

## Da liberdade do espírito\*

*About spirit freedom*

Guillaume Métayer\*\*

**Resumo:** Este artigo apresenta a noção nietzschiana de “espírito livre” no período intermediário de sua obra. Ele se concentra na relação dessa noção com a figura de Voltaire que serviu de influência àquela, ao mesmo tempo, como modelo (i) geral, de liberdade de pensamento, (ii) estrito, pelo conteúdo emancipatório de combate à metafísica e (iii) estrito, pela forma libertadora de escritor irônico e mordaz.

**Palavras-chave:** Voltaire. *Humano, demasiado humano*. Emancipação.

**Abstract:** This article presents the Nietzschean notion of “free spirit” in the middle period of his work. It focuses on the relationship between this notion and the figure of Voltaire, who influenced it, at the same time, as a (i) general model of freedom of thought, (ii) strict model, due to the emancipatory content of combating metaphysics and (iii) strict model, by the liberating form of an ironic and biting writer.

**Keywords:** Voltaire. *Human, all too human*. Emancipation.

O uso da máxima e do aforismo orientou a atenção dos críticos sobre os moralistas franceses, em detrimento de Voltaire. Ao lado da noção de “moralista” e de seu prolongamento em “imoralista”, o conceito de “espírito livre” (*freier Geist*) é, no entanto, também completamente fundamental. Eis porque um ciclo inteiro de aforismos em *Humano, demasiado humano* e na segunda parte de *Além do bem e do mal* (§§24-44) são consagrados a esse tipo de filósofo.

Se o “livre pensador” (*Freigeist*) está já presente nas reflexões do filósofo sobre os pré-socráticos, o “espírito livre” aparece em *Humano, demasiado humano* e com a ruptura cuja marca a obra carrega.<sup>1</sup> Ora, a substituição do “pensamento livre” pela “liberdade de espírito” se efetua em torno da figura de Voltaire.

Tudo começa com a dedicatória de *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* a Voltaire como “a um dos maiores libertadores do espírito” (*Befreier des*

---

\* Tradução de Danilo Bilate do capítulo “De la liberté de l’esprit”, o terceiro do livro *Nietzsche et Voltaire*, publicado pela Flammarion em 2011.

\*\* Pesquisador do CNRS, Paris, França. Contato: [gme.metayer@gmail.com](mailto:gme.metayer@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3434-5587>

<sup>1</sup> O modelo do “livre pensador” é, em 1870, Anaxágoras (seguido por seus discípulos Péricles e Eurípides) que, longe dos olhares do povo, elabora uma interpretação racionalista da mitologia como simbólica das forças da *physis* e do *noûs* (Ver *A filosofia na época trágica dos gregos*, §19). Nietzsche chega a apresentar o *noûs* de Anaxágoras como um *atheos ex machina* (FP 1875, 6[46]).

*Geistes*, HH I). A epígrafe do livro afirma que ele não teria visto o dia sem a oportunidade oferecida de homenagear o filósofo francês pelo centenário de sua morte. Ao contrário do que pretendia Elisabeth Förster, essa dedicatória não tem nada de gratuito. Nietzsche pede expressamente a seu editor de esperar a data de aniversário para fazer aparecer a obra, nesse ano que é também o centenário da morte de Rousseau. Sobretudo, essa homenagem deixa às claras a ligação entre o tema central do livro e sua figura tutelar.

Nietzsche tinha, havia pouco, aberto os olhos para a realidade de Bayreuth, um pesadelo de encontro nacionalista e mundano, que não tem nada a ver com o helenismo luminoso cujo sonho *O nascimento da tragédia* desdobrou. Pouco a pouco, durante sua convalescença intelectual, ele coleta as objeções ao wagnerianismo que o infeta como uma doença. O jovem “senhor Nietzsche” (GC Prefácio 2) não pode ainda ter a audácia de guerrear com o compositor. Ainda lhe é necessário opor uma figura ideal ao ídolo derrubado, e ele não encontrou ainda “a antítese irônica” que será logo Bizet. Às pretensões de Wagner, ele quer opor um homem verdadeiramente total: não um artista romântico que reúne, em um espetáculo indigesto, um sucedâneo de teatro fundado sobre o efeito, um ersatz de música encurralado na melodia contínua e um semblante de poesia fundada sobre a aliteração compulsiva; mas um espírito universal, poeta, dramaturgo trágico, filósofo do estilo e de tom verdadeiramente gregos. Ao compositor de mais em mais oficial de um Império ainda grosseiro, ele quer opor um verdadeiro “mundano”, o poeta e herdeiro do “século de Luís XIV”, a encarnação das graças que tomaram a vez da grandeza. Para excitar o orgulho patriótico de Wagner, é preciso um francês que permita objetar a Versalhes eterna àquela dos tratados, e logo à Neuschwanstein. Nietzsche tinha feito até então a grande separação entre sua erudição filológica e sua teoria ou suas polêmicas em favor do drama musical de Wagner. Ele procura, de agora em diante, fundar suas tentações artísticas e seu temperamento filosófico e a reorientá-los. O escritor filósofo das Luzes francesas é a figura ideal desse novo programa.

A referência a Voltaire, explícita ou discreta, interrompe *Humano, demasiado humano*, como um *leitmotiv* irônico, uma provocação repetida, como tipos de bandarilhas. O primeiro capítulo consagrado às “coisas primeiras e últimas”, desenvolve a nova orientação antimetafísica de um filósofo regenerado. Os temas são eminentemente voltairianos: o otimismo e o pessimismo (§34), a genealogia da alma no sonho (§5), a ambição de um prolongamento do Renascimento e das Luzes (§26). Os problemas morais

e religiosos abordados nos livros seguintes continuam totalmente na mesma linha<sup>2</sup> e um pedaço de bravura à glória de Voltaire como último grande artista trágico inaugura o tema do “crepúsculo da arte”,<sup>3</sup> que fecha o livro sobre “a alma dos artistas e dos escritores”. O livro seguinte sobre os “Sinais de cultura superior e inferior” se prende principalmente ainda ao escritor francês, não apenas por seu tema, mas pelos ensaios de definição do “espírito livre” que ele contém. Voltaire retorna ainda em outra virada do texto: ele serve de entrada em matéria em um novo “movimento”, no sentido musical do termo, consagrado por Nietzsche em seu “Um olhar sobre o Estado”.<sup>4</sup>

Só se encontra aí, entretanto, descrito em linhas gerais, o mais visível: a presença de lembranças de Voltaire nos pontos nodais da obra. Nietzsche tinha, aliás, previsto ir mais longe e terminar seu livro como ele o tinha começado, por um epílogo à glória do filósofo francês. Ele afirmava aí querer “colocar por cima de todo um século um ponto magnético, levando de uma câmara mortuária ao espaço que será o berço de novas liberdades do espírito” (FP 1877, 24[10]). Tratava-se, cem anos mais tarde, de captar a energia liberadora de Voltaire para enxertá-la em sua própria atividade de emancipação filosófica.

A coincidência do aniversário não está evidentemente sozinha: perto de um ano mais tarde, Nietzsche queria ainda honrar a memória de Voltaire. Ele escreveu a seu editor para lhe pedir para fechar as *Opiniões e sentenças diversas* com uma nova homenagem ao filósofo francês: “Sequência do último aforismo: Citemos ainda uma vez mais esse lugar o nome de Voltaire. O que será um dia as honras *supremas* que lhe dedicarão os espíritos mais livres das gerações futuras. Suas ‘últimas honras’ – – – O manuscrito está agora pronto” (Carta de 24 de fevereiro de 1879).

Finalmente, o editor não teve a possibilidade de integrar essa modificação, e foi o aforismo “Viagem ao Hades”, onde Voltaire não aparece mais, que substitui essas “últimas honras” desejadas. Nietzsche nomeia aí os outros grandes espíritos com os quais ele estabeleceu um diálogo póstumo: “Eram quatro duplas, que não se recusaram a mim, o sacrificador: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e

<sup>2</sup> “Para servir à história dos sentimentos morais”. Esse título é evidentemente uma homenagem a Paul Rée, autor da obra *Origem dos sentimentos morais* e psicólogo de inspiração franco-inglesa que confia a Nietzsche ter encontrado com prazer Voltaire em *Humano, demasiado humano*, “A vida religiosa”.

<sup>3</sup> O abandono da última forma de arte na Europa, a arte trágica francesa (§221) abre dois parágrafos intitulados “O que resta à arte” e “Crepúsculo da arte”.

<sup>4</sup> No intervalo, a referência a Voltaire desaparece: esses capítulos “O homem em sociedade” e “A mulher e a criança” pertencem antes a um discurso de moralista tradicional. São pedaços mais breves, próximos da máxima, cujo conteúdo é menos histórico do que psicológico.

Schopenhauer” (OS 408). Ora, “Platão e Rousseau”, “Pascal e Schopenhauer” são adversários filosóficos de Nietzsche e, para a maior parte deles, de Voltaire, como se o escritor francês estivesse presente em contraponto e para fazer contrapeso. O que se joga aqui é mais complexo que a substituição de uma homenagem por outra. É uma verdadeira dialética da proximidade e da alteridade. Nietzsche utilizou Voltaire para lutar contra esses autores dos quais ele se sabe próximo (FP 1880, 7[191]). Voltaire corresponde, para ele, a uma “cura antirromântica”, uma forma de antídoto que acaba por constituir um corpo (MA II Prefácio 2). Para ele, elogiar uma personalidade muito próxima de si é uma facilidade, porque elogiar consiste essencialmente em reconhecer como semelhante (BM 283). Voltaire é diferente do primeiro Nietzsche e é isso o que lhe torna interessante e necessário no momento dessa grande ruptura. É assim que ele pode se tornar para Nietzsche “um caminho para si próprio” (EH Humano, demasiado humano 1).

A “sequência do último aforismo” era, aliás, significativa. Ela felicitava Voltaire por ter sido capaz de conduzir seus discípulos a sua própria ultrapassagem. É o selo do verdadeiro “espírito livre” saber livrar seus alunos de seu próprio ensinamento e completar assim uma verdadeira liberação, essa que coloca cada um em condições de se afirmar. Por sua escritura sugestiva e inimiga de todo sistema, Voltaire soube deixar a seus leitores o espaço necessário para que eles “façam a metade” de suas obras.<sup>5</sup> Sua facilidade mesmo lhes permitiu a se retirarem facilmente de sua empresa. Sua ironia não funciona como uma série de adivinhações das quais o leitor preenche vitoriosamente os vazios. Há, na insuficiência filosófica anunciada, nos silêncios, em suas lacunas mesmas, um acostumar-se com a frustração do instinto de saber, um inacabamento liberador, uma incitação a levar adiante o espírito crítico.

Nietzsche retorna frequentemente sobre essa capacidade dos educadores a se apagarem que Zarathustra preconizava com insistência.<sup>6</sup> Esse gesto de ruptura fecha as transmissões bem-sucedidas, respeitadas da “virtude” própria a cada um, hostis ao nivelamento que carrega o preconceito de uma moral universalmente válida para todos. Da mesma maneira, apesar de sua crença em uma moral universal, Voltaire deixa cada um livre para subir ao céu pelo caminho que lhe agrada, e se os costumes parecem frequentemente com ridículas vestimentas, ao menos eles são igualmente indiferentes, desde que não sejam perigosos. Essa aprendizagem da liberdade, efetuada pela leveza e

---

<sup>5</sup> Segundo a famosa expressão do Prefácio do *Dicionário Filosófico*.

<sup>6</sup> “Recompensa-se mal a um mestre permanecendo sempre seu discípulo. Por que não quereis arrancar as flores de minha coroa?” (ZA I Da virtude dádiosa 3)

pelo tom aparentemente menor de Voltaire se situa muito longe da saturação de efeitos em obra em Wagner. O texto insiste, aliás, sobre o papel representado por uma alegria transbordante nessa liberação em segundo grau:

Que importa um gênio se ele não nos eleva tão alto e não nos torna tão extensamente livres a ponto de não precisarmos mais dele.  
Liberar e se fazer desprazer por aquele que se liberou – é o destino dos guias da humanidade, nada de triste – eles jubilam por ver que seus caminhos vão ser levados mais longe (FP 1878, 29[19]).

O sucesso histórico de Voltaire é ambíguo à medida que, para encarnar um momento do devir da humanidade, é necessário não apenas se apagar, mas se simplificar. Nietzsche retorna a esse ponto mais tarde quando ele reflete sobre um célebre julgamento do abade Trublet, descoberto nos Goncourt. O inimigo de Voltaire o descreve como “a perfeição na mediocridade”.<sup>7</sup> Um fragmento contemporâneo do *Anticristo* intitulado “Para a psicologia dos ‘pastores’. Os grandes medíocres” retorna ao tema:

Poderíamos dissimular ser preciso que um espírito, que um gosto seja de nível medíocre para ter repercussões populares vastas e profundas e que, por exemplo, não se deva de modo algum entender no sentido de um descrédito a Voltaire o fato de que o abade Trublet o tenha nomeado legitimamente “a perfeição da mediocridade”? (Se ele não o tivesse sido, com efeito, ele teria sido uma exceção tal como o napolitano Galiani foi uma, esse bufão mais profundo e mais refletido que tenha ainda produzido esse século sereno, de onde vem então a Voltaire sua força diretora? De onde sua preponderância sobre sua época?).<sup>8</sup>

Certo, essa ideia aparece perto de dez anos após *Humano, demasiado humano*, quando a descoberta de Galiani destruiu a admiração de Nietzsche; mas mesmo quando ele insiste sobre a “mediocridade” de Voltaire, não é totalmente em “desonra” desse ao

<sup>7</sup> *Journal* dos Goncourt, II, 11 de março de 1862. Ver KSA 14, p. 750.

<sup>8</sup> O abade Trublet (1697-1770) criticou o gosto de Voltaire (*Lettre sur M. Houdar de La Motte*), foi redator do *Journal des savants* e censor real de 1736 a 1739. Ele atacou Helvétius e desprezou os “filósofos”. Voltaire se vingou daquele que dizia bocejar lendo a *Henriade* ao representá-lo como um “Pobre Diabo” que “compilava, compilava, compilava”. Nietzsche anotou a carta a Trublet do 27 de abril de 1761 onde Voltaire se reconcilia com o abade e exprime sua “gaia ciência”: “Eu me coloquei a ser um pouco alegre, porque me disseram que isso é bom para a saúde” (*Lettres choisies*, I, p. 431 e FP, 1887 11[32]).

qual Nietzsche reserva tão frequentemente “respeitos”,<sup>9</sup> “homenagens”<sup>10</sup> ou “elogio”.<sup>11</sup> A sequência do fragmento propõe uma aproximação insólita:

De resto, poder-se-ia afirmá-lo sobre um caso bem mais popular: o fundador do cristianismo também devia ter sido alguma coisa como uma *perfection de la médiocrité*. Que se concretize, pois, os princípios desse célebre evangelho do Sermão da Montanha: – não se terá mais nenhuma dúvida sobre as razões pelas quais um tal pastor e predicador de montanha teve um efeito de sedução sobre todo tipo de animal de rebanho.

Essa comparação encontra *O anticristo* e a caracterização também surpreendente de Jesus mesmo como um “espírito livre”<sup>12</sup>. Voltaire marca época na história da humanidade liberando o espírito dos dogmas da teologia como Jesus o emancipa da letra da lei. Ele é bem um reformador cuja “mediocridade” perfeita é apenas uma figura oblíqua do sucesso histórico.

A liberação que ele propõe é, todavia, bem diferente da do fundador do cristianismo. Pois os bons libertadores “jubilam-se” de se fazerem esquecer: contrariamente a Jesus, eles “aprenderam a rir” e, melhor ainda, a rir de si próprios.<sup>13</sup> O desprezo de seus discípulos é o sinal animador de que a transmissão se efetuou bem, o recibo da liberdade do espírito. Em contrapartida, o “espírito de peso” impõe a seus imitadores uma admiração tirânica e chumba a leveza necessária para a “dança” (ZA Do ler e do escrever). O estilo é conforme ao impulso emancipador que ele provoca. O recurso à forma descontínua, tal como a ordem alfabética, diz respeito a uma pedagogia da liberdade: “Eu não pretendia fazer todas essas reflexões, mas colocar o leitor em condições de fazê-las”.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Carta do 6 de abril de 1876, visita a Genebra e Ferney. “Meus primeiros respeitos foram para Voltaire”.

<sup>10</sup> A dedicatória de *Humano, demasiado humano* fala do “desejo muito vivaz de oferecer, na hora justa, homenagens pessoais a um dos maiores libertadores do espírito”. “Homenagens!”, exclama Nietzsche, após ter descrito a emoção na qual o encontro com Voltaire mergulhava as mulheres da época. FP 1880, 6[427]. Trata-se de um plágio alemão das *Memórias* de Madame de Genlis (Paris, Ladvocat, 1825, t. 5), citado por Desnoiresterres, onde Nietzsche talvez tenha o encontrado (sua biblioteca não conserva nenhuma obra de Madame de Genlis de quem ele nunca cita o nome, e o *Lundi* de Sainte-Beuve que lhe é consagrado não menciona suas relações com Voltaire): “Era costume, sobretudo para as jovens mulheres, se emocionar, empalidecer, se comover e mesmo de ficar mal ao ver M. de Voltaire; precipita-se em seus braços, balbucia-se, chora-se, fica-se em uma confusão que parecia com o amor mais apaixonado”. O aforismo 100 de *A gaia ciência* (“Aprender a homenagear”), que precede aquele dedicado a “Voltaire” se liga à apologia das “maneiras” em *Humano, demasiado humano* onde se trata também de saber “homenagear” (HH I 250).

<sup>11</sup> “Elogio a Voltaire”, FP 1881, 12[190].

<sup>12</sup> Voltaire é aí, pois, ainda indiretamente ligado a Jesus. Ver AC 32.

<sup>13</sup> Segundo a expressão de Zarathustra a propósito de Jesus (Ver ZA Da morte voluntária).

<sup>14</sup> Artigo “Dicionário” das *Questões sobre a Enciclopédia*.

Saber se deixar ultrapassar, abrir o flanco à crítica para melhor desenvolver o talento de seus leitores é o ardil secreto, desprovido de amor-próprio mal localizado, dos verdadeiros libertadores. Eles são difíceis de discernir na era pós-revolucionária na qual a emancipação é um discurso forçado sob o qual podem avançar, mascarados, os artistas tirânicos, hostis às qualidades de discernimento do gosto, em seu laço profundo com a liberdade.<sup>15</sup> Nesse espírito de uma liberação verdadeira, Nietzsche escreve a Georges Brandes em uma de suas últimas cartas: “Depois que você me descobriu, não era uma façanha me encontrar, a dificuldade agora é de me perder... O crucificado” (carta de 4 de janeiro de 1889, KSB 8, p. 573).

Essa liberação de seu libertador colocada em cena diante de Voltaire nessa parte tardia de *Humano, demasiado humano*, é necessária para prolongar autenticamente a obra e engendrar “liberdades de espírito” verdadeiramente “novas”.

### ***O livre pensador do presente***

Um outro esboço do prólogo de *Humano, demasiado humano* mostra que a obra foi concebida essa relação com a liberdade do espírito de outrora. O filósofo expõe aí o seu método. Tudo começa por sua surpresa com o fato de que nenhum de seus contemporâneos tenha procurado encarnar o tipo do “livre-pensador do presente” ao passo em que tantas tentativas disso se encontram em todo lugar.<sup>16</sup> Tornar-se “livre-pensador do presente”, uma das “sustentações de uma civilização por vir”<sup>17</sup> é evidentemente a ambição do próprio Nietzsche. Ora, trata-se de uma operação estranha, um tipo de espiritismo. Nietzsche joga com as palavras e indica que ele “prestou uma atenção cuidadosa a essas horas durante as quais esse espírito falava nele”. Ele auscultou “a coerência interior desses propósitos de espíritos” para desenhar pacientemente a face do “livre espírito do presente”. Ele confessa sua audácia em “fazer falar esse espírito e mesmo de lhe interpolar um livro” (FP 1877, 25[2]). Essa imagem pode ser colocada em paralelo com a “ponte elétrica” que partia da “câmara mortuária” de Voltaire. Ela se

<sup>15</sup> A verdadeira liberação se opõe à “salvação” supostamente dada por Wagner e as coroas póstumas dos seus turiferários: “Salve ao salvador”, CW 13.

<sup>16</sup> Eles carregam por todo lugar consigo essa emotividade de livre-pensador que lhes torna “sensíveis e hostis à mais leve pressão de uma autoridade” e, sem cessar, suscetíveis de “aversão contra os últimos restos de obrigação”. Essa última notação é interessante no contexto da construção teórica da “dança nas correntes”.

<sup>17</sup> Nietzsche apresenta essa sequência do *Freigeist* como a sequência da crise do verão de 1876, momento de “desgosto por si próprio” e como um ensaio de “viver na maior sobriedade, sem pressupostos metafísicos” (FP 1883, 4[111]).

inscreve no mesmo imaginário de uma importação das qualidades do passado.

A representação não é desprovida de ironia e mesmo de humor negro: esse livro de erradicação dos preconceitos na linhagem das Luzes é, pois, uma maneira de fazer falar “os espíritos”, que sejam “livres”, para fazer surgir um “livre espírito do presente”, um Voltaire de hoje, em resumo. Esse imaginário experimental testemunha uma certa distância entre o “propósito” do livro e o que deveria sustentar o Nietzsche senão autêntico, ao menos habitual. Essa construção metafórica lhe permite manter suas distâncias diante do “livre pensamento”, mostrar que se trata senão de uma máscara, ao menos de um implante de um elemento estrangeiro. Essas imagens parecem querer desculpar sua mudança. Nietzsche não pode passar sem justificação de Wagner a Voltaire. Todo um imaginário da morte e do renascimento sustenta essas páginas. Ele assimila os ritmos e as revoluções de seu pensamento no ciclo das estações, à maneira das festas dionisíacas do retorno da primavera ou de São Januário em *A gaia ciência*. Ele sugere o prodígio do renascimento como voltairiano daquele que acaba de ver de perto a morte como wagneriano.

Não se deve ver aí, é claro, a simples preparação de uma ruptura pessoal. A dupla dionisíaco e apolíneo já o assinalava: Nietzsche é atraído pelas duas polaridades do Ser, do qual ele procura encontrar a insondável complementaridade. Para reunir autenticamente os dois polos, é preciso ultrapassar o que a concepção da aliança miraculosa do dionisíaco e do apolíneo na arte grega podia ter ainda de imaginário. É preciso quebrar essas construções de filólogo, se privar do brilhante dessa “harmonia preestabelecida” dos contrários mais profundos. Para dar carne a seu pensamento, é necessário transbordar-se desse quadro confortável e fazer si mesmo a experiência da outra polaridade. Essa se encarna também na outra nacionalidade, na cultura do outro, na civilização do inimigo hereditário. *Humano, demasiado humano* tenta a aventura de um “caminho para si próprio” que passa por um retorno contra si mesmo. Eis porque, no prefácio que ele acrescentará mais tarde, Nietzsche precisa tanto insistir, *a posteriori*, sobre a continuidade profunda de seu pensamento (HH I Prefácio 1). Essa é também provavelmente a razão pela qual o livro se abre sobre a questão do engendramento dos contrários (HH I 1).

Fazer do pensamento um “ensaio” leva a aplicar heroicamente sobre si e contra si o pensamento, em aparência mais hostil, em seu primeiro movimento. Sua força se coloca à prova no pensamento do outro, em um movimento que corresponde às resistências que a “vontade de poder” se impõe a ela mesma. Francis Bacon, o primeiro grande teórico

moderno da experiência, o descreve perfeitamente: para ser eficaz, ela deve usar de uma certa violência. Para fazer falar a natureza, é necessário submetê-la à “questão”, a uma forma de tortura. Para o heroísmo filosófico de Nietzsche, é preciso correr o risco da destruição, mas também recolher os resíduos epistemológicos do sobrevivente que se fortalece com “tudo o que não [lhe] mata” (CI Máximas e flechas 8). A invocação a Voltaire está em coerência com seu voluntarismo intrépido, com o elogio do devir e da mobilidade.<sup>18</sup> Ela figura a sobrevivência de Nietzsche pela mudança, uma transformação que lhe permite escapar dessa indigna sobrevivência de si próprio que ele julga pior do que a morte (ZA Da morte voluntária).

O que tenta Nietzsche nessa era glacial imposta à metafísica é também que ela leva consigo, como toda estação, a promessa de um retorno do ciclo. Não é o “mesmo” que retornará, mas um Eu filosófico reforçado e enriquecido. De Wagner a Voltaire: entre essas duas máscaras, um rosto ainda indeterminado de um Nietzsche por vir se desenha.

Essa mobilidade e essa dualidade são celebradas, com justiça, sob os auspícios do escritor francês, pois esse Outro é já um Mesmo potencial. Voltaire é, de fato, um falso antípoda de Wagner e de Schopenhauer. Nietzsche conhece a admiração de Schopenhauer pelo “grande Voltaire” e afirma em quatro oportunidades que o pessimista foi, no fundo, e apesar de suas recaídas metafísicas, “um voltairiano” (FP 1878, 27[43] e 30[9], GC 99 e FP 1885, 34[117]). Ele já explorou as reflexões de Voltaire sobre a ópera para promover a “arte total” e sabe que ele tem a ver com um artista das Luzes e não com um racionalista sem graça. Em suma, Voltaire reenvia luzinhas familiares, mas também brilhos da ultrapassagem por vir. Ele não é totalmente redutível a uma prova do negativo. Pois a audácia aparente do retorno não deve ocultar que ele é uma figura dual, contraditória, dissonante, ao mesmo tempo Martin e Cândido, “João que chora e que ri”.<sup>19</sup> Com *Humano, demasiado humano*, o pensamento e o estilo de Nietzsche não se tornam simplesmente “positivistas”, mas eles recebem a coloração da ironia de Voltaire, a corrente alternativa da ambivalência e da mobilidade. O jogo da antífrase não é apenas a arma mais simples da ironia: ela exprime a ambiguidade de nosso julgamento de valor sobre o mundo, a alternativa axiológica fundamental. Ao reestabelecer o sentido da antífrase, o leitor faz a metade do caminho e toma para si a responsabilidade do

---

<sup>18</sup> Ver A 573. Ver também, por exemplo, HH I 637: “quem se sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança”. Nietzsche fala aí de “nós, que somos seres mistos, ora inflamados pelo fogo, ora resfriados pelo espírito”.

<sup>19</sup> Segundo o título do poema de Voltaire “Jean qui pleure et qui rit”.

juízo ético tal como Voltaire o concebe e que propagar.

A antífrase irônica é o arco mais estendido da dualidade, mas ela não é sua única expressão. Os contrários não se dissolvem sempre tão facilmente na leitura. A dissonância também habita o texto dual de Voltaire, em uma forma sempre incompleta de resolução de resolução que convém perfeitamente a Nietzsche no momento de sua grande ruptura com Wagner. O filósofo pode ler aí o esboço de uma topologia que vai além das aporias do momento, entre romantismo e positivismo, música e verdade. A dissonância é um compromisso provisório que testemunha uma evolução ainda incerta e corresponde ao momento no qual Nietzsche procura ridicularizar o “humano, demasiado humano” sem ter ainda encontrado a via para o além-do-homem.

Ele justifica seu novo tom sarcástico que ele apresenta como típico dos “velhos cães e homens que ficaram muito tempo presos a uma corrente”, notadamente a dos deveres (HH I Prefácio 3). A mordida dos acorrentados é, com efeito, a face obscura da imagem da “corrente”, a simétrica da dança. Ela reenvia também ao símbolo do cão de Diógenes e dos satiristas. Esse estilo cínico exprime a vingança de um espírito mantido preso nos ferros da teologia, da filologia, da moral, do germanismo, da carreira acadêmica... A liberdade do espírito, libertação controlada que se sucede a uma longa obrigação é, ela também, uma forma dual, totalmente irônica. O espírito livre carrega ainda muito tempo os hábitos da leveza e os reflexos da graça ao mesmo tempo em que o peso e o ranger das correntes.

Voltaire é uma figura perfeita da transição e da transição nesse momento particular do pensamento de Nietzsche. Ele é o suporte de seus paradoxos: liberdade na obrigação, aristocracia na emancipação, retorno como volta para o porvir e para “si próprio”, controle debochado de uma alma agitada por “tempestades trágicas”. Voltaire é um “espírito livre” em virtude mesmo dessas aparentes incompatibilidades que ele faz reluzir a conciliação esperada.

Se, outrora, os livres-pensadores eram perseguidos por um conformismo feroz que lhes levava ao “combate”, os de hoje, nascidos na “paz da destruição”, têm a vida fácil (FP 1877, 25[2]). Face a um livre pensamento que arrisca de esclerosar e de se parodiar a si próprio, um retorno às fontes se impõe. Com *Humano, demasiado humano* e a figura transicional de Voltaire, Nietzsche elabora a passagem do “livre pensador” ao “livre espírito”, seu herdeiro autêntico ao mesmo tempo em que é sua ultrapassagem

programada.<sup>20</sup> Mais tarde ainda, quando Nietzsche retorna a *Humano, demasiado humano* em *Ecce Homo*, ele evoca esse movimento e fala de um “espírito tornado livre”.

Ao contrário, desde a primeira *Consideração extemporânea*, Nietzsche ridicularizava a pretensão de Strauss em se comportar como um “velhaco faunístico e livre-pensador à maneira de Voltaire” (CE I 10): o francês não era um “filistino”, como Nietzsche confirma a Hans von Bülow,<sup>21</sup> mas um verdadeiro libertador, um termo que aparece sem cessar para qualificar o escritor francês.<sup>22</sup>

O “espírito livre” não é mais a negação pura e simples do “livre pensador”, mas a retomada e o prolongamento de seu gesto em sua autenticidade primeira, incluindo um descolamento e uma ultrapassagem. É talvez por não ter percebido a sinceridade desse retorno que a crítica prestou tão pouco atenção ao lugar de Voltaire na obra e no pensamento de Nietzsche. Trata-se de uma renovação extemporânea no *ethos* do “libertador do espírito” que deve permitir salvar a época dos positivismo e romantismos.

Nietzsche toma emprestado de Voltaire todo um vocabulário que corresponde a esse programa: ele ataca os “preconceitos”, a “superstição”, o “fanatismo”, o “entusiasmo”. Sua crítica descreve um anel que recupera o combate contra o “Infame” antes de alargar seu campo de aplicação a tudo o que Voltaire deixou no lugar, mas também a tudo o que impregnava ainda sua obra do espírito do que ele acreditava demolir.

Nietzsche não é nunca o que Eugen Fink chama de um “vulgar filósofo das Luzes”. Essas são sempre para ele ao mesmo tempo um exemplo e a matriz filosófica e polêmica de sua ultrapassagem. Ele indica várias vezes a necessidade de refundar as Luzes não apenas as imitando, mas alargando seus limites, pegando apoio nas ressurreições metafísicas oferecidas pelos filósofos regressivos como as de Schopenhauer. O retorno permite fazer ressurgir os esquecimentos e os limites das primeiras Luzes para melhor desenhar a tarefa que deverá cumprir o novo *Aufklärung*. Trata-se de “retornar, mas não para permanecer atrás” e, pois, de “recuar para ter espaço suficiente antes de saltar” (HH I 273). A polifonia do “sistema de aforismos” é uma forma

<sup>20</sup> A expressão “livre pensador” corresponde ao título inicialmente previsto para uma quinta *Consideração extemporânea*, no lugar da qual foi escrita *Humano, demasiado humano*.

<sup>21</sup> Hans von Bülow agradece a Nietzsche por seu “excelente Filípica contra o filistino David” e elogia a “pintura do filistino da cultura, do mecenas da civilização sem estilo”, antes de afirmar, não sem conotação antissemita: “Esm... o inf deveria escrever um Voltaire de hoje. A Internacional da estética é para nós um adversário bem mais odioso que os bandidos negros ou vermelhos” (*Nietzsches Briefwechsel*, II/4, 29 de agosto de 1873, p. 288).

<sup>22</sup> Alguns anos mais tarde, de maneira menos límpida, em relação a Shakespeare e a noção de comédia. KSA 12 [200]. Talvez esse fragmento esteja ligado à reflexão de Goethe citada em CE II 5, segundo a qual ninguém mais do que Shakespeare desprezou a vestimenta do ator.

particularmente adaptada a essas construções sutis que permitem tanto insistir sobre a grandeza histórica do que se refuta quanto retomar a “bandeira das Luzes”.

### ***As novas Luzes***

Nietzsche, com uma mistura de recuo e de zelo, prolonga o trabalho emancipador de Voltaire. Ele concentra ainda seus ataques contra dois preconceitos que ele julga ainda vivazes, as noções de “milagre” e de “Providência”.

*Humano, demasiado humano* trata da “educação milagrosa”: “O interesse pela educação só ganhará força a partir do momento em que se abandone a crença num deus e em sua providência: exatamente como a arte médica só pôde florescer quando acabou a crença em curas milagrosas” (HH I 242). Igualmente, se se examina as circunstâncias do nascimento do gênio, Nietzsche escreve: “Não se descobrirá nunca aí qualquer milagre”. Trata-se de uma explicação e de um aprofundamento das aquisições de Voltaire e do artigo “Milagre” do *Dicionário filosófico*. Ele já enunciava o dilema seguinte: ou não há milagre (“um milagre é uma contradição em termos, uma lei não pode ser ao mesmo tempo imutável e violada”) ou “tudo é milagre” (os esplendores da criação merecem o maravilhamento). Nietzsche restitui a coerência das teses de Voltaire. A noção de civilização, a insistência sobre a lenta e paciente elaboração que ela implica, o elogio das “correntes” e do exercício, a recusa do espontaneísmo: essas são consequências lógicas de uma recusa profunda da metafísica do milagre. Igualmente, o gosto de Voltaire, que recusa as admirações em bloco, vêm de uma desconfiança com o caráter sobrenatural do “gênio” que ele substitui por uma ética do trabalho.

Como antes Voltaire no momento do terremoto de Lisboa, o “espírito livre” se descola da fé na Providência, por oposição a Rousseau (FP 1887, 9[184]). É uma crença difícil a erradicar porque ela sobreviveu às ofensas das Luzes sob formas refinadas, sublimadas: “Com toda a nossa liberdade e com qualquer intensidade com a qual nós refutamos, no belo caos do Ser, toda razão e toda bondade providenciais, nós estamos uma vez mais no maior perigo de ausência de liberdade de espírito” (GC 277), afirma Nietzsche. Pois o “espírito livre” foi tão longe que a satisfação ligada a seus sucessos o incita a reencontrar sob a forma individual de sua “providência pessoal”, a fé antiga na “providência particular”. Em realidade, o acaso preside as vidas humanas, a escolha dos empregos, como o progresso das ciências. Só após é que se fica tentado a entoar um hino à “Providência” e a justificar o estado de fato (FP 1875, 3[19]). Esse retorno do

preconceito torna necessário o recurso às ridicularizações de Voltaire contra a “providência particular”, tal como esse diálogo cômico entre a “irmã Bunduda” e a “irmã Confeitada” apiedadas por um pardal, com um metafísico.<sup>23</sup> Nietzsche também se dedica a esboçar um quadro burlesco do contraste entre a grandeza de Deus e os miseráveis desígnios da “providência pessoal”. Ele debocha da crença em uma “divindade atenciosa e mesquinha que conhece pessoalmente o menor cabelo de nossa cabeça e não encontra nenhum desgosto na mais lamentável prestação de serviço” (GC 277). Essa ilusão agradável, ligada a nossas necessidades vitais, parece quase inextirpável: é por isso que o trabalho de Voltaire de abrir os olhos deve sempre ser levado em conta sobre esse propósito (FP 1870, 3[95]). O incessante retorno do recalcado epistemológico torna necessária a renovação na “liberdade de espírito” do século precedente. *O anticristo* se exprime com veemência sobre esse tema:

E o que deve ele [o filólogo] fazer quando petistas e outros ruminantes da Suábia convertem o miserável cotidiano e enfumaçado aposento de sua vida, com o dedo de Deus, num milagre de “graça”, de “providência”, de “experiências de salvação”? Um modestíssimo dispêndio de espírito, para não dizer de *decência*, levaria tais intérpretes a convencer-se da perfeita puerilidade e indignidade desse abuso do dedo divino (AC 52).

A acumulação divertida se fecha com uma paráfrase inversa do célebre alexandrino de Voltaire “Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”. Nietzsche escreve: “Mesmo com um mínimo de religiosidade no peito, um Deus que no instante certo cura um resfriado, ou que nos faz subir na carruagem quando começa uma tempestade, deveria nos parecer tão absurdo que teria de ser eliminado, ainda que existisse” (Ibidem). Nietzsche se diverte em rivalizar *post mortem* com as fórmulas de seus predecessores em liberdade de espírito. Ele admite, por exemplo, seu orgulho diante da “brincadeira ateia” de Stendhal segundo a qual “A única desculpa de Deus é que ele não existe” (EH Por que sou tão esperto 3).<sup>24</sup> Ele relembra aí sua própria máxima, tirada do *Crepúsculo dos ídolos*: “Qual é a maior objeção contra a existência? Deus...”.

É preciso desvendar os novos rostos sob os quais se perpetuam as crenças

<sup>23</sup> Artigo “Providência”, *Questões sobre a Enciclopédia*. A vida do pardal da pobre irmã serve de metáfora para a pequenez humana – Nietzsche retomará a imagem do pardal: “Quem, na queda do teto do menor pardal, não vê mais a ação de um deus pessoal será muito mais sensato, porque ele não coloca em seu lugar nenhum ser mitológico, como a Ideia, a Lógica, o Inconsciente etc., mas faz o ensaio de tornar a constância do mundo compreensível com a ajuda de um poder dominante cego” (FP 1873, 29[89]).

<sup>24</sup> De maneira comparável, Zadíg, logo após uma frase reproduzida por Nietzsche em suas notas, dizia j[a, a propósito dos grifos, criaturas bíblicas: “Tudo me persegue nesse mundo, até seres que não existem”.

desacreditadas pelas Luzes. O pensamento artístico das formas, a psicologia das máscaras e a teoria da “sublimação” justificam esse retorno analógico às Luzes:

A meditar: em que medida ainda a perniciosa crença na providência divina – essa crença mais mutiladora que jamais existiu para a mão e para a razão – se perpetua; em que medida sob as fórmulas de “natureza”, “progresso”, “perfeccionismo”, “darwinismo”, sob a superstição de uma certa interdependência entre felicidade e virtude, do infortúnio e da falta, o preconceito cristão tem sua posteridade (FP 1887, 10[7]).

Nietzsche repara uma das outras formas da Providência na dialética hegeliana (FP 1873, 29[72]), pois conhecer a história é reconhecer a qual ponto todo o mundo se favoreceu crendo na Providência, ao passo que “não há qualquer uma” (FP 1875, 5[16]). Ele conclui, pois, desde 1875 que a época não serve mais para crer nos “signos” e nos “milagres”. “Apenas uma ‘Providência’ precisa disso. Não há nenhuma ajuda nem na prece nem na ascese nem na visão. Se tudo isso é a religião, então não há mais religião para mim”. E ele substitui logo o milagre pelo trabalho: “Minha religião, se posso ainda chamar o que quer que seja por esse nome, consiste no trabalho pela concepção do gênio” (FP 1875, 5[23]). A ética do trabalho é também a forma que toma essa crítica por Voltaire dessa forma suprema de otimismo que é a fé na Providência. A concomitância desse esforço artístico e de uma negação da teologia providencial é evidente.

Seria muito demorado marcar todos os momentos em que o texto de Nietzsche carrega a memória das lutas de Voltaire contra os erros de seu tempo: “Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas” (HH I 20), escreve ele, por exemplo, escolhendo como pontos de entrada à sua polêmica antimetafísica os mesmos dogmas que Voltaire mirava, por exemplo em seus artigos do *Dicionário filosófico*, como “Anjo”, “Alma” ou “Pecado original”.

Voltaire abriu a via e indicou as falhas na armadura e os pontos nevrálgicos do adversário, que as metamorfoses e as sublimações românticas habilmente obstruíram. Ler Voltaire é se dar a chance de devolver às suas origens simples essas formas complexas: é fazer obra de genealogista.

Voltaire mostra também “modos de ataque”. Por exemplo, ele conhece os perigos da argumentação. Nietzsche escreve, no mesmo espírito, que basta para uma atitude cética e de suspeita que “as explicações fornecidas pela metafísica do único mundo conhecido

não nos sejam inutilizáveis” para arruinar seu prestígio. Os métodos de persuasão de Voltaire seriam então menos a lamentar por sua inconsistência filosófica do que a recuperar em sua visada e sua eficácia na história da liberação do espírito. A insuficiência de certas refutações provém antes de uma repugnância voluntária a se engajar em uma *disputatio* metafísica assimilada frequentemente por Voltaire a um “labirinto”. A entrada em cena do desgosto e a da distância se mostram armas melhores do que os raciocínios da controvérsia, ao mesmo tempo em que elas revelam uma atmosfera aristocrática.

A explicação pela “genealogia” e a “psicologia” substituem então a argumentação.

Um dos exemplos mais impressionantes, ao lado da crítica do milagre e da providência, concerne a refutação da crença na alma. O espírito livre não entra nos inumeráveis debates sobre a natureza da alma, mas ele dá uma explicação verossímil do nascimento dessa intuição fundadora.

Logo no início, um aforismo de *Humano, demasiado humano*, “Má compreensão do sonho”, retoma quase termo a termo um argumento de Voltaire:

Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios (HH I 5).

O artigo “Sonâmbulos e Sonhos” das *Questões sobre a Enciclopédia* desenvolvia o mesmo cenário e tirava dele as mesmas conclusões:

Vocês não acham, como eu, que [os sonhos] são a origem das sombras e das almas? Um homem profundamente aflito com a morte de sua mulher ou de seu filho, os vê durante seu sono, são os mesmos traços, ele fala com eles, eles lhe respondem; eles certamente apareceram para ele. Outros homens tiveram os mesmos sonhos; é impossível duvidar que os mortos não retornam, mas se tem certeza ao mesmo tempo que esses mortos ou enterrados, ou reduzidos a cinzas, ou afundados no mar, não puderam reaparecer em pessoa; é, pois, a alma deles que vimos.<sup>25</sup>

As semelhanças entre os dois textos são impressionantes. Mais prudente em seu tempo, Voltaire passa insensivelmente das “sombras” às “almas”, segundo uma aproximação que anuncia a abordagem psicanalítica de Otto Rank, mas o essencial está

<sup>25</sup> A primeira seção do artigo “Alma” das *Questões sobre a Enciclopédia* desenvolve a mesma argumentação. Ver também *A filosofia da história*, “Do conhecimento da alma”, cap. IV.

aí: se a metafísica é feita de “quimeras” é porque em seu começo ela era sonho.<sup>26</sup> Para rejuntar assim a metafísica à física, o filósofo genealogista recorre a seu talento de comediante que lhe permite imitar em si próprio e de reencarnar com toda a distância necessária a história e a origem dos “sentimentos morais” para melhor estudá-los. Nietzsche dança aqui com suas armas de distanciamento favoritas, os pequenos diálogos, as aspas e os itálicos, ao passo que sob a pluma de Voltaire, tudo se torna conto filosófico. O mimetismo do genealogista leva diretamente à sátira filosófica, a comédia dos erros da humanidade arcaica da qual nós reencontramos a memória em nós mesmos e que conduz, pois, também a uma forma de “superação de si”. Sua alegria não deve ocultar sua capacidade filosófica: para Nietzsche, “toda história religiosa da humanidade se reconhece como história da superstição da alma” (FP 1887, 7[63]), crença estabelecida na raiz da depreciação secular do corpo (AC 51).

### ***O que é um espírito livre?***

O “espírito livre” prometido pela folha de rosto de *Humano, demasiado humano* é descrito, na sequência, com precisão. É um indivíduo original, rico ao mesmo tempo de promessas e de perigos para a sociedade (HH I Sinais de cultura superior e inferior). “Mais independente, menos seguro e moralmente mais fraco” do que outros, ele figura como exceção em uma sociedade marcada pela estabilidade e a “dureza”. Esse homem se torna “inóculo” à comunidade das objeções que a obrigam a abrir o espírito e que terminam em um “progresso intelectual”, todas as vezes que a sociedade é suficientemente sólida para incorporar esses corpos estranhos sem perecer. A imagem da inoculação é significativa. Ela retoma e estende a aplicação de uma prática típica da medicina das Luzes para a qual Voltaire fez campanha, em particular nas *Cartas filosóficas* (XI, “Sobre a inserção da pequena varíola”). Trata-se já, nos limites do campo médico, da consideração das fontes paradoxais do mal e o primeiro passo do imoralismo no domínio da saúde. Para Nietzsche, a questão da dose de transgressão e de verdade que a espécie humana, uma sociedade ou um indivíduo são capazes de suportar sem perecer é crucial.<sup>27</sup> O espírito livre dionisíaco é descrito alhures em *A gaia ciência* como um

---

<sup>26</sup> Ver *Don Juan e o duplo* de Otto Rank.

<sup>27</sup> Ele se interroga, no início de *A gaia ciência*, sobre a capacidade humana de se destruir a si própria (GC 1). É o além-do-homem uma experiência letal para a espécie? Voltaire, no entanto, animado pela convicção de que um instinto impede uma tal destruição, mas ainda abatido pela memória das guerras de religião, mantém a moral nos limites mais tradicionais.

espírito agitado e destruidor, mas útil, dialeticamente, ou antes organicamente, ao conjunto ao qual se poderia inicialmente crer ser ele hostil.

O espírito livre é apenas uma “noção relativa”, ele é “aquele que pensa de modo diferente do que se espera dele, por causa de sua origem, de seu meio, de sua situação e de seu emprego ou por causa das vias reinantes do tempo”. Nietzsche estabelece assim uma relação entre essa noção e a de extemporâneo. Ele desenha um tipo de homem de saber não solidário com a ideia de uma dedicação à verdade como absoluta e transcendente. Trata-se de criar um novo tipo de homem de saber, dando à “vontade de verdade” seu substrato imanente mais verossímil e sua origem mais dinâmica.

O espírito livre é uma exceção que se concebe na oposição aos “espíritos cativos” que “constituem a regra”. O “espírito cativo” é aquele que

não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo em uma região vinícola, torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição. [...] Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé (HH I 226).

Trata-se de uma tese determinista frequente em Voltaire, expressa, por exemplo, na célebre profissão de fé de Zaïre:

O costume, a lei dobrou meus primeiros anos  
 À religião dos felizes muçulmanos.  
 Eu o vejo bem, os cuidados que tomamos quando crianças  
 Formam nossos sentimentos, hábitos, nossas crenças.  
 Eu teria sido no Ganges escravo dos deuses falsos  
 Cristão em Paris, muçulmano nesses paços.  
 A instrução faz tudo; e de nossos pais a mão  
 Grava os primeiros caracteres em nosso fraco coração  
 Que o exemplo e o tempo fazem retraçar  
 É que talvez apenas Deus pode em nós apagar.

Porque o espírito livre é “relativo”, “não é da essência do espírito livre ter vistas mais justas”. É apenas “para o ordinário” que um espírito livre “terá a verdade de seu lado”, pois “ele procura razões e os outros, uma crença”. Nietzsche se interessa aqui mais pelos tipos humanos que fazem avançar as sociedades pela libertação polêmica do que pelos amantes da verdade pura. É nesse contexto “relativo” que ele encontra a personalidade movente e escandalosa de Voltaire. Ele volta parcialmente à concepção do “filósofo” no

sentido das Luzes francesas – seres que lutam contra os preconceitos da ordem estabelecida e a coleira dos dogmas, “espíritos livres” antes que existisse a expressão. A devoção à verdade é secundária, o poder e a fecundidade filosófica da audácia são o mais primordial. Ela pode ir até a morte: Nietzsche nota em Schopenhauer uma frase de Voltaire que assinala seu pertencimento aos espíritos livres: “É preciso dizer a verdade e se imolar”, uma vigorosa máxima que devia, parece, lhe servir de epígrafe para uma obra abandonada.<sup>28</sup> O “espírito cativo”, definido por sua concepção utilitária da verdade, sente intuitivamente em perigo diante dos princípios do “espírito livre”, ele não compreende os motivos elevados que o animam e que ele recupera de modo desprezível para seus próprios interesses.

### ***A inversão da espiritualidade***

Indivíduo ousado que desafia os hábitos do pensamento, em detrimento de seu próprio interesse, o “espírito livre” assim concebido, liberto da exigência de “verdade” metafísica, pode ser encarnado em Voltaire. Não apenas o escritor-filósofo das Luzes corresponde bem a esse tipo, mas ele ocupa um lugar particular na gênese assim como em sua história.

Alguns anos mais tarde, Voltaire reaparece em *Aurora*, sempre no mesmo contexto conceitual de uma tensão dinâmica entre “liberdade do espírito” e “livre pensamento”. Ele é qualificado inicialmente de “livre pensador” (*Freidenker*) e comparado a Augusto Comte (A 132), mas é sobretudo o aforismo “Desejar inimigos acabados” que faz o retrato tipo do “livre pensador” francês.

Esse texto descreve inicialmente os franceses como “o povo *mais cristão* da Terra” (A 192), qualidade ilustrada pela série de encarnações do ideal cristão que constituem Pascal, Fénelon, Madame Guyon e Rancé. Essa tradição moderna se enraíza na espiritualidade medieval e leva ainda a marca de uma “inocência velha-francesa na fala e no gesto” (Ibidem). Nietzsche acrescenta ainda Port-Royal e os huguenotes, que ofereceram uma “unificação” inédita do sentido da guerra e da indústria, uma união nova do refinamento moral e do rigor cristão. Esse desenvolvimento tendo terminado, a filosofia inverte brutalmente a perspectiva do elogio: “Advinha-se agora porque esse

---

<sup>28</sup> Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987, p. 303: carta a seu discípulo J. Frauenstädt de 17 de fevereiro de 1853. Essa máxima retomada por Nietzsche no FP 1875 7[7] foi tirada de uma carta de Voltaire a Koenig de junho de 1753.

povo do tipo acabado de cristianismo devia erguer também o contratipo acabado do livre-pensador anticristão! O livre-pensador francês combatia nele sempre com grandes homens e não apenas com dogmas e sublimes abortos, como os livres-pensadores dos outros povos” (Ibidem).

Se Voltaire não é nomeado, ele constitui evidentemente uma das figuras implícitas do aforismo e um dos grandes exemplos históricos a partir dos quais Nietzsche pôde elaborar a ideia desse retorno dialético à origem do “livre pensamento” francês. A referência a Pascal e ao combate interior dos livres-pensadores contra tipos cristãos “acabados” remete ao combate obsessivo de Voltaire contra o autor dos *Pensamentos*. A imagem do “acabamento” anuncia a de “completude” empregada em *A gaia ciência* a propósito de Voltaire (GC 101). A ideia é bem a de acabar ou completar “tipos” pacientemente elaborados por uma longa tradição de educação, longe de toda visão espontaneísta do “gênio”. Nietzsche compreende, portanto, Voltaire (e os outros “livres-pensadores franceses” pós-pascalianos com ele) no contexto de uma comparação entre a França e a Alemanha, como a convergência de duas “completudes”, a do “gosto de corte” e a de um “livre pensamento” francês forjada em uma rivalidade secular com a tradição cristã mais poderosa da Europa. A liberdade do espírito alemão deve, pois, recorrer à conversão da energia polêmica de seus predecessores franceses para ultrapassar uma fraqueza atávica devida a essa falta de adversários “acabados”.

A ideia de uma França flor do livre pensamento porque “muito cristã” não é um paradoxo fácil. O que está em jogo é, de fato, um momento de crise e de retorno: a “autossuperação” (*Selbstaufhebung*) do cristianismo por si próprio, anunciada logo no início de *Aurora* (Prólogo 4). O dinamismo da liberdade do espírito é essencialmente paradoxal: “relativo”, ele vive às custas do poder que ele combate.

Um índice discreto assinala que Voltaire é visado nesse texto.

De uma maneira que lembra o humor das transições entre artigos do *Dicionário filosófico*<sup>29</sup>, os aforismos de Nietzsche se sucedem e se respondem em jogos de espelho maliciosos. Em *Aurora*, o que se segue ao “Desejar inimigos acabados”, intitulado “*Esprit e moral*”, se abre precisamente com uma variação irônica a partir de uma célebre máxima de Voltaire: “O segredo para entediar é o de tudo dizer”.<sup>30</sup> Nietzsche apreciava essa

<sup>29</sup> Por exemplo entre “Amor” e “Antropofagia”: “É duro passar de pessoas que se beijam a pessoas que se comem”.

<sup>30</sup> *Discurso em versos sobre o homem*. A máxima fecha uma longa sequência contra a metafísica e uma aposiopese do autor: “Eu vou te provar por meus raciocínios... Mas azar do autor que quer sempre instruir / O segredo para entediar é o de tudo dizer”. Frederico II retoma o verso em uma carta a Voltaire de 6 de

máxima que corresponde à sua própria ética e estética da brevidade e que ele ensinou a seus estudantes basileienses.<sup>31</sup> A tradução proposta em *Aurora* retoma as mesmas variações que sua tradução de então: “O alemão, que entende o segredo para entediar com espírito, saber e coração”. A alusão é evidente e ela reforça a presença em filigrana do escritor francês no aforismo precedente.

Longe de ser banal, a expressão “o segredo para entediar” revela o talento irônico de Voltaire. A máxima deveria ter sido: “O segredo para não entediar é o de não dizer tudo”. Voltaire engaja o leitor, sem que esse o saiba, na procura de um provável “segredo para entediar” – pedra filosofal de uma alquimia do verbo desengonçado.<sup>32</sup> Se o segredo para entediar é revelado, o para não entediar permanece misterioso – ele não se limita, é claro, apenas à apologia da brevidade. O “segredo” do estilo permanece preciosamente guardado. Nietzsche, que estava muito atento a entender e descrever o “espírito francês” até seus “saltos” ilógicos (GC 82), para melhor desenhar sua imagem diante do “espírito de peso” (ZA Do ler e do escrever) faz aqui uma homenagem discreta ao mestre da ironia e uma nova aplicação imoralista de sua máxima: “O segredo para ser entediante é ser moral”. Essa piada interessa à definição de “espírito” por Nietzsche: uma atividade que não é puramente intelectual, mas que repousa sobre uma capacidade de resistência às pressões exteriores da “moral” que pesam sobre ela.

O aforismo dá um exemplo ilustre dessa relação entre “espírito e moral” na Alemanha: “Dos alemães famosos, talvez ninguém tivesse mais *esprit* do que Hegel – mas ele tinha também um tão grande temor alemão deste, que esse temor engendrou seu peculiar estilo ruim” (A 193).

Nietzsche desconstrói a noção hegeliana de *Geist* traduzindo-a segundo o vocabulário das Luzes francesas. A filigrana do século precedente lhe permite simplificar ao extremo o trabalho do idealismo alemão. Tudo se passa como se a metafísica fosse apenas a criatura disforme que a moral faz do espírito. Há muito de Voltaire nesse desejo de um retorno à simplicidade do espírito e na suspeita de que as complexidades da

---

agosto de 1738. Nietzsche pôde reencontrar esse verso citado no capítulo XXXIV dos Suplementos ao livro terceiro do *Mundo como vontade e como representação*.

<sup>31</sup> Ele afirma em *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, 51: “O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser mestre entre os alemães, são as formas da ‘eternidade’; minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro não diz em um livro...”

<sup>32</sup> O termo “segredo” designa etimologicamente, segundo o *Dictionnaire historique de la langue Française*, um “lugar afastado”, “um pensamento ou um fato que deve ser revelado”, ou até mesmo “mistério do culto”, mesmo que Voltaire vise sobretudo a ideia, própria ao francês clássico, de “meio, procedimento, método que deve ser objeto de ensino”, e mais precisamente ainda a expressão “segredos de um arte”, em particular da “arte de escrever”.

metafísica só traduziriam as voltas da timidez do espírito diante da pressão da moral e da teologia. O espírito é uma atividade natural de desvelamento artificialmente freado pelos valores conservadores da “moral”.

Em uma carta escrita diretamente a ele, Voltaire faz do teólogo inglês Warburton um retrato totalmente parecido com esse Hegel de Nietzsche: “Essa mistura de orgulho, de inveja e de temeridade não é ordinária. Ela te assustou; você se escondeu nas nuvens da antiguidade e na obscuridade de teu estilo; você cobriu com uma máscara tua face amedrontadora. Vejamos se pode-se fazer cair, de uma só vez, essa máscara ridícula”. As linhas seguintes tomam emprestado de Schopenhauer a imagem do “véu”. Ao contrário dos receios da fenomenologia, o mestre de Frankfurt afirma a predominância do pensamento sobre o pudor no seio de uma “sociedade de pensadores” (A 193). A liberdade de espírito se manifesta também por uma franqueza que só passa por uma forma de brutalidade porque ela despreza não as obrigações, mas as conveniências. O “espírito livre” é um tipo bem particular de “gênio” que permite reunir Luzes e romantismo. Voltaire, gênio movente das Luzes, acabamento paradoxal do “povo mais cristão da Terra” carrega já consigo todas as tensões e todas as levezas desse tipo original.

### **Referências Bibliográficas:**

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio). In: <http://www.nietzschesource.org>