

# *Gaya scienza e gai saber na filosofia de Nietzsche*<sup>1</sup>

*Gaya scienza and gai saber in Nietzsche's philosophy*

**Giuliano Campioni**<sup>2</sup>

## **Resumo**

O artigo ocupa-se da presença da *gaya scienza* ou do *gai saber* provençal na filosofia de Nietzsche. Abrangendo um arco textual que vai das obras publicadas, passando pela correspondência, aos fragmentos póstumos, o autor reconstitui a apropriação nietzschiana da cultura provençal. Confrontando as fontes presentes na biblioteca pessoal do filósofo, põe-se em evidência o processo de construção dos textos e mostra-se o caráter mediterrâneo, latino, da filosofia de Nietzsche e sua afirmação do Sul contra o Norte e a cultura germânica que tem Wagner como símbolo. A *Gaia ciência* de Nietzsche é o fruto último e maduro da filosofia do espírito livre, marca de seu afastamento em relação a Richard Wagner e Arthur Schopenhauer.

**Palavras-chave:** Gaia ciência. Cultura provençal. Mediterrâneo. Espírito latino.

## **Abstract**

The presence of Provençal *gaya scienza* or *gai saber* in Nietzsche's philosophy is the main reason of this article. Comprehending a textual arch of published works, through correspondence, to posthumous fragments, the author reconstitutes the nietzschean appropriation of Provençal culture. Confronting the sources presents at the philosopher's personal library, puts in evidence the process of building the texts and showing the mediterranean mark, latin, from Nietzsche's philosophy and its South's affirmation against the North's one and also the German culture that has Wagner as a symbol. Nietzsche's *Gay Science* is the last fruit and ripe from the philosophy of the free spirit, which marks his getting away from Richard Wagner and Arthur Schopenhauer.

**Keywords:** Gay science. Provençal culture. Mediterranean. Latin spirit.

---

*in doloribus pinxi*

Friedrich Nietzsche

---

<sup>1</sup> Tradução de Leonardo Camargo da Silva. Foi mantida a tradução de *Übermensch* como “super-homem”, bem como a de *Wille zur Macht* como “vontade de potência”, de acordo com a opção do autor e com a tradição italiana de pesquisa Nietzsche.

<sup>2</sup> Giuliano Campioni é professor de História da Filosofia da Universidade de Pisa, Itália. É diretor do Centro Colli-Montinari de Estudos sobre Nietzsche e a cultura europeia, foi o responsável pela conclusão da edição crítica italiana das obras e da correspondência de Nietzsche. Publicou numerosos artigos e livros sobre Nietzsche, entre os quais *Nietzsche. La morale dell'eroe*. Pisa: Edizioni ETS, 2009 e, o recentemente traduzido para o português, *Nietzsche e o espírito latino*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. E-mail: giuliano.campioni@gmail.com.

Em uma longa anotação para o prefácio (1886) à nova edição da *Gaia ciência*, Nietzsche se lamenta da má compreensão em geral do sentido da conhecida “serenidade” que caracteriza o volume e do fato de que “desta ‘gaia ciência’ não se compreendeu certamente nada, nem sequer o título, cujo significado provençal muitos eruditos ---” (FP 1885 2[166]). A frase, interrompida, é esclarecida por uma retomada posterior: “Independentemente de alguns eruditos, cuja vaidade foi atingida pela palavra ‘ciência’ (me fizeram entender que se tratava talvez de algo ‘gaio’, mas com certeza não de ‘ciência’), todos tomaram este livro como um retorno a ‘todos’, e em sua graça se mostraram conciliadores e afetuosos comigo” (FP 1885 2[166]). A referência polêmica de Nietzsche, que percorre outras partes da anotação, é voltada contra o velho amigo e companheiro nos estudos de filologia em Leipzig que há muito tempo se afastou dele: “ele está em Tübingen, imerso nos seus livros e no matrimônio, para mim *inalcançável* sob todos os aspectos” (carta a Erwin Rohde de 24 de março de 1881, KSB 6, p. 75), “não está à altura de aprender alguma coisa de mim – não pode compartilhar a minha paixão e o meu sofrimento” (carta a Franz Overbeck de 17 de março de 1882, KSB 6, p. 180).

O prudente realismo de Rohde em relação aos generosos e audaciosos projetos de Nietzsche, que também havia compartilhado no passado, transformou-se progressivamente num acidioso descontentamento de si, num microcosmo de filisteísmo pessoal, na solidão de “um trabalho desconfortante”: “não sinto uma verdadeira nostalgia, mas uma suave melancolia, quando volto com a mente às décadas passadas, e penso quão pouco ou nada esteja resolvido” disse Rohde ao amigo, concluindo: “agora frequentemente me sinto como uma lagoa do campo que pouco a pouco se cobre de mofo” (carta de 8 de abril de 1881). As suas raras cartas, todas deste teor, acentuam a sensação de isolamento de Nietzsche: “continua a escrever cartas para não calar. Mas a verdade se lê no olhar, e este olhar me diz (o entendo ainda demasiado bem!): ‘Amigo Nietzsche, agora você está completamente só!’” (carta a Erwin Rohde de 22 de fevereiro de 1884, KSB 6, p. 479). Numa longa carta Rohde (26 de novembro de 1882) exprime a sua opinião sobre a *Gaia ciência*:

Assim, em férias, sobre algum banco e completamente distante do berço do meu velho trabalho, gostei verdadeiramente de coração e com os sentidos livres do teu livro. Ele me parece de longe mais vivaz e corajoso que os teus precedentes: naturalmente esta gaia ciência não *quer* ainda *me* parecer uma ciência, mas torna-se, na verdade, mais livre e mais alegre; aquilo que inicialmente me pareceu, permita que lhe confesse, caro amigo, uma resolução extravagante, desejada por dentes estreitos, rasgada apenas com a força à tua verdadeira inclinação, – este novo modo de ver, que se inebria entusiasticamente na sobriedade, tornou-se agora para ti, ao menos sinto desse modo, verdadeiramente um modo natural de sentir; e agora, nota-

se bem, ele serve efetivamente para tornar-te a vida mais leve, mais clara, agradavelmente fresca, para dizer a verdade, torná-lo mais pobre. Aquilo que torna, assim, precioso para mim este último conhecimento é que se trata essencialmente de uma verdadeira e própria *profissão de fé*: desse modo *te* senti; e exprime isto com incomparável energia e clareza. O *dogmático* deste modo de ver se perde sempre mais, e isto é bom [...]. Aquilo que senti de maneira benéfica é o trato estranhamente pessoal do livro inteiro, bem como a respiração de um aquietamento do espírito e de salutar relaxamento de todo o ser, agora não apenas espasmodicamente *desejados*, mas obtidos e tranquilamente mantidos, que sopra na direção da maior parte das minhas considerações. A menos que tu não sejas um malabarista no domínio de si mesmo, já deves ter verdadeiramente escalado a montanha e reencontrado a tua saúde: o atesta com minha grande alegria, ainda mais que a tua carta, o teu livro: e por isto ele foi para mim uma verdadeira expedição de alegria.

Indubitavelmente Rohde capta, induzido por algumas afirmações de Nietzsche na carta que acompanhava o volume<sup>3</sup>, o aspecto pessoal, a proteção que a “gaia ciência” assegura e o cuidado de si que trouxe o afirmado “restabelecimento”, tanto que Nietzsche fará sua a definição que Rohde deu dele, embora para descartá-la em benefício da hipótese de uma reencontrada saúde depois de ter “escalado a montanha”: “um malabarista no domínio de si mesmo” (Cf. carta a Paul Rée de primeiro de dezembro de 1882, KSB 6, p. 284).

Certamente o tema do sofrimento e da solidão, do seu significado, a força de libertação da “grande dor” que conduz a colocar perguntas “mais profundas, mais rigorosas, mais duras, mais maldosas, mais silenciosas” (GC Prefácio 3), a uma crise de confiança na vida que significa também um modo diferente de amar e, ainda, “uma nova felicidade”, atravessa o prefácio da *Gaia ciência*. O tema da solidão é central nas cartas dos anos 1880, declinado de muitas maneiras. Uma vida no isolamento absoluto e esquecido por todos, “no sótão”, entre 1880 e 1881 aparece em primeiro lugar como um remédio necessário perante a baixa vitalidade, na sua condição *in media vita*, com uma sensação de morte iminente: “O meu lema é *aut mori aut ita vivere*” (carta a Erwin Rohde da metade de julho de 1882, KSB 6, p. 227). A solidão é peso e dor, mas quando o filósofo cede à necessidade de romper o absoluto isolamento, uma momentânea euforia é frequentemente seguida de arrependimento e aumento do sofrimento. O próprio Nietzsche cultivava sua imagem de eremita: o asceta

---

<sup>3</sup> Cf. a carta a Erwin Rohde da metade de julho de 1882, KSB 6, p. 226. A carta de Nietzsche falava das dores superadas, de ser “médico de si mesmo”, do seu trabalho como remédio, mas também de “um propósito secreto pessoal, ao qual *consagrei* o resto da vida – me é *demasiado duro* viver se não o faço no *grande estilo*, dito em confiança, meu velho! Se não tivesse um propósito ao qual atribuísse uma importância imensa, não teria conseguido manter-me na luz e *acima* das negras nuvens! Nisto consiste propriamente a única justificação que posso dar pelo gênero de coisa que escrevo desde 1876: é a minha receita, o remédio que destilo contra o tédio da vida”. O novo “propósito secreto pessoal” está vinculado ao pensamento do eterno retorno e o “grande estilo” ao “tornar-se senhor da própria felicidade como da própria infelicidade” – como afirma no FP 1885 35[74].

“solitário de Sils-Maria”<sup>4</sup>, quase elemento da paisagem, necessitado de uma máscara na relação com os outros, “tem a sua caverna dentro de si, às vezes dentro desta caverna existe uma outra e depois uma outra, ainda” (carta a Resa von Schirnhofen de 30 de março de 1884, KSB 6, p. 492). Ao caracterizar esta estranha forma de vida ele encontra, nas cartas e nos fragmentos, a metáfora do “peixe voador”<sup>5</sup>, o qual apenas acena, na crista das ondas, à existência na qual deveria nadar.

Por longo tempo dominou um duro sofrimento físico, do “animal à tortura”: Nietzsche sente-se agora “mais um campo de batalha que um ser humano” (carta a Heinrich Köselitz de 17 de junho de 1881, KSB 6, p. 92), sujeito a uma “tensão” assustadora (carta a Franz Overbeck de 31 de dezembro de 1882, KSB 6, p. 313), à qual se acrescenta a quase cegueira. Nietzsche adverte da necessidade de uma “parcimônia” na cotidianidade, quase de uma “meticulosidade” que faça “um contrapeso àqueles impulsos muito genéricos e muito ambiciosos” pelos quais se sente dominado, e isto comporta uma extrema dureza na direção de si, assim como duro é o contínuo combate engajado com a doença para arrancar a energia necessária à criação da sua obra, portanto assim os frutos do amadurecimento não terão que levar rastro desta dureza. “Grande libertador”, para o filósofo, é o pensamento que “a vida poderia ser um experimento de quem visa ao conhecimento” afirma na *Gaia ciência* (GC 324). E nas cartas, nos fragmentos e nos aforismos deste período volta várias vezes a exclamação “que importa eu!”<sup>6</sup>, a sancionar um destino ligado a uma tarefa imperiosa, ditado pelo inexorável “tirano que há em nós”. E ainda: “Mas deixemos o Sr. Nietzsche: que nos importa que o Sr. Nietzsche está outra vez com saúde?” (GC Prefácio 2). A menos que isto não tenha significado uma reflexão mais geral e radical para o “psicólogo” sobre a relação entre conhecimento e saúde até mesmo ao compreender a filosofia como “uma interpretação

---

<sup>4</sup> Esta autodefinição de Nietzsche retorna várias vezes: cf. as cartas a Franziska Nietzsche de 10 de agosto, 2 setembro, 20 de setembro de 1884 (KSB 6, p. 519, 526-527, 536-537) e 10 de agosto de 1885 (KSB 7, p. 78-80); a Heinrich von Stein de 20 de agosto de 1884 (KSB 6, p. 522); a Heinrich Köselitz de 2 de setembro de 1884 (KSB 6, p. 524-526); a Emily Finn da metade de fevereiro de 1886 e 2 de outubro de 1886 (KSB 7, p. 149-151, 259-260); a Resa von Schirnhofen do final de fevereiro de 1886 (KSB 7, p. 156-157); ao General Simon de 8 de setembro de 1886 (KSB 7, p. 245); a Paul Deussen de 20 de setembro de 1886 (KSB 7, p. 251-252); a Malwida von Meysenbug de 24 de setembro de 1886 (KSB 7, p. 256-258).

<sup>5</sup> Cf. FP 1881 15[56]: “Agora mal toco o alto das ondas – a existência, na qual deveria nadar, é como *fora de mim*; estremeço de prazer ao sentir a espuma na pele: tornei-me um peixe voador?”; GC 256: “*Epidermidade*. Todos os homens do abismo encontram sua felicidade ao assemelhar-se uma vez aos peixes voadores e jogar-se sobre as cristas das ondas; aquilo que mais apreciam nas coisas – é o fato de terem uma superfície: a sua epidermidade – *sit venia verbo*”; carta a Heinrich Köselitz de 8 de dezembro de 1881, KSB 6, p. 147-148.

<sup>6</sup> Expressão frequente, sobretudo, a partir das anotações e das cartas do ano 1880. Cf. A 494 e 547, FP 1880 7[45], [102], [126], [158], [181]; GC 332; FP 1881 15[59], 1884 29[55] e 31[13], 1885 2[183] e o 1888 20[157]; as cartas a Franz Overbeck de 31 de outubro (KSB 6, p. 43) e a Heinrich Köselitz de 7 de novembro de 1880 (KSB 6, p. 44-45).

do corpo e um *mal-entendido sobre o corpo*” (GC Prefácio 2) e teria imposto novas tarefas, uma nova posição dos valores, uma releitura da história e da vida. Por isto acolhe de modo bem diferente, retornando várias vezes ao convite que lhe foi dirigido, as linhas que Jacob Burckhardt lhe escreve respondendo ao envio do volume (carta a Nietzsche de 13 de setembro de 1882). Burckhardt entrevê – junto ao “Sanctus Januarius [...] um monumento todo especial que você levantou a um daqueles últimos invernos no sul!” – a abertura de Nietzsche a uma nova, radical concepção da história:

Mas há uma pergunta que me ponho sempre de novo: que coisa aconteceria se você fosse docente de história? No fundo você ensina sempre história e neste livro abriu mais de uma perspectiva histórica surpreendente; mas quero dizer: se você *ex professo* quisesse iluminar a história universal com o teu tipo de luzes, sob os ângulos de iluminação que lhe são conformes? Quantas coisas resultariam belamente invertidas, em contradição com o hodierno *consensus populorum*!

Da carta de Rohde, Nietzsche aceita como verdadeira e penetrante a definição que o velho amigo dá dele: “um malabarista do domínio de si” uma vez que somente uma “segunda natureza”, tomada com força às perigosas “livres” inclinações, permitiu a realização de sua tarefa. Mas vê também o limite: Rohde ligou a sua imagem de sofrimento que quer vencer o sofrimento ao elemento exclusivamente pessoal (“uma verdadeira e própria *profissão de fé*”, “o trato estranhamente pessoal”) aquilo que é, ao invés disso, a conclusão de um percurso do espírito livre e, com o *incipit tragoedia* do último aforismo, a abertura de novos horizontes. Nietzsche responde laconicamente, com uma carta de Rapallo (carta de primeiro de dezembro de 1882, KSB 6, p. 291-292) que não esconde a distância e o fastio pela interpretação pobre do “erudito” alemão, tipo ao qual agora assimila Rohde. O *incipit* contrapõe significativamente o “Sul” ao Norte:

Meu caro amigo, aqui estou, portanto, outra vez no “Sul”: continuo a não suportar o céu do Norte, a Alemanha e “as pessoas”. Nesse meio-tempo tenho estado doente e melancólico. [...]

Quanto a mim – amigo caríssimo, cuida para não cair agora em erro sobre mim. Bem, tenho uma “segunda natureza”, porém não para destruir a primeira, mas antes para *reger* esta. A minha “primeira natureza” já teria me destruído há muito tempo – ao invés disso, já tinha quase me destruído.

Quanto me disse a propósito da “decisão extravagante”, é absolutamente verdade, de resto. Poderei dizer-te o lugar e a data. Mas – *quem* tomou então a *resolução*? – Seguramente foi a *primeira* natureza, amigo querido: ela *queria* “viver”.

Faça-me o favor de ler o meu ensaio sobre Schopenhauer: há duas páginas que podem fornecer a *chave*<sup>7</sup>. Atenção a este ensaio e ao ideal que expressei – até agora *mantive a palavra*.

---

<sup>7</sup> Cf. A referência provável é ao texto de CE III 1: “mas como podemos encontrar a nós mesmos? Como pode o homem conhecer-se? [...] E teus educadores não podem ser outra coisa que os teus libertadores”.

Não suporto absolutamente mais quem se levanta como moralista. Deves ler a *palavra* daquele escrito sob uma *luz* um pouco *diferente*.  
Neste momento tenho diante de mim a *coisa mais importante*.  
Quanto ao título “Gaia ciência”, tinha em mente *somente* a *gaya scienza* dos trovadores – eis a razão dos poemas.

De coração  
o teu velho amigo  
Nietzsche.

Céus! Que solidão!

Nietzsche reivindica a coerência de um percurso e como a *Gaia ciência* seja o fruto último e mais maduro da decisão – “extravagante” aos olhos dos amigos – de abandonar a ilusão wagneriana e a metafísica da arte (simbolicamente datada pelo Festival de Bayreuth), um levar ao término “a obra de seis anos (1876-1882), todo o meu ‘livre pensamento!’” (carta a Lou von Salomé de 3 de julho de 1882, KSB 6, p. 216-217). Reivindica a distância do metafísico e a fidelidade superior ao Schopenhauer “educador” enquanto impulsiona à liberdade, critica a angústia do moralista, o convida a uma leitura mais atenta ao seu percurso<sup>8</sup>.

O “erudito” Rohde está desorientado em relação ao título *Gaia ciência*: a seriedade e a gravidade da ciência (na tradição), voltada à verdade, é apresentada como *gaia*.

A complexidade de referências que encontramos neste título remete a uma constelação de sentidos na direção da libertação, da filosofia do “espírito livre”, mas encontra

---

<sup>8</sup> Em uma carta ao fiel amigo Overbeck de 25 de dezembro de 1882 (KSB 6, p. 312), em uma crise radical de desconfiança, Nietzsche se exprime com dureza em relação à carta recebida de Rohde: “A minha desconfiança neste momento é na verdade grande: em tudo aquilo que me acontece sinto o desprezo em relação a mim. Por exemplo, também ultimamente, numa carta de Rohde. Estou certamente pronto para jurar que, se por acaso *não* fôssemos amigos antes, agora ele expressaria o juízo mais infame seja sobre mim quanto sobre meus objetivos”. Em 1 de janeiro de 1883 Rohde escrevia a Overbeck: “Tua carta realmente me entristeceu, não somente porque me dá notícias desesperadoras sobre a saúde de Nietzsche, mas sobretudo porque me dá aquela mais inesperada de todas a propósito do resultado que provocou em Nietzsche a minha carta. Eu desprezará-lo! Bom Deus, eu poderei nutrir qualquer outro sentimento em relação a Nietzsche e sua obra, mas não este! [...] Eu assino com perfeita convicção tudo quanto você diz e poderá dizer sobre sua personalidade e sobre sua incansável busca pela perfeição interior; desde quando eu o conheço, e já são 17 anos, sempre guardei para com ele veneração, sem desconhecer os seus defeitos, mas conseguindo vê-los cada um com as suas grandes qualidades, vendo em toda a sua personalidade algo de superior, que elevava e purificava a mim e todos os amigos. [...] Não consigo, porém, compreender que coisa, nesta carta – que não declarava, senão talvez deixava entender como a minha relação com as suas reflexões fossem de compreensão, não de participação direta –, que coisa nesta carta poderia dar-lhe a impressão de desprezo. É certamente absurdo! Eu, que na relação com Nietzsche nunca desprezei outra pessoa que eu mesmo, e que, quando não conseguia sempre segui-lo, não lastimava e desprezava outra pessoa que eu mesmo e a minha subserviência à poeira dos livros. [...] De resto recebi uma carta de Nietzsche de Santa Margherita que não fazia transparecer nenhum efeito parecido das minhas cartas, e me dava sobre sua melancólica situação e sobre seu humor sinais suficientes para entristecer de todo. – Acreditei que ele poderia ter uma vida suportável junto a Rée: mas parece que não correu assim. Ninguém, porém, é capaz de suportar esta total solidão, e menos ainda Nietzsche, que há tanto tempo rasga as próprias entranhas” (OVERBECK; ROHDE, 1990, p. 70-72).

uma indicação forte quando Nietzsche afirma: “Quanto ao título ‘Gaia ciência’, tinha em mente *somente* a *gaya scienza* dos trovadores”.

Em breve voltarei a dar algumas indicações para um aprofundamento desta temática e para enriquecer as referências mais conhecidas (Emerson, Montaigne, Stendhal) com o denso significado do “gai saber” provençal.

A *Gaia ciência* carrega consigo a conquista de uma nova energia – depois da doença – capaz de conjugar plenamente a esfera do conhecimento com aquela da alegria contra a tradição da filosofia que pela “pureza” do conhecer reprime os sentidos e mortifica a carne. O *intelligere*, entende-se – em comparação com o simples e sublime de Espinosa – não como uma impossível distância do “*ridere, lugere, detestari*”, mas como “a forma em que justamente os três primeiros se fazem sentir a nós [...] *uma certa proporção dos impulsos entre si*” (GC 333). A plena energia vital, ao contrário, conhece, controla, aceita novamente, com plena consciência, o jogo das paixões e da arte que conjuga a alegria com a bela mentira: a arte que ensina a “ser os poetas da nossa vida e em primeiro lugar nas coisas mínimas e mais cotidianas” (GC 299). E precisamente no início do quarto livro da *Gaia ciência*, no qual este tema é desenvolvido com mais leveza e força, o júbilo do conhecimento encontra as palavras de Descartes para exprimir a plena fisicalidade e corporeidade que une a paixão, o pensamento, a vida: “Eu vivo ainda, eu penso ainda: eu devo viver ainda porque devo ainda pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*” (GC 276). Estamos distantes do *cogital* como destino e fraqueza do homem moderno o qual se configurava na extemporânea sobre a história:

Despedaçado e destroçado, dividido meio mecanicamente, em seu conjunto, em um interior e um exterior, semeando conceitos como quem semeia dentes de dragão, criando dragões conceituais, sofrendo de uma doença da palavra e sem confiança na própria sensação, quando não é carimbada com uma palavra: como uma morta e contudo assustadoramente perturbadora fábrica de conceitos e palavras tenho talvez o direito de dizer para mim mesmo *cogito ergo sum*, mas não *vivo ergo sum*. O “ser” vazio me é afiançado, não a inteira e verde “vida”: minha sensação originária garante apenas que eu sou um ser pensante, não um vivente, que não sou um animal, mas um “*cogital*” (CE II 10).

Uma das primeiras referências é certamente Emerson: nos fragmentos póstumos do período de *Aurora* e da *Gaia ciência* permanecem trechos muito significativos de alguns ensaios do filósofo americano e uma série de anotações escritas em épocas diferentes sobre as páginas destes mesmos ensaios. A consonância dos temas mostra-se pela epígrafe da primeira edição da *Gaia ciência*: “Emerson diz de acordo com o meu coração: ao poeta, ao filósofo como ao santo todas as coisas são amigas e sagradas, todos os acontecimentos úteis, todos os

dias sagrados, todos os homens divinos”. Esta citação do ensaio *História* encontra-se nos fragmentos póstumos (cf. FP 1882 18[5]): a epígrafe da *Gaia ciência* já modificava ligeiramente o texto<sup>9</sup>. Tem sido sublinhada várias vezes a dívida de Nietzsche para com o pensador americano e como até mesmo a expressão “*gai science*” se encontra no ensaio *Poetry and Imagination* da coleção *Letters and social aims* que Nietzsche conhecia em tradução alemã<sup>10</sup>.

Numa anotação de dezembro de 1888 Nietzsche escreve: “Emerson [...] tem tanto ceticismo, tantas ‘possibilidades’ em si mesmo, que nele até mesmo a virtude torna-se inteligente...”<sup>11</sup>. Um ceticismo promovido a partir da energia e da saúde de quem sabe encontrar em cada coisa deleite e motivo de enriquecimento, mas em nenhuma satisfação e tranquilidade. É o tema do “*nomadismo intelectual*”: Nietzsche faz sua a expressão de Emerson. Significativamente uma passagem de Emerson, que comprova a comum afirmação da “gaia ciência”, serve pontualmente a Nietzsche na extemporânea sobre Schopenhauer para caracterizar a “real serenidade tranquilizante” de Montaigne, “espírito livríssimo e vigoroso”: “*Aliis laetus, sibi sapiens*”.

Emerson:

O maior privilégio da saúde é um estado de ânimo gaio que, nas obras de talento, é mais importante que o talento mesmo. Para os pêssegos nada pode compensar a falta de sol, e para desfrutar o conhecimento se deve possuir a serenidade da sabedoria [...]. A alegria do espírito indica a sua força. Todas as coisas saudáveis são gaías. O gênio cria com alegria e a divindade lhe sorri de volta [...]. É uma antiga regra para a conduta intelectual: “*Aliis laetus, sapiens sibi*”, que produz o provérbio inglês: “Seja alegre e sábio”.<sup>12</sup>

Nietzsche:

Conheço apenas um escritor semelhante, senão superior, a Schopenhauer pela honestidade: Montaigne. Verdadeiramente pelo fato um tal homem ter escrito, o prazer de viver sobre esta terra foi aumentado [...]. Schopenhauer tem em comum com Montaigne uma segunda qualidade além da honestidade: uma real serenidade tranquilizante. *Aliis laetus, sibi sapiens*. Há duas espécies de serenidade muito diferentes. O verdadeiro pensador tranquiliza e anima sempre, quer ele exprima a sua seriedade ou a sua brincadeira, a sua penetração humana ou a sua indulgência divina; sem movimentos tetricos, mãos trêmulas, olhos lacrimosos, mas segura e simplesmente, com coragem e vigor, talvez com certo jeito de ser cavalheiresco e duro, mas em cada caso como vencedor; e isto mesmo tranquiliza mais profunda e intimamente: ver o deus vencedor ao lado de todos os monstros que ele combateu. A serenidade, no entanto, que às vezes vêm dos escritores medíocres e dos pensadores da respiração curta, nos empobrece ao lê-los (CE III 2).

<sup>9</sup> EMERSON, Ralph W. *Versuche*. Übers. von G. Fabricius. Hannover: Meyer, 1858, p. 9 [BN].

<sup>10</sup> EMERSON, Ralph W. *Neue Essays*. Übers. von J. Schmidt. Stuttgart: Auerbach, 1876 [BN].

<sup>11</sup> Cf. o comentário sobre *Ecce homo* na KSA 14.476.

<sup>12</sup> EMERSON, Ralph W. *Die Führung des Lebens*. Übers. von F.S. de Mühlberg. Leipzig: Steinacker, 1862, p. 183.



Esta aproximação remete diretamente a outra grande referência que está continuamente ao fundo da reflexão de Nietzsche, em particular neste período: Montaigne precursor de uma sólida linha analítica presente na França e antitética ao espírito alemão (metafísico-sistemático). Montaigne parece a Nietzsche aquele que, ao ordenar o caos, é mais radical e consciente: a sua “verdade” faz menos das certezas que garantem e tranquilizam. Consequentemente um lugar à parte no caminho para a filosofia do “espírito livre” – para o conhecido parentesco – está destinado ao filósofo francês. Para Nietzsche a serenidade de Montaigne exprime na realidade a vontade de um século forte: a serenidade da coragem e do vigor “um deus vencedor ao lado dos monstros que combateu”. E o filósofo alude aqui à vitória sobre os monstros que Montaigne trouxe atrás de si, que o cercaram na sua solidão e *otium*. Com Nietzsche, um Montaigne distante do heroísmo que pressupõe certeza e fanatismo. Montaigne comporta uma nova leitura, momentânea, mais simpática da figura de Sócrates – distante do *monstrum* do *Crepúsculo dos ídolos* – expressão feliz e natural de um “gaio saber” humano, de uma “sabedoria alegre [*gaye*] e urbana [*civile*]” (MONTAIGNE, 1965, p. 91): “que reconduz do céu, onde perdia seu tempo, a sabedoria humana para restituí-la ao homem, onde está a sua mais justa e laboriosa tarefa e a mais útil” (MONTAIGNE, 1965, p. 321)<sup>13</sup>.

Com Montaigne, Nietzsche afirma em anotações destinadas a caracterizar os “espíritos livres”: “Não há nada de mais alegre, mais desperto – e quase mais divertido – do mundo e da sua sabedoria” após ter, novamente, com ele dito “Uma alma na qual hospeda a sabedoria tornará saudável com a sua saúde ainda o corpo”<sup>14</sup>. O fragmento remete diretamente à *Gaia ciência*:

com quais fantasmas pálidos e horrendos passou por mim uma vez a sabedoria! Em suma eu tinha medo e conseqüentemente estava de má vontade sozinho com ela --- e me coloquei a peregrinar, sozinho e taciturno, mas com uma tenaz “vontade de sabedoria” e do sul. Então chamei a mim mesmo, dentro de mim, um “espírito livre”, ou “o príncipe *Vogelfrei*”, e a quem me tivesse perguntado: mas onde habita então?, teria respondido: “talvez para além de bem e mal e em nenhum outro lugar” (FP 1885 40[59]).

Uma tenaz “vontade de sabedoria” e do sul: uma figura que pode resumir toda a *Stimmung* da *Gaia ciência*. Em *Assim falava Zaratustra* se lê: “me são conferidas as asas para voar na direção de remotos tempos futuros. Em tempos futuros ainda muito distantes, em

<sup>13</sup> Dos textos citados cf. *Ensaio*, livro III, cap. V e XII, respectivamente. No capítulo XII Montaigne recupera, literalmente, a expressão de Cícero: *Tuscul. Quaest. L. V, n. 4*: “Socrates autem primus philosophiam devocavit a coelho, et in urbibus conlocavit, et in domus etiam introduxit: et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere”.

<sup>14</sup> Cf. NF 1885 40[59]; VIVARELLI, 1998, p. 78-79.

meridianos ainda mais meridionais, de quanto nunca teria sonhado o artista: lá onde os deuses se envergonham das roupas” (ZA II Da prudência para com os homens).

O tema é retomado várias vezes e conjugado em mais maneiras: o Mediterrâneo, o Sul – figura simbólica complexa, que não exprime energia na direção do atraso primitivo (como frequentemente se encontra nas visões da época) mas é perspectiva de abertura para o futuro, ligada à possibilidade de outro homem, de outra superior forma de vida, ao símbolo do super-homem.

A perfeição animal, ligada à solaridade e ao mito do Sul, é somente a promessa inicial. Nietzsche insiste repetidamente na “divinização do corpo” (FP 1885 41[6]) assinada com o nome de Dioniso, a *extensão* da felicidade que é a figura distintiva do Sul: “Redescobrir em si o *Sul* e desejar acima de si um claro, esplêndido, misterioso céu do Sul; reconquistar a saúde meridional e a guardada potência da alma”. Não é casual que no mesmo fragmento, o filósofo ligue o equilíbrio fisiológico e a felicidade animal à possibilidade de tornar-se gradualmente “mais amplos, mais supra-nacionais, mais europeus, mais supra-europeus, mais orientais, enfim *mais gregos*” (FP 1885 41 [7]). O grego, como o homem do Renascimento, é uma figura ideal de uma humanidade mais clara e afirmativa, de uma alma mais ampla.

A plena afirmação simbólica do Sul – contra Wagner e tudo aquilo que significava – está na *Gaia ciência* e no *Sanctus Januarius* do quarto livro, expressão de gratidão pela suavidade excepcional do clima invernal de Gênova: “Estes são os verdadeiros ‘milagres de São Januário’” (carta a Franz Overbeck de 29 de janeiro de 1882, KSB 6, p. 163)<sup>15</sup>. A expressão e o jogo de referências Janeiro/Sanctus Januarius/São Januário é um eco dos frequentes acenos de Stendhal a *Saint Janvier*/San Gennaro – santo “pagão”, o santo do *Lazzerone* [vagabundo] que vive afundado na pura corporeidade semianimal, dominado pela “*sensação presente*, este tirano do homem do Sul”<sup>16</sup>.

Nietzsche, em nome da energia e da afirmação da vida (no mito do Sul), deseja afastar as sombras e as nuvens que se seguem à morte de Deus e que caracterizam em particular a Alemanha: surge em alternativa a figura do indivíduo “superior” capaz de fazer das contradições e da luta dos instintos a expressão de uma forma que renuncia à simplificação autoritária, a falsa e tranquilizante rota de fuga.

<sup>15</sup> Cf. a carta a Heinrich Köselitz de 29 de janeiro de 1882, KSB 6, p. 161.

<sup>16</sup> STENDHAL. *Rome, Naples et Florence*, Paris: Michel Lévy Frères, 1854, p. 86 [BN].

Com Stendhal, Nietzsche atravessa o mito literário do Sul que encontra no Renascimento a sua idade de ouro. Tal mito é parte de uma geografia sentimental e ideológica que tem uma longa tradição, de Helvétius a Montesquieu, de Rousseau a Madame de Staël, a Sismondi: a reflexão sobre a psicologia dos povos, o contraste entre o Norte e o Sul e, enfim, a presença forte do mito italiano: “A planta homem nasce mais robusta aqui que em outro lugar”. Esta expressão de Stendhal aparece várias vezes em Nietzsche e em Taine<sup>17</sup>.

Felicidade, paixão, força, energia, análise vivisectora, *insouciance*, “*dolce far niente*”, amor, vaidade, “beleza como promessa de felicidade”, o Mediterrâneo e a sua música, o contraste entre a *gaieté* e o tédio e a *pruderie*, a caracterização dos vários povos europeus etc. são temas e categorias que encontramos, com anotações da leitura de Stendhal, em particular nos fragmentos póstumos de 1880, ao constituir a trama da “filosofia da manhã”, da *Gaia ciência*. Para compreender o elemento “científico” presente na obra não se deve esquecer o primado crescente da “psicologia”. Nietzsche reconhece em Stendhal, através de Hippolyte Taine e de Paul Bourget, a vontade de clareza e de análise do “psicólogo” herdeiro dos *idéologues*: “Stendhal vinha da melhor, *mais severa* escola filosófica da Europa, aquela de Condillac e Destutt de Tracy: ele desprezava Kant...” (FP 1888 25[8])<sup>18</sup>.

Nietzsche encontrava no tema da paixão individual e da sua força, um tratamento “natural” da moral, ligado à dinâmica de prazer-dor distante do idealismo, e um estudo analítico dos costumes, da influência do clima, dos hábitos, a luta radical contra os prejuízos em Helvétius, um dos mestres de Stendhal, com o seu escrito *De l'Esprit*. Na biblioteca de Nietzsche se preservou um exemplar da tradução alemã de 1760<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> A expressão de Vittorio Alfieri se encontra em Stendhal, *Rome, Naples et Florence*, Paris: Michel Lévy Frères, p. 383 [BN] (a passagem é sublinhada por Nietzsche) e na p. 345 na qual é citada por extenso, em italiano: “La pianta uomo nasce più robusta in Italia che in qualunque altra terra, gli stessi atroci delitti che vi si commettono ne sono una prova” [A planta homem nasce mais robusta na Itália do que em qualquer outra terra, mesmo os atrozes delitos que se cometem são uma prova] e se encontra também na *Histoire de la peinture en Italie*. Paris: Michel Lévy Frères, 1868, p 285 [BN]: “La végétation humain y est plus forte. Là se trouve le ressort qui fait les grands hommes” [A vegetação humana é a mais forte. Lá se encontra a força que faz os grandes homens]. Nietzsche faz várias vezes referência a esta expressão: cf. BM 44; FP 1884 27[40], 27[59]; FP 1885 34[74], 34[146], 34 [176], 37[8].

<sup>18</sup> Cf. o ensaio de Paul Bourget: “Beyle não é apenas um filósofo, é um filósofo da escola de Condillac, de Helvetius e de seu continuador, Destutt de Tracy. Absorveu, até a medula, a influência do sensualismo ideológico, próprio destes teóricos. De acordo com eles, atribui à sensação a origem do pensamento. De acordo com eles, resolve no prazer os movimentos e os motivos da ação. Impelindo os seus princípios fundamentais à extrema consequência, considera que o homem é feito do temperamento e do ambiente. A sua metafísica breve o torna implacável contra todas as invenções do Idealismo alemão, como o torna feroz nos confrontos da religião” (BOURGET, Paul. *Essais de Psychologie contemporaine*. Paris: Lemerre, 1883, p. 260).

<sup>19</sup> HELVÉTIUS, C. A. *Discurs über den Geist des Menschen*. Aus dem Französischen des Herrn Helvetius. Übers. von J. G. Forkert. Leipzig und Liegnitz: D. Siegers, 1760.

O exemplar possuído por Nietzsche estava perdido, confundido com outros livros: o trabalho no novo catálogo, em Weimar, permitiu recuperá-lo com os sinais de leitura do filósofo<sup>20</sup>. Mas não havia sido ainda encontrada, nos fragmentos póstumos ou nos escritos publicados, uma prova do uso de Helvétius, ao qual Nietzsche não obstante faz referência várias vezes até ver “toda a filosofia moral alemã, de Kant em diante, com todos os seus rebentos e as suas ramificações francesas, inglesas e italianas” como

um atentado semiteológico contra Helvétius, uma negação da liberdade de perspectiva conquistada lenta e cansativamente ou das indicações de boas maneiras, que ele finalmente expressou bem e reuniu. Até o dia de hoje Helvétius é na Alemanha o mais difamado entre todos os moralistas e homens de valor.<sup>21</sup>

Progressivamente Nietzsche toma distância do filósofo francês porque vê suas posições na origem do utilitarismo (cf. FP 1885 34[39]) e pela sua absoluta incompreensão da “vontade de potência”: “ele entende este aspirar à potência como busca do gozo, como hedonismo” (FP 1888 14[97]).

É significativo que precisamente nestes fragmentos do outono de 1881 encontramos uma série de citações diretas e de excertos do escrito de Helvétius<sup>22</sup>. Ainda quando a citação não é direta, como no FP 1881 12[169], os temas são aqueles do escrito de Helvétius: “Inimizade, sede de poder, crueldade, inveja, vingança, espírito zombeteiro e blasfemador, mentira, inclinação à volúpia e à posse”, e a breve anotação “A amizade – diferente do amor” (FP 1881 12 [174]) é crítica da posição de Helvétius e encontra o seu desenvolvimento no importante aforismo *Quantas coisas não são chamadas amor!* (GC 14).

Uma vez mais é possível verificar o uso que Nietzsche faz do *extratexto* e da anotação: claramente nos fragmentos põe à luz a *bêtise* e a ignorância, a aspiração ao poder (sobre este tema retornará a caracterizar um aspecto de Helvétius), mas também o método do cego: a prudência no proceder: “De quem você tem aprendido tudo isto?” perguntou Saadi a um sábio. “Do cego, que não levanta o pé antes de ter indagado com o bastão o terreno que deve pisar” (FP 1881 12 [176]).

<sup>20</sup> CAMPIONI; D’IORIO; FORNARI; FRONTEROTTA; ORSUCCI, 2003, p. 284-285.

<sup>21</sup> AS 216. Cf. FP 1883 7[19] no qual Nietzsche, embora valorizando Helvétius, o diferencia de Stendhal: “Foi um mérito de Helvétius, uma prova de audácia, interessar-se pelo prazer (intérêt) (assim come Sócrates pelo útil): exatamente como Epicuro (em comparação com o prazer do paradoxo, como em Mandeville): e talvez dizer *plaisir*, como Stendhal desejava, seria já excessivamente *ofensivo* para ele (pelo gosto moral no qual ele mesmo foi criado)”.

<sup>22</sup> Trata-se dos FP 1881 12[170], [172], [173], [174], [175], [176]. Cf. HELVÉTIUS, C.A. *Discurs über den Geist des Menschen* (1760), apud CAMPIONI, 2009, p. 310-311.

Este fragmento encontra seu desenvolvimento numa anotação posterior (FP 1881 12 [178]) na qual se encontra uma reflexão central da *Gaia ciência*, aquela do aforismo 287 *Prazer em ser cego*, que caracteriza a atitude do “espírito livre”: “Os meus pensamentos”, disse o andarilho a sua sombra, “devem indicar onde me encontro: mas não devem revelar-me aonde vou. Eu amo a incerteza do futuro e não quero cair em ruína pela impaciência e por saborear antecipadamente as coisas prometidas”.

Mas a leitura da passagem de Helvétius impele Nietzsche a uma reflexão autobiográfica e novamente à *Stimmung* do restabelecimento e ao primado do Sul: “Posillipo e todos os cegos o qual o olho vê aberto” (FP 1881 12 [177]) que encontra a sua explicação numa anotação precedente: “Como pude até agora suportar viver! Em Posillipo, enquanto a carruagem corria – crepúsculo” (FP 1881 12[142]) e, num fragmento posterior:

Não sou suficientemente forte para o Norte: lá longe dominam almas pesadas e artificiais, que contínua e necessariamente trabalham para tomar precauções, como faz o castor. Passei toda a minha juventude em meio a elas! Este pensamento me veio de repente quando, pela primeira vez, eu vi o entardecer em Nápoles, com o seu cinza aveludado e o vermelho do céu – me senti como estremecer, tive pena de mim por ter começado a vida velho, as lágrimas me saltaram aos olhos e senti ter me salvado no último momento.

Eu tenho espírito suficientemente para o Sul (FP 1881 12 [181]).<sup>23</sup>

Portanto, é significativo que Nietzsche encontre nas origens da filosofia do “espírito livre”, a *gaya scienza*, o *gai saber* da Provença (o Sul), que tem imediatamente um valor polêmico antigermânico: uma cultura que contém os germes de uma civilização superior, o “Renascimento” italiano, no qual a arte marca a vida.

Na idade moderna foi o Renascimento italiano a carregar o homem ao ponto mais alto [...] Talvez o provençal já tinha sido um semelhante ponto culminante na Europa – homens muito ricos, multiformes, mas donos de si, que não se envergonhavam dos seus instintos. (FP 1883 7[44])

Junto aos “árabes na Espanha, os provençais: pontos luminosos” (FP 1884 25[419]). Nietzsche insiste em diversos lugares sobre a distância e incompatibilidade com o espírito

---

<sup>23</sup> A recordação está ligada à primeira impressão que Nietzsche, recentemente chegado de barco com Paul Rée e Albert Brenner, ficou de Nápoles, da qual deixou o testemunho ainda Malwida von Meysenbug: “Ao anoitecer, convidei estes senhores para dar um passeio de carruagem até Posillipo. Era uma daquelas tardes como não se veem naquele lugar; o céu, a terra e o mar flutuavam numa glória de tonalidade de cores que não se pode descrever, mas que penetra na alma com a magia de uma deliciosa música, de uma harmonia na qual a mínima dissonância se dissolve, evanesce. Eu vi o rosto de Nietzsche iluminar-se de uma alegria surpresa e quase infantil, eu o vi presa de uma profunda emoção e finalmente ele irrompeu num grito de júbilo em honra do Sul que eu saudei como um feliz presságio para a sua estadia” (MEYSENBUG, 1898, pp. 46-47). Uma segunda vez Nietzsche provou sensações análogas às de Posillipo, após a visita especializada dele feita a Nápoles junto a Otto von Schrön, professor de medicina. Das sensações daquela tarde nos deixou memória Malwida em uma carta a Olga Monod de 16 de fevereiro de 1877 (KGW IV/4, p. 28).

alemão, sobre o elemento “pagão” que espiritualizou o *amor* (FP 1885 34[90]) e chega a resumir com “duas palavras, que certamente na Alemanha não é fácil traduzir ‘em alemão’; gai saber”<sup>24</sup> a filosofia de Dioniso, a filosofia da plena e completa imanência que liberta das “sombas de Deus” (FP 1885 34[181]).

Em *Ecce homo* escrevendo sobre a *Gaia ciência*, a propósito das *Canções do Príncipe Vogelfrei*, se encontra:

[...] o conceito provençal da “gaya scienza”, aquela unidade de cantor, cavaleiro e espírito livre com a qual a maravilhosa e precoce cultura provençal se destaca sobre todas as culturas da ambiguidade; e a última poesia “Ao mistral”, uma canção libertina na qual, com licença!, se dança sobre a moral, é um perfeito provençalismo. (EH A gaia ciência)

Tamanha é a proximidade ideal ao mundo do *gai saber* que Nietzsche não hesita em ver no amado Petrônio um provençal. Petrônio – figura do “bufão e sátiro” – é valorizado por Nietzsche ainda em função antigermânica: um mestre do *presto*, do “escárnio libertador de um vento que cura cada coisa, constringendo cada coisa a fluir”, (o vento, o mistral, o motivo provençal que retorna) cujo *tempo*, audacioso e alegre, não é traduzível em língua alemã (BM 28). Petrônio aparece nos textos de Nietzsche a partir do verão-outono de 1884 como expressão de uma arrogante saúde distante de todos os “pântanos do mundo doente e perverso” (BM 28): “céu limpíssimo, ar seco, *presto* do movimento” (FP 1884 26[427]):

Este *prestíssimo* de ousadia nas palavras, nas paródias e nos saltos lógicos, este refinamento no mesclar o latim “douto” ao latim vulgar, este indômito bom humor que não tem medo de nada e dança com graça sobre cada forma de animalidade do mundo antigo, esta soberana liberdade da “moral”, da virtuosa miséria da “alma bela” – não saberia citar um livro que me tenha feito uma impressão nem sequer remotamente comparável a esta. Que o poeta é um provençal me diz submissamente o meu instinto mais profundo: necessário ter o diabo no corpo para dançar daquele modo. (FP 1888 24[17])

Mas mais significativo ainda, para o radical projeto de *Aufklärung* de Nietzsche, a apreciação da tradição trovadoresca que conduz a ver naquela cultura as origens da melhor Europa, distante dos fantasmas e crenças autoritárias:

[...] a arte e o entusiasmo da veneração, da abnegação, são o indício normal de um pensamento e uma capacidade de avaliação aristocráticos. – Por aqui não se pode fazer menos de entender porque o amor como paixão – é a nossa especialidade europeia – tem certamente origem na nobreza: é conhecido que a sua descoberta cabe aos poetas-cavaleiros provençais, àqueles esplêndidos e engenhosos homens do “*gai saber*” aos quais a Europa deve tantas coisas e quase si mesma. (BM 260)

<sup>24</sup> Cf. a carta de 24 de novembro de 1885 a Reinhart e Irene von Seydlitz em Munique: “É um gracioso termo provençal que estudo para compreender sempre melhor (e isto é muito para um alemão): *gai saber*” (KSB 7, p. 113).

A expressão “gai saber” tem uma presença forte nos fragmentos que preparam o quinto livro da *Gaia ciência*<sup>25</sup>. Uma numerosa série de esquemas do livro, que ao fim tornaram-se *Para além de bem e mal*, carrega o título *Gai saber* do qual *Para além de bem e mal* é apenas um capítulo. Se o quarto se abria à experimentação que a morte de Deus impunha e anunciava o advento de Zaratustra, o quinto livro da *Gaia ciência* assinala o retorno à exploração da alma moderna – exploração psicológica das várias máscaras da *décadence* e do niilismo. A *Gaia ciência* se conjuga com a crueldade dos vivissectores.

Nietzsche encontrava no amado Stendhal, ainda uma vez, uma plena valorização da cultura provençal. Um estudo do filólogo românico Mario Mancini dedicado à *Gaia scienza dei trovatori*<sup>26</sup> analisa muito bem e valoriza a leitura que Stendhal e depois Nietzsche fazem da *gaya scienza*. A este estudo remeto pela rica articulação da análise. É na Provença *gaia*, imaginada e valorizada por Stendhal em *De l'amour*, que o filósofo encontra uma referência forte para a afirmação dos valores daquela cultura. Nos dois capítulos que Stendhal lhe dedica (o capítulo LI *Do amor na Provença até a conquista de Toulouse, em 1228, pelos bárbaros do Norte* e o capítulo LII *A Provença no século XII*), se lê uma forma de vida distante da hipocrisia do “ascetismo”: “Estas leis, tomando a natureza humana tal como ela é, deviam produzir muita felicidade” (STENDHAL, 1965, p. 186). Reina

uma cortesia amável, espirituosa e conduzida entre os dois sexos segundo os princípios da justiça; falo de cortesia, pois sempre o amor-paixão foi mais uma exceção curiosa que frequente, e não se poderia impor-lhe leis. Na Provença, o que nele pode haver calculado e submetido à autoridade da razão, foi fundado sobre a justiça e a igualdade de direitos entre os dois sexos: eis o que admiro, sobretudo afastando a infelicidade tanto quanto é possível. (STENDHAL, 1965, p. 188-189)

As formalidades e cerimônias, outrora índice de civilização. Stendhal insiste numa leitura “pagã” (“as margens felizes deste belo mar [o Mediterrâneo] favorecidas pelo clima também o eram pela prosperidade dos habitantes e pela ausência de religiões ou leis tristes. O gênio eminentemente alegre [*gai*] dos provençais de então atravessara a religião cristã sem

<sup>25</sup> O termo recorre frequentemente nos títulos e nos planos de abril-junho de 1885. Cf. FP 1885 34[1], [181], [213], 35[84]; FP 1885 2[166] que constitui um primeiro esboço do prefácio à segunda edição da *Gaia ciência* em 1887 onde esta obra é definida “o livro do *gai saber*”. Nesta reedição constava, além do mais, como subtítulo “la *gaya scienza*”, que sublinhava a origem provençal do título da obra. Ao editor Ernst Wilhelm Fritsch recomenda, para evitar mal-entendidos: “logo depois ‘a Gaia ciência’ se lê entre parêntesis o complemento ‘gai saber’, porque se recorda da origem provençal do meu título, e daqueles cavaleiros-poetas, os trovadores, que naquela fórmula resumiam toda a sua capacidade e suas intenções” (7 de agosto de 1886, KSB 7, p. 226).

<sup>26</sup> MANCINI, Mario. *La gaia scienza dei trovatori*. Parma: Pratiche, 1984. O estudo foi editado ainda uma segunda (2000) e uma terceira vez (2003) em Roma, pela editora Carocci, conta com uma tradução alemã (*Die froehliche Wissenschaft der Trobadors*. Trad. L. SCHRÖDER. Wuerzburg: Koenigshausen & Neumann, 2009).

alterar-se”) e vê a origem do refinamento da cultura na hereditariedade dos costumes mouros: “os provençais do século X viram entre os árabes que havia prazeres mais doces que pilhar, violentar e combater” (STENDHAL, 1965, p. 189).

Tinham, me parece, menos paixão e muito mais alegria [*gaieté*] que os italianos. Tinham dos seus vizinhos, os mouros da Espanha, aquela agradável maneira de tomar a vida. O amor reinava com a alegria, as festas e os prazeres nos castelos da feliz Provença. (STENDHAL, 1965, p. 189-190)

Depois da conquista de Toulouse da parte do exército dos cruzados:

Ao invés de amor, de graças e de alegria [*gaieté*], tiveram os bárbaros do Norte e São Domingos. Não escurecei estas páginas com o relato, de fazer arrepiar os cabelos, dos horrores da inquisição em todo o fervor da juventude. Quanto aos bárbaros, eram os nossos pais; matavam e saqueavam tudo; destruíam pelo prazer de destruir aquilo que não podiam levar; uma raiva selvagem os animava contra tudo que portava algum traço de civilização, sobretudo eles não entendiam uma palavra da bela língua do Sul e seu furor era redobrado. Muito supersticiosos e guiados pelo terrível São Domingos, eles acreditavam ganhar o céu matando os provençais. Tudo terminou para estes: nada mais de amor, nada mais de alegria [*gaieté*], nada mais de poesia; menos de vinte anos depois da conquista (1235), eles eram quase tão bárbaros e grosseiros quanto os franceses, quanto os nossos pais. De onde caiu, naquele canto do mundo, esta charmosa forma de civilização que durante dois séculos fez felizes as altas classes da sociedade? Dos mouros da Espanha, aparentemente. (STENDHAL, 1965, p. 190)

Em plena consonância com as posições de Nietzsche, ainda que esta não seja certamente a única fonte de acesso. Recordou como sobre a “*gaya scienza*” ou “*gay sabèr*” havia escrito entre outros Herder nos *Briefe zur Beförderung der Humanität*, mas não é testemunhado em Nietzsche nenhuma menção sobre este texto. Podemos fazer referência a dois escritos de história presentes na biblioteca de Nietzsche: o volume de Lefebvre Saint-Ogan, *Essai sur l’influence française* (1885), e aquele de Émile Gebhart, professor a partir de 1880 de literatura da Europa meridional na Sorbonne, dedicado a *Les origines de la Renaissance en Italie* (1879). Na metade dos anos 1880, Nietzsche lê o ensaio de Lefebvre Saint-Ogan, no qual encontra uma avaliação da França e do caráter francês próxima a de Stendhal e hostil ao estereótipo comum de contraposição ao caráter alemão: “O mérito supremo da França teria sido combinar em igual proporção o espírito germânico e o espírito latino”. Sobretudo o capítulo X, intitulado *Le caractère national*, parece ser a fonte direta para as considerações que encontramos no aforismo 254 de BM. O terceiro “título de superioridade”, junto à “capacidade de nutrir as paixões artísticas” e à “multiforme cultura moralista” é, pela índole dos franceses, a síntese do Norte e do Sul, a abertura em direção



àqueles que são capazes de horizontes vastos e supranacionais “que sabem amar no norte o sul e no sul o norte”:

o seu temperamento, às vezes inclinado e às vezes hostil ao sul, no qual de vez em quando transborda o sangue provençal e lígure, conserva-os do horrível claro-escuro nórdico, da espectral confusão de conceitos e pobreza de sangue onde o sol é ausente (BM 254)

Em Saint-Ogan e em Nietzsche existe a mesma referência ao clima, à “temperatura variável” que “faz participarem os franceses de dois temperamentos opostos [...] Entre o norte e o sul, haveria aversão se a França não estivesse lá para lhes servir de intermediário e lhes explicar um ao outro”<sup>27</sup>. O percurso de Saint-Ogan visa ilustrar a função de guia e o prestígio da cultura e da sociedade francesa desde suas origens medievais<sup>28</sup>, passando pela absoluta hegemonia cultural europeia nos séculos XVII e XVIII, até a posição do princípio de nacionalidade e dos princípios democráticos que dizem respeito ao presente e ao futuro.

Forte é a valorização da cultura da *gaie science* até mesmo ao confirmar a posição de Gervinius para o qual os provençais eram para a Europa aquilo que foram os gregos no mundo antigo: “raça engenhosa e viva, eles imprimiram sua marca em toda literatura europeia”:

os trovadores foram os primeiros a falar bem, desde a decadência do império romano, e ao introduzir nas línguas vulgares os versos e a rima. Os tribunais do amor da Provença promulgaram o código de cavalaria, mistura inebriante e delicada do ideal cristão e do epicurismo pagão. Os trovadores foram os juriconsultos. Ilustrado pela poesia, a língua do *Gai saber* espalhou-se logo pela Europa.

E certamente, reintroduzindo ainda o juízo de Gebhart, Saint-Ogan põe a difusão da cultura provençal entre as promessas da *Renaissance*.

Em Émile Gebhart – indubitavelmente com Burckhardt o historiador mais relevante com o qual se confronta sobre os temas do Renascimento – Nietzsche chama atenção, ao início de seu livro, a liberdade de espírito na cultura provençal que está na origem do Renascimento. De Gebhart, Nietzsche aceita a individuação dos vários momentos de *liberté intellectuelle* que precedem a *Renaissance*: da cultura árabe ao *gai saber* (a “*gaie science*”) dos provençais, sobre o qual se concentra no primeiro capítulo, de Dante a Federico II, cujo reino “é verdadeiro prólogo da Renascença”<sup>29</sup>.

Na Provença surge uma cultura que é capaz de unir, em uma síntese admirável, a tradição latina e aquela árabe.

<sup>27</sup> SAINT-OGAN, Lefebvre. *Essai sur l'influence française*. Paris: Cerf, 1885, p. 155 e 98 [BN].

<sup>28</sup> Cf. SAINT-OGAN, Lefebvre. *Essai sur l'influence française*. Paris: Cerf, 1885, p. VII [BN]: “Na Idade Média, a França é a educadora do Ocidente e lhe transmite a herança das letras romanas”.

<sup>29</sup> GEBHART, Émile. *Les origines de la Renaissance en Italie*. Paris: Librairie Hachette, 1879, p. 195 [BN].

Os sarracenos tinham colocado ali germes benéficos. Montpellier, em relação com Córdoba, Toledo e Salerno, praticou ciências árabes, a medicina, a botânica e a matemática. As escolas judaicas eram ativas em Narbona, Béziers, Nîmes, Carcassonne e Montpellier.

Esta poesia percebeu, sem o saber, as duas condições de uma arte excelente e ingênua e já erudita. Ela exprime livremente todas as sensações simples da natureza humana, exaltação guerreira, desejo de vingança, volúpia, ternura, esperanças e arrependimentos de amor, ironia e cólera; mas, à diversidade de inspiração, ela sabe acomodar a riqueza das formas.

Essas raças sensuais, de espírito alerta e móvel, esse século enérgico, todo retumbante do choque das armas, se reconheceram na obra dos trovadores. Pela primeira vez, as almas escaparam à disciplina cristã, a paixão que os santos haviam esmagado e que os médicos condenaram o prazer, onde a Igreja não via mais que uma tentação mortal, a alegria desde muito tempo perdida, todas estas causas de vida renasceram e refloresceram. [...] A sátira lhes dá um prazer poético tão vivo quanto os cantos de amor.<sup>30</sup>

Mas, por último, gostaria de concentrar-me sobre o fragmento 11[337] no qual, sob o título *Gaya Scienza* (e é a primeira vez que aparece a expressão) Nietzsche põe uma lista de gêneros poéticos provençais:

Gaya Scienza.	
Albas	Morgenlieder [canções da manhã]
Serenas	Abendlieder [canções da noite]
Tenzoni	Streitlieder [canções de disputa]
Sirventes	Lob- und Rügelieder [canções de louvor e de censura]
Sontas	Lieder der Freude [canções de alegria]
Laïs	Lieder des Leides [canções de tristeza]

Para as *Lieder der Freude* encontramos um erro de decifração: *Sontas* que não faz sentido, ao invés de *Soulas* (*Solatz*, *Solacium* que em latim clássico e eclesiástico significa consolação, enquanto na linguagem trovadoresca prevalece o significado de alegria, diversão; em italiano, *sollazzo*).

A fonte surpreendente desta anotação é o conhecido guia de Theodor Gsell-Fels, *Süd-Franreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier*, ainda presente na biblioteca de Weimar, que Nietzsche envia à mãe em Veneza (carta de 27 de março 1880, KSB 6, p. 13). Gsell-Fels que será conhecido por seus numerosos guias de viagem, muito bem preparados e várias vezes reeditados e atualizados (Nietzsche possuía ainda *Italien in sechzig Tagen*<sup>31</sup>), era um estudioso suíço de ampla e variada formação cultural que havia abandonado os estudos teológicos, em Berlim, pela história da arte, matéria que ainda foi capaz de ensinar em Basileia nos anos 1870. O texto, do qual Nietzsche tirou as suas indicações, dedicado à Provença, valoriza a cultura do *gai saber* na direção já vista e afirmada no século XIX:

<sup>30</sup> GEBHART, Émile. *Les origines de la Renaissance en Italie*. Paris: Librairie Hachette, 1879, p. 4, 8, 10 [BN].

<sup>31</sup> GSELL-FELS, Theodor. *Italien in sechzig Tagen*. 2. ed. Leipzig: Meyers Reisebücher, 1878.

Os provençais receberam as primeiras inspirações e formas poéticas dos reinos árabes da Espanha e as uniram ao seu próprio entusiasmo heroico e ao júbilo do amor. Aqueles que foram derrotados pelos cavaleiros franceses acabaram vivendo como vencedores dentro da cultura poética da “Gaya Scienza” em Provença. A poesia tornou-se então um torneio espiritual e todo o povo tomou parte nela. Os autores dessa poética inovadora (arte de *trobar*) receberam o nome de *Troubadours* (criador). Como seus antecessores orientais, cultivaram principalmente a poesia lírica, a canção de amor, a poesia didática e a sátira, e logo entoaram em suas Canzoni canções da manhã (Albas), canções da noite (Serenas), versos de alegria (Soulas) e de tristeza (Lais), sonetos (acompanhados por instrumentos), baladas (com dança), poesia de disputa (Tenzoni) e canções de louvor e censura (Sirventes). As Sirventes tiveram a mais alta importância para Provença, por proporcionar uma recuperação franca e ardente à vida social e política, e para combater as deficiências da Igreja [...]. Assim, os inúmeros Troubadours de Provença elevaram a Gaya Scienza a um cântico apaixonante, libertador, profético e novamente melancólico e sedento de amor – um reflexo de todo o país.<sup>32</sup>

### Referências bibliográficas

- CAMPIONI, Giuliano. Beiträge zur Quellenforschung. *Nietzsche-Studien*, n. 38, 2009.
- CAMPIONI, Giuliano; D’IORIO, Paolo; FORNARI, Maria Cristina; FRONTEROTTA, Francesco; ORSUCCI, Andrea. (ed.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- MANCINI, Mario. *La gaia scienza dei trovatori*. Parma: Pratiche, 1984.
- MEYSENBUG, Malwida von. *Der Lebensabend einer Idealistin. Nachtrag zu den “Memorien einer Idealistin”*. Berlin/Leipzig: Schuster & Loeffler. 1898.
- MONTAIGNE, Michel. *Essais: livre troisième*. Édition établie et annotée par Pierre Michel. Paris: Gallimard, 1965.
- NIETZSCHE, Friedrich; BURCKHARDT, Jacob. *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*. Trad. Mazzino Montinari. Turim: Editore Boringhieri, 1961.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: DTV/Walter de Gruyter, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1999.

---

<sup>32</sup> GSELL-FELS, Theodor. *Süd-Franreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier*. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1878, p. 312-313, 316 [BN].

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

OVERBECK, Franz; ROHDE, Erwin. *Briefwechsel*. hg. von A. Patzer. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990.

STENDHAL. *De l'amour*. Paris: Flammarion, 1965.

VIVARELLI, Vivetta. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.