mais sombrios da Idade Média, quando as nuvens asiáticas pesavam sobre a Europa, foram os livre-pensadores, eruditos e médicos judeus que, nas mais duras condições pessoais, mantiveram firme a bandeira das Luzes e da independência intelectual, defendendo a Europa contra a Ásia; tampouco se deve menos aos seus esforços o fato de finalmente vir a triunfar uma explicação do mundo mais natural, mais conforme a razão e certamente não mítica, e de o anel da cultura que hoje nos liga às luzes da Antiguidade greco-romana não ter se rompido. Se o cristianismo tudo fez para orientalizar o Ocidente, o judaísmo contribuiu de modo essencial para ocidentalizá-lo de novo: o que, num determinado sentido, significa fazer da missão e da história da Europa uma *continuação da grega* (HH, §475).

Para Nietzsche, “é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo”.¹²⁶ No final desse mesmo texto, o filósofo alemão diz que o espírito livre terá a verdade ao seu lado, ou pelo menos o espírito da busca da verdade, porque ele, ao contrário dos espíritos cativos, exige razões, e não fé.

Conforme a passagem citada por Losurdo há pouco, Nietzsche promove uma relação direta entre ciência e cultura superior. Segundo Vattimo, a ciência, para nosso filósofo, é valorizada pelas atitudes espirituais que comporta, é a base para uma civilização mais madura,

¹²⁶ HH, §225.

definitivamente menos passional e violenta”¹²⁷. É assim que Nietzsche entende o papel da ciência na cultura, isto é, ela, assim como a razão, é uma conquista civilizacional. É com o espírito da busca da verdade (sem a convicção de possuí-la) e do valor inestimável do método que devemos entender as passagens em que o alemão faz elogios à ciência a partir de *HH*.¹²⁸

A crítica de Nietzsche à ciência pode ser entendida de duas formas. 1) a partir de um modelo específico de ciência que o filósofo tinha em conta, a saber, aquele que pretende um desvelamento do mundo em nome de seu fundamento lógico, em nome da verdade em si, de uma verdade nua.¹²⁹ É nesse sentido que Nietzsche diz que Sócrates aniquilou a ciência.¹³⁰ Se para ele, a ciência é capaz de proporcionar ao homem tanto prazer quanto desprazer¹³¹, somente quando imbuída da posse da verdade é que ela se torna alvo de sua investida crítica, pois já “não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram desconfiança e cautelas bastantes”¹³², assim sendo, “o homem das convicções não é o do pensamento científico”.¹³³ A ciência é justamente o saber que nos livraria da pretensão de possuir a verdade, “e agora aprecia-se a grandeza dos gregos de exceção que criaram a *ciência*. Quem falar sobre eles, contará a história mais heroica do espírito humano!”¹³⁴ 2) quando a ciência é elevada à categoria de dogma, comparando-a, nesse sentido, à metafísica: “nada seria mais absurdo que querer aguardar o que a ciência

¹²⁷ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p.37.

¹²⁸ Nota-se que o interesse de Nietzsche pela ciência atravessa toda sua obra, e por diversos tipos de ciência, desde a filologia e da história até as ciências naturais, como a fisiologia, a biologia e a física. Para uma melhor compreensão da relação com as duas primeiras, Cf. BROBJER, Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century german historiography. Sobre a relação de Nietzsche com as ciências naturais, Cf. Idem, Nietzsche's Reading and knowledge of Natural Science: an Overview.

¹²⁹ *NT*, §15.

¹³⁰ *HH*, §261. Sócrates, antes o “mistagogo da ciência”, aquele que, através do seu saber teórico, aniquilou o saber trágico (Cf. *NT*, §15), é criticado agora por ser o “desmancha-prazeres da ciência”. Segundo Nietzsche, a partir das escolas socráticas, a filosofia se separou da ciência, e isso se deu quando este filósofo grego passou a indagar com qual conhecimento do mundo podemos viver mais felizes. Assim, “tomando o ponto de vista da *felicidade*, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica – o que se faz até hoje” (*HH*, §7).

¹³¹ *GC* §12.

¹³² *HH*, §633.

¹³³ *Ibidem*, §630.

¹³⁴ *OS* §221.

estabelecerá definitivamente sobre as primeiras e últimas coisas. (...) O impulso de querer ter apenas *certezas* nesse âmbito é um *rebenito religioso posterior*, nada melhor que isso – uma forma oculta e só aparentemente cética da “necessidade metafísica” (...).¹³⁵

O filósofo alemão chega a dizer que quanto mais profundo e distante de outros animais é o pensamento do homem, “tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas *pensa* fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes”.¹³⁶ No entanto, Nietzsche fala em “mais perto” da essência do mundo, e não em atingir a própria essência do mundo. De fato, a importância que Nietzsche confere à ciência se encontra mais em seus métodos (“o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem”¹³⁷) do que em seus resultados:

A ciência exercita a capacidade, não o saber. – O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência.¹³⁸

Nietzsche se coloca aqui ao lado daqueles que estimam “as pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso” contra os “erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos”.¹³⁹ Em outro momento, ele diz que “não podemos acreditar nesses dogmas da religião e da metafísica, quando trazemos no coração e na cabeça o rigoroso método científico”.¹⁴⁰ Para Nietzsche, o que a ciência oferece

¹³⁵ *AS*, §16.

¹³⁶ *HH*, §29.

¹³⁷ *Ibidem*, §635.

¹³⁸ *Ibidem*, §256.

¹³⁹ *Ibidem*, §3.

¹⁴⁰ *Ibidem*, §109.

de importante é a sua disposição e seriedade intelectuais, é sua atitude espiritual, é seu processo de busca, sua ousadia e vigor para a conquista de algo, mas não para o desvelamento de algo em si mesmo, já que a coisa em si “está vazia, vazia de significado”¹⁴¹: “o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar”.¹⁴² Segundo Clément Rosset, uma das queixas de Nietzsche em relação ao racionalismo do tipo socrático-platônico é que a sua busca da verdade se confunde “com uma escapatória da verdade”, isto é, o problema da maioria das buscas da verdade é acabar, paradoxalmente, interrompendo essa busca¹⁴³.

O ponto central da crítica de Nietzsche a Sócrates¹⁴⁴ é esse: que ele hipertrofiou a razão por medo, por não ser senhor dos seus instintos, como se o ateniense dissesse: ““Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...””.¹⁴⁵ Nesse mesmo aforismo, Nietzsche diz que na Grécia de Sócrates os instintos estavam em anarquia, que “ninguém mais era senhor de si”. Para ele, o senhor de si é aquele que antes não dá espaço para a anarquia dos instintos, posto que domina a si mesmo, logo, domina os instintos. Sócrates não é criticado exatamente por vislumbrar um espaço para a razão, mas por concebê-la enquanto uma instância salvadora diante do perigo dos instintos. Em Nietzsche, não só a razão nunca se opõe aos instintos como se origina deles, e não de si mesma.¹⁴⁶

¹⁴¹ *Ibidem*, §16.

¹⁴² *Ibidem*, §633.

¹⁴³ ROSSET, *Alegria: a força maior*, p. 67.

¹⁴⁴ No final da seção 3.1, observamos que a relação de Nietzsche com Sócrates está longe de se resumir a uma mera crítica.

¹⁴⁵ CI, II, §9. Em outro texto, Nietzsche, sem citar Sócrates, trabalha com a mesma ideia e acrescenta as consequências da invenção de um “contratirano” no campo do conhecimento, as mesmas que, a seu ver, se sucederam com Sócrates: “se alguém emprega seu espírito em dominar a desmesura dos afetos, talvez isso ocorra com o triste resultado de transferir a desmesura para o espírito e doravante se exceder no pensar e querer conhecer” (*OS*, §275). Nietzsche não rejeita o esforço para o conhecimento das coisas, mas sim a falta de medida nesse intento, afirmação que ficará mais compreensível ao longo da tese.

¹⁴⁶ Cf. §1 de *HH*; §1 e §123 de *A*; §110 de *GC*.

Para o filósofo, o domínio dos afetos (que até agora foi denominado de instintos, mas que também é chamado por ele de paixões e eventualmente de desejos) não se traduz em obedecê-los, dando-lhes livre curso, mas em vivenciá-los com certa medida da razão, dando-lhes, isto sim, um desaforo moderado. De fato, os instintos não podem se assenhorear do homem, embora, segundo Nietzsche, sejamos constituídos pelos mesmos. Eles são passíveis de domínio, porém não à maneira socrática, pois “a grandeza do ‘grande homem’ reside na margem de liberdade de seus desejos e no poder ainda maior com o qual sabe tomar a seu serviço esses monstros¹⁴⁷ opulentos [...]. *Enfim*: o domínio das paixões, não seu enfraquecimento ou extermínio!”¹⁴⁸

Num texto em que diz buscar os bastidores da propalada oposição de Nietzsche em relação a Platão, Oswaldo Giacóia procura se situar para além das “fachadas retóricas da filosofia nietzschiana” para então melhor apontar as apropriações que Nietzsche promove (através de suas figuras do senhor, do nobre, do aristocrático, do forte, do poderoso) das questões que já foram ditas e reditas pela boca dos sofistas nos diálogos platônicos. Com isso, Giacóia pergunta se tomar para si os mesmos argumentos daqueles que seriam os adversários de Sócrates-Platão seria realmente inverter o platonismo.¹⁴⁹ A resposta dada por ele é “não”. O significado fundamental do projeto nietzschiano de inversão do platonismo não seria simplesmente revalorizar o oposto do que era valorizado por Sócrates e Platão, mas sim “transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste

¹⁴⁷ Nietzsche usa o termo que Platão utiliza para falar das paixões. Em outro momento, ele sustenta a mesma ideia, e chama novamente as paixões de monstros: “Por negligência *nas pequenas coisas*, por falta de auto-observação e de observação daqueles que devem ser educados, vocês próprios [aqueles que, segundo este mesmo aforismo, denunciam o caráter horrível das paixões humanas] deixaram as paixões crescerem e se tornarem tais monstros (...). Dependia de vocês e depende de nós tirar das paixões o seu caráter terrível, assim evitando que elas se tornem torrentes devastadoras” (AS §37).

¹⁴⁸ *OP*, *Fragments posthumes*, XIII, 9 [139].

¹⁴⁹ GIACÓIA, *O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão*, p.30.

na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar *domínio de si*, tornar-se senhor de seus próprios demônios”.¹⁵⁰

A distância de Nietzsche em relação a Platão fica mais explícita quando este último acusa os poetas trágicos de “regarem nossos monstros interiores com os efeitos da imitação poética, em vez de secá-los, erigindo-os a nossos soberanos”.¹⁵¹ Nietzsche fala o contrário, se utilizando exatamente da mesma imagem ligada à natureza empregada por Platão: “pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os gérmenes da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada”.¹⁵² Em outro aforismo, diz: “ai do pensador que não é o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas!”.¹⁵³ Ser “apenas o solo” significa os instintos em anarquia.

Essa correlação de ideias da vida do homem com os seus instintos e a do jardineiro com a natureza está presente em outros momentos da obra de Nietzsche, e sempre com a mesma tônica: “o indivíduo que superou suas paixões entrou na posse do terreno mais fértil: como o colono que dominou as florestas e pântanos. A urgente tarefa seguinte é, então, *plantar* no solo das paixões submetidas a semente das boas obras espirituais”.¹⁵⁴ Ou: “O homem que não quer assenhorear-se de sua ira, de seu amargor e afã de vingança, de sua volúpia, e procura se tornar senhor em alguma outra coisa, é tão estúpido como o lavrador que cultiva seus campos junto a uma torrente bravia, sem proteger-se dela”¹⁵⁵. E ainda: “De fato, onde a planta homem se mostre forte, encontram-se instintos que se opõem poderosamente (por exemplo Shakespeare), mas que são domados”.¹⁵⁶

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.33.

¹⁵¹ PLATÃO, *A República*, 606d *apud* RODRIGUES, Nietzsche e Platão: arte e orquestração das paixões, p. 155.

¹⁵² *A*, §560. É surpreendente o nome que Nietzsche dá a este aforismo: “O que somos livres para fazer”. É surpreendente porque sabemos o quanto ele condena a crença na liberdade humana.

¹⁵³ *Ibidem*, §382.

¹⁵⁴ *AS*, §53.

¹⁵⁵ *Ibidem*, §65.

¹⁵⁶ *OP*, vol. XI, Fragmentos póstumos, verão-outono de 1884, 27 [59]. Embora mais tardio, esse aforismo vai na

É nesse cenário que podemos compreender o lugar que a razão ocupa na filosofia de Nietzsche, especialmente na sua chamada segunda fase. Ao contrário de Sócrates e de Platão, em que a razão procura secar as paixões, o filósofo alemão dá a entender que podemos regar e cultivar as paixões para tomá-las a nosso serviço, mas, tal como um jardineiro junto à natureza, esse trabalho exige medida e domínio sobre aquilo que irrompe naturalmente.

Atingir esse ideal de objetividade em torno de si mesmo é como que colocar suas vivências numa mesa de dissecação: “nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia!”.¹⁵⁷ Segundo um comentador, ao conhecer os seus afetos, o homem traçado por Nietzsche pode voltar o acaso a seu favor, pois assim ficaria sob a autoridade de si mesmo, e não do acaso.¹⁵⁸ A princípio, quando não há este conhecimento, é o acaso que comanda os afetos, o que vai ao encontro novamente daquilo que Nietzsche identificou em Sócrates, ao dizer que os instintos, na Grécia deste último, estavam em anarquia, posto que ninguém era mais senhor de si. Desta forma, quando Nietzsche nega o procedimento socrático, isso não quer dizer que negue, por tabela, a razão propriamente.

A cólera e o castigo são prendas que nos vêm da animalidade. O homem só atinge a maioridade quando devolve aos animais essa dádiva de berço. – Isso esconde um dos maiores pensamentos que os homens podem ter, o pensamento de um *progresso de todos os progressos*. [...] E é lícito nos prometermos essa alegria, até mesmo predizê-la e invocá-la como algo necessário, desde que o desenvolvimento da razão humana *não pare!* (AS, §183).

Ao falar em domínio de si, ou condução dos afetos pelas rédeas¹⁵⁹, Nietzsche não ecoa Sócrates, mas Goethe.¹⁶⁰ O homem forte é aquele que estilizou seu caráter ou, em outras
mesma direção dos anteriores.

¹⁵⁷ GC, §319.

¹⁵⁸ MARTINS, Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo, p. 186. Interessante notar que no §130 de *Aurora*, Nietzsche chama os acasos de “monstros”, assim como chamou as paixões.

¹⁵⁹ OP, vol. XIII, Fragmentos póstumos, novembro de 1887 – março de 1888, 11 [353].

¹⁶⁰ Para Nietzsche, ele foi um exemplo de grandeza. Goethe foi o último alemão pelo qual diz sentir reverência (Cf. CI, IX, §51), e o autor do melhor livro alemão que existe, “Conversas com Eckermann” (AS, §109). “O que

palavras, espiritualizou suas inclinações, como será visto em mais detalhes na seção 3.1. A condução pelas rédeas é justamente o papel que a razão exerce para cultivar e dar direção aos instintos. É desta forma que ele define a grandeza:

Grandeza significa: dar direção. – Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons. (*HH*, §521.)

O domínio de si, esse tornar-se senhor de seus próprios demônios, não quer dizer a desconfiança indiscriminada ante qualquer instinto, como se tivéssemos de ficar permanentemente em posição de defesa ante nós mesmos¹⁶¹, tampouco é proveniente de um conhecimento dos motivos que nos levam a agir¹⁶², e muito menos é fruto de uma extirpação das paixões; ele é, sim, o resultado de uma coação, de uma disciplina, de uma grandeza, como vamos ver ao longo do capítulo 3. A seguir, adentraremos propriamente na relação de Nietzsche com o Iluminismo, na especificidade de sua crítica e na sua filiação a ele.

[Goethe] queria era a *totalidade*; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade [...]. Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade (...). (*CI*, IX, §49). Daí Nietzsche ter concebido Kant como “o antípoda de Goethe” (*Ibid.*), já que via Kant como “a antinatureza como instinto” (*AC*, §11). Em outro momento, Nietzsche diz que dos seis grandes patriarcas da literatura alemã, a saber, Goethe, Klopstock, Herder, Wieland, Lessing e Schiller, apenas o primeiro não envelheceu; “ele pertence a um tipo de literatura mais elevado do que ‘literatura nacionais’. (...) Goethe, não apenas um homem bom e grande, mas uma *cultura*, é um episódio sem consequências na história alemã (...)” (*AS*, §125).

¹⁶¹ *GC*, §305.

¹⁶² *A*, §129.

2.2 “Levar adiante a bandeira do Iluminismo”: crítica e filiação

O Iluminismo que figura nos textos de Nietzsche se refere ora ao movimento histórico circunscrito no tempo (a França do século XVIII), ora a um movimento do espírito.¹⁶³ O melhor exemplo desse duplo sentido atribuído ao termo é o §26 de *HH* (que vai nos nortear nas próximas seis páginas), onde ele diz que “somente após termos corrigido, num ponto tão essencial, a concepção histórica que a era do Iluminismo trouxe consigo, poderemos de novo levar adiante a bandeira do Iluminismo – a bandeira com os três nomes: Petrarca, Erasmo, Voltaire. Da reação fizemos um progresso”. O primeiro Iluminismo aludido diz respeito àquele do século XVIII¹⁶⁴, ao passo que o segundo, uma disposição intelectual atemporal, visto que há uma mistura de épocas (se Voltaire representa o Iluminismo francês, os outros dois nomes estão ligados ao Renascimento e ao humanismo)¹⁶⁵. Nesse sentido, a crítica que Nietzsche dirige aqui ao Iluminismo diz respeito ao Iluminismo demarcado no tempo, isto é, à Ilustração do século XVIII.

Assim sendo, que ponto essencial seria este que veio no bojo da concepção histórica da Ilustração, e que só a partir de sua correção o ideal do Iluminismo poderia novamente ser levado adiante? O texto em questão não responde isso. Mas a partir do cotejamento com outros aforismos do mesmo livro, podemos dizer que é a hostilidade da Ilustração frente ao passado metafísico da humanidade, frente a tradição, ao erro, ao irracional na história.

Para uma estudiosa do Iluminismo, um dos elementos constitutivos da noção de progresso no Iluminismo francês do século XVIII é a valorização da própria época em

¹⁶³ Para uma análise mais pormenorizada do conceito geral de Iluminismo em oposição ao Iluminismo histórico em Nietzsche, Cf. SEDGWICK, *The Nietzsche Legend: A Genealogy of Myth and Enlightenment*, pp. 181-92.

¹⁶⁴ A diferenciação dos dois Iluminismos fica mais clara na tradução francesa do aforismo: “[...] qu’après avoir corrigé sur un point aussi essentiel la conceptions historique introduite par le *siècle* des lumières, que nous pourons, pour le porter plus loin, reprendre le drapeau des lumières” (*Oeu vres Philosophiques Complètes*, vol. III, 1, Humain, trop humain, §26, grifo nosso).

¹⁶⁵ Trabalhamos a relação de Nietzsche com esses nomes na seção 3.2.

detrimento de outras épocas históricas; “a condenação do passado implica pois este juízo de valor”.¹⁶⁶ Abordaremos a questão do progresso na Ilustração mais adiante. Para outro comentador, foi pelo excesso de confiança na razão, como em nenhuma outra época, que se reprovou o direito atávico da tradição.¹⁶⁷ Da mesma maneira, sobre a Ilustração, Ernst Cassirer diz que “o mais grave defeito que se lhe aponta comumente é o de nada entender a respeito de tudo o que está historicamente longe dela”.¹⁶⁸ Independentemente da validade ou não desta sentença, que Cassirer inclusive tenta provar que não é verdadeira, Nietzsche quer corrigir esse defeito, se opondo então à concepção histórica típica da época das Luzes em nome justamente da compreensão da historicidade de um fenômeno, como o surgimento da metafísica e das tradições.

No mesmo aforismo 26 de *HH*, o filósofo diz que apesar de toda a concepção cristã e medieval do mundo e do homem ter sido eliminada há tempos, ela sofre uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Para ele, o que Lutero representou para o Renascimento, Schopenhauer representou para o espírito científico do século XIX, isto é, que esses movimentos de maior liberdade de espírito (o Renascimento do XVI e a ciência do XIX) ainda não seriam fortes o bastante para se estabelecerem e resistirem a esses ressuscitadores do atraso, “eram ainda incertos, frágeis, juvenis; a ciência ainda não podia levantar a cabeça”. Nietzsche julga que essas ressurreições fazem parte da reação de espíritos ásperos e arrebatadores que insistem em trazer a tona uma fase superada da humanidade. No entanto, nesse mesmo aforismo, ele marca que a importância de Schopenhauer é inestimável, porque

ele obriga nossa sensibilidade a retornar por um momento a formas antigas e potentes de ver o mundo e os homens, às quais nenhum outro caminho nos levaria tão facilmente. O ganho para a história e a justiça é muito grande: creio que ninguém hoje conseguiria facilmente, sem a ajuda de Schopenhauer, fazer justiça ao cristianismo e seus parentes asiáticos.

¹⁶⁶ NASCIMENTO, *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*, p. 27.

¹⁶⁷ OLIVEIRA, introdução, p. 11.

¹⁶⁸ CASSIRER, *A filosofia do iluminismo*, Prefácio.

O que seria então esse retorno às formas antigas e potentes de ver o mundo, incompreendida pela Ilustração, mas importante para a história? Seria uma espécie de recuo compreensível aos erros e fantasias de outrora, isto é, à tradição, ao mito e ao passado metafísico-religioso da humanidade que herdamos, o que ele chama de “tesouro acumulado do passado”¹⁶⁹ ou “floração do mundo”.¹⁷⁰

Nietzsche quer “fazer justiça” a esse passado. Ele enxerga verdades nos erros. Sabe-se que o filósofo alemão foi um crítico contumaz do cristianismo, mas isso não o impede de reconhecer suas forças: “fala-se da astúcia e da arte infame dos jesuítas, mas não se vê a autosuperação a que todo jesuíta se obriga. (...) E podemos indagar se, com tática e organização semelhante, nós, esclarecidos, seríamos instrumentos tão bons, tão dignos de admiração pela vitória sobre si mesmo, pela infatigabilidade, pela dedicação”.¹⁷¹ Nesse mesmo aforismo, ele diz que “aquilo de que não gostamos, costumamos tratar com injustiça”. Sabe-se também o quão Nietzsche voltou toda a sua filosofia à crítica da metafísica. Mas isso também não o impediu de enxergar positivities nela.

Descrença no “monumentum aere perennius” [monumento mais duradouro que o bronze]. – Uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos; ele próprio quer colher a fruta da árvore que planta, e portanto não gosta mais de plantar árvores que exigem um cuidado regular durante séculos, destinadas a sombrear várias sequências de gerações. Pois as convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade. (HH §22).¹⁷²

Para o filósofo alemão, o movimento Ilustrado não fez justiça com esse passado da humanidade. Por isso ele diz que “somente após esse grande *êxito da justiça*, somente após

¹⁶⁹ HH, §16.

¹⁷⁰ *Ibidem* §29.

¹⁷¹ *Ibidem*, §55.

¹⁷² Nesse mesmo aforismo, o filósofo diz que a ciência, ainda que convivendo com a dúvida e com a desconfiança, pode sobreviver a esse ceticismo, e ela mesma “emprender obras 'eternas'”.

termos corrigido, num ponto tão essencial, a concepção histórica que a era do Iluminismo trouxe consigo, poderemos de novo levar adiante a bandeira do Iluminismo”.

O Iluminismo não “fez justiça à importância da religião, não há como duvidar disso”¹⁷³, porque “é preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz – de outro modo não é possível se tornar sábio”.¹⁷⁴ Ao lado disso, “o *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso”.¹⁷⁵ Esse “tesouro acumulado do passado”, reivindicado nas reações de Lutero e Schopenhauer aos tempos de uma maior liberdade de espírito, são reconhecidos por Nietzsche. A compreensão da necessidade desses tesouros para a vida e para a história é o primeiro passo para um salto, para sua superação.

Retrocedendo, mas não ficando para trás. – Quem hoje ainda começa o seu desenvolvimento com sentimentos religiosos e depois continua, talvez por muito tempo, a viver na metafísica e na arte, recuou certamente um bom pedaço e inicia a disputa com outros homens modernos em condições desfavoráveis: aparentemente ele perde tempo e terreno. Mas, por haver se detido em regiões onde o calor e a energia são desencadeados, e onde continuamente o poder flui de fonte inesgotável, como uma torrente vulcânica, ao deixar no momento certo essas regiões ele avança mais rapidamente, seu pé adquire asas, seu peito aprende a respirar de maneira mais calma, mais profunda e constante. – Ele apenas recuou, para ter terreno bastante para seu salto: então pode até haver algo de terrível, de ameaçador, nesse recuo. (*HH*, §273.)

Se o marco da Ilustração foi o da liberdade de pensamento em relação às tradições e ao dogmatismo religioso¹⁷⁶, Nietzsche se enxerga como o continuador desse projeto, visto que celebra, a partir de *HH*, o exercício crítico da razão e da liberdade de pensamento perante as tradições, os costumes e os dogmas religiosos. Mas a sua conclamada liberdade de pensamento nunca é o resultado pura e simplesmente de uma crítica. Assim, em relação à

¹⁷³ *Ibidem*, §110.

¹⁷⁴ *Ibidem*, §292. Essa ideia é repetida com outros termos no §616 do mesmo livro.

¹⁷⁵ *Ibidem*, §29.

¹⁷⁶ Sobre as tradições, ver seção 2.1. Sobre o dogmatismo religioso, ver *HH*, §150.

metafísica, Nietzsche parece fazer um recuo compreensivo para logo em seguida promover uma despedida, em um procedimento típico de sua filosofia, onde uma crítica está mais associada ao desvio construtivo do que à difamação, como se para avançar fosse necessário um entendimento de tudo aquilo que o antecede e é motivo de tal investida crítica. Desta forma, ele aplica em sua filosofia aquilo mesmo que sugere para o homem que se liberta das representações metafísicas e religiosas. Nessa ocasião, em um aforismo chamado “Recuando alguns degraus”, ele diz que:

se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. (...) Devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista. (*HH*, §20).

Está aqui o fundamento da crítica de Nietzsche ao Iluminismo do século XVIII: este não reconhece os avanços que os erros e as representações metafísicas legaram à humanidade. Aos seus olhos, a Ilustração, com a sua libertação da metafísica e seu olhar de superioridade sobre ela (daí o seu olhar do último degrau da escada), foi até o final da pista, mas não fez a curva, não fez o desvio, manobra imprescindível não só para a superação, mas para a compreensão da metafísica. Não é ao acaso que Nietzsche faz alusão a um hipódromo: por ter estrutura circular, fazer a curva nele é fazer um “movimento para trás”. Esse movimento justifica a própria importância que Nietzsche confere à história. Este aforismo 20 de *HH* possui uma complementaridade de sentido com o aforismo 26 do mesmo livro. A hostilidade do Iluminismo do século XVIII em relação à história é o que Nietzsche quer corrigir para justamente levar os ideais do Iluminismo adiante.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Ressalta-se que esta leitura que fazemos com Nietzsche, Sergio Paulo Rouanet o fez em relação à Foucault, já que “é possível criticar a Ilustração, permanecendo dentro da moldura iluminista, como Foucault (...)”

Para ele, da mesma maneira que Schopenhauer nos ajuda a compreender a importância das religiões, “é certo também que ele se enganou quanto ao *valor da religião para o conhecimento*. Nisso foi apenas um discípulo extremamente dócil dos mestres da ciência do seu tempo, que estimavam o Romantismo e haviam abjurado o espírito das Luzes”.¹⁷⁸ Nietzsche se coloca ao lado da Ilustração no que diz respeito à libertação da metafísica, mas se diferencia do movimento ilustrado em nome de uma compreensão histórica que o permita entender o que está em jogo no surgimento da metafísica, o que será detalhado na seção seguinte. É com esse desvio compreensível que Nietzsche pretende levar adiante a bandeira do Iluminismo, fazendo, portanto, daquela reação de espíritos atrasados, daquela “necessidade metafísica”, um progresso.

O movimento ilustrado teve esse olhar de superioridade em relação ao passado metafísico-religioso da humanidade muito por conta da sua ideia de progresso, que traz consigo a noção de que o mundo caminha para o melhor. Assim, “a tomada de consciência que a noção de progresso implica expressa-se numa hierarquização da humanidade, no tempo e no espaço, sustentada, porém, pela tese da perfectibilidade infinita da espécie humana, que é o seu fundamento filosófico”.¹⁷⁹ Vejamos o que diz Voltaire sobre essa evolução da história, do pior para o melhor, da infância para a fase adulta, do mito para a razão:

A maioria, em vez de discutir fatos com homens, narra contos a crianças. (...) É permitido a um homem de bom senso, nascido no século XVIII, falar seriamente sobre os oráculos de Delfos? (...) Parece-me que se quisermos aproveitar o tempo presente, não passaríamos a vida a nos encasquetar com fábulas antigas. Eu aconselharia a um jovem que tivesse uma leve tintura desses tempos recuados, mas gostaria que começasse o estudo sério da história pelo tempo no qual ela se torna verdadeiramente interessante para nós, por volta do final do século XV. (...) Um homem maduro, que tem ocupações sérias, não fica repetindo histórias de sua babá. (VOLTARE, *Observações sobre a história, Obras históricas*, pp. 41-45 apud NASCIMENTO, *Voltaire: a razão militante*, pp. 89-92).

(ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 302). Sobre os argumentos elencados para tal, Cf. *Ididem*, pp. 206-10.

¹⁷⁸ *HH*, §110.

¹⁷⁹ FALCON, *O Iluminismo*, p. 62.

A crítica de Nietzsche à concepção histórica da Ilustração passa por sua divergência de entendimento em relação à ideia de progresso. Para ele, as épocas históricas não são capítulos de uma história da humanidade que caminha para sua autoperfeição. Aquele possuidor da crença de um futuro melhor é definido por Nietzsche como sendo

os homens históricos: o olhar para o passado os impele para o futuro, (...) inflama a esperança de que a justiça ainda está por vir, de que a felicidade está sentada por detrás da montanha para a qual estão se dirigindo. Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um *processo* (*Co. Ext. II*, §1, pp. 14-15).

Para ele, a história não caminha para nenhum fim preconcebido, seja ele qual for¹⁸⁰, e é nesse ponto que podemos identificar claramente sua diferença em relação a Voltaire. Segundo um estudioso da relação de Voltaire com a história, Marcos Antônio Lopes, o filósofo francês concebe o tempo como uma aceleração progressiva, em que o progresso se caracteriza pela passagem do inferior ao superior, e onde os avanços da técnica e da moral caminham juntos.¹⁸¹ Nietzsche rechaça essa ideia, especialmente quando se fala em progresso no âmbito da moral. O progresso para ele não é uma verdade ou uma necessidade, mas uma possibilidade:

Mas os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, observada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal; mata também a desconfiança frente ao *progresso* – ele é possível. Quero dizer: é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva *necessariamente* ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível? (*HH*, §24).

Está claro que Nietzsche não acredita na marcha progressiva da humanidade rumo à perfeição, até porque ele exaltou à exaustão, comparando sempre com a sua própria época, a

¹⁸⁰ Cf. *Co. Ext. II*, §8 e *GC*, §357.

¹⁸¹ LOPES, *Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo*, p. 94.

superioridade de indivíduos e de povos na história. Nietzsche rejeita a ideia de progresso da Ilustração que coloca a cultura europeia como sendo a condutora e o estágio final desse progresso. Ele abre possibilidades não só para “progressos” e êxitos individuais, mas para povos extraeuropeus:

A humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento. Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um *tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de super-homem. Tais acasos felizes de grande êxito, sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal *acerto*.(AC, §4).

A crítica de Nietzsche em relação ao Iluminismo do século XVIII se deu também com os desdobramentos políticos que os ideais da Ilustração sofreram. Assim sendo, sobre a pergunta que fizemos no início desta seção (“que ponto essencial seria este que veio no bojo da concepção histórica da Ilustração, e que só a partir de sua correção o ideal do Iluminismo poderia novamente ser levado adiante?”), também poderíamos responder que este ponto seria o seu extrato revolucionário. Para Nietzsche, ninguém encarnaria melhor esse ideal revolucionário do que Rousseau.

O caráter perigoso do Iluminismo. – Tudo aquilo meio louco, histriônico, cruel-animal, voluptuoso, principalmente sentimental e autoembriagante, que constitui a *substância* propriamente *revolucionária* e que em Rousseau, antes da Revolução, se tornara corpo e alma – todo este ser colocou também, com pérfido entusiasmo, o *Iluminismo* em sua cabeça fanática, que assim começou a brilhar ela mesma, como numa glória transfiguradora: o *Iluminismo*, que é, no fundo, tão alheio a esse modo de ser, e que, por isso mesmo, passaria pelas nuvens tranquilo como um raio de luz, durante muito tempo satisfeito em transformar apenas os indivíduos: de modo que apenas lentamente transformaria também os costumes e instituições dos povos. Mas então, unido a algo violento e brusco, o próprio Iluminismo se tornou violento e brusco. Sua periculosidade se tornou, assim, quase maior do que a utilidade emancipadora e clarificadora que ele introduziu no grande movimento da revolução. Quem isso compreende, também saberá de qual

mistura é preciso extraí-lo, de qual turvação é preciso filtrá-lo: para *prosseguir a obra do Iluminismo em si mesma* e sufocar no berço a revolução *a posteriori*, fazer com que não tenha sido. (*AS*, §221)

Nesse mesmo sentido, “quando as massas começam a se enraivecer e a razão se obscurece, é conveniente, não se estando seguro da saúde da própria alma, meter-se debaixo de um portal e observar o tempo”¹⁸². Em questões como essa, ele segue e cita Voltaire: “quando o populacho se mete a raciocinar, tudo está perdido”.¹⁸³

Quando Nietzsche emprega o termo Iluminismo no aforismo acima destacado, ele o aplica ora para representar aquela atitude esclarecedora e atemporal do espírito, que é o Iluminismo que sempre defende e se associa, ora para figurar o Iluminismo rousseauiano, que ele rejeita com veemência. O primeiro iluminismo é cauteloso, transforma primeiro o indivíduo e só depois, lentamente, transformaria a sociedade. Ele é o avesso do Iluminismo de Rousseau, estridente, arrebatador, em que a transformação é abrupta, posto que revolucionária. O perigo está nesse ponto. O primeiro Iluminismo deveria ser protegido do segundo, sufocando este no seu berço (a Revolução Francesa nasce com Rousseau).¹⁸⁴

Segundo François Dosse, “Nietzsche denuncia o caráter brutal e violento da filosofia das Luzes, que desemboca na Revolução francesa”. É nesse sentido que este teórico da história afirma, e com razão, que “Nietzsche faz-se defensor das Luzes moderadas, progressivas, contra as Luzes radicais, as que se abrem para o cumprimento da revolução”.¹⁸⁵

Para isso, Dosse cita o §463 de *HH*, que diz: “não foi a natureza moderada de *Voltaire*, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices e meias verdades

¹⁸² *OS*, §303.

¹⁸³ *HH*, §438.

¹⁸⁴ Nietzsche enxergou na Revolução Francesa, especialmente com suas noções de liberdade e igualdade, a manifestação do ideário cristão, como se desse continuidade a uma moral plebeia judaico-cristã. Além disso, ela pôs fim à cultura cortesã e à nobreza política que Nietzsche tanto reverenciava. Cf. *GM*, I, §16. Nesse sentido, ele fala de uma “última grande rebelião de escravos” com o advento da Revolução Francesa (*PBM*, §46).

¹⁸⁵ DOSSE, *A História*, pp. 192-93. É assim também que enxerga Domenico Losurdo, para quem “este iluminismo a partir de baixo, que pretende deslegitimar e contestar o poder das massas dominantes, *Humano, demasiado humano* contrapõe um “iluminismo” do alto, que perscruta e expõe impiedosamente à luz o fanatismo, a credulidade, todos os elementos de fraqueza dos movimentos plebeus de revolta” (*Op., cit.*, p. 254).

de *Rousseau* que despertaram o espírito otimista da Revolução”.

Em outro momento, alguns anos depois, Nietzsche repete a mesma fórmula e a mesma ideia: “Esse Iluminismo temos agora de levar adiante – sem nos preocuparmos de que tenha havido uma ‘grande Revolução’”.¹⁸⁶ Para Rouanet, “com sua ironia cortante, Voltaire representa a corrente fria do Iluminismo; com seu sentimentalismo lacrimoso, Rousseau representa a corrente quente”.¹⁸⁷ Isso equivale decerto ao que François Dosse disse sobre Voltaire e Rousseau com “Luzes moderadas” e “Luzes radicais”. Nietzsche trabalha o Iluminismo do século XVIII dentro dessa dicotomia. Sua luta contra o século XVIII é sua luta contra Rousseau¹⁸⁸. Se ele trava um embate contra o século XVIII, como fica Voltaire? Para Nietzsche, Voltaire é um dos últimos pensadores de consciência grega, logo, ele pertence em espírito ao século XVII francês (veremos isso na seção 3.4), e sua visão aristocrática da vida, na cultura e na sociedade, corroborava para isso.

Meu combate contra o século XVIII *de Rousseau*, contra sua “natureza”, seu “homem bom”, sua crença na soberania do sentimento – contra o amolecimento, o enfraquecimento, a moralização do homem; um ideal que nasceu do *ódio pela cultura aristocrática* e que é *in praxi* a dominação de ressentimentos desencadeados, inventados como estandartes de guerra. – a moral do sentimento de culpa do cristão; a moral do ressentimento (uma atitude da plebe). [*OP*, vol. XIII, Fragmentos póstumos, outono de 1887, 10 [2)].

Ele diz que a credence de Rousseau na bondade da natureza humana¹⁸⁹ despertou “o espírito otimista da Revolução, contra o qual eu grito: “*Écrasez l’infâme*” [Esmaguem o infame]! Graças a ele *o espírito do iluminismo e da progressiva evolução* foi por muito tempo afugentado: vejamos – cada qual dentro de si – se é possível chamá-lo de volta!”.¹⁹⁰ Os

¹⁸⁶ *A*, §197.

¹⁸⁷ ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 216.

¹⁸⁸ Nietzsche reconhece que se trata de um Rousseau mítico. Cf. *OS*, §216.

¹⁸⁹ “Há visionários políticos e sociais que com eloquência e foga pedem a subversão de toda ordem, na crença de que logo em seguida o mais altivo templo da bela humanidade se erguerá por si só. Nestes sonhos perigosos ainda ecoa a superstição de Rousseau, que acredita numa miraculosa, primordial, mas, digamos, soterrada bondade da natureza humana (...)” (*HH*, §463).

¹⁹⁰ *HH*, §463. “*Écrasez l’infâme*” é uma expressão de Voltaire em uma carta a D’Alembert em 28 de novembro

desdobramentos políticos dos ideais da Ilustração impediram, assim como Lutero impediu o brilho da Renascença, a continuação do espírito do Iluminismo. Como pode ser visto, é de base individualista, e não coletiva; espiritual, e não politicamente engajada, que devemos entender sua filiação às Luzes.

Portanto, quando Nietzsche critica o Iluminismo, ele tem o Iluminismo de Rousseau como alvo, e não o de Voltaire, que é o continuador do Iluminismo que ele quer levar adiante. Perante as antinomias que demarcam um antigo debate sobre as relações entre Iluminismo e Revolução Francesa (continuidade ou descontinuidade, coroamento ou ruptura, afirmação ou negação)¹⁹¹, Nietzsche se coloca de maneira cristalina, porém de forma relativa. Com Rousseau, Nietzsche entende o Iluminismo e a Revolução Francesa como um único e mesmo movimento. Com Voltaire, são dois movimentos antagônicos e excludentes entre si. Seguindo essa separação, Nietzsche diz que os alemães da primeira metade do século XIX se voltaram “contra o Iluminismo e a revolução da sociedade que foi cruamente mal entendida como consequência dele”.¹⁹² Quer dizer, ele não entende a Revolução francesa em continuidade com o seu Iluminismo voltairiano. Nesse mesmo aforismo, Nietzsche, três anos após manifestar seu ideal de prosseguir com o Iluminismo, como posto no §26 de *HH*, o retoma *ipsis litteris* ao falar da contribuição intelectual dos alemães para a cultura na primeira metade do século XIX:

todo o seu empenho visou dar lugar de honra a sentimentos mais antigos, primitivos, sobretudo ao cristianismo, a alma popular, a lenda popular, a linguagem popular, a Idade Média, o ascetismo oriental, o mundo indiano. (...) É preciso dizer que, no conjunto, houve o perigo nada pequeno de, aparentando atingir o conhecimento pleno e definitivo do passado, colocar o próprio conhecimento abaixo do sentimento e – nas palavras de Kant, que assim definiu sua própria tarefa – “abrir novamente caminho para a fé, mostrando ao saber os seus limites”. Respiremos ar livre novamente: passou o momento desse perigo! E, de modo curioso: justamente os espíritos que foram tão eloquentemente invocados pelos alemães, tornaram-se, com o

de 1762, numa referência ao catolicismo.

¹⁹¹ FALCON, *op. cit.*, p. 85.

¹⁹² A, §197.

tempo, os mais prejudiciais às intenções dos seus invocadores – a história, a compreensão da origem e do desenvolvimento, a empatia com o passado, a redespertada paixão pelo sentimento e o conhecimento, assumiram uma outra natureza, depois de por algum tempo parecerem solícitos colegas do espírito obscurantista, exaltado, atrasado, e agora passam batendo suas asas por sobre os seus velhos invocadores, como novos e mais vigorosos gênios precisamente daquele Iluminismo contra o qual foram invocados. Esse Iluminismo temos agora de levar adiante – sem nos preocuparmos de que tenha havido uma “grande Revolução” (...). (A, §197)

Ao falar da época em que vivia, a segunda metade do século XIX, Nietzsche fala que ela deve ser considerada uma época feliz em dois aspectos, um diz respeito ao passado e o outro, ao futuro. Cada um deles parece portar as consequências de suas considerações sobre o Iluminismo, isto é, a referência ao passado já é fruto de sua correção da concepção histórica do século das Luzes, assim como sua alusão ao futuro, além de transmitir um ideal “universalista”¹⁹³, já traz consigo aquela ideia de que o Iluminismo, depois que transformasse os indivíduos, transformaria lentamente a cultura dos povos, demarcando assim a sua intenção em levar adiante a bandeira do Iluminismo.

No tocante ao *passado* nós fruímos de todas as culturas e suas produções e nos nutrimos do mais nobre sangue de todas as épocas; ainda nos achamos próximos o bastante da magia das forças de cujo seio elas nasceram, para podermos temporariamente nos sujeitar a elas com alegria e horror; enquanto as culturas anteriores eram capazes de fruir apenas a si mesmas e não enxergavam além de si, sendo como que cobertas por uma abóboda de maior ou menor amplidão, da qual desciam torrentes de luz sobre elas, mas que nenhum olhar ultrapassava. No tocante ao *futuro*, pela primeira vez na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos, que abarcam toda a Terra habitada. Ao mesmo tempo nos sentimos conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural (...). (OS, §179)

Mas Nietzsche especifica que bandeira do Iluminismo quer levar adiante: é a bandeira com o nome daqueles que melhor simbolizam as Luzes para ele: Petrarca, Erasmo e Voltaire. Vamos ver a relação que ele estabelece com cada um desses nomes no último capítulo. Na próxima seção, desenvolvemos o papel que a história ocupa na sua filiação ao Iluminismo. É a

¹⁹³ Nietzsche faz questão de diferenciar seu “universalismo” daquele pensado por Kant. Cf. §25 de *HH*.

partir de *HH* que ele promove sua superação compreensível da metafísica, e é nesse momento que ele convoca o saber histórico para tal, passando a entender sua própria filosofia senão como uma filosofia histórica.

2.3 Contra os engenhosos metafísicos e transmundanos: o papel do saber histórico na sua filiação ao Iluminismo

Como destacamos na última seção, Nietzsche não quer somente superar a metafísica, mas compreendê-la, pois tão importante quanto ultrapassá-la, é entender o porquê de sua aparição na história. Para o filósofo alemão, o conhecimento histórico é uma instância do saber que permite o entendimento do surgimento dos fenômenos na realidade, logo, é seu contraponto à metafísica. É a partir de *HH* que Nietzsche passa a entender sua filosofia como uma filosofia eminentemente histórica, e é precisamente nesse momento que ele promove sua filiação ao Iluminismo e inicia sua crítica à metafísica. Tais características estão interligadas: a superação compreensiva da metafísica se dá justamente porque Nietzsche passa a conceber sua filosofia enquanto uma filosofia histórica, e é no bojo desta última que podemos também entender melhor a especificidade ao mesmo tempo de sua crítica e filiação ao Iluminismo.

Já nos primeiros aforismos de *HH*, Nietzsche diagnostica uma ausência do saber histórico entre os filósofos em geral: “tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre um homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”.¹⁹⁴ Contra essa constatação, Nietzsche quer reabilitar a história dentro da filosofia, e mais ainda, é inserido nesse novo quadro cognitivo que ele diz que “os filósofos encobridores e escurecedores do mundo, ou seja, todos os metafísicos de maior ou menor estofa, são tomados de dores nos olhos, ouvidos e dentes, quando começam a suspeitar que há algo verdadeiro na tese de que a filosofia inteira se dobra à história a partir de agora”.¹⁹⁵ Para um comentador, essa “filosofia histórica admite o tempo como uma determinação do real”.¹⁹⁶ Na verdade, é em nome de uma filosofia cientificamente conduzida que Nietzsche entrelaça filosofia e história:

¹⁹⁴ *HH*§2. A falta de sentido histórico nos filósofos é recuperada em *CI*, III, §1.

¹⁹⁵ *OS*, §10.

¹⁹⁶ LOPES, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 276.

o que nos separa mais radicalmente do platonismo e do leibnizianismo é o fato de que nós não acreditamos mais em conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas, em almas eternas; e a filosofia, na medida em que é científica e não dogmática, não é para nós senão a extensão mais ampla da noção de “história”. [*OF*, Fragmentos póstumos, outono de 1884 – outono de 1885, 38 [14]).

Para superar a metafísica, Nietzsche pretende dar um lastro mais científico e materialista à sua filosofia, e para isso recorre não só à história, mas às ciências naturais.¹⁹⁷ Nesse intuito de superação da metafísica, a história humana e a história natural são até pensadas juntas¹⁹⁸, porque “tal como ele [o homem] se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos”.¹⁹⁹

Nietzsche abre *HH* com um aforismo que já carrega os elementos essenciais de sua ruptura com a metafísica e atesta o seu compromisso com uma filosofia histórica. Nele, ele diz que os problemas filosóficos de seu tempo são formulados tal como há dois mil anos: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?” Para ele, a filosofia metafísica superou essa questão “negando a gênese de um a partir do outro”. Dentro dessa lógica dicotômica, o que tem o mais alto valor (o racional, o lógico, a verdade, o altruísmo) só poderia ter uma origem pura, miraculosa e imutável, isto é, nele mesmo enquanto coisa em si, “diretamente do âmago e da essência da 'coisa em si’”.²⁰⁰ Mas já para a

(...) filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base desta contraposição está um erro da razão: conforme sua

¹⁹⁷ Para Jean Granier, Nietzsche sai em defesa propriamente da ciência em nome de um combate à metafísica: Cf. *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, pp. 74-75. É assim também para MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 206.

¹⁹⁸ Cf. *OP*, vol. III, 1, Fragmentos póstumos, 23 [19]. Cf. *HH*, §1.

¹⁹⁹ *HH*, §107.

²⁰⁰ Essa ideia será recuperada em *PBM*, §2.

explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? (*HH*, §1).

Por que não há opostos? Porque é o interesse que move uma ação desinteressada, é o egoísmo que gera a ação altruísta²⁰¹, e somente uma filosofia histórica possibilitaria o desmonte de supostas essencialidades. Mas o que é este elemento básico que o filósofo faz alusão no texto acima? São justamente as paixões humanas mais baixas, como o interesse próprio, o egoísmo, a inveja. Nietzsche utiliza um termo da química, “sublimação”, que representa a passagem do estado sólido para o gasoso, isto é, a passagem de alguma coisa bruta para outra coisa mais etérea, o que preenche de sentido o aforismo em questão. Para ele, as paixões humanas (esse “elemento básico”), dentro da lógica de uma filosofia metafísica, são sublimadas, transmutadas, e passam por um processo “químico” de polimento moral, para enfim ganharem um nome honesto e virtuoso. Assim como os pré-socráticos realizavam um culto aos instintos²⁰², é num contexto de valorização dessas paixões humanas que Nietzsche fala em “culto da cultura”,

que sabe dar também ao que é material, pequeno, baixo, mal conhecido, fraco, imperfeito, unilateral, truncado, falso, aparente, sim, ao que é mau e terrível, uma avaliação compreensiva e o reconhecimento de que *tudo isso é necessário*; pois a harmonia e o desenvolvimento de tudo que é humano, alcançados mediante assombrosos trabalhos e acasos felizes, e obra tanto de ciclopes e formigas como de gênios, não devem ser perdidas: como poderíamos dispensar o comum, profundo, às vezes inquietante baixo

²⁰¹ Assim, segundo o filósofo, o altruísta não age por bondade, mas por um inconsciente interesse próprio. Essa ideia está bem desenvolvida no §57 de *HH*. Nele, o filósofo pergunta: “não está claro que em todos esses casos [de ações altruístas] o homem tem mais amor a *algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si* [...]?”.

²⁰² *OS*, §220

contínuo, sem o qual a melodia não consegue ser melodia? (NIETZSCHE, OS, §186).

Esse culto da cultura faz par com aquele “movimento para trás” que ele entendia como essencial para a compreensão histórica dos erros, logo, para a superação compreensiva da metafísica e da tradição, e correção da concepção histórica da Ilustração (de simples rejeição da metafísica e da tradição), visando assim seu projeto de levar adiante a bandeira do Iluminismo. Desta forma, podemos dizer que a sua valorização do saber histórico (associando sua filosofia a uma filosofia eminentemente histórica) está diretamente relacionada à sua filiação ao Iluminismo.

Para Oswaldo Giacoia, esse conhecimento do tipo histórico-genealógico, “decorre uma das mais singulares características da *Aufklärung* [do Iluminismo] de Nietzsche, característica que, guardadas certas proporções, acompanhará a obra nietzschiana até suas últimas produções da maturidade”.²⁰³

Os sentimentos morais de que Nietzsche faz alusão no primeiro aforismo de *HH* não têm uma origem transcendente, mas são o resultado de um devir orgânico (das pulsões, dos instintos, isto é, daquele “elemento básico” sublimado), que cabe à história e à fisiologia percorrer. É nesse contexto de pensar a história humana dentro de uma história natural que Nietzsche pergunta: “Grande questão: onde a planta “homem” cresceu com mais grandeza até aqui? Sobre isso, faz-se necessário um estudo comparativo da história”.²⁰⁴ Vimos que o cerne da crítica de Nietzsche ao Iluminismo gira em torno da concepção histórica do século das Luzes, a saber, o aspecto negativo em relação à tradição. No entanto, o filósofo também tem um posicionamento crítico em relação a ela. Mas ao fazer isso, ele aponta para a necessidade

²⁰³ GIACOIA JR., *Filosofia da cultura e escrita da história*, p. 36.

²⁰⁴ *OP*, Vol. XI, Fragmentos póstumos, abril – junho de 1885, 34 [74].

de um estudo comparativo das culturas, e que esta seria a grande tarefa histórica do seu tempo:

A era da comparação. – Quanto menos os homens estiverem ligados pela tradição, tanto maior será o movimento interior dos motivos, e tanto maior, correspondentemente, o desassossego exterior, a interpenetração dos homens, a polifonia dos esforços. Pra quem ainda existe, atualmente, a rígida obrigação de ligar a si e a seus descendentes a um lugar? Para quem ainda existe algum laço rigoroso? Assim como todos os estilos de arte são imitados um ao lado do outro, assim também todos os graus e gêneros de moralidade, de costumes e de cultura. – Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções do mundo, os costumes, as culturas; algo que antes, com o domínio sempre localizado de cada cultura, não era possível, em conformidade com a ligação de todos os gêneros de estilo ao lugar e ao tempo. (HH, §23)

Em outro aforismo, Nietzsche diz que os filósofos compreenderam grosseiramente os “fatos morais” justamente porque, “mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais”.²⁰⁵ Para ele, um fenômeno ganha inteligibilidade quando mergulhados na história, e numa história comparada.

Das quatro fases da cultura que Nietzsche descreve (da religião, da metafísica, da arte e da ciência), na fase da maturidade, a última delas, “o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história”.²⁰⁶ Igualmente, ao apresentar suas razões para a impossibilidade de as mulheres se dedicarem à ciência, ele conclui que “há então um perigo nada pequeno, quando lhes são confiados a política e certos ramos da ciência (a História, por exemplo)”.²⁰⁷ Podemos com isso dizer que Nietzsche defende uma história enquanto ciência? Não podemos afirmar isso, apesar de o filósofo alemão, também como nos mostrou Brobjer (seção 1.4), ser, de alguma maneira, tributário da história científica praticada na Alemanha de sua época, através de figuras como Niebuhr e o próprio Ranke.

²⁰⁵ PBM, §186.

²⁰⁶ HH, §272.

²⁰⁷ *Ididem*, §416.

Na verdade, a partir de *HH*, a história se torna para ele uma arma metódica contra uma filosofia metafísica. Ele disse certa vez que “não é a vitória da ciência que distingue o nosso século XIX, mas a vitória do método científico sobre a ciência”.²⁰⁸ Isto é, o que tem mais valor para Nietzsche é a questão da busca, efetivada pelo método científico, de sondagem da realidade, que por sua vez nunca se esgota, já que não há nela uma verdade escondida para ser revelada. Em última instância, é a busca rigorosa, e não propriamente os resultados finais e conclusivos da ciência (algo pretensioso e dogmático demais para um mundo em devir), o que mais interessa a Nietzsche.

Para ele, o trabalho do historiador não passa nem pela questão da prova, nem pela questão da origem. Segundo Foucault, se referindo a Nietzsche, “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem”.²⁰⁹ Assim, se colocar criticamente em relação às origens é afirmar e dar possibilidade à história, já que o genealogista busca entender a lógica das origens, isto é, busca entender as condições de surgimento dos fenômenos humanos, daí a necessidade da história para tal.

Num artigo intitulado “Nietzsche, pensador da história?”, Céline Denat mostra que a história não é somente um objeto específico de reflexão pontual de Nietzsche, mas que ela faz parte de seu projeto filosófico, assim como define o novo “método” da sua filosofia.²¹⁰ Fazendo eco à comentadora, acreditamos que a genealogia dos valores, das crenças e dos conceitos faz parte de um “programa” do filósofo contra a existência metafísica dos mesmos. Há um estreitamento de significados na filosofia de Nietzsche, como bem observou Foucault em seu texto citado, entre genealogia e história. Não é diferente para Giacoia, que vai além e diz que:

²⁰⁸ *OP*, vol. *XIV*, Fragmentos póstumos, primavera de 1888, 15 [51].

²⁰⁹ FOUCAULT, Nietzsche, a genealogia e a história, p. 19.

²¹⁰ DENAT, Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica, p. 137.

para o *Aufklärer* Nietzsche, o conhecimento histórico-genealógico constitui o paradigma de cientificidade, de modo que o conhecimento efetivo de um fenômeno em geral – de qualquer evento no mundo orgânico: um estilo artístico, as formas de um culto, um conceito, o modo de ser de uma prática social, uma espécie, um indivíduo, um órgão, uma função – consiste na reconstituição genealógica dos momentos constitutivos do vir a ser que determina a existência atual do referido fenômeno. (Filosofia da cultura e escrita da história, p. 36).²¹¹

Para além do entendimento de uma origem, deve-se buscar o entendimento histórico de como surgem as crenças em uma origem. Mais eficiente, por exemplo, que refutar a existência de Deus é demonstrar a trajetória de como foi possível a invenção de tal existência: “*A refutação histórica como refutação definitiva*. – Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância”²¹². Para Marc Bloch, “a questão, numa palavra, já não é a de saber se Jesus foi crucificado e depois ressuscitou. O que se pretende compreender, daqui em diante, é como há tantos homens que creem na Crucificação e na Ressurreição”.²¹³ Bloch já apontara para o erro, por parte do historiador, pela “obsessão das origens”: “no vocabulário corrente, as origens são um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar. Eis aí a ambigüidade, o perigo”.²¹⁴ Assim, Bloch e Nietzsche, ainda que com propósitos e questões diferentes, dão o mesmo entendimento para o saber histórico, isto é, se a origem não explica, cabe à história explicar a gênese da crença na origem. Segundo um biógrafo de Nietzsche, “como nos portamos em relação às origens decidirá se vamos agir metafísica ou cientificamente”.²¹⁵ Nietzsche deposita na história toda a força e o valor que a noção de materialidade da vida tem para ele:

²¹¹ A concepção de história de Nietzsche ligada ao método genealógico só surge na sua filosofia a partir de PBM e se consolida com GM.

²¹² *A*, §95.

²¹³ *Introdução à história*, p. 33.

²¹⁴ *Introdução à história*, p. 31.

²¹⁵ SAFRANSKI, Nietzsche: *biografia de uma tragédia*., p. 155.

Felicidade do Historiador. – “Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e transmudanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os ‘pobres de espírito’, mas também que nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, e deles é o mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras”. – Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si, “uma alma imortal”, mas *muitas almas mortais* [OS, §17].²¹⁶

Ao recusar a fala altiva e escura da metafísica, Nietzsche se volta com entusiasmo para o brilho do devir histórico. Ele chega a falar em “golpes de martelo da cognição histórica”, em um dos seus últimos escritos.²¹⁷ Para Luc Ferry e Alain Renaut, “o historicismo nietzscheano-heideggeriano concebe também as categorias como intrinsecamente ligadas ao tempo, como históricas ou, se preferirmos, como ‘historiais’”²¹⁸, ainda que tal historicismo se recuse, segundo os mesmos autores, a entender tal historicidade como um desenvolvimento contínuo e causal. De fato, Nietzsche costuma pensar todas as categorias inseridas no tempo, até mesmo a arte, “pois a música *não* é uma linguagem universal, supratemporal, como frequentemente se diz em sua homenagem, mas corresponde exatamente a uma medida de sensibilidade, calor e tempo, que uma cultura bem determinada, delimitada no tempo e no espaço, traz em si como lei interior”.²¹⁹ Paul Veyne chega a associar o nome de Nietzsche ao nascimento das ciências humanas, fazendo eco ao “historicismo nietzscheano” demarcado por Ferry acima:

O estatuto da física não é o da astrologia e, em dado momento, a alquimia virou química, e a astrologia, astronomia. Por volta de 1800, a medicina começou a se tornar séria, quando antes não passava de uma série de crenças estupefacentes. A mesma coisa aconteceu com as ciências humanas por volta de 1860. Esse momento corresponde à contestação radical do cristianismo. A partir desse corte, descobrimos que tudo é histórico, e é a partir daí que as ciências humanas se desenvolvem, libertando-se de todos os preconceitos de nossos antepassados. Essa mudança é marcada pelo filósofo Friedrich

²¹⁶ Segundo Duncan Large, Mazzino Montinari assegura que a passagem acima foi inspirada em Burckhardt (LARGE, “*Nosso Maior Mestre*”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura, p.8).

²¹⁷ Cf. *Ecce Homo*, ‘Humano, demasiado humano’, §6.

²¹⁸ FERRY ; RENAUT, *Pensamento 68*, p.33.

²¹⁹ OS, §171.

Nietzsche. Ele foi o primeiro a mostrar que as noções ditas eternas tinham, na verdade, uma história (VEYNE. *Entrevista concedida a Martine Fournier*).

Todavia, a relação de Nietzsche com a história tem uma dupla face. Ele nunca deixou de criticar as noções de verdade e objetividade almejadas pelos historiadores de seu tempo.²²⁰ François Dosse tem razão ao dizer que “Nietzsche ataca a objetividade historiográfica que participa de um discurso teleológico”.²²¹ Mas não entendemos tal objeção nietzschiana como uma objeção à história propriamente. O filósofo condena afirmativas tais como as de Leopold von Ranke, para quem as ações humanas e seus efeitos estão submetidos a um movimento silencioso, a uma marcha das coisas.²²² Porém, como também já exposto com Brieb na seção 1.4, isso não nos autorizaria a colocar Nietzsche em rota de colisão com Ranke, já que o filósofo reconhecia profundamente a importância do método histórico da história científica alemã do XIX.

Ainda assim, atacar a objetividade e a cientificidade da história não impede Nietzsche de ter algum paralelismo de ideias e de fazer elogios a Auguste Comte, a quem ele chamou de “livre-pensador” e de um “íntegro francês” que domou as ciências.²²³ Comte associa a evolução da sociedade à evolução do próprio homem enquanto indivíduo, dizendo assim que fomos teológicos na infância, metafísicos na juventude e físicos na vida adulta.²²⁴ Impressionante notar que Nietzsche pega exatamente essa ideia ao falar das fases da cultura espiritual nos indivíduos, que “entram na cultura como crianças movidas pela religião”, passam depois pela metafísica e pela arte, até atingirem a fase adulta da ciência.²²⁵

Este Nietzsche influenciado pelas ideias positivistas é identificável pela crítica

²²⁰ Co. Ext. II, §6.

²²¹ DOSSE, *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*, p. 188.

²²² Co. Ext. II §6.

²²³ A, §132 e §542 respectivamente.

²²⁴ *Curso de filosofia positiva*, Primeira Lição.

²²⁵ HH, §272.

especializada. Para Clademir Araldi, “em nosso entendimento, a compreensão do homem científico como resultado de um processo de desenvolvimento da história humana - tal como aparece em *Humano* [*demasiado humano*] e em *Aurora* – possui implicações positivistas (no sentido próprio com que Nietzsche compreendeu o positivismo do século XIX)”.²²⁶ Da mesma maneira, para Scarlett Marton, Nietzsche, nesse período, tem uma concepção positivista de ciência.²²⁷ Assim também é para Oswaldo Giacoia²²⁸.

Por tudo que vimos até aqui, podemos dizer que a história para Nietzsche, ainda que não seja um saber científico no sentido estrito do termo, tem um espaço importante no campo do conhecimento, porque é ela que permite entender o surgimento de todo e qualquer fenômeno, e também porque é em nome de um conhecimento histórico que ele pretende não só dar um lastro científico à sua filosofia para superar a metafísica, como também consertar a concepção histórica da Ilustração. Superação e conserto necessários para poder levar adiante a bandeira do Iluminismo. Na sequência, continuaremos a desenvolver a relação de Nietzsche com a história, mais especificamente com o que ele entende por monumentalidade e grandeza.

²²⁶ ARALDI, *Nilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*, p. 229.

²²⁷ MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 207.

²²⁸ GIACOIA, *Filosofia da cultura e escrita da história*, p. 38.

2.4 A cadeia da história monumental dos grandes homens e o Iluminismo

Nietzsche, como estudioso do passado, mantém uma relação diferente com ele se comparado com os historiadores do seu tempo, que entendiam seu ofício como científico. Enquanto estes veem a história do ponto de vista do puro conhecimento, o alemão procura retirar do passado experiências, restabelecendo o caráter exemplar do acontecimento histórico e o valor dele como modelo.²²⁹ Estas duas maneiras de entender e fazer história nos parece remeter para a clássica diferença entre a história *magistra vitae* e a história científica. Quando Nietzsche fala da história monumental²³⁰, ele recupera de alguma maneira a ideia do exemplo das experiências pretéritas, tidas como modelar para o presente. Mas isso não se dá a título de uma exaltação pura e simples do passado, porque este deve servir de modelo para que o homem do presente possa, sim, agir, criar e fazer surgir o novo, numa perspectiva de buscar no passado “a inspiração para imitar e fazer melhor”: é essa a utilidade que a história tem para a vida segundo Nietzsche.

É digno de nota o que Sergio Paulo Rouanet diz sobre o caráter prático que a história também tinha tanto para os homens do Renascimento quanto para os da Ilustração: “como na Renascença, o culto pela Antiguidade tinha fins práticos: era o presente que estava em jogo. Nos dois casos, o passado era convocado para participar de conflitos contemporâneos. O culto do passado pelo passado era visto como frívolo”.²³¹ Ele completa a ideia dizendo que a ostentação para uma erudição estéril não era aceita nem por Erasmo nem pelos

²²⁹ CAVALCANTI, A. H. Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a Segunda Consideração Extemporânea, p. 83.

²³⁰ Em sua *Co. Ext. II*, Nietzsche classifica três modos de fazer e conceber a história: a monumental, a antiquária e a crítica. Sabe-se que para ele há igualmente utilidades e desvantagens nessas três formas, e elas são medidas a partir da promoção ou do enfraquecimento da vida, que o filósofo entende como potência criadora. As três formas, é importante destacar, ora promovem, ora enfraquecem a vida. Ele se apropria em parte das três formas no que elas oferecem de promoção e utilidade para a vida. Abordaremos a história antiquária e a história crítica mais adiante nessa mesma seção. Para um exame mais aprofundado sobre esses três modelos de se pensar a história (e como cada um deles pode ser prejudicial ou benéfico à vida), assim como o papel que a memória e o esquecimento desempenham neles e no conhecimento histórico de uma maneira geral na *Co. Ext. II*, Cf. JULIÃO, *Reflexões filosóficas sobre a história: Agostinho, Hegel e Nietzsche*, pp. 163-175).

²³¹ ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 282.

enciclopedistas.²³² O caráter exemplar que os acontecimentos históricos têm para Nietzsche, como modelo para a ação e criação no tempo presente, como alguma coisa que tem fins práticos, assim como sua rejeição à ideia da história como puro conhecimento ou como conhecimento contemplativo, ambas estão próximas do caráter prático da história para os homens da Renascença e da Ilustração delineados por Rouanet. Nós trabalhamos a relação de Nietzsche com o Renascimento conjuntamente com a Ilustração na seção 3.2. Por ora, em relação à história exemplar, nos concentramos somente no filósofo alemão.

Mas antes de prosseguirmos, é necessário nos atentar para o que Nietzsche entende por grandes homens na história.²³³ Podemos fazer uma associação direta de ideias entre grandes homens, história monumental e ação no mundo. A noção de grandes homens de Nietzsche é tributária de Burckhardt, que também traz esse entendimento dos grandes homens como homens de ação. Dissertando sobre as características desses homens, o historiador diz que

a pura contemplação é de todo incompatível com tal temperamento, o qual vive do seu desejo férreo de dominar a situação e de sua gigantesca força de vontade, que exerce um poder coercitivo realmente mágico sobre os demais, atraindo para sua órbita todos os elementos de força e de domínio. Não se deixando confundir nem pelos imensos horizontes que se abrem ante seus olhos nem pela memória, ele maneja os elementos de poder, coordenando-os entre si e subordinando-os a um princípio diretor, como se dispusesse deles desde a infância. (BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*, p. 238).

Essa linguagem adotada pelo velho professor da Universidade da Basileia (“domínio”, “força”, “poder”) parece ter exercido um fascínio em Nietzsche, jovem professor da mesma

²³² Ibidem, p. 282.

²³³ A noção de grandes homens como homens de exceção, como aqueles que exercem uma ação decisiva na história, era muito influente entre vários intelectuais do século XIX, perdendo força ao longo do século XX; na historiografia, de forma substancial, a partir da Escola dos Annales. Pode-se acompanhar a vigência dessa ideia, ainda que trabalhada de formas diferentes, em Schopenhauer, Burckhardt e Thomas Carlyle, por exemplo. Embora a relação de Nietzsche com o historiador escocês seja permeada de elogios e muitas críticas, a noção de grandes homens de Carlyle teve alguma influência sobre ele, talvez secundária, se comparada à que o historiador suíço exerceu. É digno de nota a confluência ideológica entre Nietzsche e Carlyle: ambos defensores da escravidão, antidemocráticos e politicamente ultraconservadores, ideias que, segundo Losurdo, sustentam o entendimento que ambos possuem sobre os homens de exceção, essas grandes personalidades que se diferem e se destacam com superioridade das massas formadas por homens comuns e rasos. Cf. LOSURDO, *Nietzsche: o rebelde aristocrático*, pp. 102-03.

Universidade. Por mais que haja raras referências explícitas em sua extensa obra (mas com uma movimentação maior de cartas), Burckhardt foi quem mais influenciou o filósofo do ponto de vista historiográfico. Permanecendo um pouco mais no entendimento dessa influência, sabe-se que o filósofo alemão assistiu entusiasticamente nessa Universidade as conferências do suíço, a quem se referiu como o maior de todos os mestres e com quem também manteve uma relação de amizade durante toda a vida lúcida. Consideremos que uma das últimas cartas escritas por Nietzsche, mas assinada por Dionísio, foi enviada para Burckhardt, datada de janeiro de 1889 em Turim:

Ao meu venerado Jakob Burckhardt.

Essa foi a pequena piada por conta da qual eu tolero o meu fastio ao ter criado um mundo. Agora o senhor é – tu és – o maior entre os nossos maiores mestres; pois eu, junto com Ariadne, tenho apenas que ser o equilíbrio dourado de todas as coisas, em todo lugar temos tais seres que estão acima de nós...

Dionysos (NIETZSCHE, *KSB* VIII, p. 574 apud LARGE, LARGE, “*Nosso Maior Mestre*”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura, p. 4).

A despeito das diferentes interpretações que essa carta suscita entre os comentadores de Nietzsche, e uma das mais influentes é aquela que aposta na perda de lucidez por parte do alemão nesse momento, Duncan Large prefere descartar essa última opção quando se põe a analisar a carta. Ele defende a seguinte ideia:

Enquanto Deus (Dioniso), Nietzsche está entretido com o Seu reconhecimento de que Deus, Ele mesmo, precisa ser ensinado por uma de Suas próprias criações – pelo “meu” Jakob Burckhardt. Diferentemente do Deus judaico-cristão, Nietzsche-Dioniso não criou o mundo para poder exigir seu louvor em troca; Deus cria o mundo para que este possa ensiná-lo (...). (LARGE, *op. cit.*, pp. 5-6).

Ainda que reconhecendo a relatividade e dificuldade do conceito de grandeza, ao ponto de dizer que “a verdadeira grandeza constitui um mistério”²³⁴, Burckhardt diz que “a grandeza

²³⁴ BURCKHARDT, *op. cit.*, p. 214.

é tudo aquilo que nós não somos”, apontando assim para a ideia de que criamos e estabelecemos o que é grande para justificar uma falta, uma carência em nós mesmos. Em uma de suas definições do que seria a grandeza no homem, ele diz

que é a soma global da personalidade de um indivíduo que consideramos grande que continua a exercer sua influência mágica sobre nós, através dos séculos e dos povos, independentemente dos meros depoimentos escritos que tenhamos, que nos atestem a sua grandeza. Ao afirmarmos que a grandeza é algo único e insubstituível não a explicamos com isso, mas meramente criamos uma perífrase: um grande homem é aquele sem o qual o mundo nos pareceria incompleto, porque determinadas grandes ações só podiam ser concretizadas por ele, em sua própria época e ambiente, sendo inconcebíveis sem ele. O grande homem está fundamentalmente ligado ao grande fluxo central das causas e efeitos. Há um provérbio que diz: “Nenhum ser humano é indispensável”, mas justamente os poucos que o são são grandes homens. (...). Só é único e insubstituível o homem que dispuser de forças intelectuais e morais extraordinárias, cuja atividade se reflete sobre uma coletividade, isto é: sobre povos e culturas inteiros ou até mesmo sobre toda a humanidade (BURCKHARDT, *Op. cit.*, pp. 214-15).

Retornando ao que abordamos no início da seção, muito embora a história monumental possa trazer desvantagem para a vida, Nietzsche também a concebe como vantajosa, ela é útil à vida para o homem que aspira criar algo novo sob o signo da grandeza e do exemplo na história. Ele precisa de modelos e mestres do passado que lhe dê coragem e segurança para criar o grandioso no seu tempo, porque a grandeza que um dia já se fez e foi possível uma vez, pode, por isso mesmo, se fazer e ser possível outra vez. Os grandes homens do passado, sempre homens raros, lhe dão a força, a confiança, o esteio para o caminhar na grandeza.

Pois o seu lema é: aquilo que uma vez conseguiu expandir e preencher mais belamente o conceito ‘homem’, também precisa estar sempre presente para possibilitar isso. Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história *monumental*. Mas justamente nesta exigência de que o grande deve ser eterno inflama-se a luta mais terrível. Pois todo o resto que vive grita “não!” (NIETZSCHE, *Co. Ext. II*, §2, p.19).

Mais adiante, nesse mesmo texto, Nietzsche vai repudiar tanto as massas (que são esse “todo o resto que vive” – é com essas que a luta é travada) em nome dos indivíduos (dos grandes homens) quanto o princípio do processo histórico em nome de uma descontinuidade. Ele não acredita na historiografia de seu tempo, em que as ideias de processo e progresso históricos caminhavam juntas, onde o progresso seria fruto do próprio processo do tempo, que por sua vez é contínuo, linear. Nessa historiografia majoritária do XIX, as épocas se encadeiam através dos grandes acontecimentos, dos grandes feitos militares e políticos. Nietzsche mantém dessa historiografia a noção de encadeamento. Mas este não é perpetrado por homens ordinários, tidos como grandiosos no seu tempo por suas façanhas e glórias no palco do mundo. Ele é feito por homens raros, superiores, que se ligam e travam um diálogo espiritual supra-histórico²³⁵, posto que não dão continuidade a nenhum processo. É como se esses grandes homens “saíssem” da história e estabelecessem um diálogo sincrônico entre eles. Dentro dessa lógica, um grande homem no presente ignora e atravessa épocas para se comunicar e dividir solidões com outros raros grandes homens: ele “olha para trás e interrompe o curso até sua meta”.

Ainda virá o tempo em que se abdicará sabiamente de todas as construções do processo do mundo ou mesmo da história da humanidade, um tempo em que não se considerará mais de modo algum as massas, mas, novamente, os indivíduos que estabelecem uma espécie de ponte sobre a corrente desértica do vir a ser. Os indivíduos não dão continuidade, por exemplo, a um processo, mas vivem, simultaneamente, fora do tempo; graças à história que permite uma tal atuação conjunta, eles vivem como a república do gênio da qual Schopenhauer falou certa vez; um gigante conclama o outro através de

²³⁵ Na sua *Co. Ext. II*, Nietzsche promove uma diferenciação entre histórico, ahistórico e supra-histórico. Ainda que reconhecendo a utilidade do conhecimento histórico para o indivíduo e para a cultura, o excesso desse conhecimento (marca do seu próprio tempo, segundo o alemão) é desvantajoso tanto no indivíduo quanto na cultura, porque é impeditivo do apetite criativo. Daí a importância do ahistórico para Nietzsche, que o entende como a capacidade humana de esquecer, fundamental para a ação e a criação para o novo. Sobre o supra-histórico, vamos desenvolvê-lo no corpo da seção. Para Anthony Jensen, a noção de supra-histórico em Nietzsche aponta não só para um equilíbrio entre o histórico e o ahistórico, mas também exerce um papel de “ajuste formal” com a outra trinca que aparece no texto em questão (a história monumental, antiquária e crítica). Segundo o comentador, esse termo cumpre então mais uma função de proporção do que uma colocação propriamente filosófica. Para ele, essa ideia é reforçada devido ao abandono do termo por parte do filósofo alemão. Cf. JENSEN, *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, cap. 2).

intervalos desérticos entre os tempos, e, imperturbado pela algazarra de pérfidos anões que se arrastam aos seus pés, prossegue o elevado diálogo espiritual. A tarefa da história é a de ser a mediadora entre eles e assim dar incessantemente lugar à geração do grande homem e lhe emprestar forças. Não, a meta da humanidade não pode residir no fim, mas apenas em seus mais elevados exemplares (NIETZSCHE, *Co. Ext. II*, §9).²³⁶

Como comentado na seção 2.2, Nietzsche fala do “homem histórico”, que acredita que o sentido da existência está no decorrer de um processo. Que tipo de homem faria um contraponto a ele? O “homem supra-histórico, que não vê a cura no processo e para o qual o mundo em cada instante singular está pronto e acabado”²³⁷ Uma visão de mundo supra-histórica interpreta a história não do ponto de vista do processo, mas do valor: comparando e diferenciando acontecimentos ao longo do tempo, destaca-se tipos imperecíveis (obras, feitos, criações). Tipos que, por sua força, singularidade e grandiosidade, se elevam sobre o contínuo do tempo, tornando-se um símbolo, um modelo, um exemplo para novas obras, feitos e criações no presente e nas futuras gerações; daí, portanto, sua eternidade. É aqui que essa visão de mundo supra-histórica se encontra com a história monumental, que é regida pela grandeza e pelo exemplo na história, tão grandes e tão exemplares, que se elevam sobre a linha de continuidade do tempo.²³⁸

Enquanto o homem vulgar assume o espaço de tempo da existência de maneira tão acabrunhada, séria e ávida, aqueles homens [os grandes homens] sabiam, em seu caminho para a imortalidade e para a história monumental, trazer para a existência um riso olímpico ou ao menos um escárnio sublime; frequentemente eles entraram com ironia em seus túmulos – pois o que havia neles a enterrar! (...) Mas uma coisa irá viver, o monograma de sua essência mais íntima, uma obra, um feito, uma rara iluminação, uma criação: ela viverá porque a posteridade não pode prescindir dela. Nesta forma mais

²³⁶ Sabe-se que nesse período de produção do filósofo alemão, a noção de grande homem e de gênio se identifica. Não é diferente para Burckhardt, que, assim como Nietzsche, também sofreu fortemente a influência de Schopenhauer na sua obra. Segundo Charles Andler, “o gênio, para Burckhardt, é uma vontade concentrada, enorme, segura, cuja fascinação mágica arrasta a multidão dos homens, pelo bem ou pelo mal, em uma admiração sem resistência. O Nietzsche cético de Humano, demasiado humano tentará aprofundar o mistério dessa ação mágica”. (ANDLER, *Nietzsche: vida e pensamento*, p. 224). Sobre esta última afirmação de Andler, em relação ao gênio no Nietzsche de *HH*, Cf. seção 3.4.

²³⁷ NIETZSCHE, *Co. Ext. II*, §1, p. 15.

²³⁸ CAVALCANTI, *Op. cit.*, pp. 96-99.

transfigurada, a fama é algo mais do que a parte mais deliciosa de nosso amor-próprio, tal como Schopenhauer a denominou, ela é crença no companheirismo e na continuidade do que há de grandioso em todos os tempos, ela é um protesto contra a mudança das gerações e a perecibilidade. (NIETZSCHE, *Co. Ext. II*, §2, p. 20)

De um ponto de vista supra-histórico, “o passado e o presente são um e o mesmo”, e isso se dá pela “ponte valorativa” que este ponto de vista estabelece entre as épocas, unindo-as através desses tipos imperecíveis, que se destacam em meio ao comum, às pessoas comuns, às massas, às resignações, aos hábitos adquiridos e às repetições que configuram na maior parte das vezes a ação humana na história. Portanto, passado e presente são um e o mesmo pela “onipresença de tipos imperecíveis”, pelo “valor igualmente imperecível e eternamente igual em sua significação”.²³⁹ O historiador monumental, assim, deve ligar esses tipos imperecíveis, marca dos grandes homens, que são pontos de iluminação descontínuos na história.

Parece que Nietzsche toma para si a tarefa de um historiador monumental. Ele fala em “corrente”, em “cadeia”, em “ponte” quando fala do diálogo que esses grandes homens estabelecem entre si. Consoantemente, ao explicar o legado dos pensadores judeus na preservação do Iluminismo, na preservação de uma maneira racional e não mítica de compreender o mundo, Nietzsche diz que isso permitiu, como vimos na seção 2.1, que “o anel da cultura que hoje nos liga às luzes da Antiguidade greco-romana não [fosse] rompido”, permitindo assim uma continuidade das Luzes na história. Ele fala em anel porque quer apontar para a noção de uma fidelidade de ideais, de uma família intelectual, ou de um compromisso intelectual entre homens que se identificam na grandeza e mantêm um elevado diálogo espiritual dentro de uma perspectiva monumental. Quando Nietzsche se filia ao Iluminismo, se associando à bandeira das Luzes com Petrarca, Erasmo e Voltaire, com o

²³⁹ NIETZSCHE, *Co. Ext. II*, §1, p. 15.

objetivo de levá-la adiante, está subjacente aqui também a ideia de corrente, de cadeia, de grandes homens, de tipos imperecíveis, de monumentalidade e de eternidade.

Se numa visão de mundo supra-histórica a história é interpretada sob o viés do valor, onde se destaca esses tipos indestrutíveis de grandeza que se elevam sobre a história, tornando-se um modelo, um exemplo; se isso vai ao encontro da história monumental, que liga esses tipos indestrutíveis, marca dos grandes homens – quando Nietzsche se filia ao Iluminismo, ele traz consigo tanto uma visão supra-histórica quanto o seu entendimento de uma história monumental, como se em *HH*, ele continuasse a dialogar, mas sem fazer qualquer referência, com a sua *Co. Ext. II*, texto produzido na sua chamada primeira fase.

Esse diálogo entre *HH* e *Co. Ext. II*, perpassado pelas ideias que Nietzsche levanta ao falar de Iluminismo, também pode ser visualizado quando ele aborda as outras duas maneiras de se perceber a história. A história antiquária, apesar de todas as suas desvantagens, é útil à vida para o homem que, calcado no valor da tradição e da dignidade do obsoleto, quer preservar, em que sua vida e ele mesmo só ganham sentido através da noção de pertencimento a um passado.

Assim, a história pertence em segundo lugar ao que preserva e venera, àquele que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou; por intermédio dessa piedade, ele como que paga pouco a pouco, agradecido por sua existência. (...) A história de sua cidade transforma-se, para ele, na história de si mesmo; ele compreende os muros, seu portão elevado, suas regras e regulamentos, as festas populares como um diário ilustrado de sua juventude e reencontra a si mesmo em tudo isso, sua força, sua aplicação, seu prazer, seu juízo, sua tolice e seus vícios. (...) O contentamento da árvore com suas raízes, a felicidade de não se saber totalmente arbitrário e casual, mas de crescer a partir de um passado como a sua herança, o seu florescimento e fruto (...). (NIETZSCHE, *Co. Ext. II*, §3, p. 27).

Assim, já no texto de 1874, Nietzsche manifesta a ideia (a importância da tradição) que embasará mais tarde sua crítica ao movimento Ilustrado, quando este não reconhece essa importância, conforme exposto na seção 2.2. A histórica crítica, por sua vez, embora também

seja desvantajosa à vida, ela é útil para o homem que quer se libertar de um passado violento e injusto. Ele julga e condena o passado justamente por nele reinar senão os erros e os preconceitos, e isso para que uma nova vida floresça. Não seria essa a história praticada pelo Iluminismo do século XVIII? Segundo Hayden White, parte do respeito que Nietzsche nutria pelo Iluminismo vem da boa vontade deste movimento em praticar a história crítica.²⁴⁰

Mas Nietzsche diz também que homens e épocas que praticam a história crítica são perigosos, porque, querendo aniquilar o passado, raízes profundas são cortadas. Mas “porque somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia”.²⁴¹ Nietzsche já parece trabalhar também aqui na *Co. Ext. II* com a ideia daquilo que estamos chamando aqui na Tese de *recuo compreensivo* aos erros e fantasias na história, e é com base nesse recuo, como também apresentamos na seção 2.2, que ele corrige a concepção histórica da Ilustração para levar a bandeira do Iluminismo adiante.

Por fim, no §261 de *HH*, Nietzsche fala dos “tiranos do espírito” no mundo grego, que seriam aqueles filósofos que, numa fé em si mesmos, tinham a crença de possuírem a verdade absoluta, e com ela tornaram-se violentos tiranos, derrubando adversários e precursores. Mas ao dizer que esse período dos tiranos do espírito passou, Nietzsche dá a entender que ele sofreu, em algum nível, uma transmutação para o mundo da cultura:

Nas esferas da cultura superior sempre haverá um predomínio, sem dúvida – mas esse predomínio está, de ora em diante, nas mãos dos *oligarcas do espírito*. Apesar da separação espacial e política, eles formam uma sociedade coesa, cujos membros se *conhecem* e se *reconhecem*, seja qual for a avaliação favorável ou desfavorável disseminada pela opinião pública, e pelos julgamentos de jornalistas e folhetinistas influentes na massa. A superioridade espiritual, que antes separava e hostilizava, agora costuma *unir*: como poderiam os indivíduos se afirmar e prosseguir em seu trajeto, contra todas as correntes, se, ao ver aqui e ali seus iguais, vivendo nas mesmas condições, não lhes agarrassem as mãos, na luta contra o caráter

²⁴⁰ WHITE, *Trópicos do discurso: ensaio sobre a crítica da cultura*, p. 153.

²⁴¹ NIETZSCHE, *Co. Ext. II* §3, p. 30-31.

oclocrático [governo das massas] da semi-inteligência e da semicultura e as eventuais tentativas de erguer uma tirania com a manipulação das massas? Os oligarcas são necessários uns aos outros, têm um no outro sua maior alegria, conhecem seus emblemas – mas apesar disso cada um deles é livre, combate e vence no *seu* posto, e prefere sucumbir a sujeitar-se. (NIETZSCHE, *HH*, §261)

A autocracia da tirania do espírito dá lugar à oligarquia do espírito, isto é, a um pequeno grupo, a uma família espiritual. Se antes, com os tiranos do espírito, a superioridade espiritual separava, com os oligarcas do espírito essa superioridade agora une, numa elitista e altiva união cultural contra a hegemonia das massas. Nietzsche também recupera aqui em *HH* o que ele disse na *Co. Ext. II* sobre o diálogo espiritual dos grandes homens, dos gigantes que se conclamam e que se reconhecem na grandeza. Vamos ver no próximo capítulo que esses grandes homens são acompanhados de grandes épocas, que formam uma corrente histórica do Iluminismo.

CAPÍTULO III: O CAMINHO HISTÓRICO DAS LUZES

No capítulo anterior, vimos as especificidades da filiação de Nietzsche ao Iluminismo. Neste capítulo, abordamos alguns momentos históricos que o filósofo alemão julga luminosos, momentos estes que não foram tratados por ele de forma isolada. Nietzsche fala em “elo”, em “cadeia”, em “corrente” para ilustrar a ideia de uma ligação espiritual entre grandes épocas e grandes homens na história. Ele se filia ao Iluminismo com essa concepção de fundo. Existe um lastro de grandeza nessa corrente histórica do Iluminismo, segundo Nietzsche. Essa grandeza passa por uma postura filosófica que traduz uma ideia de domínio de si como domínio das paixões.

Na seção 3.1, apresentamos como Nietzsche trata a questão dessa autocooção imposta ou, como ele diz, desse “constrangimento do estilo” e “espiritualização da paixão”, que, para ele, aparece pela primeira vez na história na Grécia Pré-socrática, a ponto de designar este momento como “o primeiro acontecimento cultural da história”. Ao destacar tal feito, o filósofo alemão se contrapõe à Grécia pós-socrática. Sócrates é um “divisor de águas” porque com ele apareceu a noção, depois seguida pelo cristianismo, de se extirpar as paixões através da razão, que, segundo Nietzsche, é fruto justamente de um não domínio de si. No entanto, o filósofo também assume a importância da Grécia de Sócrates, pois reconhece o valor tanto dele quanto de Platão e Aristóteles, e é nesse contexto que ele valoriza os métodos científicos não só da Antiguidade grega, mas da Antiguidade greco-romana.

Nietzsche pensa o Renascimento italiano como herdeiro da Antiguidade e Petrarca como o elo entre o mundo antigo e o mundo moderno. Não por acaso, ele coloca o poeta renascentista ao lado de Erasmo e Voltaire na bandeira do Iluminismo que ele almeja levar adiante, promovendo uma continuidade entre Renascimento/Humanismo e Ilustração. Seguindo o estudo feito por Guillaume Métayer, existe uma lógica do porquê desses três

nomes escolhidos pelo alemão. Tratamos dessas questões na seção 3.2. Mas aqui, ao lado da chave de um Iluminismo como domínio das paixões entram outras duas: a de um humanista em luta contra o obscurantismo e o dogmatismo e a de um espírito livre.

A França é a grande matriz cultural e “escola do gosto” para Nietzsche a partir de *HH*. Essa ideia ganha força quando ele entende os pensadores e artistas da França do século XVII como os verdadeiros herdeiros do mundo grego, em alguns momentos até o superando. Na seção 3.3, discorreremos sobre o significado maior da sociedade de corte da época de Luís XIV para o alemão. Aquela “escola do gosto” passa exatamente pelo domínio de si, pela autoçoação imposta (na arte e no homem em torno de si mesmo) que Nietzsche enxerga na sociedade cortesã da França do XVII.

O lugar que Nietzsche confere a Voltaire em torno dessa autocoção, desse constrangimento do estilo é a de o último grande homem de uma longa tradição. Ele não só o coloca como o maior herdeiro e consumidor da França do século XVII, mas também como o último portador da melhor escola formadora dos poetas gregos, que por sua vez é talhada justamente nessa ideia da autocoção, que é, sem dúvida, o maior modelo de arte para Nietzsche. O “dançar acorrentado” de Voltaire é a imagem definidora da grande arte para o filósofo alemão, que parece ver no francês o que melhor existia no Iluminismo do século XVIII. A proximidade intelectual entre os dois não se dá somente em torno da arte, mas também pelo que entendem por civilização e razão. É o que desenvolvemos na última seção desta Tese.

3.1 A “espiritualização das paixões” na Grécia Pré-Socrática

Segundo Sergio Paulo Rouanet, “a crítica da modernidade assume em Nietzsche a forma de uma *Vernunftkritik* [crítica da razão] devastadora”.²⁴² Para ele, que apresenta Nietzsche via Habermas, os irracionistas defendem que há, em detrimento da razão, canais superiores para o saber, como por exemplo a arte, concluindo que “o protótipo dessa atitude está em Nietzsche. Ele realiza uma crítica total da razão”.²⁴³ O problema delimitado por Rouanet (a antinomia entre a razão e os instintos em Nietzsche) é ilustrativo do lugar epistêmico que a filosofia de Nietzsche ocupa nas ciências humanas em geral. O filósofo é majoritariamente compreendido como aquele que, no embate entre razão e paixão, fala em nome da reabilitação da segunda em detrimento da primeira. Porém, como já dissemos, Nietzsche fornece vários exemplos para o questionamento dessa compreensão por pares opostos, algo que contradiz o que o próprio filósofo sempre confrontou, que é o pensamento dicotômico.

Para Nietzsche, os gregos “permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história”, porque foi com eles que pela primeira vez se moldou uma guerra inteligente em relação às paixões: em vez de extirpá-las ou dar livre curso às mesmas, os gregos as enquadram e as disciplinam, o que ele chamou de “espiritualização” ou, em outros momentos, como vamos ver, de autocoação. A questão da disciplina é fundamental em Nietzsche. Para ele, há uma diferença entre sujeição e disciplina, já que esta última promove autonomia e liberdade (abordaremos essa questão, no campo da arte, na seção 3.3). O filósofo faz questão de distinguir o que ele entende por disciplina daquela exercida pelos ascetismos, especialmente o da Igreja, que “combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua 'cura' é o castracionismo. (...) Em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação”.²⁴⁴

²⁴² ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 241.

²⁴³ Idem. *Razão e Paixão*, p. 454.

²⁴⁴ *CI*, V, §1.

Para Nietzsche, a disciplina ou espiritualização dos instintos é marca de grandeza e Iluminação. É o que vamos ver nessa seção.

Como vimos na seção 2.1, para o filósofo alemão, justamente por não ser senhor dos seus instintos, Sócrates cria uma instância de domínio para enfraquecê-los. Nietzsche diz que “em toda parte os instintos estavam em anarquia”, que “ninguém mais era senhor de si” e “que os instintos se voltavam uns *contra* os outros”.²⁴⁵ Para Nietzsche, senhor de si é aquele que não dá espaço para a anarquia dos instintos. Sócrates é condenado pelo modo como lida com eles, e não pela sua tentativa de moderação, visto que Nietzsche não alimenta uma ideia diferente:

“*Seguir seu sentimento?*” Cedendo a um sentimento generoso, coloca-se a vida em risco, e sob o impulso de um instante: isso é de pouco valor... não produz elevação... todos são igualmente capazes disso... [...] O grau superior é: superar esse “deixar-se ir” em nós mesmos e não cometer um ato heroico no calor de um impulso, mas sim de maneira fria, *raisonnable* [razoável], sem o agitado extravasamento de sensações prazerosas... O que vale igualmente para a compaixão: é preciso primeiro que ela seja habitualmente filtrada pela razão, sem o qual ela é tão perigosa quanto qualquer outro afeto... O consentimento cego em relação a um afeto, e pouco importa se ele é generoso, compassivo ou hostil, é a causa do *pior dos males*... A grandeza de caráter não consiste no fato de não possuir esses afetos – pelo contrário, é tê-los em outro nível: é no fato de os conduzir pelas rédeas... (*OP*, vol. *XIII*, Fragmentos póstumos, novembro de 1887 – março de 1888, 11 [353]).

A maior referência do filósofo alemão em torno desta grandeza de caráter está na própria Grécia, no período que marcou os helenos de Homero até Sócrates, visto que com este último, para Nietzsche, começa a decadência do que até então significava o verdadeiro mundo grego. Mas qual seria propriamente a especificidade da Grécia pré-socrática? Ou, o que era ser um grego antes de Sócrates?

²⁴⁵ Percebe-se que toda uma época é condenada, e não apenas Sócrates, pois este “[...] já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim” (*CI*, II, §9) Na verdade, para Nietzsche, Sócrates era um antigrego, pois sua equação “razão = virtude = felicidade [...] tem contra si os instintos dos helenos mais antigos” (*Ibid.*, II, §4).

O propriamente pagão. – Talvez nada seja mais estranho, para quem contempla o mundo grego, do que descobrir que de quando em quando os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano: eis o propriamente pagão do seu mundo, pelo cristianismo jamais compreendido [...] Eles não negam o instinto que se expressa nas características más, e sim o enquadram e o limitam a determinados dias e cultos, após inventarem medidas cautelares suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócuo possível. Essa é a raiz de todo o liberalismo moral da Antiguidade. Concedia-se ao mau e problemático, ao animalesco-atrasado tanto como ao bárbaro, pré-helênico e asiático, que ainda vivia no fundo do ser grego, um desafogo moderado, sem buscar a sua completa destruição. [OS, §220.]²⁴⁶

Fica claro que a conduta que chama atenção de Nietzsche é esta que apresenta uma noção de medida em relação às paixões: nem seu desafogo completo, nem sua destruição completa: “quem misturou mais água ao vinho do que os gregos?”²⁴⁷ Gerard Lebrun, comentando a diferença fundamental entre Nietzsche e os estoicos no tocante às paixões, diz que, aos olhos do filósofo alemão, os ascetismos são

[...] danosos, não por serem “repressivos”, mas porque partem da ideia de que é impossível viver uma paixão sem ser totalmente dominado por ela [...]. Se é necessário recusar o ascetismo de tipo estoico, não é pelo fato de pretender refrear as paixões – mas porque concebe destruí-las, já que não consegue suportá-las e dominá-las. (LEBRUN, O conceito de paixão, p. 26).

Lebrun ainda nos lembra de que é compreensível “[...] que Nietzsche se tenha perguntado se os estoicos ainda eram gregos”²⁴⁸ Neste mesmo texto, o autor ressalta que, para Aristóteles, um homem virtuoso se define pelo modo como, em vez de tentar extirpá-las, ele reage às paixões, mais precisamente, pelo modo como ele as mede e adapta às suas ações, isto é, como ele as harmoniza, porque as dominou de uma vez por todas. Para Lebrun, Aristóteles,

²⁴⁶ Essa mesma ideia também pode ser vista no AS, §226: “*Prudência dos gregos.* – Como o desejo de vencer e sobressair é um traço indelével da natureza, mais antigo e primordial do que todo respeito e alegria pela igualdade, o Estado grego sancionou a competição ginástica e artística entre os iguais, ou seja, delimitou uma arena em que aquele impulso podia se desafogar sem pôr em perigo a ordem pública”.

²⁴⁷ AS, §336.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 26. Para as ressalvas de Nietzsche em relação aos estoicos, ver GC, §326 e §306 (onde ele faz uma diferenciação entre os estoicos e os epicuristas no tocante à *ataraxia*).

diferentemente de Platão e dos estoicos, trata as paixões como partes constituintes da natureza humana, e, por isso, caberia ao homem a lida moderada e virtuosa para com elas. Conclui Lebrun sobre o que seria uma conduta virtuosa perante as paixões para Aristóteles: “enquanto eu precisar esforçar-me para resistir ao que minhas paixões trazem de excessivo, ainda não as domei. Ainda não sou ‘virtuoso’, ou seja, ‘forte’ no sentido de Nietzsche (que dissimulou sua dívida para com a *Ética a Nicômaco*)”.²⁴⁹

Seguindo esta ideia, a recusa ascética frente as paixões se dá em nome de um não saber suportá-las, de um não saber dominá-las, e aquilo que não suportamos e dominamos, convém eliminar. Sócrates é criticado por Nietzsche justamente por esse não-saber, que gera o radicalismo da extirpação, o que o filósofo alemão chamou posteriormente de fraqueza da vontade:

O mesmo recurso, a mutilação, a erradicação, é instintivamente escolhido, na luta contra um desejo, por aqueles que são muito fracos de vontade, muito degenerados para poder impor-se moderação nele. [...] A fraqueza da vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência. (*CI*, V, §2).²⁵⁰

Para caracterizar essa moderação, Nietzsche fala em “espiritualização da paixão”. Se voltarmos mais uma vez ao modo como ele entende o mundo grego, compreenderemos de uma maneira mais completa o sentido da terminologia empregada. Para ele, o ponto mais alto da arte grega é o nascimento da tragédia, porque a arte trágica apresenta uma conciliação fundamental para proteger e manter o homem na existência, a saber, o freio e ao mesmo tempo a canalização das forças subterrâneas, irracionais e ameaçadoras que compõem a vida, definidas por Nietzsche, naquele momento, como a essência do mundo.²⁵¹ Ele ilustra essa

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 20.

²⁵⁰ Ver também *PBM*, §212.

²⁵¹ Em relação ao modo como ele entende a ideia de essência do mundo, sua referência, na época de *O nascimento da tragédia*, é a noção schopenhaueriana de vontade, que diz que o homem e todos os seres vivos obedecem e são a manifestação de uma força cega, desejante e insaciável. E onde poderíamos perceber melhor a manifestação dessa vontade? Segundo Schopenhauer, no corpo; a vontade se faz objeto no corpo (Cf. BRUM, *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 23). Para Safranski, o que Kant chamou de “coisa em

ideia através de dois deuses, Apolo e Dionísio, em que o primeiro busca “tirar das mãos de seu poderoso oponente as armas destruidoras mediante uma reconciliação” para que o homem não caísse na desmesura das forças dionisíacas e sua individuação não fosse aniquilada.²⁵² Esse processo apolíneo de atenuação e incorporação das forças irracionais, Nietzsche chama de “espiritualização”²⁵³, que por sua vez está atrelado ao fenômeno do belo, tal como Nietzsche anos depois apresentará em um fragmento póstumo da primavera 1888, se referindo ao *NT*:

O grego dionisíaco tinha necessidade de tornar-se apolíneo, quer dizer, de quebrar sua “vontade” de monstruoso, de múltiplo, de acasos e de subversão contra uma “vontade” de medida, de simplicidade, de integração harmoniosa em uma regra, em um conceito. A desmedida, o selvagem, o “asiático”²⁵⁴, é o fundo do seu caráter: a bravura do grego reside em sua luta contra o que ele mesmo tem de asiático: a beleza não lhe foi dada, assim como a lógica e a naturalidade do costume – ela foi conquistada, desejada, ambiciosamente arrancada com luta, ela é sua vitória... (*OP*, vol. XIII, Fragmentos póstumos, primavera de 1888, 14 [14]).

Nietzsche aqui faz alusão à vitória do grego sobre suas paixões, suas desmedidas, representados no deus Dionísio ou na força dionisíaca. Essa vitória traz consigo a ideia de assimilação, incorporação, reconciliação, harmonização. Elas são traduzidas nas noções de medida, moderação e beleza, representação do deus Apolo ou da força apolínea. Assim, ganha sentido, inclusive, aquilo que Nietzsche diz em o *CI* – contemporâneo ao fragmento supracitado – que “aquilo que recorda minimamente a degenerescência produz em nós o juízo

si”; Schopenhauer, de “Vontade”; “em Nietzsche, naquele momento de sua trajetória, a realidade absoluta é o *dionisíaco*” (*Op. cit.*, p. 68). Com essa divisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente, marca maior de seus primeiros escritos, a maioria dos comentadores ressalta que Nietzsche permaneceria nas fileiras da metafísica platônica e kantiana, da qual Schopenhauer também seguiria. O próprio Nietzsche fez uma autocrítica a isso, no prefácio tardio ao *Nascimento da tragédia*, em 1888.

²⁵² *NT*, §2.

²⁵³ “Foi o povo apolíneo que colocou o instinto superpoderoso em grilhões: ele subjugou o mais perigoso elemento da natureza, suas mais selvagens bestas. Admira-se o poder idealista da helenidade no mais alto grau se se compara sua espiritualização dos festejos dionisíacos com o que surgiu em outros povos a partir da mesma origem” (*VD*, §1).

²⁵⁴ Dionísio é tradicionalmente identificado como um deus proveniente da Ásia. Pelo menos assim o era na época de Nietzsche. Entretanto, leituras contemporâneas, como a de Jean Pierre Vernant, veem Dionísio como um deus grego.

de ‘feio’²⁵⁵, ou quando insiste também na feiura amedrontadora de Sócrates²⁵⁶. Como já exposto, Nietzsche diz que são degenerados aqueles que não conseguem impor moderação aos desejos. Portanto, o homem forte, ou da vontade forte, domina a si mesmo porque espiritualizou seus instintos embelezando-os. No homem fraco, são os instintos que dominam (e a racionalidade castradora dos instintos como um último recurso contra eles – é esse o fundamento da crítica de Nietzsche à razão), logo, anarquia e desmedida dos instintos, já que “se voltam uns contra os outros”, assim sendo, degenerescência e feiura. É assim que Nietzsche diferencia a sua espiritualização da socrático-cristã, em o *CI*: diante das paixões, a Igreja jamais pergunta: “como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo”.²⁵⁷

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’. Antes, devido à estupidez na paixão, fazia-se guerra à paixão mesma: conspirava-se para aniquilá-la. [...] O conceito de ‘espiritualização da paixão’ não podia absolutamente ser concebido no solo do qual brotou o cristianismo. A Igreja primitiva lutou, como se sabe, *contra* ‘os inteligentes’, em favor dos ‘pobres de espírito’: como se poderia dela esperar uma guerra inteligente contra a paixão? (*Ibidem*).

Para Nietzsche, espiritualizar, divinizar e embelezar são sinônimos para o grego, e a beleza para ele não significa apenas medida e harmonia, mas também serenidade em relação às emoções. Espiritualiza-se aquilo que há de monstruoso ou ameaçador; assim se deu para que a arte grega atingisse o seu ápice de perfeição com a tragédia grega e assim se dá para o domínio de si mesmo. Desta forma, Nietzsche diz que:

vemos como vantagem nossa o fato de a Igreja subsistir... Também na política a inimizade se tornou agora mais espiritual – muito mais sagaz, pensativa, *moderada*. Quase todo partido vê que está no interesse de sua

²⁵⁵ *CI*, IX, §20.

²⁵⁶ *Ibidem.*, II, §3 e §9. Em outro momento, diz Nietzsche: “*Enfeamento*: o autoescárnio, a secura dialética, a inteligência como *tirano* contra ‘o tirano’ (o instinto). Tudo em Sócrates é excessivo, excêntrico, caricatural, um *bufão* com os instintos de um Voltaire no corpo (...)” (*OP. vol. XIII*, fragmentos póstumos, primavera de 1888, 14 [92]).

²⁵⁷ *CI*, V, §1.

autoconservação que o partido oposto não esgote a força. [...] Não agimos de modo diferente em relação ao inimigo “interior”: também aí espiritualizamos a inimizade, também aí compreendemos o seu valor. (CI, V, §3).

No lugar do aniquilamento da guerra (uma irrupção dionisíaca, pois fruto de uma vontade cega e animalesca) a competição, a disputa apolínea. As forças aniquiladoras dionisíacas são incorporadas e sublimadas na competição, isto é, são espiritualizadas. O fundo terrível da existência, a energia dionisíaca, é domesticado para que não aniquile o próprio homem e sua individualidade. Portanto, no lugar do extermínio do antagonista, o combate, a disputa com ele. Para o filósofo alemão, embora ele reconheça esta disputa (*agon*) desde Homero²⁵⁸, o modelo mais expressivo encontra-se em Hesíodo, no modo como ele diferenciava a manifestação da deusa Éris, a deusa da Discórdia. Segundo o poeta grego, existem duas deusas Éris; uma, deve ser censurada, ao passo que a outra, louvada. A primeira conduz à eliminação, à guerra que aniquila o adversário; a segunda, à rivalidade, à disputa.²⁵⁹ O que traduz esta segunda Éris? “Ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*. O grego é *invejoso* e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica”.²⁶⁰ Também aqui, a semelhança com Voltaire é notável. A repetição de alguns termos nos leva a crer que Voltaire conhecia a passagem de Hesíodo supracitada: “A máquina da sociedade também não teria ido longe sem o apoio da inveja, paixão muito natural, que os homens disfarçam sempre sob o nome de emulação. A inveja obrigou a preguiça a despertar e afiou o gênio de todo

²⁵⁸ Para Safranski, foi Burckhardt quem indicou a Nietzsche o traço agonal da cultura grega. (*Op. cit.*, p. 60).

²⁵⁹ Diz Hesíodo sobre a segunda Éris (tradução direta do grego do início de “Os trabalhos e os Dias” realizada pelo próprio Nietzsche): “Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e a plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Éris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor.” (A disputa de Homero. In: *CP*, p. 69). Essa ideia também aparece no §29 de *AS*.

²⁶⁰ *Ididem*, p. 70.

aquele que viu seu vizinho poderoso e feliz”.²⁶¹ Segundo Nietzsche, esta seria a melhor definição do pensamento e da ética gregas pré-socráticas.

Por fim, pontua-se que a “dívida” de Nietzsche em relação a Aristóteles, aludida por Lebrun, faz sentido. O próprio Nietzsche cita Aristóteles como um filósofo que compartilha com essas considerações sobre o rancor e a inveja como combustíveis da ação humana.²⁶² A virtude em Aristóteles, para Marilena Chaui, “[...] é virtude de caráter ou força do caráter educado pela moderação para o justo meio ou a justa medida”.²⁶³ Segundo Nietzsche, “a expressão ‘nada em demasia’ se dirige a homens com uma força transbordante – não aos medíocres. O ‘domínio de si’ e a ‘ascese’²⁶⁴ não são senão um grau de elevação [...]”.²⁶⁵ Fora esse reconhecimento de Nietzsche em torno do “*prazer em moderar-se* – esse prazer do cavaleiro montado em cavalo fogo!”²⁶⁶, o correlato da noção aristotélica de virtude, em Nietzsche seria, conforme Lebrun, a noção de homem forte, o que equivale ao que o filósofo alemão entendia por aqueles que dão estilo ao caráter através de uma autocoção imposta:

Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza. – Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*: – eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos – podem ser espíritos de primeira ordem – visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* [GC, §290]

²⁶¹ VOLTAIRE, *Tratado de Metafísica*, cap.VIII.

²⁶² A disputa de Homero, p. 70.

²⁶³ CHAUI, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol., p. 446.

²⁶⁴ O tradutor para o francês ressalta em nota que “*ascèse*” era originalmente um regime de vida (disciplinar, decerto) impostos aos atletas gregos e que depois foi também o regime adotado pelos sábios.

²⁶⁵ *OP*, vol. XI, Fragmentos póstumos, primavera de 1884, 25 [351].

²⁶⁶ *Ibidem*, 25 [348]. É certo que para Nietzsche há um tipo de moderação que pode, da mesma maneira, ser sintoma de uma fraqueza e apatia, ou um meio de vida para aqueles que na verdade já não conseguem tirar um prazer mais visceral dela. Neste mesmo aforismo, ele separa a moderação dos fracos da dos fortes.

Os homens de caracteres fortes, ao estilizarem suas paixões, exteriorizam a noção de medida, que, por sua vez, participa da ideia de disputa no mundo grego. Segundo Nietzsche, a educação grega, apesar de movida pela competição, “não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável”.²⁶⁷

Embora geralmente se tome Nietzsche em contraposição a Platão, quando se fala em domínio das paixões é surpreendente a consonância entre eles, pois ambos insistem na necessidade de um ensinamento para a conquista de tal domínio.²⁶⁸ Assim, podemos ver o momento em que Platão diz que o homem torna-se escravo quando “não é capaz de comandar os monstros que nele habitam”.²⁶⁹ De fato, Nietzsche tem a mesma ideia e se refere às paixões exatamente da mesma maneira, como vimos anteriormente. Nietzsche se junta a Platão, mas também a Sócrates e aos estoicos, no que se refere a um objetivo em comum: o domínio de si através do domínio das paixões.²⁷⁰ Portanto, há uma enorme dívida de Nietzsche para com toda uma tradição de pensadores que vai de Sócrates ao estoicismo cristão, que identifica como o grande desafio do espírito aquele da educação do homem para o comando de si mesmo.²⁷¹

Como Lebrun em relação a Aristóteles, Rodrigues aponta também para uma dívida não reconhecida de Nietzsche para com Platão. No entanto, ambos os autores apontam para as diferenças entre Nietzsche e esses dois filósofos gregos. Para Lebrun, Nietzsche não pode ser simplesmente um eco de Aristóteles porque este último, em última instância, privilegiou a

²⁶⁷ *A disputa de Homero*, p. 73. Logo em seguida, Nietzsche diz que “[...] ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava”.

²⁶⁸ RODRIGUES, Nietzsche e Platão: arte e orquestração das paixões, p. 154.

²⁶⁹ PLATÃO, *A República*, 590c-d *apud* RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 155.

²⁷⁰ Há passagens da obra de Nietzsche que também apontam para essa ideia, a de domínio de si, no epicurismo, como pode ser vista no §375 de *GC*, onde ele fala novamente em um “puxar de rédeas”, de um “autocontrole de cavaleiro”.

²⁷¹ RODRIGUES, *Op. cit.*, p.156.

parte intelectual da alma em que o *logos* ocupava um papel de regulador da ação. Mas ao mesmo tempo em que faz essa delimitação, o ensaísta ressalta que o *logos* aristotélico não pode ser confundido pela *ratio* latina, pois não haveria ainda um tribunal aristotélico da razão.²⁷² Rodrigues, por sua vez, coloca Nietzsche como alguém que simultaneamente pretende-se um continuador e um opositor de Platão, e que esta oposição ficaria mais clara através daquilo que Nietzsche chamou de “espiritualização da paixão” ou “grande estilo”.²⁷³ Para outro comentador, “é exatamente dessa espiritualização que ele [Nietzsche] tira um critério ético; é ela que nos possibilita aceder ao ‘grande estilo’, permitindo-nos domesticar as forças reativas em vez de rejeitá-las [...]”.²⁷⁴

A s semelhanças e diferenças entre Nietzsche e esses filósofos gregos clássicos fazem parte na verdade de uma única e mesma relação de sentido. O melhor exemplo dessa ideia é dado pelo próprio Nietzsche ao falar de Sócrates: “[ele] me é tão próximo que quase sempre estou lutando com ele”.²⁷⁵ É esse o significado maior que a noção de guerra parece ganhar nos textos de Nietzsche, que é o sentido de disputa, e sempre o da disputa com um igual: “Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza, não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer guerra”. Logo em seguida, Nietzsche resume sua prática de guerra em alguns princípios. Eles são exemplares para entendermos os momentos mais corrosivos da sua filosofia: “Primeiro: ataco somente causas vitoriosas. [...] Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável”.²⁷⁶

²⁷² LEBRUN, *Op. cit.*, p. 240.

²⁷³ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 156.

²⁷⁴ FERRY, *Aprender a viver*, p.208.

²⁷⁵ Apud SAFRANSKI, *Op. cit.*, p. 129.

²⁷⁶ EH, “Por que sou tão sábio”, §7.

Ressalta-se que na maioria das vezes que Nietzsche fala de Sócrates, essa fala é de crítica e de combate. Mas como o próprio filósofo apontou, ele só faz guerra a causas vitoriosas, só combate quem ele admira e considera um igual. Nesse sentido, é por demais esperado que Nietzsche também fizesse elogios a Sócrates, e ele o faz, como pode ser visto no §86 de *AS* e no §340 de *GC*, onde crítica e elogio estão lado a lado. Esse aspecto dual parece ser um dos cerne do significado da crítica em Nietzsche.

Ele enxerga Sócrates como alguém muito próximo a ele. Alexander Nehamas trabalha essa aproximação e essa ambivalência em Nietzsche. Ele ressalta que, além de Wagner e Schopenhauer, nenhuma figura foi tão importante para a formação intelectual do alemão do que Sócrates.²⁷⁷ O filósofo americano recupera aquela frase de Nietzsche sobre Sócrates (“[ele] me é tão próximo que quase sempre estou lutando com ele”) para ressaltar que a luta de Nietzsche contra Sócrates pode ser entendida também como uma luta consigo mesmo.²⁷⁸

Apesar da dívida de Nietzsche em relação a esses autores clássicos da filosofia grega, não é a eles que o nosso filósofo se vincula, mas sim ao mundo heleno pré-socrático da disciplina ou espiritualização das paixões, na arte e no homem em torno de si mesmo. Nietzsche enxerga ecos dessa “escola” ao longo da história. O primeiro momento desses ecos acontece na Renascença, que recupera o pensamento e o estilo gregos. É o que vamos ver a seguir.

²⁷⁷ NEHAMAS, A Reason for Socrates' Face, p. 132.

²⁷⁸ *Ididem*, p. 155.

3.2 “A Idade de Ouro deste milênio”: o Renascimento italiano

Sergio Paulo Rouanet diz que os ilustrados do século XVIII se viam, ao lado de alguns autores da Antiguidade e do Renascimento, como fazendo parte de uma família espiritual.²⁷⁹ É exatamente assim que Nietzsche olha para essas três épocas²⁸⁰, da mesma maneira que identificava autores representativos nelas. Ele entende o *ethos* da Renascença como uma continuação da grandeza do mundo das letras e das ciências da Antiguidade, e coloca também os moralistas e os dramaturgos franceses do século XVII (que abordaremos na próxima seção), Petrarca, Erasmo, Voltaire e ele mesmo na esteira dessa tradição. É com esse viés que pretendemos aqui entender o Renascimento nos escritos de Nietzsche, isto é, como um momento histórico (e com autores específicos) que se insere numa cadeia temporal e numa família espiritual muito claramente demarcada por ele. A passagem abaixo parece sintetizar o valor que a Antiguidade greco-romana tem para o filósofo alemão:

Todos os pressupostos para uma cultura douda, todos os *métodos* científicos já estavam presentes, já se havia fixado a grande, a incomparável arte de ler bem – esse pressuposto para a tradição da cultura, para a unidade da ciência; a ciência natural, em aliança com a matemática e a mecânica, estava muito bem encaminhada – o *sentido dos fatos*, o último e mais valioso de todos os sentidos, tinha suas escolas, sua tradição já de séculos! O que hoje em dia

²⁷⁹ *As razões do Iluminismo*, p. 27-28.

²⁸⁰ Sobre a Antiguidade, além dos Pré-socráticos, talvez sua maior referência no mundo antigo, e do reconhecimento em relação à Sócrates, Platão e Aristóteles, como visto na seção passada, nomes como Tucídides e Cícero aparecem em seus textos envoltos de muita reverência. Destaca-se também a importância que os romanos tiveram na formação do seu estilo literário. Nietzsche diz que foi através do seu contato sobretudo com Horácio e Salústio que ele desenvolveu seu gosto pela forma do aforismo. “Meu sentido para o estilo, para o epigrama como estilo, despertou quase inteiramente no contato com Salústio. (...) Conciso, austero, com a maior substância possível no fundo, uma fria malícia para com a “palavra bela”, o “belo sentimento” também – nisso me descobri. Em mim se reconhecerá uma ambição muito séria de estilo *romano*, de “*aere perennius*”, até em meu *Zarathustra*. – Não foi diferente no primeiro contato com Horácio. Até hoje não senti com outro poeta o arrebatamento artístico que uma ode de Horácio me proporcionou desde o início. Em algumas línguas, o que ali foi alcançado não pode nem ser *desejado*. Aquele mosaico de palavras, em que cada palavra, como som, como lugar, como conceito, irradia sua força para a direita, para a esquerda e sobre o conjunto, aquele mínimo em extensão e número de signos, e o máximo que obtém na energia dos signos – tudo isso é romano e, se acreditarem em mim, *nobre* por excelência. Todo o restante da poesia se torna popular demais em comparação – apenas tagarelice sentimental...” (*CI*, X, §1). Ele surpreende e chega a dizer que “aos gregos não devo, de forma alguma, impressões assim tão fortes” (*CI*, X, §2). Na continuação desse aforismo, Nietzsche diz que Platão foi o primeiro decadente do estilo justamente porque misturou todas as formas de estilo, e “para achar graça no diálogo platônico, esse tipo de dialética espantosamente presunçoso e infantil, é preciso jamais ter lido os bons franceses – Fontenelle, por exemplo”.

reconquistamos, com autocoção indizível – pois todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins, cristãos –, o olhar livre ante a realidade, a mão cautelosa, a paciência e a seriedade nas menores coisas, toda a *retidão* do conhecimento – isso já estava presente! Havia mais de dois mil anos! [...] A nobreza do instinto, do gosto, a pesquisa metódica, o gênio da organização e da administração, a fé, a *vontade* para o futuro do homem, o grande Sim a todas as coisas visível como *Imperium Romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo²⁸¹ não mais arte apenas, mas tornado realidade, verdade, vida... (NIETZSCHE, *AC*, §59).

Para Nietzsche, essa cultura doura, forte, afirmativa e nobre se contrapõe à cultura do ressentimento, da culpa, da negação da vida da moral plebeia judaico-cristã, o que pode ser resumido no dístico “Roma contra Judeia, Judeia contra Roma”.²⁸² Para ele, “não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral*”. Nesse mesmo aforismo, o filósofo afirma que o Renascimento foi o redespertar do ideal clássico, e faz uma ode ao movimento histórico, porque ele entende esse período como aquele que ensejou uma emancipação e autonomia do pensamento, uma liberdade do espírito frente a autoridade religiosa e a moralidade, além de seu gosto pela ciência e pelo mundo antigo.

Assim, Nietzsche diz que “o Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo [...]”.²⁸³ É esse também o sentido maior que a Ilustração tem para ele: emancipação em relação às tradições,

²⁸¹ Desenvolvemos o significado dessa expressão em Nietzsche na seção 3.4.

²⁸² *GM*, I, §16.

²⁸³ *HH*, §237. Segundo Aldo Venturelli, esse aforismo é o ápice da reflexão de Nietzsche sobre o Renascimento, assim como traria de forma resumida as teses mais importantes desenvolvidas por Burckhardt em *A Cultura do Renascimento na Itália*. Para este germanista italiano, a concepção do filósofo alemão sobre esse período histórico é completamente tributária de Burckhardt, ainda que ela pareça radicalmente diferente. Cf. VENTURELLI, “Nietzsches Renaissance-Bild zwischen Erasmus und Cesare Borgia” (consultado da tradução para o português de José Nicolao Julião). Para a compreensão da relação de Nietzsche com o Renascimento italiano e francês, ver o estudo feito por BOURIAU, Christophe. *Nietzsche et la Renaissance*. coll. Philosophies, Paris: PUF, 2015. Na Alemanha, a visão de Burckhardt sobre o Renascimento italiano também vai ter um peso decisivo naquele tido como o maior historiador da arte alemão da virada do século XIX para o XX, Aby Warburg, especialmente em seu *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*.

autoridades e superstições, domínio de si e louvor à ciência. O filósofo alemão vai além e “estende” também toda a cultura do gosto e o ideal de civilização do Renascimento a Voltaire:

Voltaire compreendia a *humanità* no sentido do Renascimento, assim como a *virtù* (enquanto “alta cultura”), e luta pela causa das *honnêtes gens* [pessoas de honra] e de *la bonne compagnie*, pela causa do gosto, da ciência, das artes, pela causa do progresso e da civilização. (...) *Missionário da cultura*, aristocrata, representante dos estamentos vitoriosos e dominantes e de suas valorações. (*OP*, vol. XIII, Fragmentos póstumos outono de 1887, 9 [184] (134)).

O termo italiano *virtù* transparece em Nietzsche, como observou Guillaume Métayer, a busca de uma moral “sem moralina”, quer dizer, de um ideal de competência, de aperfeiçoamento, de desenvolvimento humano que concebe a civilização para além do bem e do mal.²⁸⁴ Segundo este autor, com essas noções renascentistas de *virtù* e de *humanità* Nietzsche quer “exaltar a 'civilização' face aos pregadores de uma 'moral' nascida do ressentimento diante das realizações da atividade humana e que não objeta o absoluto senão para deter o progresso”.²⁸⁵ Entendemos o termo “absoluto”, a princípio enigmático, empregado por Métayer, como a “plenitude terrestre”, como uma “divindade na consumação de cada atividade humana”, que ele aborda alguns parágrafos anteriores ao uso do termo em questão, e que nos parece apontar para aquela moral sem moralina, para aquela *virtù* que engendra o ideal de realização e aperfeiçoamento humano neste mundo. Essas valorações dos estamentos vitoriosos e dominantes, que Nietzsche enxerga em Voltaire, são os valores nobres renascentistas que o filósofo alemão identifica como opostos aos valores cristãos, que, como posto há pouco, fazem parte, em última instância, da fórmula “Roma contra Judeia, Judeia contra Roma”:

Os alemães privaram a Europa da última grande colheita cultural que ela podia ter – a do Renascimento. Compreende-se enfim, *quer-se* compreender o que foi o *Renascimento*? *A tresvaloração dos valores cristãos*, a tentativa,

²⁸⁴ MÉTAYER, *Nietzsche et Voltaire: de la liberté de l'esprit et de la civilisation*, p. 236.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 237.

empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*... Até agora houve apenas *essa* grande guerra, até agora não houve mais decisiva colocação do problema que a do Renascimento – *minha* questão é a sua questão (NIETZSCHE, *AC*, §61).²⁸⁶

Observa-se que Nietzsche usa a mesma ideia e os mesmos termos de quando abordou a luta entre Roma e Judeia, que aqui é tratada como uma luta entre valores renascentistas e valores cristãos. Como vamos apontar a seguir e na próxima seção, Nietzsche, a partir de *HH*, coloca os alemães como um empecilho para o desabrochar das luzes e contrapostos aos gregos. Para ele, há uma continuidade histórica entre a Antiguidade greco-romana, o Renascimento italiano e a Ilustração francesa, e o filósofo enxerga Voltaire, seu modelo de Iluminismo no século XVIII, inserido nessa família espiritual.

Segundo Nietzsche, da mesma maneira que a Idade Média foi um período nebuloso entre dois momentos luminosos (a Antiguidade greco-romana e o Renascimento), a Reforma Protestante alemã foi o ponto de inflexão obscuro que obliterou a continuação do espírito da Antiguidade na Época Moderna. Com isso, ele dirá que a Reforma foi fruto de espíritos atrasados, que percebiam que a visão medieval do mundo estava se dissolvendo. Esses espíritos “retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram

²⁸⁶ Na continuação desse mesmo aforismo, Nietzsche diz: “Vejo à minha frente uma *possibilidade* que é de encanto e colorido perfeitamente supraterrâneos: – parece-me que ela brilha em todos os tremores de uma refinada beleza, que nela atua uma arte tão divina, tão diabolicamente divina, que em vão devassaríamos os milênios atrás de outra possibilidade assim; vejo um espetáculo tão rico de significados, tão maravilhosamente paradoxal, ao mesmo tempo, que todos os deuses do Olimpo teriam ocasião para uma gargalhada imortal – *César Bórgia como papa*... Compreendem-me? Pois bem, *essa* teria sido a vitória pela qual hoje anseio – : com ela o cristianismo estaria *abolido*!”. Segundo Burckhardt, César Borgia era de uma agressividade atroz e apavorante. Através de indícios de seu pai, o Papa Alexandre VI, e de sua irmã, Lucrecia Borgia, o historiador salienta que o príncipe italiano tinha realmente o propósito de se tornar papa (BURCKHARDT, *A Cultura do Renascimento na Itália*, p. 132). No seu texto, fica claro que o historiador da Basileia rejeita veementemente o comportamento violento de César Borgia. Nietzsche, ao contrário, enxerga na sua violência e crueldade (exemplo de uma força da natureza não regida pela moral), meios para superar o cristianismo, sendo César, portanto, e no contexto do que entendia por esse período histórico nesse momento de sua produção, o ponto alto do Renascimento. Assim, enquanto para o historiador a possibilidade de César Borgia se tornar papa, “a imaginação se perde em abismo”, para Nietzsche, essa possibilidade seria uma vitória. Aldo Venturelli, que também trabalha o nome de César Borgia nos escritos de Nietzsche, salienta que a ode do filósofo alemão à César em seu *AC*, vinculando-o aos valores mais nobres do Renascimento, se difere por demais da valorização feita a este período histórico em *HH*: “nenhuma relação, nenhuma transição parece ser possível entre a serenidade sóbria dessa obra em aforismos e o fascínio exuberante por tiranos cruéis com os quais termina *O Anticristo*” (VENTURELLI, *Op. cit.*).

impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre. A grande tarefa da Renascença não pôde ser levada a cabo”.²⁸⁷ No final do aforismo, Nietzsche esclarece exatamente o que a Reforma retardou: sem Lutero, “a aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes, e com brilho mais belo do que agora podemos imaginar”. Esse Iluminismo diz respeito ao movimento ilustrado francês do século XVIII.

No aforismo §26 de *HH*, que analisamos na seção 2.1, Nietzsche apresenta três nomes como suas referências de Iluminismo (enquanto atitude filosófica fomentadora da emancipação humana e da liberdade de espírito): Petrarca, Erasmo e Voltaire. Assim, ele faz uma associação de ideias e promove uma continuidade histórica entre o Renascimento e a Ilustração. O poeta italiano e o teólogo holandês são símbolos do Renascimento/Humanismo, ao passo que Voltaire o é da Ilustração. Na relação de Nietzsche com esses três nomes, e deles entre si, temos como referência o estudo realizado por Guillaume Métayer, que já citamos aqui.

Segundo este autor, a iniciação de Nietzsche na Europa latina se deu, em grande medida, via França. Sobre Petrarca, o ensaísta defende que, a despeito das inúmeras menções a ele feitas por Schopenhauer e Burckhardt, autores caros a Nietzsche, é através de Voltaire que o filósofo alemão chega a Petrarca.²⁸⁸ Para ele, o vínculo entre Petrarca e Voltaire tem uma coerência ainda mais profunda, já que o italiano, assim como Voltaire, também era um poeta da coação. Para exemplificar essa ideia, o estudioso recupera o seguinte fragmento de Nietzsche: “O charme da dificuldade combatida (Wagner) e o charme da dificuldade superada (por meio de figuras artísticas, exprimir mesmo um sentimento, por exemplo, o amor, por exemplo Petrarca)”.²⁸⁹ Está claro aqui que o filósofo alemão contrapõe o combate às regras e

²⁸⁷ *HH*, §237.

²⁸⁸ MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 217 e p. 219. O autor salienta que Voltaire dominava o italiano e era um dos melhores conhecedores da literatura italiana em seu tempo (características que o próprio francês se atribuía). Voltaire, tradutor de Petrarca, lhe conferiu o caráter de fundador, ao lado de Dante, da língua e da literatura italiana (pp. 219-221).

²⁸⁹ NIETZSCHE, *Fin 1880*, 7 [51], *KSA*, 9, p. 327 Apud MÉTEYER, *Op. cit.*, p. 218.

convenções na arte em Wagner com a assimilação e superação das regras e convenções na arte em Petrarca. Após essa passagem de Nietzsche, Métyer conclui: “Petrarca é, à sua maneira, um representante do 'dançar acorrentado', um poeta da coação”.²⁹⁰ Trataremos essa questão do “dançar acorrentado”, expressão de Voltaire, nas próximas duas seções.

Métyer ressalta que os artistas do Renascimento “se colocam, como um desafio, na imitação dos gregos. A disciplina artística dos helenos lhes ensinou a impor uma forma às paixões, ao passo que uma liberdade falsa, uma simples emancipação das coações, deixa prosperar o informe e o disforme”.²⁹¹ A coação, o constrangimento, essa capacidade de disciplinar os instintos é o grande modelo de arte para o Renascimento e para a França do XVII. Por ora, o que queremos ressaltar é: Petrarca, aos olhos de Nietzsche, assim como Voltaire, é um poeta da disciplina, um poeta da coação.

Para Métyer, Nietzsche “descobriu em Voltaire a nova ocorrência de um tipo: o poeta humanista e polígrafo²⁹² em luta fecunda com sua civilização. Ela revela a continuação inconsciente da ação histórica do poeta italiano no escritor francês”.²⁹³ Ambos admiradores da forma e da coação artística, ambos humanistas em luta contra o dogmatismo religioso. Nietzsche enxergaria em Voltaire um continuador de Petrarca, reforçando assim a ideia de uma continuidade histórica entre o Renascimento italiano e a Ilustração francesa. Métyer recupera uma passagem de Nietzsche, que faz parte dos seus cursos sobre a história da

²⁹⁰ MÉTEYER, *Op. cit.*, p. 218.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 218.

²⁹² A poligrafia, entendida como a capacidade de escrever sobre diversos temas e saberes, pode apontar para ideia de uma escrita “dispersa” que dispensa a linguagem técnica do especialista. Essa ideia ganha força quando lemos o que Nietzsche diz sobre o próprio Voltaire e o estilo cortesão: “*Voltaire*. – Em todo lugar onde houve uma corte, ela estabeleceu a norma do bem falar e, com isso, também a norma do estilo para todos os que escreviam. A linguagem da corte, porém, é a linguagem do cortesão, *que não tem profissão* e que, mesmo em conversas sobre temas científicos, não se permite expressões técnicas convenientes, pois elas têm sabor de profissão. Por causa disso, a expressão técnica e tudo o que revela o especialista é, nos países de cultura cortesã, uma *mancha de estilo*. Agora que todas as cortes se tornaram caricaturas de ontem e de hoje, é uma surpresa achar o próprio Voltaire extremamente rígido e meticuloso nesse ponto (em seu julgamento sobre estilistas como Fontenelle e Montesquieu, por exemplo) – pois todos nós nos emancipamos do gosto cortesão, enquanto Voltaire o *consumou!* (NIETZSCHE, *GC*, §101).

²⁹³ *Ibidem*, pp. 222-23.

filologia, quando era professor na Universidade de Basileia, em que ele observa como o alemão enxergava no Renascimento, e em Petrarca, um momento de ruptura com a unidade intelectual do Ocidente sob a influência da Igreja Católica:

O primeiro que com plena consciência reproduz a Antiguidade é Francesco Petrarca 1304-1374. Versado como ninguém em Virgílio e Cícero, admirador da forma. Adversário da escolástica, representante do humanismo. (...) Ele encontrou cartas de Cícero em 1345, dúvidas se não era *de glória*. Ele era visto no seu tempo como o representante da Antiguidade, imitador dos gêneros e epistológrafos latinos (NIETZSCHE, *Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben* (SS 1871; evtl. WS 1873-1874) apud MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 223)

As cartas de Cícero encontradas por Petrarca é considerado comumente o evento inaugurador, senão impulsionador, do Renascimento. Métayer ressalta que Nietzsche enxergava Cícero, nas palavras do alemão, “um dos maiores benfeitores da humanidade”, porque conservou e imitou a cultura grega; sem ele, toda uma cultura poderia ter se perdido. Para Nietzsche, Cícero é

o mais belo resultado de toda a longa civilização que o tinha precedido. Eu não sei nada mais honorável para a natureza humana do que o estado de alma e de espírito de Cícero. (...) Não havia entre ele e a natureza nenhum desses fantasmas (...) que extasiavam santo Antônio no deserto e santo Inácio de Loyola no mundo. “Há alguma coisa de Cícero em Voltaire”²⁹⁴ (NIETZSCHE, été-automne 1884, 26 [441], *KSA*, 11, p. 268 apud MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 224).

Essa passagem de Nietzsche faz par com o que ele disse sobre Voltaire em outro momento, quando observa que pensadores e cientistas alemães instauraram o culto ao sentimento na ciência, através de uma natureza divinizada e simbólica, e não mais natural, combatendo assim o espírito de Newton e Voltaire.²⁹⁵ O que está por trás da associação entre Cícero e Voltaire é: o pensamento desses dois autores, novo em seus tempos, se fez herdeiro

²⁹⁴ Frase que Nietzsche tira de Ximénès Doudan, como aponta Métayer. Doudan foi um crítico literário francês do século XIX, mas pouco conhecido. Ele não publicou em vida, mas teve seus escritos relativamente reconhecidos postumamente.

²⁹⁵ A, §197.

de uma longa civilização, de uma longa tradição, sendo eles os seus mais belos “resultados”, consumidores e aperfeiçoadores. Os dois tinham liberdade de espírito, gosto pelas Luzes, e desgosto pelo obscurantismo, pela superstição e seus “fantasmas”. O ciceronismo de Voltaire o liga ao próprio Petrarca, e isso explicaria, portanto, o nome do poeta italiano na bandeira do Iluminismo.²⁹⁶

Quais seriam os atributos de Erasmo que o colocariam nessa família espiritual, nessa bandeira das Luzes? Segundo Métayer, seu humanismo, cosmopolitismo e espírito livre, atributos esses que se associam. Nos seus mesmos cursos sobre a história da filologia, alguns anos antes de *HH*, Nietzsche não só aponta para a hostilidade de Erasmo em relação à escolástica²⁹⁷, como já fazia uma contraposição entre Renascimento/Humanismo e Reforma Protestante. Ele diz que Erasmo conheceu “a amargura no fim de sua vida, quando o humanismo foi oprimido pela Reforma”.²⁹⁸ Para o alemão, Erasmo foi “o primeiro belo estilista dos não-italianos. Ele honra o Humanismo quase como um objetivo absoluto (...) Ele abole o latim dos monges e contribui ao ciceronismo. Ele é, como sábio, muito cosmopolita e pertence à Alemanha, à França, à Inglaterra quase mais do que à sua própria pátria”.²⁹⁹

Interessante notar que todos os três nomes que Nietzsche coloca na bandeira das Luzes são atravessados pelo ciceronismo, isto é, são herdeiros do estilo literário e da forma de pensar de Cícero. Há outros pontos que, como dissemos, são pensados juntos e que atravessam esses três nomes destacados por Nietzsche: o humanismo, o cosmopolitismo e o espírito livre. Para Métayer, os três autores viajantes, ao lado da própria errância de Nietzsche, “todos eles realizam, por necessidade ética, o programa nômade do humanista, sem espírito vingativo ou primariamente antinacional. Eles já são, em suma, 'bons europeus'”.³⁰⁰ Para ele,

²⁹⁶ MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 224

²⁹⁷ NIETZSCHE, *Encyclopädie...*, *Op. Cit.*, p. 352 Apud MÁTAYER, *Op. cit.*, p. 225

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 345 Apud *Ibidem*, p. 226 (nota 1).

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 357 Apud *Ibidem* p. 225.

³⁰⁰ MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 226. No §254 de PBM, Nietzsche associa os bons europeus à sua “França do gosto”: “Ainda na França de hoje, de antemão se compreende e se acolhe esses homens mais raros, raramente satisfeitos,

igualmente, não se trata aqui de uma viagem puramente física, de percorrer apenas a Europa real, porque é o espírito inteiro que se faz movimentar.³⁰¹ Como já dissemos na seção 2.1, para Nietzsche, “é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo”.³⁰² A viagem do espírito livre humanista é uma viagem “de corpo inteiro”, que não admite nem barreiras nacionais, nem barreiras de pensamento.³⁰³

Essa movimentação, essa errância, transpõe uma distância necessária para a promoção de uma reforma do espírito e da civilização. Segundo Métayer, Nietzsche percebe isso em Petrarca, Erasmo e Voltaire, e se reconhece neles.³⁰⁴ O ensaísta francês recupera o §26 de *HH* para dizer que Nietzsche estabelece um paralelo entre seu próprio trabalho filosófico de superação da metafísica de Schopenhauer com a luta anticlerical de Voltaire, com a ação de Erasmo face a Lutero e de Petrarca em relação ao mundo medieval, e conclui que a reação dessas mentalidades retrógradas (Schopenhauer, Lutero e os valores cristãos como um todo) enseja aos espíritos livres aperfeiçoar e completar o que foi justamente perdido através desses espíritos atrasados, isto é, completar a obra reformadora de seus antecessores.³⁰⁵

Segundo Sergio Paulo Rouanet, é quase um lugar-comum dizer que Erasmo foi um precursor dos filósofos da Ilustração, tese problematizada por ele, que questiona a ideia de precursor para valorizar a especificidade histórica de Erasmo como um homem do Renascimento, com uma obra acabada em si mesma e que não necessariamente é preâmbulo para nada, deixando assim de ser, aqui no caso, uma Ilustração imperfeita. No entanto, demasiado amplos para satisfazer-se com alguma patriotice, que sabem amar no Norte o Sul, e no Sul o Norte – esses mediterrâneos natos, os 'bons europeus'”.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 232.

³⁰² *HH*, §225.

³⁰³ Esse humanismo – que quer compreender o homem no seu próprio mundo natural e histórico, à frente, portanto, da transcendência e do dogmatismo religioso, humanismo este que Nietzsche enxerga em Petrarca, Erasmo e Voltaire (imprimindo seus nomes na bandeira das Luzes) – é denotado no próprio título do livro em que o filósofo alemão dedica à Voltaire: *Humano, demasiado Humano*, que tem como um dos seus principais eixos justamente o combate às representações metafísicas e religiosas em detrimento das coisas humanas.

³⁰⁴ MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 227.

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 237-38.

Rouanet ressalta que as analogias e as afinidades entre o erudito monge e os filósofos do século XVIII são enormes e inegáveis.³⁰⁶ Com isso, ele diz que

Nada mais voltaireano que a silhueta desse monge vagabundo exercendo sua soberania intelectual por toda a Europa, o cérebro, o coração e a consciência do seu tempo, correspondendo-se com reis, imperadores e papas, desfechando dardos mortíferos contra padres corruptos e reformadores fanáticos, invencível “campeão da verdade”, nas palavras de Rabelais, armado apenas com as armas da razão e da ironia (*Ididem*, p. 278).

Como Rouanet encaminha esse dilema? “Erasmus certamente não foi um pensador da Ilustração, nem sequer um precursor da Ilustração, mas foi um pensador iluminista”.³⁰⁷ Como colocamos desde o início da Tese, foi com essa distinção terminológica estabelecida por Rouanet que também pensamos o Iluminismo de Nietzsche.

Para ilustrar sua ideia, o ensaísta se baliza em duas pistas. A primeira delas é fornecida pela visão que os próprios filósofos da Ilustração tinham de Erasmo, que “o viam como parte de uma família espiritual à qual eles próprios pertenciam”. Essa filiação, segundo ele, fica clara num texto em que Voltaire põe em cena Luciano, Erasmo e Rabelais conversando nos Campos Elísios (na mitologia grega, parte do mundo dos mortos onde viviam homens virtuosos), onde descobrem suas afinidades de pensamento, já que os três, cada um em seu tempo, criticaram os abusos e os ridículos dos poderosos.³⁰⁸ Métayer também se lembra desse mesmo texto para defender a proximidade intelectual de Voltaire com Erasmo.³⁰⁹ A segunda pista, segundo Rouanet, vem de Nietzsche, do seu §26 de *HH*, onde o alemão coloca na sua bandeira do Iluminismo Petrarca, Erasmo e Voltaire. O ensaísta aponta que Nietzsche, nesse aforismo, ressalta que o entendimento de um passado obscuro realmente compreendido e não

³⁰⁶ ROUANET, *As razões do Iluminismo*, p. 300.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 302.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 300-01.

³⁰⁹ MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 228.

caricaturado, nos abre caminho para um progresso mais seguro. Com essas duas pistas, ele conclui sua análise e parece resolver o dilema posto:

Tanto para Voltaire como para Nietzsche, Erasmo aparece como um pensador totalmente de sua época, e nesse sentido não é precursor de ninguém, e como representante de um tipo de pensamento que transcende sua época. Como figura irreduzível a qualquer outra, Erasmo é proprietário exclusivo de suas opiniões; como representante de uma tendência geral que cruza transversalmente a história, suas opiniões não podem deixar de coincidir, em muitos pontos, com as de outros representantes da mesma tendência, situadas em diferentes épocas. É da inserção nessa tendência geral que deriva as convergências; é da particularidade de cada época que derivam as diferenças (ROUANET, *Op. cit.*, p. 301).

Vimos nesta seção a importância que Nietzsche confere ao Renascimento no que se refere à grandeza de suas realizações espirituais, estabelecendo um elo com o Iluminismo, muito especialmente com Voltaire. Ele enxergou a Renascença indubitavelmente como fazendo parte de uma cadeia de grandes épocas com grandes homens, de fato uma “Idade de Ouro”. Podemos dizer que, ao lado desse período histórico tão aclamado por Nietzsche, outro mereceu igualmente, e na mesma proporção, a sua atenção enquanto um momento áureo da grandeza humana: a França do século XVII, mais especificamente, a sociedade de corte de Luís XIV. É o que vamos abordar na próxima seção.

3.3 “Liberdade em correntes – uma liberdade principesca”: convenção e coerção na sociedade de corte na França do século XVII

Podemos dizer que a exaltação da cultura francesa em Nietzsche se deu de uma forma proporcional à diminuição da alemã. Ele diz que existem três coisas pelas quais um francês pode se orgulhar como sendo patrimônio seu e de sua superioridade cultural na Europa:

Primeiro a capacidade de ter paixões artísticas, de dedicações à “forma”, para a qual se inventou, entre mil outras, a expressão “*l’art pour l’art*” [arte pela arte] – coisa tal vem existindo há três séculos na França, tornando possível, graças à reverência pelo “pequeno grupo”, uma espécie de música de câmara da literatura que se buscará em vão no resto da Europa –. O segundo elemento (...) é sua antiga e complexa cultura *moralista*, que via de regra faz que encontremos, até em pequenos *romanciers* [romancistas] de periódicos e casuais *boulevadiers* [frequentadores de bulevar] *de Paris*, uma suscetibilidade e curiosidade psicológica de que na Alemanha, por exemplo, não se pode ter ideia (e muito menos a coisa!). (...) Quem por isso chama de “ingênuos” os alemães, transforma-lhes um defeito em louvor. (...) Eles possuem ainda um terceiro título à superioridade: na natureza dos franceses houve uma semilograda síntese de Norte e Sul, que os faz compreender muitas coisas e os leva a fazer outras tantas que um inglês jamais compreenderia. (*PBM*, §254.)

No mesmo aforismo, ele diz que “a França é matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa moderna, e elevada escola do gosto”. No entanto, faz uma ressalva: “é preciso saber encontrar essa ‘França do gosto’”. Isso porque durante o século XIX a França se perdeu, segundo ele, justamente onde houve uma espécie de germanização espiritual, por exemplo, a wagnerização na música e a influência de Hegel na história (sobretudo com Taine). Nietzsche chega a dizer que, “onde reina, a Alemanha *corrompe* a cultura”.³¹⁰ Porém, o desvio do bom gosto também é proveniente da própria França, principalmente através dos autores ligados ao romantismo francês, que Nietzsche chama de reação plebeia do gosto, como Delacroix, Balzac e Victor Hugo. Mas esse desvio tem uma origem e nome próprio para

³¹⁰ *EH*, Por que sou tão inteligente, §3.

Nietzsche: Rousseau.³¹¹ Desde *HH* até o fim de sua vida, a França é a sua referência espiritual: “creio apenas na cultura francesa, e vejo como um mal-entendido tudo o mais que se denomina ‘cultura’ na Europa”.³¹²

Ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo o *Dialogue des morts*), Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, *o espírito dos últimos séculos* da idade *antiga* ressuscitou – juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeia da Renascença. Seus livros se erguem acima das variações do gosto nacional (...). Que luminosidade e elegante precisão naqueles franceses! Até os gregos de mais fino ouvido aprovariam essa arte (...). (*AS*, §214).

Todos esses autores citados por Nietzsche ficaram conhecidos como os “moralistas franceses”, porque versaram arguta e criticamente sobre os costumes e a moral de suas épocas e têm o que nosso filósofo chama de “*esprit*” (veremos o significado desse termo para ele mais adiante). Eles vão do século XVI (como Montaigne) até o XVIII (como Chamfort), ainda que seu auge tenha sido o século XVII.

Faz-se necessário demarcar qual é o significado maior do século XVII francês para Nietzsche, que tem a corte de Luís XIV como seu ponto áureo, posto que exemplo de grandeza e de gosto. O mundo da conversação mundana, do cerimonial, do artifício e das convenções sociais do século XVII francês é, segundo o filósofo alemão, o resultado de um processo de controle das emoções e de domínio de si (semelhantes à “espiritualização da paixão” no mundo grego) exemplares para o convencimento do corpo, que para ele é onde começa a cultura e por onde passa o destino decisivo da humanidade:

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* – *não* na ‘alma’ (como pensava a funesta superstição dos

³¹¹ Para os três franceses supracitados, Cf. *EH*, Por que sou tão inteligente, §5 (sobre Delacroix) e *CI*, IX, §6 (sobre Balzac e Victor Hugo). Sobre este último, Cf. também o fragmento póstumo, Vol. 11, 38 [6] das obras completas. Sobre Rousseau, ver a seção 2.2.

³¹² *EH*, Por que sou tão inteligente, §3. Na continuação dessa passagem, ele ainda diz que “os poucos casos de alta cultura com que deparei na Alemanha eram de procedência francesa”.

sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história. (CI, IX, §47).

Em outro momento, ao falar do legado cultural do mundo antigo, Nietzsche fala em “finura no tato e no gosto! *Não* como treino cerebral! *Não* como educação ‘alemã’ com modos grosseiros! Mas como corpo, gesto, instinto – numa palavra, como realidade...”.³¹³ A importância dos gregos se faz, como já vimos na seção 3.1, porque eles foram os primeiros a dar um tratamento inteligente e belo ao demasiado humano, isto é, aos instintos e as más inclinações naturais do homem, não as abafando, mas enquadrando-as em determinados cultos (aos deuses olímpicos) ou dias festivos, recebendo elas, assim, um desafogo controlado.³¹⁴ E quem são, para Nietzsche, os herdeiros culturais dos gregos? Os franceses. Não é por outro motivo que ele começa esse mesmo aforismo, intitulado “a beleza não é acaso”, falando daquele que é considerado por ele o ponto alto da civilização francesa: o século XVII. Segundo Nietzsche, a beleza de uma raça ou de uma família, e sua graça e benevolência nos gestos, é fruto do trabalho acumulado de gerações:

Deve-se ter realizado grandes sacrifícios ao bom gosto, deve-se, por causa dele, ter feito e deixado de fazer muita coisa – o século XVII, na França, é admirável nos dois casos –, deve-se tê-lo tomado como princípio para selecionar companhia, lugar, vestimenta, satisfação sexual (...). Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve “deixar-se ir”. (...) Pois não haja engano acerca do método: uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos não é quase nada (– nisso está o grande mal-entendido da formação alemã, que é totalmente ilusória): deve-se primeiro convencer o *corpo*. A estrita manutenção de gestos significativos e seletos, a obrigatoriedade de viver somente com pessoas que não ‘se deixam ir’, bastam perfeitamente para alguém se tornar significativo e seletos: em duas, três gerações tudo está *internalizado*. (CI, IX, §47.)

O destino decisivo da humanidade passa pelo convencimento do corpo, e, ao falar disso, Nietzsche dá o exemplo do século XVII na França. Convém analisar mais atentamente o que

³¹³ AC, §59.

³¹⁴ OS, §220.

significa o mundo cortesão francês para ele, porque é ao homem da corte de Luís XIV que o filósofo está se referindo aqui. Segundo Norbert Elias, o que determinava o lugar de cada nobre dentro da sociedade de corte nessa França do XVII era a antiguidade de sua casa, isto é, de seu título oficial. No entanto, havia outra instância, não institucionalizada, porém mais efetiva, que concorria para mexer nessa hierarquia instituída. Por exemplo, um duque de uma casa mais recente poderia na prática gozar de melhor reputação junto à corte do que um duque de uma casa mais tradicional. Tal fato trazia instabilidade e gerava preocupação entre seus pares, visto que a reputação percebida era logo canalizada para uma mudança de título nobiliárquico, e a promoção de um gerava necessariamente o recuo de outro.³¹⁵

Para o sociólogo alemão, essa oscilação da ordem hierárquica, que era uma ameaça permanente na vida de qualquer cortesão, demandou neste último uma atenção mais cuidadosa em relação ao jogo das relações e uma maior capacidade de avaliar e calcular as atitudes, sendo indispensável não só montar estratégias de atuação, mas ajustar e medir constantemente seu comportamento junto aos demais. Assim, gerou-se um tipo específico de racionalidade na sociedade de corte, e “como todo tipo de racionalidade, este também se forma paralelamente a determinadas coerções no sentido do autocontrole das emoções”, porque “uma descarga emocional dificilmente é calculável e controlável. Ela revela o que a pessoa em questão sente em uma medida que, por não ser calculada, pode causar danos”.³¹⁶

Assim como o domínio de si e a espiritualização das paixões no mundo grego, Nietzsche

³¹⁵ ELIAS, *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*, pp. 107-108. Em torno dessa disputa de poder, Elias cita uma descrição feita por um cortesão influente no período de Luís XIV, o duque de Saint-Simon: “M. de Luxembourg, orgulhoso de seu sucesso e do aplauso do mundo por suas vitórias, se achou forte o bastante para passar do décimo oitavo nível de antiguidade que detinha entre os pares ao segundo, e imediatamente depois de M. d’Uzès”. (p. 108). No §52 de *GC*, Nietzsche, sem citar a sociedade de corte, reverbera essa questão da reputação. Ela ressalta que o que sabemos de nós mesmos é menos decisivo para a nossa felicidade do que aquilo que os outros sabem ou acreditam saber sobre nós, concluindo que é mais fácil lidarmos com a má consciência do que com a má reputação.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 126.

reconhece esse trabalho do homem da corte de controle de si mesmo através da contenção das emoções:

Durante o reinado de Luís XIV a cultura refinada da corte precisava do estoicismo³¹⁷ sob muitos aspectos. Era preciso conter corretamente no fundo do peito as tempestades sentimentais, dissimular bem as fadigas, encobrir as dores através da felicidade. Para nossos contemporâneos apaixonados pelo bem-estar fácil do espírito, esse modo de vida seria muito rigoroso. (*OP*, vol. IV, Fragmentos póstumos, primavera de 1880, 3 [55]).

Os “nossos contemporâneos” aludidos por Nietzsche são os românticos. Segundo Elias, o racionalismo da sociedade de corte era não só visto no cálculo das atitudes em torno da disputa por poder, mas também na etiqueta. A conservação da distância era a essência da vida na corte, distância em relação aos não cortesãos, distância em relação à nobreza provinciana (afastada da corte, “centro do mundo”) e à nobreza administrativa. Era através da etiqueta e do cerimonial que o distanciamento era então explicitado e tinha sua expressão mais perfeita. Desta forma, o ensaísta diz que a etiqueta não tinha seu valor encerrado em si mesmo, como se fosse uma mera formalidade ou rebuscamento do espírito, mas tinha uma função muito bem definida no interior dessa sociedade de corte: através dela essa sociedade se autoapresentava, e através dela cada indivíduo não só tornava sua posição de poder visível para todos, como tinha essa posição confirmada por todos. O prestígio só era de fato legitimado por meio do comportamento e do gestual, sem estes o prestígio não era prestígio.³¹⁸

É assim que pensa Nietzsche em relação ao poder e sua visibilidade:

Os gestos do mundo nobre são expressão do fato de que em seus membros a consciência do poder joga continuamente o seu jogo encantador. (...) Uma cultura nobre, em vistas das paixões, pode semelhar o cavaleiro que experimenta volúpia em fazer um animal ardente e orgulhoso andar em marcha espanhola – pensemos na época de Luís XIV – ou ao cavaleiro que sente o cavalo disparando sob si como uma força da natureza, bem no limite em que animal e cavaleiro perdem a cabeça, mas fruindo a volúpia de ainda ter no lugar a cabeça: nos dois casos a *cultura* nobre respira poder, e, se com

³¹⁷ Nietzsche fala “na ressurreição da grande romanidade estoica, com a qual os franceses prosseguiram a tarefa da Renascença do modo mais digno” (*AS*, §216)

³¹⁸ ELIAS. *Op. cit.*, 117-18.

frequência os seus costumes exigem tão-só a aparência do sentimento do poder, a impressão que esse jogo produz nos não-nobres, e o espetáculo dessa impressão, fazem crescer continuamente o verdadeiro sentimento de superioridade” (A, §201).

Ele faz uso dessa ideia para explicar justamente o surgimento da busca da anulação dessa conservação da distância³¹⁹, isto é, da busca burguesa e antiburguesa por direitos iguais:

Aos industriais e grandes negociantes faltaram provavelmente, até agora, todas as formas e insígnias da *raça mais elevada*, que tornam interessantes as *pessoas*; tivessem eles no olhar e nos gestos a nobreza da aristocracia de berço, talvez não existisse socialismo de massas. Pois estas, no fundo, acham-se prontas para toda espécie de *escravidão*, desde que os mais elevados constantemente se legitimem como tais, como *nascidos* para mandar – através das maneiras nobres! (GC, §40)³²⁰

Nietzsche conclui esse aforismo terrível dizendo que o homem vulgar, quando o nobre faz sentir seu poder e sua diferença, percebe que a nobreza não é improvisação, mas que ela é o resultado de um trabalho que demandou tempo, ou seja, é resultado de uma herança. A ausência de um gestual nobre faz o vulgar pensar que “apenas o acaso e a sorte puseram um em cima do outro”. O filósofo retoma aqui sua ideia de que a beleza não é acaso, de que a beleza do gestual nobre é fruto do sacrifício e da experiência acumulada de gerações. O constrangimento que o cerimonial das cortes francesas (que Nietzsche contrapunha àquele “deixar-se ir”) impunha aos cortesãos exercer uma ação educadora, porque ela tem um efeito comparável ao da moral, e “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção”. Assim, Nietzsche dirá que “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou

³¹⁹ “O fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos da distância* é característico de toda época *forte*” (CI, IX, §37).

³²⁰ Essa correlação entre nobreza e escravidão também pode ser vista no §18 do mesmo livro.

no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se graças à ‘tirania das leis arbitrárias’”.³²¹

Mas seguir leis arbitrárias não quer dizer uma pura e simples obediência. Se para Nietzsche, o essencial em toda moral é a noção de coerção, também se tornaria essencial demarcar diferenças em torno dessa temática. Ele faz uma diferenciação entre a moral alemã e a grega. Antes de tratarmos sobre ela, vale destacar que Nietzsche também opõe a moral alemã ao espírito francês, o que, decerto, equivale à moral grega. Para ele, a moralidade (a moral alemã) foi a resposta de homens fracassados e desprezadores de si mesmo frente ao homem de espírito³²². Ele diz que o alemão “tem, ante o *esprit* [espírito] francês, o medo de que este possa arrancar os olhos da moral – tem medo e prazer, porém, como o passarinho ante a cobra cascavel”.³²³ A invenção da moralidade seria uma espécie de vingança do mais fraco diante do mais forte, segundo Nietzsche. Nesse sentido, o fraco, por impotência, pode e precisa apostar nos termos morais, e assim falar em amor ao próximo, altruísmo, atitudes desinteressadas, virtude, honestidade, justiça social etc. É assim que ele diz que “em Rousseau, indubitavelmente, há a destruição do espírito”³²⁴

Retornando à moral alemã e à grega, a primeira pode ser resumida desta forma: “o homem precisa ter algo a que possa obedecer incondicionalmente”.³²⁵ A moral grega, por sua vez, se assemelha ao que, segundo ele, um instrutor de ginástica diz a um jovem: “Venha! Siga-me! Entregue-se à minha disciplina. Assim talvez chegue a ganhar um prêmio diante de

³²¹ Essas últimas citações são de *PBM*, §188, livro que Nietzsche diz ser “uma *escola do gentilhomme*” (Cf. *EH*, seção Além do bem e do mal, §2).

³²² Cf. *GC*, §359.

³²³ *A*, §193.

³²⁴ *OP*, Fragmentos póstumos, outono de 1887, 9 [184] (134).

³²⁵ *A*, §207.

todos os gregos’. Distinção pessoal – eis a virtude antiga”.³²⁶ Para Nietzsche, a moral grega tem sua continuidade com o mundo cortesão francês:

Cortês, gracioso, nobre, distinto, noble, généreux, courtoisie, gentleman – essas palavras designam as qualidades que se reconhecia e imitava na casta superior; também uma boa parte da moralidade provém provavelmente dos instintos dessa classe, isto é, do orgulho pessoal e do gosto de obediência em torno de um mestre que confere as distinções. (*OP*, vol. IV, Fragmentos póstumos, primavera de 1880, 3 [134]).

Fica claro que, segundo o filósofo, há uma diferença entre sujeição e disciplina. É assim que a moral deve ser entendida quando elogiada por ele: uma coerção, no sentido de um conjunto de regras que deve ser seguido com disciplina, mas isso mesmo como um exercício de autonomia e liberdade, posto que promove a distinção pessoal. A importância cultural dos gregos e dos franceses, isto é, o tipo de formação moral que houve nesses dois povos, relaciona-se com essa noção da autonomia gerada na coerção. O que Nietzsche quer marcar é: por trás da leveza e finura dos gestos, como na dança³²⁷ ou no cerimonial da corte, há uma disciplina que segue duras leis. Ela é o correlato direto da noção voltairiana do “dançar acorrentado”, que vamos ver de forma mais detalhada na próxima seção, mas que já pode ser visualizada no aforismo a seguir:

Liberdade em correntes – uma liberdade principesca. – (...) Chopin tinha a mesma principesca nobreza da convenção que Rafael demonstra no uso das mais simples cores tradicionais – mas não em relação às cores, e sim às tradições melódicas e rítmicas. Essas ele admitiu, *nascido que foi na etiqueta*, mas, sendo o mais livre e mais gracioso dos espíritos, brincando e dançando com essas correntes – *sem ridicularizá-las* (*AS*, §159).³²⁸

³²⁶ *Ididem*. Essa ideia vai ao encontro daquela que seria a melhor definição da ética grega segundo Nietzsche: o grego é invejoso, e percebe isso como uma qualidade benéfica porque impele o homem para a ação, conforme vimos na seção 3.1. Qualidade que ele também enxergava na nobreza cortesã na França: “Época de Luís XIV: a fascinação de uma submissão a uma forma artificial sentida por almas fortes, tais como eram então (elas eram cheias de inveja e de ódio mútuos, mas não tinham direito de mostrá-lo)” (*OP*, vol. IV, Fragmentos póstumos, fim de 1880, 7 [198]).

³²⁷ “A dança não é o mesmo que um vago balanceio entre impulsos diversos” (*HH*, §278).

³²⁸ Para Nietzsche, o oposto do gosto cortesão de Chopin e de Mozart seria Beethoven. Ele fala do encontro deste último com Goethe como o encontro da “semibarbarie junto à cultura, como o povo junto à aristocracia” (*GC*, §103). “Apenas Mozart resgatou a época de Luis XIV e a arte de Racine e de Claude Lorrain em ouro sonante” (*OS*, §171).

Percebe-se que Nietzsche, quando fala em coerção, sempre traz à tona as concepções de “graça” (que vamos desenvolver melhor na seção seguinte) e “*esprit*”. Por exemplo, ao falar de Corneille, diz que “mesmo a severa coação das formas, a submissão a um arbítrio eclesial e principesco, não podem suprimir nem o orgulho nem o cavalheirismo, nem a graça, nem o espírito de cada indivíduo, mas são percebidos como *estímulo e acicate, vindo do que é oposto [...]*”.³²⁹ Vimos que Nietzsche situa os moralistas franceses do século XVII (como La Rochefoucauld e La Bruyère, que se não eram propriamente cortesãos, por terem tomado certa distância em relação a ela, eles tiveram uma experiência da vida de corte³³⁰) como os grandes continuadores do melhor do mundo grego; o vínculo foi feito no §214 de *AS*. No final deste aforismo, Nietzsche abre uma pequena diferença entre os gregos e os franceses ao dizer que até os gregos de mais fino ouvido apreciariam a luminosidade e a elegante precisão daqueles franceses, especialmente a “espirituosidade francesa da expressão”, ainda que não fossem os gregos particularmente fortes nesta última.

Essa diferenciação entre gregos e franceses é mais bem explicada em outro aforismo, chamado “*O esprit não é grego*”. Nele, Nietzsche diz que os gregos, em seu modo de pensar, eram lógicos e simples. Em contrapartida, para os franceses a lógica não teria valor nela mesma, pois estaria submetida a convenções de sociabilidade. Assim, segundo o filósofo, não sendo puramente lógicos, haveria uma pequena dose de desrazão em todo *esprit* francês. A sociabilidade dos gregos nunca foi tão desenvolvida quanto a dos franceses, daí o pouco *esprit* dos gregos mais espirituosos, daí a pouca graça dos seus gracejadores.³³¹

³²⁹ *A*, §191. “Espírito” e “graça” também aparecem juntos quando Nietzsche diz que as boas maneiras se perderam proporcionalmente à redução da influência da corte e de uma aristocracia fechada, e isso seria visível nos atos públicos. Por exemplo, quando se pretende prestar uma homenagem a um grande estadista ou artista, toma-se a linguagem do profundo sentimento, e isso, segundo Nietzsche, por “falta de espírito e graça” (*HH*, §250).

³³⁰ Cf. RIBEIRO, *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política*, p. 82.

³³¹ *GC*, §82.

A estética de Voltaire passa por essa questão. Segundo Sylvain Menant, estudioso dela, a noção de “*esprit*” e “*esprit de conversation*” se confundem em Voltaire. Para este intérprete, a espirituosidade do filósofo francês supõe um interlocutor que ri. Mas esse riso pressupõe uma convivência entre o autor e seu interlocutor em torno de um conhecimento prévio. Essa espirituosidade se revelaria, por exemplo, no fim brusco com que ele termina um artigo do seu Dicionário Filosófico, ou quando passa sem muitas explicações de um assunto para outro. Para Menant, Voltaire assim sugeriria que nem tudo precisa ser dito, que, entre pessoas racionais, não necessariamente uma demonstração precisa ser levada até o fim para ser compreendida. Ele conclui que a estética de Voltaire é de fato maliciosa, porque ela comporta um duplo discurso, um que é compreendido por todos, e outro que é captado somente pelos privilegiados de espírito, que são os da boa sociedade.³³² Nietzsche, da mesma maneira, dirá que “os autores mais espirituosos provocam o sorriso mais imperceptível”.³³³ Em outro momento, ele diz que

Quanto mais se eleva a cultura de um homem, tanto mais domínios se furtam ao gracejo e ao escárnio. Voltaire era grato aos céus pela invenção do matrimônio e da Igreja: assim cuidaram muito bem da nossa diversão. Mas ele e sua época, e antes dele o século XVI, zombaram desses temas até o fim; toda graça que ainda hoje se faz nesse âmbito é tardia, e principalmente barata demais para atrair compradores (NIETZSCHE, *HH*, §240)

Aquelas convenções de sociabilidade aludidas por Nietzsche relacionam-se com a arte da conversação da nobreza francesa dos séculos XVII e XVIII. Segundo o abade André Morellet, por exemplo, a conversação, “grande escola do espírito”, teria o efeito de aperfeiçoar a moralidade e a sociabilidade do homem.³³⁴ Para Antoine Gombaud, “quanto mais se tem espírito e domínio sobre ele, mais se é agradável” na conversação. Ter espírito é saber calibrar e medir o que se deve e como se deve dizer algo conforme as circunstâncias e o

³³² MENANT, *L'esthétique de Voltaire*, pp. 57-58.

³³³ *HH*, §186

³³⁴ MORELLET, *Da conversação*, pp. 127-28.

interlocutor; “é a conformidade que torna a convivência agradável”, já que “é preciso se acomodar o máximo possível às pessoas que se deseja ganhar”.³³⁵ Para Voltaire, o espírito “não exprime o mesmo que julgamos, gênio, gosto, talento, penetração, extensão, graça, finura, mas deve ter todos esses méritos. Poderíamos defini-lo como *razão engenhosa*”.³³⁶ Segundo Alcir Pécora, “o ‘espírito’ supõe portanto um agudo ‘senso de conveniência’, que encontra na rapidez e variedade das situações o pronto ajuste do discurso ao efeito agradável”.³³⁷

Sobre a convivência e conveniência sociais, é ilustrativo o diálogo de Goethe com Eckermann. Diz este último: “Eu em geral levo para a sociedade minhas simpatias e antipatias [...]. Procuo uma personalidade que se conforme à minha natureza. A essa pessoa eu gostaria de me entregar inteiramente e nada ter a ver com as demais”. A resposta de Goethe à colocação de Eckermann é exemplar porque mostra a relação direta entre artificialidade (no sentido de não ser natural, de contenção dos impulsos), conversação e sociabilidade:

Essa sua tendência natural na verdade não é do tipo sociável. Ainda assim, o que seria de toda nossa educação se não estivéssemos dispostos a superar nossas tendências naturais? É uma grande tolice exigir que uma pessoa se harmonize conosco. Eu nunca fiz isso. Consegui por esta razão desenvolver a capacidade de conversar com todas as pessoas; só assim obtemos conhecimento do caráter humano, bem como a necessária habilidade na vida. Isso porque perante naturezas opostas temos que nos controlar, se queremos nos dar bem com elas. (Conversas entre Eckermann e Goethe, de 2 de maio de 1824, Apud Elias, *O processo civilizador*, p. 47).³³⁸

³³⁵ GOMBAUD, Do espírito da conversação, pp. 6-8.

³³⁶ VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*, artigo “Espírito”, seção segunda. Logo adiante ele reafirma a ideia de espírito enquanto engenhosidade, o que seria, aos seus olhos, uma característica essencialmente francesa: “o que em francês entendemos comumente por espírito, belo espírito, traço de espírito, etc., significa: pensamentos engenhosos. Nenhuma outra nação fez tal uso da palavra *spiritus*” (*Ibidem*, seção terceira).

³³⁷ PÉCORA, *Variações para conversas entre espécies de salão*, p. XI.

³³⁸ Sobre essa passagem de Goethe, comenta Norbert Elias: “nessa situação ele fala com grande conhecimento como homem do mundo, como cortesão, com base em experiências que necessariamente são estranhas a Eckermann. Ele entende a compulsão de abafar os próprios sentimentos, de suprimir simpatias e antipatias, compulsão inerente à vida cortesã e que frequentemente é interpretada por pessoas de situações sociais diferentes, e, por conseguinte, com uma diferente estrutura afetiva, como sendo desonestidade ou insinceridade. (...) Seu comentário é um dos poucos pronunciamentos alemães dessa época a reconhecer algo do valor social da ‘cortesia’ e dizer alguma coisa positiva sobre a habilidade social” (*Ibidem*, p. 48).

A noção de que os franceses não seriam puramente lógicos por conta de suas convenções sociais não é desenvolvida nem aprofundada por Nietzsche. Mas podemos dizer que a conversação, essa prática que estabelece o aperfeiçoamento da sociabilidade, depende mais da retórica do que da lógica. Em relação ao discurso, a lógica pensa em seu valor de verdade e a articulação com o seu referente, ao passo que a retórica pensa sua ligação com o destinatário persuasivamente, ou seja, na melhor forma de atraí-lo e conquistá-lo, afastando-se assim da questão da verdade.³³⁹ Estaria aqui, a nosso ver, aquela dose de “desrazão” e “ilogicidade” no *esprit* francês aludida por Nietzsche. Mas isso não abre espaço para o filósofo definir os franceses como ilógicos ou irracionais, mas ela aponta, sim, para a prática da conversação e da sociabilidade, em que a razão e a lógica estão submetidas a tais práticas.

Daí compreende-se porque o filósofo diz, no mesmo “*O esprit não é grego*”, que “na boa sociedade não se deve jamais querer ter razão sozinho e inteiramente, como quer toda lógica pura”. Na boa sociedade³⁴⁰, não faz sentido ter razão senão quando esta é compartilhada pelos demais: “a humanidade das celebridades do espírito, ao lidar com pessoas não célebres, consiste em amavelmente não ter razão”.³⁴¹ É no jogo social da conversação que a lógica e a razão devem ou não ter validade para os franceses, visto que dependem da opinião dos pares. Elias chega a dizer que a opinião dos outros funda a existência na sociedade de corte.³⁴² Ela funda a existência porque saber da opinião alheia é saber da sua honra. O nobre modula sua ação, segundo Nietzsche, em função da honra:

O “*conceito de honra*”: repousando sobre a crença na “boa sociedade”, nas principais qualidades cavalheirescas fundamentais, na obrigação de se mascarar a todo o momento. Essencial: que não se tome sua vida por importante; que se tenha, isto sim, completa reverência a todos aqueles com

³³⁹ Cf. RIBEIRO, R. J. Da moral da história às histórias científicas: uma revolução no conhecimento, p. 235.

³⁴⁰ Segundo Norbert Elias, seria aquela com tendência a se isolar e se destacar dos campos sociais circundantes (ELIAS, *A sociedade de corte*, p. 111).

³⁴¹ *HH*, §328.

³⁴² *Op. Cit.*, p. 112.

os quais entre em contato (...). (*OP*, vol. XIII, Fragmentos póstumos, novembro de 1887 – março de 1888, 11 [154].

Nietzsche termina o aforismo chamado “*O esprit não é grego*” dizendo “*Est res magna tacere* [é grande coisa guardar silêncio] – disse Marcial, como todos os tagarelas”. Em outro momento, diz que existem homens que sempre “têm algo a ocultar, isto é, espírito”³⁴³, assim como “ser próprio de uma humanidade mais fina possuir reverência ‘diante da máscara’, e não exercitar psicologia e curiosidade no lugar errado”.³⁴⁴ Convém ressaltar que não ser natural, ou ter a capacidade de se ocultar, não quer dizer uma apologia à falsidade ou à desonestidade. Não ser natural diz respeito ao não se poder dizer tudo para todos a todo o momento, corresponde à contenção das emoções, com o jogo de aparências e o desempenho de papéis do homem da corte naquele que era considerado o espaço público de então. O gestual distinto e a conduta calculada compõem um cenário de formas artificiais que definem a essência da sociedade de corte e a própria desnaturalização do homem. Ao fazer a pergunta, “o que é um nobre?”, Nietzsche elenca várias definições, dentre as quais:

- o zelo com o detalhe exterior, mesmo na aparência frívola, mesmo na palavra, a vestimenta, a postura, na medida em que o zelo nos distingue, nos distancia, nos impede de ser confundidos com outros.
- a lentidão do gesto e do olhar. (...)
- nossa dúvida quanto a possibilidade dos corações se comunicarem é justa; a solidão não como escolha, mas como realidade.
- a ironia para com os “homens de dons”; a crença em uma nobreza de nascimento mesmo no campo da moralidade. A “Aristocracia do espírito” é uma senha para os judeus.
- sempre mascarado: quanto mais um homem é de um tipo elevado, mais ele precisa passar incógnito. (...)
- a proteção concedida a tudo o que seja formal, a convicção de que a polidez é uma das grandes virtudes; a desconfiança em relação a toda espécie de “deixar-se ir”, inclusive a toda liberdade de imprensa e de pensamento, pois sob suas influências o espírito se acalma, se espreguiça e torna-se grosseiro. (*OP*, vol. XI, fragmentos póstumos, 35[76]).³⁴⁵

³⁴³ *PBM*, §288.

³⁴⁴ *Ididem*, §270.

³⁴⁵ Em outro momento, Nietzsche diz que “o prazer da sociedade de Molière quando alguém se desmascara e cessa de fazer ilusão, quando o caráter se trai – ao mesmo tempo o desprezo em torno daquele que não sabe sustentar seu papel – a compreensão profunda de todas essas comédias jogadas na vida e ainda a certeza de que é

Ser cortês é ter sociabilidade, e esta, para Nietzsche, só é plenamente desenvolvida quando se possui espírito e graça. Ao fazer novamente uma comparação, agora apresentando semelhanças, entre as culturas grega e francesa, ele não só reafirma a ideia do domínio de si, como expõe aquilo mesmo que entendia por graça, a saber, a posse da força e da leveza num mesmo gesto, ou o esforço existente por trás de um gesto aparentemente tão leve:

Comparação da cultura grega e da cultura francesa no tempo de Luís XIV. Crença determinada em si. Uma classe de ociosos que se esforçam e demonstram um grande domínio de si mesmos. O poder da forma, vontade de formar-se. “Felicidade” como objetivo confesso. Muita força e energia por trás da formalidade. O prazer que dá o espetáculo de uma vida que parece tão leve. – Os gregos pareciam CRIANÇAS aos egípcios. (OP, vol. X, primavera de 1884, 25 [178]).³⁴⁶

Para Nietzsche, a pressa com que os americanos trabalham, de modo que “pensam com o relógio na mão” ou almoçam “com os olhos voltados para os boletins da bolsa”, como se a todo instante estivessem perdendo algo, liquidaria com a cultura e o gosto superiores: da mesma maneira, segundo ele, que todas as formas sucumbem à pressa,

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 (NIETZSCHE, GC, §329).

Para ele, está claro que a conversação tem como pressuposto o artifício da máscara e a encenação social. Mas a vida contemplativa, ou seja, “passeios com pensamentos e amigos” ganham ares de culpa e vergonha já no tempo de Nietzsche, e isso, para ele, mostra ausência

um dever ser comediante, e que todo o ridículo reside no fato de que um comediante se traísse!” (OP, vol. IV, Fragmentos póstumos, fim de 1880, 7 [267]).

³⁴⁶ Nietzsche também enxergava essa inocência nos franceses: “a ingenuidade não é uma qualidade dos alemães. Mas dos franceses de outrora” (OP, vol. IV, fragmentos póstumos, fim de 1880, 7 [268]).

de espírito. Assim, “eles não têm mais tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o *esprit* na conversa e para qualquer *otim* [ócio], afinal”.³⁴⁷

“As boas maneiras desaparecem à medida que se reduz a influência da corte e de uma aristocracia fechada”.³⁴⁸ Para Nietzsche, portanto, o gestual exemplar se encontra no mundo da etiqueta e das cerimônias, e em todo manancial de convenções e coerções da sociedade de corte do século XVII francês. Convenções e coerções que, em última instância, tinham de convencer e disciplinar o corpo, porque era através dele, de seu gestual, que essa sociedade se via e se reconhecia. Como exposto no início desta seção, a manutenção desses gestos significativos e seletos bastaria para que eles fossem internalizados pelas gerações futuras, e o corpo assim finalmente convencido através do trabalho acumulado de gerações inteiras. Para além dessa receita de Nietzsche, sabemos que, para ele, quem sintetizou e corporificou o ideal das convenções e coerções dos salões da sociedade de corte foi Voltaire. Na próxima seção, abordaremos a proximidade de pensamento entre os dois filósofos em torno da arte e da civilização.

³⁴⁷ NIETZSCHE, *GC*, §329. O sentido de ócio no tempo da corte não deve ser confundido com indolência ou ociosidade como no sentido corrente, mas, ao contrário, tem o sentido de lazer, mais especificamente, com o lazer daquele que se dedica às atividades nobres do espírito, afastando-se assim do trabalho manual (Cf. RIBEIRO, *Da moral da história às histórias científicas: uma revolução no conhecimento*, p. 232).

³⁴⁸ *HH*, §250.

3.4 Voltaire: missionário da grande arte e da civilização

Por que, ao falarmos do Iluminismo no século XVIII francês, recorremos tão somente a Voltaire? Porque ele não só é o ilustrado que Nietzsche mais evoca quando aborda esse período histórico como é aquele que melhor sintetizou o que o próprio filósofo alemão entendia por domínio de si, domínio da forma e por civilização. Mas nem sempre o diálogo com Voltaire aparece explicitamente; ele se faz muitas vezes sem citações, sem menções, mas através de ideias parelhas, de imagens e de conceitos emprestados. Na presente seção, exploramos três temas em Nietzsche, que abordamos de forma entrecruzada com alguns apontamentos de Voltaire: sua concepção de civilização (para tal, optamos por situá-la por meio de um debate entre cinco comentadores), de arte (que receberá uma atenção maior) e, numa escala menor, suas considerações sobre a razão enquanto uma conquista histórica.

Em “A hostilidade alemã ao Iluminismo”, Nietzsche diz que, em detrimento da razão, filósofos, historiadores e cientistas alemães instauraram o culto ao sentimento. Na filosofia, através da especulação metafísica no lugar da explicação, estabelecendo uma época pré-científica; na historiografia, através do Romantismo, com a volta de temas medievais, da alma popular, do ascetismo oriental; e na ciência, através de uma natureza divinizada e simbólica, e não mais natural, combatendo assim, segundo Nietzsche, o espírito de Newton e Voltaire.³⁴⁹ Para ele, “os românticos alemães *não* protestavam contra o classicismo, mas contra a razão, as luzes, o gosto, o século dezoito”.³⁵⁰

No aforismo 265 de *HH*, que expusemos na seção 2.1, Nietzsche enaltece o aprendizado racional de uma “Europa [que] frequentou a escola do pensar coerente e crítico, enquanto a Ásia ainda não sabe distinguir entre poesia e realidade”. Tal passagem, além de transmitir uma preocupação para com os limites entre realidade e ficção, também aponta para um Nietzsche

³⁴⁹ *A*, §197.

³⁵⁰ *OP*, vol. *XIII*, Fragmentos póstumos, novembro de 1887 – março de 1888, 11 [312].

defensor da razão, mas de uma razão enquanto conquista histórica, como “algo aprendido tardiamente”. O filósofo alemão fala em “erro da razão”³⁵¹ e de “falsos raciocínios” não para desmascarar a razão, mas para dar-lhe uma direção correta:

O maior progresso feito pelo homem foi aprender a *raciocinar corretamente*. Isso não é coisa tão natural como supõe Schopenhauer, ao dizer que “capazes de raciocinar são todos, de julgar, poucos”; mas foi algo aprendido tardiamente, e que até hoje não predomina. Nos tempos antigos a regra era o falso raciocínio: e as mitologias de todos os povos, sua magia e superstição, seus cultos religiosos, seu direito, são as inesgotáveis jazidas de provas de tal afirmação. (*HH* §271).

Tanto aqui como no §475 do mesmo livro, em que ele fala da importância dos judeus para a Europa esclarecida (de que devemos “aos seus esforços o fato de finalmente vir a triunfar uma explicação do mundo mais natural, mais conforme a razão e certamente não mítica”), Nietzsche recupera aquela ideia clássica e racionalista para o surgimento da filosofia, a da oposição entre razão e mito. Mas isso não quer dizer que ele desqualifique de uma vez por todas os mitos e as fantasias para exaltar a razão. Acreditamos que isso nunca poderá ser defendido na obra do filósofo, porque mesmo valorizando a razão enquanto uma conquista histórica, Nietzsche nunca deixou de enxergar nos mitos e nas crenças formas potentes de ver o homem, chegando a chamar tais fantasias, como posto na seção 2.2, de tesouro acumulado do passado. Podemos dizer que sua defesa mais aguerrida do mito em detrimento da razão se deu somente até a publicação de *HH*. A partir desta obra, Nietzsche tenta promover uma equalização dessas duas instâncias tão diferentes e formadoras, e, ao fazer isso, ele alerta para o perigo de uma supervalorização das potências não racionais:

Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas

³⁵¹ *HH*, §1. Cf também §19, §27 e §133.

para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento. – Se esta exigência de uma cultura superior não for atendida, o curso posterior do desenvolvimento humano pode ser previsto quase com certeza: o interesse pela verdade vai acabar, à medida que garanta menos prazer; a ilusão, o erro, a fantasia conquistarão passo a passo, estando associados ao prazer, o território que antes ocupavam: a ruína das ciências, a recaída na barbárie, é a consequência seguinte [...] (HH, §251).

Fica claro aqui que, para Nietzsche, o conhecimento científico e o interesse pela verdade foram uma evolução na história diante de um mundo imerso em superstições e fantasias, em erros da razão. Pode-se dizer também que em Nietzsche as paixões, em detrimento da razão, não dominam o comportamento humano, assim como em Voltaire a razão, em detrimento das paixões, não domina o homem. Questionando a ideia cartesiana de que o pensamento é propriedade da alma, Voltaire chega a sugerir que é o corpo que pensa.³⁵², antecipando uma máxima nietzschiana.

Ao falar do modo como os ascetas lidam com as paixões, Nietzsche ressalta que essa lida sempre foi de combate, de eliminação, usando para isso a seguinte metáfora: “já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais...”.³⁵³ Sobre essa extração das paixões e sua analogia com a imagem da extirpação de uma parte do corpo, é por demais semelhante àquela feita por Voltaire em relação a essa mesma questão: “O amor-próprio e todos os seus ramos são tão necessários ao homem como o sangue que corre em suas veias, e os que lhe querem arrancar as paixões por serem perigosas assemelham-se àquele que desejasse arrancar todo o sangue de um homem porque poderia ficar apoplético”.³⁵⁴

Para o francês, “quaisquer que sejam os esforços que façamos, nunca podemos chegar a tornar nossa razão soberana de todos os nossos desejos”.³⁵⁵ Apesar de ele reconhecer

³⁵² *Cartas Inglesas*, décima terceira carta.

³⁵³ CI, V, §1.

³⁵⁴ VOLTAIRE, *Tratado de metafísica*, Capítulo VIII.

³⁵⁵ Ididem, Capítulo VII.

diferenciações em torno das fábulas (as inventivas da Antiguidade e as grosseiras dos povos bárbaros que sucederam as primeiras³⁵⁶), e ainda que comentadores apontem para a ideia de que “na *História do Império da Rússia*, ele admite que uma fábula pode conter a verdade, apesar de sua inverossimilhança”³⁵⁷, Voltaire fundamentalmente demarca a fronteira da razão contra a fábula³⁵⁸, principalmente quando quer ressaltar as conquistas da civilização. Isaiah Berlin diz que

Meinecke descreveu Voltaire corretamente como “o banqueiro do Iluminismo”, o guardião de suas realizações, aquele que marcava os pontos na competição da luz contra as trevas, da razão e civilização contra a barbárie e a religião, de Atenas e da Roma dos césores virtuosos contra Jerusalém e a Roma dos papas (BERLIN, *O divórcio entre as ciências e as humanidades*, p. 360).

Essa passagem, se dita sobre a concepção de civilização em Nietzsche, não nos soaria estranha. Todos os intérpretes de Nietzsche estão de acordo sobre o papel que a noção de civilização tem na sua obra: ela foi um processo de coerção dos instintos que o homem exerceu sobre si mesmo. Mas um problema se abre em relação ao significado que esta coerção teria para Nietzsche segundo seus comentadores. Por exemplo, para Ribeiro de Moura, dada a multiplicidade dos instintos (que é sempre anárquica, e que cada um pode se desenvolver ao infinito), existe dois modos de neutralizar essa multiplicidade. O primeiro deles faz de uma das partes (a razão) o tirano das demais: seria o modo socrático de lidar com os instintos, que seriam então domesticados, seria a saída civilizadora. O segundo, é através de uma disciplina dos instintos para que nenhum deles se sobressaísse em relação aos demais (mantendo assim a

³⁵⁶ Idem, *Dicionário Filosófico*, “Fábula”.

³⁵⁷ LOPES, *Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo*, p. 26.

³⁵⁸ A nosso ver, Hayden White tem razão quando diz que “os iluministas não contestavam os direitos da fantasia sobre a consciência humana, mas entendiam que o problema consistia em determinar as áreas da expressão humana em que era lícito permitir a plena atuação da fantasia e aquelas em que lhe era vedada a entrada” (WHITE, *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX*, p. 66).

disputa entre as partes), isto é, não haveria mais domesticação, mas disciplina dos instintos. Este seria o modo pré-socrático de lidar com eles, seria a saída da cultura.³⁵⁹

Já para Guillaume Métayer, há de fato a ideia de disciplina dos instintos em Nietzsche, mas ele sustenta que tal disciplina é o centro daquilo que o filósofo entendia por civilização. Para o ensaísta, “civilização” em Nietzsche implica não só uma espiritualização das paixões, mas um refinamento, uma complexificação dos costumes.³⁶⁰ Para ele, o termo “civilização” é preferível ao de “cultura”, visto ser este último um termo estritamente estético para dar conta do alcance da reforma que Nietzsche e Voltaire quiseram engendrar no homem e na sociedade.³⁶¹ Métayer ainda defende que a própria filiação de Nietzsche ao Iluminismo, à ideia de liberação do espírito frente aos julgamentos religiosos e metafísicos, seria um gesto de combate em nome desta reforma da civilização.³⁶²

Em outra ponta desse mesmo problema se dá em relação ao posicionamento que Nietzsche teria tomado em torno do embate entre Rousseau e Voltaire sobre a questão da civilização, isto é, se esta última corrompe (Rousseau) ou estimula (Voltaire) a virtude no homem. Alguns comentadores defendem a ideia de que Nietzsche não toma partido no embate entre esses dois filósofos, porque nenhum deles coloca em xeque a ideia de virtude, isto é, não questionam o valor dos valores morais. É o argumento sustentado, por exemplo, por Ribeiro de Moura e Jean Lacoste³⁶³. Contudo, há comentadores que, sobre esse mesmo embate, sustentam que Nietzsche tomou, sim, uma posição: a de Voltaire. É o que defende Wilson Frezzatti e Guillaume Métayer.³⁶⁴

³⁵⁹ MOURA, *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 231.

³⁶⁰ MÉTAYER, *Nietzsche et Voltaire: de la liberté de l'esprit et de la civilisation*, pp. 90-91.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 24.

³⁶² *Ibidem*, p. 22. Ele ressalta que o conceito de reforma é exemplar, porque além de atender o projeto dos dois filósofos em modificar com moderação, conduz à noção de forma, isto é, ao trabalho artístico (p. 23).

³⁶³ Cf. MOURA, *Op. cit.*, pp. XIV-XVI e LACOSTE, *Nietzsche et la civilisation française*, p. 1.350.

³⁶⁴ Cf. FREZZATTI, *Nietzsche: Voltaire contra Rousseau*, pp. 127-130 e MÉTAYER, *Op. cit.*, p. 24.

De forma parecida a Ribeiro de Moura, Patrick Wotling diz que “civilização” ou “uma forma decadente de cultura” em Nietzsche quer dizer domesticação dos instintos humanos, quando estes então são vistos como uma ameaça (nesse sentido, cristianismo e processo civilizatório se confundem em Nietzsche) ao passo que “cultura” ou “uma forma superior de cultura” favorece a aparição dos grandes homens, que dão vazão aos seus instintos ao mesmo tempo em que os domina.³⁶⁵ Frezzatti acompanha Wotling na demarcação da diferenciação entre cultura e civilização em Nietzsche.³⁶⁶ No entanto, ele diz que no embate entre Rousseau e Voltaire em torno do problema da civilização, Nietzsche estaria ao lado deste último. A contradição parece instaurada. Nietzsche seria contra a *Civilisation*, mas partidário de Voltaire, o maior defensor da mesma. E é assim mesmo que Nietzsche interpreta o filósofo francês: “o estado de natureza é terrível, o homem é um animal de rapina; nossa civilização é um inaudito *triunfo* sobre essa natureza de animal de rapina: - *assim concluiu Voltaire*. Ele recebeu uma suavização, os refinamentos, as alegrias espirituais do estado civilizado”.³⁶⁷

Rousseau: a regra baseada no sentimento; a natureza como fonte de justiça; o homem alcança sua completude à medida que se *aproxima da natureza* (para Voltaire, à medida que se *afasta dela*). As mesmas épocas são, para um, aquelas do progresso da *humanidade*, para outro, aquelas da ruína, da injustiça e da desigualdade. (NIETZSCHE, *OP*, vol. XIII, Fragmentos póstumos, outono de 1887, 9 [184] (134)).

Pelos próprios termos empregados, fica claro de que lado Nietzsche toma partido, e isso num texto de 1887, isto é, num momento bem posterior à sua chamada segunda fase, que é identificada pela aproximação com Voltaire e com o Iluminismo. Para o alemão, esse embate não simboliza somente o embate entre naturalidade e artificialidade, ou entre natureza e

³⁶⁵ WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, pp. 292-294.

³⁶⁶ Para ele, a civilização se constitui como um bloqueio aos impulsos: “ter uma situação em que eles [os impulsos] estão em crescimento, em expansão, e outra, em que eles estão inibidos em seu crescimento: a primeira corresponderia à cultura elevada (*höhern Kultur*) e a segunda à civilização (*Civilisation*)” (FREZZATTI, *op. cit.*, pp. 124-25).

³⁶⁷ *OP*, vol. XIII, Fragmentos póstumos, outono de 1887, 9 [125] (83).

civilização, mas também o tipo de homem do século XVIII e o do século XVII, visto que, segundo o próprio Nietzsche, Voltaire é o último grande escritor de consciência grega, logo, tem a alma do século XVII francês, consumidor que foi do gosto cortesão³⁶⁸

Se em *O nascimento da tragédia* e em suas *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche se mostra claramente afinado com os ideais considerados genuinamente do Romantismo alemão, a saber, a profundidade, a sinceridade e o culto do gênio, a partir de *HH* ele se filia a uma tradição clássica: o rigor das composições, as ideias menos embotadas e mais claras, e o estilo lacônico, se colocando assim no polo oposto da velha querela, ainda vivida em sua época, entre classicismo e romantismo.³⁶⁹

Gerd Bornheim nos mostra que a noção do gênio romântico só poderia ser compreendida a partir daquela “(...) região subterrânea que nos habita e que logo mais será batizada pelos românticos de inconsciente”. Segundo este crítico, “introduz-se assim a crença, à qual todo o Romantismo permanecerá fiel, de que a irracionalidade é uma força positiva: o caos constrói, compõe”.³⁷⁰ Logo em seguida, Bornheim coloca a seguinte nota de rodapé, citando uma passagem da seção 5 do prólogo de *Za*, na qual Nietzsche diz: ‘É necessário que o caos vos habite, para que possas dar à luz uma estrela bailarina’”. Como essa citação aparece imediatamente após a noção de um caos construtor, isso nos leva a entender que, para o autor, essa ideia estaria presente tanto no romantismo quanto em Nietzsche.³⁷¹

³⁶⁸ GC, §101.

³⁶⁹ Se formos ao texto que é considerado a síntese teórica do classicismo francês, *A arte poética*, de Nicolas Boileau-Despréaux, percebe-se a proximidade de Nietzsche em relação a alguns preceitos, como os de imitação através da visitação às regras de composição, os de clareza de ideias e de expressão, além das noções de “graça” e a condenação ao estilo pomposo e empolado. Para tal, ver o Canto I do livro citado.

³⁷⁰ BORNHEIM, Filosofia do romantismo, p.82.

³⁷¹ Não é incomum Nietzsche aparecer genericamente atrelado ao romantismo (sabemos que isso de fato ocorreu na sua primeira fase de produção, que termina oficialmente com a publicação de *HH*). Por exemplo, Luiz Fernando Dias Duarte diz que *a obra* de Nietzsche se tornou uma fonte regular da inspiração romântica no decorrer do século XX (*A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente*, p. 13, grifo nosso). Isaiah Berlin, de uma maneira mais cuidadosa, aponta para a existência de um Nietzsche romântico, porém com a ressalva de que “em alguns de seus estados de espírito” (*O Contra-Iluminismo*, p. 293).

Mas a passagem retirada parece não dizer isso. Nietzsche afirma, sim, que o caos nos habita, mas não que o caos seja um construtor de formas. O filósofo alemão não se aproxima do classicismo francês em nome de uma recusa desse caos. Ao contrário, o caos é afirmado, porém, para ganhar forma e visibilidade, precisa ser ordenado e remodelado pelo poeta. A ideia é a mesma do domínio das paixões: ainda que sejamos habitados por elas, o grande homem é aquele que dá forma ao caos, remodelando-o. Segundo Nietzsche, assim é com os grandes poetas, daí sua incompatibilidade com a ideia de inspiração que reside em torno da genialidade.

Para o filósofo alemão, os gregos não tinham motivos para o furor de originalidade, pois não tinham receio em seguir as regras. Estas, são meios artísticos conquistados, “são a linguagem comum penosamente aprendida” pelas quais o artista visava se comunicar e ser compreendido pelo público.³⁷² Conforme Anatol Rosenfeld e Jacob Guinsburg, com o romantismo a criação artística não dependeria mais da habilidade do homem “engenhoso” (do homem de *in-geniu*) e de seu conhecimento das regras clássicas de composição, mas sim de uma força espontânea, que deixa de obedecer aos padrões consagrados para dar vazão àquilo que irrompe e explode como inspiração. O valor da obra estaria agora mais na sinceridade dessa explosão subjetiva, imediata e não racionalizada do poeta do que na modelagem formal da obra, ou no controle das emoções, como no classicismo.³⁷³

Segundo esses dois críticos, há no romantismo um deslocamento valorativo da obra para o autor; a validade da primeira, antes nela mesma e nos procedimentos objetivos de sua composição, se reconhece agora na medida em que exprime a subjetividade do segundo; “em outras palavras, o elemento de avaliação estética não é estético”³⁷⁴ Para Nietzsche, a partir de

³⁷² Cf. *AS*, §122.

³⁷³ ROSENFELD; GUINSBURG., *O Romantismo*, pp. 263-268.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 267.

HH, o valor estético de uma obra está na forma, não no conteúdo apresentado. É esse o critério, inclusive, que separa o povo do artista:

Tudo o que o povo exige da tragédia é ficar bem comovido, para poder derramar boas lágrimas; já o artista, ao ver uma nova tragédia, tem prazer nas invenções técnicas e artificios engenhosos, no manejo e distribuição da matéria, no novo emprego de velhos motivos, velhas ideias. Sua atitude é a atitude estética frente a obra de arte, a daquele que cria; a primeira descrita, que considera apenas o conteúdo, é a do povo (NIETZSCHE, *HH*, §166).³⁷⁵

A relação entre forma e conteúdo numa obra não é pensada de maneira diferente por Voltaire, para quem “quando se trata de fazer falar as paixões, todos os homens têm quase as mesmas ideias; mas a maneira de exprimi-las distingue o homem de espírito do homem que não o tem”. São inequívocas as colocações de Nietzsche a esse respeito, e quando ele pensa a questão forma e conteúdo, ela vem acompanhada muitas vezes das noções que estão por trás da oposição classicismo e romantismo:

Os artistas têm interesse em que se creia nas intuições repentinas, nas chamadas inspirações; como se a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio de graça. [...] A improvisação artística se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho. Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar. (*HH*, §155)³⁷⁶

³⁷⁵ No aforismo seguinte, o filósofo diz que “quando o mesmo motivo não é tratado de cem maneiras distintas por mestres diversos, o público não aprende a ultrapassar o interesse pelo conteúdo”.

³⁷⁶ A primeira sentença dessa passagem transparece o que Nietzsche entende por gênio na arte nesse momento de sua produção. Em outro momento do livro, ele diz que chamar alguém de gênio seria uma forma de compensar um talento que não se tem, seria uma forma de justificar a existência de alguém superior a nós; “chamar alguém de ‘divino’ significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’ (...). Pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere” (*HH*, §162). Percebe-se que aqui o eco da noção de disputa, tão caro a Nietzsche (Cf. seção 3.1). Neste caso, ela entra como a contraparte do culto ao gênio, pois só na ausência de sua influência que esse culto é possível. Segundo Nietzsche, os artistas gregos, os trágicos, “criavam para vencer; toda a sua arte é impensável sem a competição: a boa Éris de Hesíodo, a Ambição, dava asas ao seu gênio” (*Ibidem*, §170). Depois Nietzsche dirá que existem dois tipos de gênio, pautado agora pelos que têm e os que não têm asas: o propriamente mais eloquente e preso às suas emoções, e o que promove certo desprendimento em relação à sua personalidade: “deveríamos falar de ‘gênio’, preferivelmente, em relação aos homens em que o espírito, como em Platão, Spinoza e Goethe, aparece apenas *frouxamente* ligado ao caráter e ao temperamento, como um ser alado que pode facilmente separar-se deles e elevar-se bastante acima deles. Mas os que falaram de seu ‘gênio’ com mais vivacidade foram justamente os que *nunca se desligaram* de seu temperamento e souberam dar-lhe a expressão maior (*A*, §497).

Nietzsche dirá que “o infortúnio das literaturas alemã e francesa dos últimos cem anos está em que os alemães saíram muito cedo da escola dos franceses – e os franceses entraram muito cedo na escola dos alemães”.³⁷⁷ Dentro dessa lógica, não é raro ele ironizar a sinceridade e a honestidade alemãs, conforme apontou Norbert Elias.³⁷⁸ A passagem de Nietzsche que o sociólogo cita é a seguinte: “houve um tempo em que se costumava distinguir os alemães como ‘profundos’ (...). O disfarce mais perigoso e feliz de que o alemão entende, hoje em dia, é talvez esse caráter confidente, afável, cartas-à-mostra que tem a *honestidade* alemã (...).”³⁷⁹ Nietzsche inverte a questão: a honestidade alemã só pode ser entendida dentro da dissimulação alemã. Apesar de não fazer alusão direta aos românticos, são eles os seus alvos quando diz que

(...) chegam ao ponto de odiar a crítica, a ciência, a razão! (...) Imagens coloridas, onde são necessários motivos racionais! Ardor e poder das expressões! Névoa de prata! Noites de ambrosia! Vocês sabem iluminar e obscurecer, e obscurecer *com luz!* E realmente, quando sua paixão entra em fúria, chega um instante em que dizem a si mesmos: agora eu *conquistei* a boa consciência, agora sou magnânimo, corajoso, abnegado, grandioso, agora sou honesto! (*A*, §543.)³⁸⁰

Talvez o que mais provoque o distanciamento de Nietzsche em relação aos ideais românticos seja a pretensa superioridade da profundidade sentimental diante dos demais atributos humanos, o “peito transbordante”, a “cartas-à-mostra” dos sentimentos, superestimados e propalados aos quatro ventos.³⁸¹ Sobre a “formação clássica” alemã, Nietzsche diz que seria “uma empresa de antemão condenada, juntar “clássico” e “alemão”

³⁷⁷ *AS*, §94.

³⁷⁸ *O processo civilizador. Vol. 1: uma história dos costumes*, p. 49.

³⁷⁹ *PBM*, §244.

³⁸⁰ Em outro momento, Nietzsche diz que os alemães “nunca passaram por um século XVII de duro exame de si mesmo, como os franceses – um La Rochefoucauld, um Descartes são cem vezes superiores em retidão aos primeiros alemães [...]” (*EH O caso Wagner*, §3).

³⁸¹ Se isso vale para o artista, vale também para aqueles que entram em contato com a obra do artista: “todos nós achamos que a boa qualidade de uma obra de arte, de um artista, está demonstrada quando nos comove, nos abala. Mas primeiramente *a nossa qualidade* em matéria de julgamento e sentimento deveria estar provada: o que não acontece. (*HH*, §161).

em *um* conceito!”.³⁸² Na Modernidade, ao se falar em formação clássica, a melhor conjugação seria “clássico” e “francês”, pois para ele são os franceses os verdadeiros herdeiros dos gregos. Nesse sentido, ele dá o exemplo de Corneille, que seria um daqueles poetas que

faziam uma questão de honra e tinham o prazer em submeter seus sentidos a um *conceito* (...), assim como privilegiavam o triunfo de um espírito claro e refinado frente as solicitações brutais das cores, das formas e dos sons: o que os colocava, a meu ver, na trilha dos grandes artistas gregos (*OP*, Vol. XIV, 38 [6]).

Para Nietzsche, os dramaturgos franceses do século XVII (suas maiores referências são Corneille e Racine³⁸³), e Voltaire no XVIII são o exemplo de uma rígida coerção no que se refere ao processo criativo (a escolha das palavras e do pensamento, a construção do verso nos limites da rima, e o respeito à regra das três unidades: a de ação, lugar e tempo – regra defendida com rigor por Voltaire³⁸⁴), e não haveria outro meio, senão este, de escapar ao que ele chama de naturalismo na arte, quer dizer, “senão limitando-se, no início, o mais severamente (talvez o mais arbitrariamente) possível. Assim se aprende aos poucos a caminhar com graça (...), e se retorna com o lucro da mais alta flexibilidade do movimento”.³⁸⁵ Com essas palavras, Nietzsche se liga diretamente a Voltaire, porque a ideia do francês em relação à composição artística é exatamente essa:

Um poeta, eu dizia, é um homem livre que submete sua língua a seu gênio; um francês é um escravo da rima, obrigado muitas vezes a fazer quatro versos pra exprimir um pensamento que um inglês pode conceber em uma só linha. O inglês diz tudo o que ele quer, um francês não diz senão o que ele pode: um corre numa senda vasta, e o outro caminha com entraves numa via escorregadia e estreita. (...) Qualquer um que queira se livrar de um fardo, como aquele que trouxe consigo o grande Corneille seria notado, com razão, não como um gênio audacioso que abre uma nova senda, mas como um

³⁸² *EH*, “Por que sou tão inteligente”, §1.

³⁸³ Ver, respectivamente, §191 de *A*. e §173 de *OS*.

³⁸⁴ “Os franceses são os primeiros, dentre as nações modernas, que reviveram essas sábias regras do teatro: os outros povos ficaram, durante muito tempo, sem admitir um jugo que pareça tão severo: mas como esse jugo era justo, e no final das contas a razão acaba sempre triunfando, eles se submeteram a ele ao longo do tempo” (*Oeuvres complètes.*, Théâtre, tome 1, “Das três unidades”, p. 48.

³⁸⁵ *HH*, §221. Para a noção de coerção e coesão na arte entre os gregos, ver §105 e §112 de *OS*.

homem muito fraco que não consegue caminhar sobre aquela já traçada. (...) É de fato a esse constrangimento da rima e a essa severidade extrema de nossa versificação que devemos essas excelentes obras que temos na nossa língua (...). Queremos que um autor possua ininterruptamente todas essas cadeias e, no entanto, pareça livre; e não reconhecemos por poeta senão aqueles que cumpriram todas essas condições. (VOLTAIRE, *Oeuvres Complètes*, Théâtre, tome 1, “De la rime et de la difficulté de la versification française” e “Tragédies en prose”, pp. 312-313).

Percebe-se que “graça”³⁸⁶ é um atributo que acompanha o limite imposto. A ideia é: a coerção imposta é de tal forma incorporada, e o poeta a vivencia com tamanha desenvoltura, que ela parece deixar de existir. Nietzsche coloca exatamente esse artifício dentro de um cenário evolutivo da arte: “aí se vê como gradualmente as cadeias se tornam mais frouxas, até parecerem abandonadas: tal *aparência* é o resultado maior de uma evolução necessária da arte”.³⁸⁷ O melhor exemplo dessa ideia está num conceito-imagem que Nietzsche tira de Voltaire: o “dançar acorrentado”³⁸⁸.

Em cada artista grego devemos perguntar: qual é a *nova coação* que ele se impõe e que o torna atraente para seus contemporâneos (de modo que acha imitadores)? Pois o que se denomina “invenção” (na métrica, por exemplo) é sempre esse grilhão autoimposto. “Dançar acorrentado”, tornar a coisa difícil para si e depois estender sobre ela a ilusão da facilidade – eis o artifício que eles querem nos mostrar. Já em Homero podemos perceber uma abundância de fórmulas e leis da narrativa épica herdadas, *no interior* das quais ele tinha que dançar: e ele mesmo criou novas convenções para os que viriam depois. Esta foi a escola formadora dos poetas gregos: primeiro, deixar que os poetas anteriores lhes impusessem uma coação múltipla; depois, acrescentar uma nova coação, impô-la a si mesmos e graciosamente vencê-la: de modo que coação e vitória fossem notadas e admiradas. (NIETZSCHE, *AS*, 140).³⁸⁹

³⁸⁶ Embora o conceito de graça tenha sido introduzido na Alemanha por Kleist e Schiller, nos limitamos aqui à concepção voltairiana, que é a do artista que se impõe uma coação, mas transparece liberdade de ação.

³⁸⁷ *HH*, §221. Continuando essa mesma ideia, ele diz que “na moderna arte poética não houve essa afortunada liberação gradual das cadeias impostas a si mesma. Lessing fez da forma francesa, isto é, a única forma artística moderna, objeto de escárnio na Alemanha, e indicou Shakespeare; assim perdemos a continuidade dessa liberação e demos um salto para o naturalismo – ou seja, de volta ao começo da arte. Goethe procurou salvar-se dele, limitando-se renovadamente de várias maneiras [...]” (*Ibid.*). Para Nietzsche, quem rompe esse fio da evolução na arte, por mais talentoso que seja, não realiza senão experiências. A sua opinião sobre Lessing acima parece valer somente para o teórico Lessing, já que ele “tem uma virtude genuinamente francesa e, como escritor, foi o mais diligente discípulo dos franceses: ele sabe ordenar e apresentar bem suas coisas na vitrine” (*AS*, §103).

³⁸⁸ Paulo César de Souza, o tradutor do texto em questão, diz que Nietzsche tirou essa expressão de uma carta de Voltaire ao italiano Deodati de Tovazzi, de 24 de janeiro de 1761, que então fazia parte de seu exemplar pessoal de *Lettres choisies de Voltaire* (Paris, 1876, vol.1).

³⁸⁹ Assim, “o que o artista inventa além da convenção, ele junta por sua própria conta e arrisca a si mesmo, com o resultado, no melhor dos casos, de que *cria* uma nova convenção” (*Ibid.*, §122). Para Nietzsche, a convenção é

É exatamente esse o sentido que está por trás da noção de graça e do dançar acorrentado em Nietzsche e Voltaire, que é o da aparência de leveza e facilidade em torno de um movimento rígido e complexo. O artista não transparece a dificuldade (as amarras impostas), mostrando, ao contrário, uma elegância nos movimentos, isto é, ele supera a dificuldade colocada, esse “grilhão autoimposto”: isso é possuir graça. Nietzsche enxerga o classicismo francês como o grande herdeiro desse artifício grego, quer dizer, da coação (a herdada e a acrescentada) e da aparência de liberdade na coação. Nietzsche coloca Voltaire como o último portador de toda essa escola formadora dos poetas gregos:

Aos próprios franceses faltaram, depois de Voltaire, os grandes talentos que teriam prosseguido com a evolução da tragédia, da coerção à aparência de liberdade; mais tarde, conforme o exemplo alemão, também deram um salto para uma espécie de estado natural da arte, à maneira de Rousseau, e fizeram experiências. Leia-se de quando em quando o *Maomé* de Voltaire, para imaginar com clareza o que, devido a essa ruptura da tradição, se perdeu em definitivo para a cultura europeia. Voltaire foi o último dos grandes dramaturgos, o último a sujeitar com moderação grega sua alma multiforme, que estava à altura também das maiores tempestades trágicas – ele foi capaz daquilo de que nenhum alemão foi capaz, porque a natureza dos franceses é muito mais aparentada à dos gregos que a natureza dos alemães –; assim como foi o último grande escritor que no tratamento da prosa oratória teve ouvido grego, consciência artística grega e simplicidade e graça gregas. (*HH*, §221).

Em relação à arte trágica, Voltaire se filia, assim como Nietzsche, à tradição clássica do XVII, mas diferencia-se dele em relação a Homero, força maior da poesia grega para Nietzsche, vulgar e vasto demais para Voltaire.³⁹⁰ Segundo o francês, o maior equívoco moderno no âmbito das artes foi Shakespeare, que “tinha um gênio cheio de força e de

a condição da grande arte.

³⁹⁰ Nietzsche explica porque os homens de uma cultura nobre (“os franceses do século XVII, tal como Saint-Evremond, digamos, que lhe censurou o *esprit vaste* [espírito vasto], e mesmo o último eco dessa cultura, Voltaire”) não souberam apreciar Homero: “O tão definido Sim e Não do seu palato, seu pronto desgosto, sua hesitante reserva face a tudo que lhes for estranho, seu horror à falta de gosto que há na curiosidade viva, e sobretudo aquela má vontade que toda cultura nobre e auto-suficiente demonstra em admitir uma nova cobiça, uma insatisfação com o que é seu e uma admiração do que é outro: tudo isso os predispõem negativamente até em face das melhores coisas do mundo, que não são sua propriedade e não poderiam tornar sua presa” (*PBM*, §224).

fecundidade, natural e sublime, sem a menor chama de bom gosto e sem o menor conhecimento das regras”.³⁹¹ Nietzsche, apesar de admirar por demais Shakespeare, concorda com Voltaire e é taxativo: “que meu gosto de artista defenda, não sem fervor, os nomes de Molière, Corneille e Racine contra um gênio agreste como Shakespeare”.³⁹² Segundo Nietzsche, o exemplo deste inglês gerou o maior paradoxo na história da poesia, que é o efeito da quantidade sobre a qualidade. Assim, se comparado a Sófocles, Shakespeare é muito mais abundante e diversificado, mas ignorante do bom gosto e das regras. Com isso, “alguém pode ser um bárbaro, ou seja, disforme da cabeça aos pés, mas continuar sendo o maior poeta”.³⁹³ Para ele, o poeta inglês seria um daqueles artistas que se utiliza do excesso e da desmesura como meios artísticos para produzir a impressão de riqueza, mas para o filósofo alemão, no entanto, “a última coisa que um bom autor adquire é abundância; quem já a traz consigo nunca se tornará um bom autor. Os mais nobres cavalos de corrida são magros, até que podem *descansar* de suas vitórias”.³⁹⁴

Pelo que vimos até aqui, está claro o que significa a arte superior para Nietzsche. Ela está ligada ao poeta cuja alma está “acima das paixões e seus arrebatamentos e convulsões”, ao poeta que tem a capacidade de “deter o sentimento no caminho e não deixá-lo ir até o fim”, ao “*sujeitamento* da força de expressão” e ao “domínio dos meios artísticos”³⁹⁵, em outras

³⁹¹ VOLTAIRE, *Cartas inglesas*, décima oitava carta.

³⁹² *EH*, Por que sou tão inteligente, §3.

³⁹³ *OS*, §162. Para Nietzsche, a partir da segunda metade da vida de Goethe, a percepção artística madura do maior poeta alemão diria a mesma coisa (Cf. *Humano, demasiado humano*, §221). Do mesmo paradoxo parece sofrer Laurence Sterne, que Nietzsche via como “o mais livre dos escritores” (era assim que Goethe também o via, segundo Nietzsche), porém, “o pior modelo e o autor menos exemplar. [...] Aquilo que os bons franceses e, antes deles, alguns gregos e romanos quiseram e puderam como prosadores, é precisamente o oposto daquilo que Sterne quer e pode: como exceção magistral, ele se ergue acima do que todos os artistas da palavra exigem de si: disciplina, coesão, caráter, constância de propósitos, abrangência do olhar, simplicidade, compostura no andar e no semblante. – Infelizmente, o homem Sterne parece ter sido muito aparentado ao escritor Sterne: sua alma de esquilo saltava de galho em galho com indomável inquietude; do sublime ao patife, nada lhe era estranho” (*OS*, §113). Esta última sentença é muito semelhante à caracterização do “pensador-raposa” de Isaiah Berlin, exposta aqui nas Considerações sobre as fontes”. A comparação entre Sófocles e Shakespeare feita acima por Nietzsche não é ao acaso. Assim ele parece retomar uma equiparação que já foi feita por Lessing e outros teóricos pré-românticos (Cf. SÜSSEKIND, P. *Helenismo e classicismo na estética alemã*, p. 84).

³⁹⁴ *AS*, §141.

³⁹⁵ As expressões acima são do próprio Nietzsche. Respectivamente em *OS*, §172; *AS*, §136; e as duas últimas em *HH*, §221.

palavras, ao que Nietzsche entendia por “grande estilo”. Exatamente como o poeta clássico, que “domina os ímpetos de interioridade e não lhes dá pleno curso expressivo”.³⁹⁶

Nietzsche contrapõe o “estilo grandioso”, eloquente e vertiginoso dos românticos ao “grande estilo” da linguagem mais sóbria, monossilábica e cerebral em relação aos sentimentos. Segundo outro ensaísta, a força motriz do classicismo francês está nessa tensão gerada pela própria intelectualização das emoções, visto que “as emoções, em todas as suas dimensões estão presentes, todavia, contidas”.³⁹⁷ O grande estilo é caracterizado por essa capacidade de o poeta em organizar, e não de extravasar, o caos interno, isto é, de dominar a si mesmo e a forma da composição artística. Para o nosso filósofo, isso tem a ver com certa medida da razão e com os preceitos da arte clássica.

Nietzsche parece insinuar que as características de tons racionais que ele elege como sendo as mais dignas da arte superior são também as mais dignas para o homem, fazendo par com o que vimos na seção 3.1 sobre a espiritualização das paixões: “Sofocleísmo. – Quem misturou mais água ao vinho do que os gregos? Sobriedade e graça combinadas – eis o privilégio aristocrático do ateniense no tempo de Sófocles e depois dele. Imita quem puder! Na vida e na obra!”.³⁹⁸ Esse “depois dele” demarcado por Nietzsche é a sua França do século XVII, que tem em Voltaire seu grande epígono. O filósofo alemão aqui não circunscreve essa sobriedade apolínea à obra de arte, mas a estende ao homem. Da mesma maneira, ele diz que todos os lugares que lhe agradam “possuem, sob toda variedade, um simples esquema geométrico de linhas. Sem esse substrato matemático, nenhuma paisagem se torna algo artisticamente prazeroso. E talvez essa regra possa ser aplicada metaforicamente ao ser humano”.³⁹⁹

³⁹⁶ ROSENFELD, A. e GUINSBURG., J., *Op. cit.*, p. 263.

³⁹⁷ GONÇALVES, A. J. O classicismo na literatura europeia, p. 121.

³⁹⁸ *AS*, §336.

³⁹⁹ *Ibidem*, §115.

CONCLUSÃO

Pelo exposto ao longo da Tese, trabalhamos especialmente com a chamada segunda fase ou fase intermediária da produção intelectual de Nietzsche, em que ele tece elogios à razão e à ciência. Em contrapartida, procuramos não negligenciar os outros dois períodos do filósofo, porque entendemos sua obra como um todo unitário, onde conceitos e ideias são ressignificados dependendo do contexto e do texto. Suas fases de produção, aparentemente desalinhadas, estão interligadas, não sendo autônomas e excludentes. Compreendemos este segundo período não como uma transição para um suposto período mais maduro, o que não é raro de se notar em sua fortuna crítica, visto que isso demarcaria um anacronismo exegetico.

Vimos que a noção de um Nietzsche relativista e irracionalista, que dissolve a possibilidade de se conhecer a realidade, noção esta que serviu de base para a sua vinculação ao pensamento pós-moderno, é fruto de sua recepção na França das décadas de 1960 e 70. É este “Nietzsche francês” que aparece entre os historiadores que produzem na década de 1990 em diante. Vimos também que este Nietzsche sofreu releituras importantes a partir da década de 1970 e 80 no próprio campo da filosofia. No entanto, tal releitura não apareceu no campo da história. É neste ponto que a nossa Tese pretende contribuir com uma revisão do lugar do seu pensamento na historiografia contemporânea.

Atentamos para a especificidade da filiação de Nietzsche ao Iluminismo e o quanto ela depende da crítica ao próprio Iluminismo francês do XVIII. Apesar de compartilhar com a Ilustração a crítica à metafísica, à tradição e ao dogmatismo religioso, o filósofo alemão rejeita o antagonismo que a Ilustração estabelece em relação aos erros do passado metafísico/religioso da humanidade. Ele quer consertar essa injustiça histórica para justamente poder levar os ideais do Iluminismo adiante. A partir de *HH*, portanto, Nietzsche

concebe a sua filosofia eminentemente como uma filosofia histórica, e é nesse momento que ele inicia a superação compreensiva da metafísica e filia-se ao Iluminismo.

Essa filiação também ocorre através do seu reconhecimento de um movimento do espírito, que é encampado por homens fortes, que dominam a si mesmos através de uma autocoação imposta, de uma disciplina dos instintos que confere forma às paixões. Essa coerção deve ser entendida como um conjunto de regras e convenções a ser seguido com disciplina, o que pode ser visto em grandes homens e em grandes épocas históricas.

Para o filósofo, a Grécia Pré-Socrática, o Renascimento italiano e a sociedade de corte da França, que tem em Voltaire o seu acabamento e epílogo, são momentos em que é possível enxergar como o homem soube dominar seus instintos, em última instância, dominar a si mesmo. Para Nietzsche, a cultura do século XVII francês é a legítima herdeira da grega. Ele chega a dizer que “a França é matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto”. Percorremos essa “escola do gosto” na sociedade de corte do XVII, em que as maneiras de lidar com as emoções, o jogo social e o estilo artístico de então, o classicismo francês, demarcam uma contenção das paixões que são enaltecidas pelo filósofo alemão. Para ele, há, portanto, uma continuidade histórica, ou um caminho histórico das Luzes, entre a Antiguidade greco-romana, o Renascimento italiano, a França do XVII e a Ilustração do XVIII, que tem em Voltaire o seu modelo de Iluminismo. Nietzsche fala em “cadeia”, “corrente”, “anel” para marcar a noção de uma ligação espiritual entre homens e épocas.

Vimos ao longo da Tese o diálogo direto e indireto que Nietzsche travou com Voltaire em vários momentos de sua obra. Estabelecemos aproximações e confluências entre Nietzsche e a Ilustração, que é mais bem compreendida através desse diálogo. O filósofo alemão coloca o francês como o último homem de uma longa tradição, que passa pela escola

da poesia grega, por Cícero, Petrarca, Erasmo, Racine e Corneille. O que liga todos esses autores a Voltaire? É a capacidade de dar forma às paixões, ou seja, é o que chamamos aqui de uma autocoação imposta.

Na história da filosofia, Nietzsche é majoritariamente visto como o filósofo que deu voz às paixões, o que está correto, entretanto, este “dar voz” não quer dizer dar livre curso. Ele ressalta que as paixões devem, sim, ser vivenciadas, mas ele também ressalta que devemos dominá-las e conduzi-las pelas rédeas. Seu maior exemplo dessa conduta controlada são essas épocas históricas supracitadas, não por acaso, épocas em que ele também enxerga como exemplares no processo de criação na arte, visto que este também não é o lugar do extravasamento das paixões. Observamos que, em Nietzsche, quando se trata da relação entre a razão e as paixões, estas últimas não devem ser atendidas prontamente, e nem extirpadas, mas vivenciadas através de um desafojo moderado, o que aponta para uma noção de domínio de si. Vimos que o filósofo reconhece a importância desse processo de domínio do homem em torno de si mesmo, assim como sua reverberação na criação artística e na vida social.

Vimos também que a história ocupa um papel-chave na sua filosofia, porque é fundamentalmente através de um conhecimento histórico que há possibilidade de se avaliar em que condições e baseado em quais valores a metafísica pôde ser erigida, podendo assim finalmente compreendê-la e ultrapassá-la. Logo, é através deste conhecimento histórico, e de uma filosofia histórica, que seria possível minar com os discursos que buscassem alguma essencialidade para os fenômenos na realidade. Também pontuamos que a sua filiação ao Iluminismo é de fundo histórico, porque ela é baseada no modo como o filósofo entendeu os momentos na história em que as Luzes prevaleceram.

Por tudo o que trabalhamos nesta pesquisa, esperamos ter mostrado duas coisas: 1) que afirmativas tais como a de Henri Lefebvre, para quem “com Nietzsche morrem a história, o

homem e a humanidade, a razão e a racionalidade, a finalidade e o sentido”⁴⁰⁰, transparece uma interpretação curta e desacertada do filósofo alemão; 2) que a posição que Nietzsche ocupa nos debates historiográficos, que é a de um irracionalista e relativista, patrono das teorias pós-modernas da história, foi formulada de uma maneira muito apressada e sem a presença do contraditório.

A releitura que Nietzsche passou a sofrer no terreno da filosofia a partir da década de 1970 e 80, assim como a sua filiação ao Iluminismo, nos fornece um material crítico para propormos uma revisão do lugar epistêmico ocupado por ele na historiografia contemporânea, nos permitindo, desta forma, uma abertura para colocarmos em outro patamar de discussão a sua relação com a história e com os historiadores, para que esta relação não seja mais pautada por negações ou supostas incompatibilidades.

⁴⁰⁰ LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, p.25 apud LE RIDER, *Op. cit.*, p. 191.

FONTES

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. O andarilho e sua sombra. In: _____. *Humano, demasiado humano, volume II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O anticristo/Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. A disputa de Homero. In: _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Textes, et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1978, XIV tomes.

_____. Opiniões e sentenças diversas. In: _____. *Humano, demasiado humano, volume II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *A visão dionisiaca do mundo*. Trad. Marcos S. P. Fernandes e Maria Cristiana de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*, volume 1. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2016.

ANKERSMIT, F. R. *A escrita da história: a natureza da representação histórica*. Trad. Jonathan Menezes et. al. Londrina, PR: Eduel, 2012.

_____. Historiografia e pós-modernismo. *Topoi*. Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 113-135.

ARALDI, Clademir Luis. *Nihilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. De Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1998.

BARROS, José D'Assunção. *Teoria da História. Vol. 3 (os paradigmas revolucionários)*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

BERLIN, Isaiah. O Contra-Iluminismo. In: _____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 273-298.

_____. O divórcio entre as ciências e as humanidades. In: _____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 349-378.

_____. O ouriço e a raposa. In: _____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 447-505.

BILATE, Danilo. Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do novo Aufklärung. *Revista Philósophos*, v. 16, 2011, pp. 247-267.

_____. *A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Trad. Maria Manuel e Rui Grácio. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1965.

BOILEAU-DESPRÉAUX, Nicolas. *A arte poética*. Trad. Célia Berrettini. SP: Ed. Perspectiva, 1979.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.) *O romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, pp. 51-74.

BOURIAU, Christophe. *Nietzsche et la Renaissance*. Paris: PUF, 2015.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century german historiography. *History and Theory*, n. 46, May, 2007, pp. 155-179.

_____. Nietzsche's Reading and knowledge of Natural Science: an Overview. In:

MOORE, G.; BROBJER, T. H., *Nietzsche and Science*. Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 21-50.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

_____. *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: companhia das Letras, 2009.

CAMPIONI, Giuliani. *Les Lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.

CARDOSO, Ciro. Flamarion. História e Paradigmas Rivais. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Editora. Campos, 1997, pp. 1-23.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a Segunda Consideração Extemporânea. In: *Philosophos*, Goiânia, v.17, n.2, jul./dez. 2012, pp. 77-105.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva (Os Pensadores)*. Trad. José A. Giannotti. São Paulo: Abril cultural, 1983.

COSTA, Emília Viotti da. *A dialética invertida e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth J. Dias e Edmundo F. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. Pensamento Nômade. In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Por que Nietzsche?* Trad. Ana Maria de Almeida Lima. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d, pp.9-17.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In: MARTON, S. (Org.) *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009, pp. 135-165.

DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Trad. Rafael H. L. e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

DESCOMBES, Vincent. O momento francês de Nietzsche. In: BOYER, Alain et al. *Por que não somos nietzscheanos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993, pp. 97-125.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre, Artmed, 2010.

_____. *A História*. Trad. Maria Elena O. Assunção. Bauru, SP: Edusc, 2003.

_____. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. *História do estruturalismo, v.1: o campo do signo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. *História do estruturalismo, v.2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.

_____. Paysage intellectuel: changement de repères. *Lê Débat*. Paris: n. 110, mai/août, 2000.

DUARTE, Luiz. F. D. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. In: *Revista brasileira de ciências sociais*, vol. 19, n. 55, junho/2004.

DUARTE, Regina Horta. Nietzsche e o ser social histórico ou da utilidade de Nietzsche para os estudos históricos. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 2, 1997, pp. 55-65.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Vol. 1: uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro. Zahar, 1994.

_____. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. São Paulo, Ed. Ática, 1989.

FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Trad. Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris: Bernard Grasset, 2002.

FERRY, Luc.; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

_____. Prefácio. In: BOYER, Alain et al. *Por que não somos nietzscheanos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.

FOUCAULT, Michael. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 15-37.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx; Theatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São

Paulo: Princípio Editora, 1997.

_____. Sobre a prisão. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 129-143.

FREZZATTI JR., Wilson Antônio. Nietzsche: Voltaire contra Rousseau. In: AZAVEDO, Vânia Dutra (org.). “*Encontros Nietzsche*”. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2003, pp. 121-133.

GARRARD, Graeme. Nietzsche for and against the Enlightenment. *The Review of Politics*, Vol. 70, No. 4 (Fall, 2008), pp. 595-608.

GIACOIA JR., Osvaldo. Filosofia da cultura e escrita da história. Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche. In: *O que nos faz pensar*; n.3, setembro de 1990, pp. 24-50.

_____. Uma filosofia para espíritos livres: entrevista com Osvaldo Giacoia Junior. In: GIACOIA JR., O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo, UPF, 2005, pp. 210-20.

_____. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 3, 1997, pp. 23-36.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GONÇALVES, Aguinaldo José. O classicismo na literatura europeia. In: GUINSBURG., J. (Org.). *O classicismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

GOMBAUD, Antoine. Do espírito da conversação. In: Morellet... [et al.] Org. Alcir Pécora. *A arte de conversar*. Trad. Edmir Missio e Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRANIER, Jean. *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.

_____. *Nietzsche*. Trad. de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2002.

JENSEN, Anthony. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. London: Routledge, 2016.

JULIÃO, José Nicolao. As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. 1º quadrimestre de 2014 – vol. 7 – nº 1 – pp. 01-20.

_____. O perspectivismo de Nietzsche como uma forma de realismo interno. In: DUARTE, Alessandro B.; HADDAD Alice B.; GUITARRARI, Robinson (Orgs.) *Realismo & Antirrealismo*. Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016, pp. 143-156.

_____. *Reflexões filosóficas sobre a história: Agostinho, Hegel e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: *O que é esclarecimento? KANT...* [et al.] Trad. Paulo César Gil Ferreira, Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 23-24.

KAUFMANN, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1974.

LACERDA, Sonia. História, narrativa e imaginação histórica. In: SWAIN, T. N. (org.) *História no plural*. Brasília. Ed. UNB, s.n. pp.9-42.

LARGE, Duncan. “Nosso Maior Mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. *Cadernos Nietzsche 9*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000, pp. 3-39.

LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. In: *Cadernos Nietzsche 29*. São Paulo: Discurso Editorial, 2011, pp. 77-126.

LACOSTE, Jean. Nietzsche et la civilisation française (Postface). In: NIETZSCHE, F. *Oeuvres*. Tome 1. Édition dirigée par Jean Lacoste e Jacques Le Rider. Paris: Robert Laffont, 1993.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão In: NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 17-33.

LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*. Paris: PUF, 1999.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrático: biografia intelectual e balanço crítico*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LOPES, Marcos Antônio. *Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo*. Campinas: Papyrus, 2001.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte, 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette Littératures, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MARTINS, André. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, n.14, p.183-198, 2000.
- MARQUES, Antônio. *Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- MARTON, Scarlett. Entre o relativo e o transcendente: pluralidade de interpretações e ausência de critérios. *Dissertatio*. n. 19-20. Pelotas, RS, Inverno-Verão de 2004, pp.343-365.
- _____. Foucault leitor de Nietzsche. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.
- _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. Nietzsche e a cena brasileira. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.
- MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. Paris: Sedes, 1995.
- MÉTAYER, Guillaume. *Nietzsche et Voltaire: de la liberté de l'esprit et de la civilisation*. Paris : Flammarion, 2011.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MORELLET, André. Da conversação. In: Morellet... [et al.] Org. Alcir Pécora. *A arte de conversar*. Trad. Edmir Missio e Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. *Revista Discurso*. São Paulo: Revista do Departamento de Filosofia da USP, n.21, 1993, pp. 7-29.
- NASCIMENTO, Maria das Graças Souza do. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- _____. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Ed. Moderna, 1993.
- NEHAMAS, Alexander. A Reason for Socrates' Face: Nietzsche on "The Problem of Socrates". In: *The Art of Living*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1998, pp. 128-156.
- NOBRE, Renarde Freire. *Nietzsche e Weber. Dois pólos de um mesmo mundo, dois mundos*. São Paulo, 2003. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- OLIVEIRA, Bernardo Barros Coelho de. Introdução. In: *O que é esclarecimento? KANT...* [et

al.] Trad. Paulo César Gil Ferreira, Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 9-13.

PÉCORA, Alcir. Variações para conversas entre espécies de salão. In: Morellet... [et al.]. *A arte de conversar*. Trad. Edmir Missio e Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PIMENTA NETO, Olímpio José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

RAYNAUD, Philippe. Nietzsche educador. In: *Por que não somos nietzscheanos*. BOYER, Alain et al. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993, pp.191-211.

REIS, José Carlos. *História e Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

_____. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

RIBEIRO, Renato Janine. Da moral da história às histórias científicas: uma revolução no conhecimento. In: *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, v.4, nº 2, 1989, pp. 227-241.

_____. *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RODRIGUES, Luzia Gontilo. Nietzsche e Platão: arte e orquestração das paixões. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 109, jun/2004, pp. 136-158.

ROSENFELD, A. e GUINSBURG, J. Romantismo e Classicismo. In: GUINSBURG, J. (Org.) *O romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, pp. 261-274

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ROUANET, Sergio Paulo. Razão e Paixão. In: NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 437-467.

_____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche: *biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SEDGWICK, P. The Nietzsche Legend: A Genealogy of Myth and Enlightenment. In: *Ecce Opus: Nietzsche – Revisionen in 20. Jahrhundert*. Ed. R. Görner and Duncan Large. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2003.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SÜSSEKIND, Pedro. *Helenismo e classicismo na estética alemã*. Rio de Janeiro, 2005. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

ULMER, Karl. *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Berne und München: Dalp Taschenbücher Nr. 363, 1962. **(consultado da tradução para o português de José Nicolao Julião)**.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

_____. *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro. Lisboa: Editora Presença, 1990.

VENTURELLI, Aldo. Nietzsches Renaissance-Bild zwischen Erasmus und Cesare Borgia. In: *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*. Walter de Gruyter · Berlin · New York, 2003. **(consultado da tradução para o português de José Nicolao Julião)**.

VEYNE, Paul. Paul Veyne e a História. Entrevista concedida a Martine Fournier. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 28.6.09.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Oeuvres complètes*. Éd. Louis Molan. Paris: Garnier, 1877-85, 52v.

_____. *Cartas inglesas, Tratado de metafísica, Dicionário filosófico, O Filósofo ignorante* (Os Pensadores). Trad. Marilena Chauí, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WARBURG, Aby. *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Trad. Elena Sánchez y Felipe Pereda. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

WHITE, Hayden. *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX*. Trad. José Laurêneo de Melo. São Paulo: Edusp, 1995.

_____. Teoria Literária e escrita da história. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.7, n.13, 1994, pp. 21-48.

_____. *Trópicos do discurso: ensaio sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 2.ed. São Paulo. EDUSP, 2001.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Trad. Diego k. Trevisan. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2016.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999.