

A forma humana. Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein*

The Human Form. Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein

Benoît Berthelier**

Resumo

A pergunta “Como reconhecemos um ser humano?” lança certa dúvida sobre nossa capacidade de reconhecer a forma humana nas múltiplas aparências que a vida pode assumir. É sobre o pano de fundo dessa inquietação cética, atentando para a natureza instável, indistinta e plural da vida humana, que se desenvolvem aqui três antropologias filosóficas postas em diálogo: a de Montaigne, a de Nietzsche e a de Wittgenstein. Esses três autores não têm como objeto tanto a definição do homem, mas antes sua indefinição. Eles não buscam exatamente saber o que é o humano, mas antes questionar o significado que pode haver em formular a pergunta sobre o que ele é em termos de um saber. Se existe um “humanismo” de Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, ele não deve, portanto, ser buscado em uma tese sobre o homem ou em uma profissão de fé quanto à sua dignidade, mas na elucidação do que pode significar o reconhecimento da humanidade do ser humano, para além da exigência metafísica de uma definição de sua essência e do desapontamento cético que tal exigência não pode deixar de despertar.

Palavras-chave: Forma. Humanidade. Formação. Ceticismo. Ordinário.

Abstract

The question “How can a human being be recognised?” raises doubt about our ability to recognise the human form in the plurality of appearances life can take on. The philosophical anthropologies of Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are shown to be developed against the backdrop of this same sceptical concern, through which the unstable, blurry and diverse nature of human life comes to be fully acknowledged. The three authors here in dialogue do not take as their object the definition of humanity, but its undefinition. They do not seek to know what humanity is, but ask what it can mean to consider the question of what humanity is as a problem of knowledge. If Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are “humanists”, their “humanism” is not to be found in a particular thesis on the human or in a declaration of faith regarding its dignity, but in the elucidation of what it means to recognise the humanity of human beings beyond the metaphysical demand for a definition of their essence and the sceptical disappointment such a demand never fails to elicit.

Keywords : Form. Humanity. Formation. Scepticism. Ordinary.

* Tradução de William Mattioli.

** Doutorando em Filosofia na Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, França. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5885-2589> Contato: benoit.berthelier@univ-paris1.fr

A questão levantada pelo ceticismo [...] não é também esta: por que vinculamos tamanha importância à aparência humana, quero dizer: à *forma humana*? Descobrimos que valeria a pena, que tiraríamos algum proveito desta vinculação? Descobrimos que somente nesses lugares a alma humana pode ser encontrada? (CAVELL, 1996, p. 565)

Há muitas maneiras de dar sentido à questão acerca do que é um ser humano. Esta é, sem dúvida, a razão pela qual existe hoje tanta ambiguidade em torno da palavra “humanismo”. Existem, com efeito, tantas maneiras de ser humanista quanto de perguntar – e pretender saber – o que é humano.¹ De fato, os cristãos, os budistas, os achuar da Amazônia, os europeus do Renascimento e os de hoje, sem dúvida não têm a mesma concepção do que é a humanidade e do que constitui seu valor, ou melhor, nem sequer é certo que eles colocam a questão de saber o que é “humano” em termos equivalentes, nem que procuram, ao formular essa questão, dar importância aos mesmos fatos.

Ao querer estabelecer um critério de identificação do humano ou de pertencimento à humanidade, o que queremos fazer e dizer? O paleontólogo, o psicólogo, o antropólogo, o filósofo e o jurista não esperam o mesmo de uma definição do humano. Reconstruir a evolução da linhagem humana a partir de vestígios de vários milhões de anos, realizar experimentos de laboratório sobre o comportamento de crianças, perguntar como ela difere ou não de certos grandes símios, buscar definir o que constitui a “essência” do ser humano, determinar quem é depositário de quais tipos de direitos e por quais razões, são atividades diferentes, cada uma das quais faz um certo uso da noção de ser humano.

A ideia de que só haveria uma única maneira de perguntar o que é um ser humano é, portanto, uma ilusão, à qual o filósofo é sem dúvida mais propenso a ceder do que os outros, porque ele pretende tratar tal pergunta em um nível de generalidade que, idealmente, autorizaria uma resposta definitiva. Com efeito, o filósofo pretende chegar a um conhecimento metafísico do ser humano, da sua própria essência, isto é, daquilo que o caracteriza em si mesmo e faz com que ele seja o que é, *e não outra coisa*. Esta última precisão é importante, porque se trata de saber tanto o que o homem é, como o que ele não é e não pode ser, de modo a delimitar o mais claramente possível as fronteiras de pertencimento à humanidade.

Este conhecimento da essência humana pode ser qualificado como “metafísico”, na medida em que pretende ir além do caráter contingente, plural, particular e acidental das vidas humanas tais como elas nos *aparecem*. A gramática do ser e da essência também

¹ Para uma visão contemporânea dessa questão, ver Birnbaum (2022).

envolve, por distinção, o da aparência. Há algo do humano que aparece, assim como algo que ele “é”. E é neste nível que se pode introduzir uma certa inquietação, uma preocupação face à aparência humana, ao reconhecimento da essência por detrás das aparências mutáveis ou ambíguas da humanidade. A questão não é mais: o que é um ser humano? Mas: como reconhecer um ser humano? É essa inflexão e o que ela envolve que gostaríamos de colocar no centro deste trabalho.

A pergunta “Como reconhecemos um ser humano?” é uma pergunta cética, no sentido de que lança certa dúvida sobre nossa capacidade de reconhecer a humanidade na diversidade das faces humanas. Tal pergunta parece pressupor que o ser humano pode tornar-se irreconhecível ou inumano, que os limites da humanidade não são fixos – até onde ela se estende? –, mas também que o valor específico da humanidade, aquilo a que chamamos sua *dignidade*, pode ser perdido. É esse tipo de inquietação que nos parece transparecer nas antropologias filosóficas de Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, que constituirão o quadro da reflexão aqui esboçada. Nesses três filósofos, o humano é ressignificado, sobre o pano de fundo de um certo ceticismo, como fundamentalmente instável, porque parece que não podemos *saber* nada sobre ele de forma fixa e segura. O objeto de sua antropologia, portanto, não é tanto a definição do humano quanto sua *indefinição*². Em Montaigne, o humano está disperso em uma pluralidade de aparências mutáveis, que não oferecem nenhuma sustentação definitiva ao julgamento e ao conhecimento. Em Nietzsche, o humano é destituído de seu status de *aeterna veritas* por uma filosofia histórica para a qual “o homem é o produto de um devir”, e não uma essência imutável, como acredita o metafísico (MA I 2). Daí a impossibilidade de defini-lo, pois, como sugere Nietzsche na *Genealogia da moral*, “definível é apenas aquilo que não tem história” (GM II 13). Quanto a Wittgenstein, ele mostra em suas *Investigações Filosóficas* até que ponto o humano e suas “formas de vida” ordinárias são constantemente evitados pelo filósofo. Este nunca consegue satisfazer o seu desejo de saber o que pensam e sentem os outros homens, de se certificar de que todos falamos das mesmas coisas e aplicamos da mesma forma os nossos conceitos, sobretudo aqueles que se relacionam imediatamente com os nossos semelhantes (pensamento, dor, vontade, etc.).³

² Retomamos essa feliz expressão de Marie-Luce Demonet (1999, p. 10).

³ Se a palavra “ceticismo” não aparece na pena de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, há, no entanto, uma *dúvida* constante, seja quanto à aplicação de nossos conceitos (§84-87, por exemplo), à interpretação de uma regra (§213) ou à existência de dor nos outros (§288, §303). Cavell (1996), mais do que ninguém, mostrou a importância da voz cética nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein.

Em Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, encontramos três maneiras de questionar nosso desejo de saber o que é o ser humano, três maneiras de fazer a *narrativa* desse questionamento, de lhe dar uma certa história. O interessante é, precisamente, que cada um deles não propõe uma “tese” sobre a essência ou sobre aquilo que é próprio ao homem, teses que poderíamos então confrontar ou comparar. Parece-nos antes que eles procuram, cada um a seu modo, interrogar e relatar o modo como se desenvolve a exigência inquieta de uma definição do homem. O que terá que ser examinado com eles é, portanto, o *sentido* que pode haver em colocar em dúvida a humanidade do humano, mas também, reciprocamente, em querer estabelecê-la e defendê-la de maneira metafísica, porque essas duas abordagens, cética e metafísica, respondem uma à outra e aparecem como as duas faces de uma mesma exigência. O que quer dizer o filósofo que coloca a questão de saber o que é um ser humano? O que ele espera alcançar? Do que ele quer se certificar ou, inversamente, o que ele quer absolutamente negar?

Como dissemos, não há qualquer necessidade de se colocar a pergunta “O que é um ser humano?” à maneira do filósofo, seja ele um cético ou um metafísico. Mas o que precisa ser esclarecido é o sentido que o filósofo gostaria de dar a essa questão, e por que lhe parece tão importante resolvê-la de maneira filosófica, ou seja, de uma forma que não seja empírica ou científica. De fato, as respostas que as ciências naturais ou humanas poderiam nos dar à questão de saber o que é o homem não podem satisfazer o filósofo, simplesmente porque os cientistas não fazem a mesma pergunta que ele. Ao cientista que lhe mostra que os primatas também podem sorrir ou manipular signos, que lhe explica como a espécie *Homo sapiens* se integra na linhagem humana, ou que lhe descreve detalhadamente as estruturas sociais e simbólicas deste ou daquele coletivo distante, o filósofo certamente não responderá: “Você está errado! Não é isso que é o humano”, mas sim: “Não foi isso que eu quis dizer”. Mas então o que ele quis dizer? É a elucidação desta questão que procuram contribuir as reflexões bastante informais que aqui propomos e que pretendemos realizar na companhia de Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein. Partimos de um diálogo equitativo entre esses três autores, ainda que esperemos que a voz própria de Nietzsche se sobressaia, tanto pela distinção com relação às de Montaigne e Wittgenstein, como também pela maneira como essas três vozes concordam – um acordo que poderia, talvez, fazer ressoar um tom diferente na obra nietzscheana.

1. Os contornos indistintos da vida humana

Retornemos, antes de mais nada, a Montaigne e ao modo como o problema da “forma humana” emerge ao longo de seus *Ensaio*s. A questão de saber como reconhecer um (outro) ser humano é, evidentemente, tributária de um determinado contexto histórico, do qual Montaigne compreendeu admiravelmente o alcance: o da descoberta do Novo Mundo, no século XVI, a partir da qual os europeus se viram confrontados com novas formas de existência, com relação às quais parece, ao mesmo tempo, óbvio que elas não são animais, e incerto que sejam plenamente humanas (CONCHE, 2011). A questão das fronteiras da humanidade se encontra assim colocada, de modo que a reflexão sobre o ser humano não só supõe uma observação e uma descrição das formas que esse ser pode assumir, mas também se torna uma questão de limites, declinados segundo diferentes figuras arquetípicas: o canibal, o selvagem, o bárbaro, mas também o animal, a criança e, mais tarde, a máquina (o homem-máquina). São figuras-limite da humanidade, no sentido de que são sempre compreendidas a partir da questão de suas fronteiras, de seus contornos, em suma, de sua *forma*.

Em Montaigne, a noção de forma humana não pode mais ser estritamente assimilada à forma aristotélica, que é, ao mesmo tempo, princípio ontológico – responsável pela quiddidade da substância – e princípio de inteligibilidade da coisa – responsável pelo fato de se poder conhecer tal coisa e, precisamente, defini-la pelo *logos*. É claro que esse sentido aristotélico, escolástico – ou seja, também filosófico – da forma permanece presente na obra de Montaigne, e não seríamos capazes de explicar as consideráveis dificuldades que essa noção levanta para ele sem referência a isso.⁴ Não pretendemos resolver essas dificuldades, tampouco fazer uma exposição mais ou menos informada delas. Limitar-nos-emos a notar que o questionamento montaigniano abusa da noção de forma, à qual muitas vezes, mas talvez nem sempre, se pode atribuir um significado muito comum: o de uma silhueta, de um contorno, que se *mostra* mais do que se define, e pelo que se pode ou não reconhecer algo. A forma assim compreendida é uma forma aparente e, portanto, mutável, cujos limites não são fixados de antemão. Essa é a razão pela qual ela não se presta a nenhum juízo definitivo e definitório: “decididamente, o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme. (MONTAIGNE, 1978, I, 1, p. 9).⁵

⁴ Para uma visão geral das dificuldades levantadas pela noção de forma em Montaigne, ver Frigo (2015).

⁵ Citamos os *Ensaio*s de Montaigne na edição Villey-Saulnier em dois volumes, publicada pela Presses

Nisso, Montaigne concorda com Nietzsche: “Consideremos ainda, por fim, que ingenuidade é dizer 'assim e assim *deveria* ser o homem!' A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas” (CI, Moral como antinatureza, 6).⁶ É, portanto, bastante enganoso falar do “homem” como uma categoria fixa, no modo do “dever ser”. Não só o humano não está separado por essência da história das coisas vivas em seu conjunto, como ele mesmo é difratado em uma multiplicidade de tipos, ao contrário do que querem fazer crer os metafísicos e os sacerdotes, os “moralistas” que remetem a vida humana a um regime unívoco de autodepreciação. O humano não está separado do devir, como nos lembra Nietzsche depois de Montaigne: estaríamos equivocados ao tomar “a forma mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir” (MA I 2). O homem nem sempre foi o que é hoje, o que reciprocamente significa que ele também pode se tornar ainda outra coisa – este é justamente o significado do ensinamento de Zaratustra: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*” (ZA Prólogo, 3). A instabilidade da forma humana está, portanto, diretamente ligada àquela de sua formação e transformação.⁷

A vida, para Nietzsche, deve sempre ser formada, caso contrário, ela se dissolverá no caos. Este ponto está presente pelo menos desde *O nascimento da tragédia*: é porque a vida é originalmente um caos, um fluxo pulsional que faz explodir todos os limites, que ela precisa de formas e imagens que a tornem habitável e que façam com que ela possa prosseguir sem romper sob a pressão da exuberância dionisíaca (NT 4).⁸ De fato, a torrente dionisíaca da qual a vida emerge é literalmente invivível. Dionísio precisa das belas formas de Apolo, de contornos claros, para ser vivível, e Apolo precisa de Dionísio para ser verdadeiramente criador. A arte trágica nos mostra essa dupla dependência do apolíneo e do dionisíaco: “a luta, o tormento, a aniquilação dos fenômenos nos aparecem então como necessários, dada a profusão de inúmeras formas de existência

Universitaires de France, dando o número do livro, o capítulo e a página desta edição. Não nos pareceu necessário, dada a natureza de nosso assunto, distinguir aqui os diferentes estados do texto de Montaigne. [As traduções para o português dos trechos dos *Ensaio*s de Montaigne são de Rosemary Costhek Abílio, Martins Fontes, 2002 – NT].

⁶ Para uma comparação entre Nietzsche e Montaigne neste ponto, ver Bouriau (2006). [As traduções para o português dos textos de Nietzsche são de Jacó Guinsburg, para *O nascimento da tragédia*, e de Paulo César de Souza, para o restante dos textos (com exceção dos póstumos), com eventuais pequenas alterações – NT].

⁷ Em Nietzsche, o léxico da forma liga *bilden* (formar) a *Bild* (imagem), mas também a *Bildung* (formação, educação), a *Vorbild* (modelo, exemplo formativo) e a *Bildner* (o criador, o escultor).

⁸ Sobre esse ponto, ver Stiegler (2011, p. 65 s.).

(*Daseinsformen*) a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, e a exuberante fecundidade da vontade universal” (NT 17).

Portanto, em realidade, a multiplicidade das formas já está presente no seio do dionísíaco. Dionísio é habitado por um desejo proliferante de formas, que no entanto precisam de Apolo para vir à existência, porque Dionísio sacrifica incessantemente as formas que operam em função de sua própria inesgotabilidade: nele tudo se cria e se destrói num mesmo movimento (CI, O que devo aos antigos, 5). É isso que explica, para Nietzsche, a fragilidade da forma humana, mas também o incrível reservatório de potencialidades que ela contém.

Esse tema da torrente e da pletora (*Gewimmel*) dentro da forma de vida humana está igualmente presente em Wittgenstein, mas de outra maneira:

567. Como se poderia descrever o modo de agir dos homens? Provavelmente contentando-nos em retratar as ações de vários homens em suas múltiplas imbricações. O que determina nosso juízo, nossos conceitos e nossas reações não é o que *um* homem faz *agora*, uma ação individual, mas a totalidade da pletora de ações humanas, o pano de fundo sobre o qual vemos toda ação.

568. Se a vida fosse um tapete, o motivo (simulação, por exemplo) nem sempre seria completo e variaria de muitas maneiras. Mas nós, em nosso mundo conceitual, vemos constantemente o mesmo motivo voltando com variações. [...]

569. E num tapete, um motivo está entrelaçado com muitos outros. (WITTGENSTEIN, 2008, pp. 130-131)

A noção de “forma de vida” em Wittgenstein talvez seja tão difícil e sujeita ao debate quanto a noção de forma em Montaigne.⁹ Essa noção deve desempenhar, essencialmente, um papel terapêutico na filosofia wittgensteiniana: ela visa nos livrar de certos mal-entendidos quanto à lógica de nossa linguagem (BENOIST, 2018). A(s) forma(s) de vida tem, portanto, tudo a ver com o uso da linguagem: trata-se de dar a si mesmo uma visão adequada dessa “forma de vida complicada” que é a do humano, sobretudo complicada porque ele *fala* do que ele vive (WITTGENSTEIN, 2004, II-i, p. 247). Isso não significa, contudo, que a “forma de vida” wittgensteiniana designa o fundamento de nossos acordos na linguagem, se com isso queremos dizer algo que explicaria por que podemos falar (para nós mesmos) sobre as coisas e sobre as mesmas coisas. Antes, a forma de vida é aquilo mesmo que deve ser aceito se quisermos entender o que os humanos fazem quando falam: estamos, de fato, de acordo no que fazemos, e é sempre sobre o pano de fundo desse acordo de fato que todo desacordo na reflexão, nas

⁹ Para uma apresentação dos debates sobre a noção de forma(s) de vida em Wittgenstein, ver Boncompagni (2022). Para um resumo das observações de Wittgenstein sobre Nietzsche e das conexões históricas entre suas filosofias, ver Brusotti (2009).

proposições que enunciamos, pode ter um sentido. O sentido do que os humanos dizem não deve ser buscado em outro lugar senão no uso que eles fazem de suas palavras, um uso que está obviamente imbricado naquilo que eles “fazem” de forma mais geral em suas vidas: “A criança não aprende que os livros existem, que existem cadeiras, etc. – aprende a buscar livros, a sentar-se em cadeiras, etc.” (WITTGENSTEIN, 2006, §476, p. 135). A criança não aprende listas de palavras correspondentes a listas de coisas: ela aprende a dominar uma gramática, ou seja, um conjunto complexo de critérios de aplicação de certas palavras ou conceitos. E a aplicação dessas palavras depende do que vale a pena ser dito, em determinado contexto, porque é assim que as palavras se encaixam na vida de quem as usa. Nesse sentido, o aprendizado da linguagem é o aprendizado de formas de vida.¹⁰

Wittgenstein quer nos tornar sensíveis à complexidade de nossas formas de vida, porque é essa complexidade que nos expõe a confusões gramaticais. Motivos semelhantes – a dor, por exemplo – podem operar de maneiras diferentes no “tapete da vida”, por isso não usaremos a expressão “estar com dor” [*avoir mal*] para dizer a mesma coisa todas as vezes. O médico que pergunta “onde dói?” [*Où avez-vous mal*], a testemunha de um acidente que pede socorro gritando “ele está machucado” [*Il a mal*], eu que admito com meias palavras que “não estou bem” [*J’ai mal*], etc.: tudo isso apenas superficialmente se relaciona com a mesma gramática da dor. Auscultar, pedir ajuda, testemunhar, não são coisas que fazemos nos mesmos contextos, nem pelos mesmos motivos. E, na verdade, o significado da expressão “estar com dor” [*avoir mal*] em cada caso depende de muitas outras coisas que dizemos e fazemos em outros contextos, e talvez até de tudo o que reconhecemos como um modo de agir humano. É o que quer mostrar a imagem do tapete da vida, com os seus diferentes motivos entrelaçados: não só um mesmo motivo varia segundo as circunstâncias da vida, mas está sempre misturado com outros.¹¹

Pode-se até mesmo imaginar certos grupos humanos que não usariam um conceito – “sentir dor” por exemplo – como nós, de modo que não teríamos certeza de que se trata exatamente do “mesmo” conceito. Como nos relacionaríamos com os indivíduos de tal grupo? Deveríamos dizer: “Esses homens não teriam nada semelhante com os homens”? Gostaríamos de dizer algo assim: “Não poderíamos absolutamente nos entender com eles. Nem como podemos nos entender com um cachorro. Não poderíamos nos reconhecer

¹⁰ Ao aprender a linguagem, aprendemos não apenas a pronúncia dos sons e sua ordem gramatical, mas também as “formas de vida” que fazem desses sons as palavras que são, capazes de fazer o que fazem [...]. (CAVELL, 1996, p. 271). Ver também Laugier (2022).

¹¹ “As infinitas variações da vida são essenciais à nossa vida. Essenciais, portanto, também para o curso habitual da vida. A expressão *consiste* para nós [na] imprevisibilidade” (WITTGENSTEIN, 2002, p. 145).

neles. E, contudo, poderia haver tais seres que, em outros aspectos, seriam humanos” (WITTGENSTEIN, 2008, §390, p. 95). Esses seres poderiam ser reconhecidos como humanos de outras maneiras, a partir do modo como eles atribuem importância a certas coisas. Não faz mais sentido suspender, por princípio, a humanidade de certos seres que se assemelham a nós, do que querer fundar uma comunidade de existência entre nós e eles a partir de critérios dados *a priori*.

Outro ponto crucial avançado por Montaigne, muito antes de Nietzsche e Wittgenstein, é o caráter *corpóreo* da forma de vida humana. A variabilidade, mas também a fragilidade do humano, devem-se, com efeito, à sua condição “maravilhosamente corporal” (MONTAIGNE, 1978, III, 8, p. 930), a este corpo que nos aproxima dos animais e que pode assumir diferentes aspectos, ser bonito ou feio, alto ou baixo, claro ou escuro, ferido ou machucado, irreconhecível ou deformado.¹² A humanidade se reconhece diretamente no corpo em suas diferentes formas, e é isso que a torna frágil, no sentido de que sempre se pode temer que um corpo não seja ou não seja mais um corpo humano, um corpo habitado por uma “alma” humana. O reconhecimento da forma humana em um corpo é sempre precário, como também observa Wittgenstein à sua maneira:

Mutile completamente um homem, corte-lhe os braços e pernas, nariz e orelhas, e então veja o que resta de seu autorrespeito e dignidade, e até que ponto seus conceitos sobre essas coisas ainda são os mesmos. Não temos absolutamente nenhuma ideia do quanto esses conceitos dependem do estado usual e normal do nosso corpo. O que acontece com eles quando somos arrastados por meio de um anel passado por nossas línguas e arrastados por uma coleira? O que resta ainda de um homem nele? Em que estado esse homem afunda? Não sabemos que nos encontramos sobre uma rocha alta e estreita e rodeada de precipícios, onde tudo parece inteiramente diferente. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 90)

O reconhecimento da humanidade depende do que é comumente aceito como um corpo humano vivente e uma vida humana. Não temos critérios necessários e suficientes para identificar com certeza uma criatura como humana: as formas de vida são precisamente o que é sem critério, o que se deve “aceitar” (WITTGENSTEIN, 2004, II-xi, p. 316). É por isso que sempre é possível suspender a atribuição de humanidade a tal e tal ser: porque não há fato que permita estabelecer indubitavelmente que este corpo é de fato o de um humano, e não o de uma máquina, de um animal desconhecido ou de um extraterrestre. Esse é o ponto do cético. Nada me permite “ver” o que se passa no interior do corpo, nem determinar que este corpo é de fato o corpo de uma alma humana. Mas

¹² Ver em particular os desdobramentos do “bestiário” da “Apologia de Raymond Sebond” (MONTAIGNE, 1978, II, 12).

justamente um tal ceticismo não faz sentido, e suspender assim a atribuição de humanidade é não saber o que ordinariamente significa “ter um corpo”, é esquecer como ordinariamente me relaciono com os corpos humanos, que aceito como a própria base de qualquer expressão de pensamento, de dor, de riso, etc.¹³ “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana” escreve Wittgenstein nesse sentido (WITTGENSTEIN, 2004, II-iv, p. 254).

Aquilo com o que nos relacionamos são sempre corpos, mas corpos em movimento, sofrendo, querendo e, sobretudo: falando. É sempre o nosso corpo que nos expressa, e que nos expõe à expressão (CAVELL, 1996, p. 551). É minha boca que fala e que grita, minha pele que treme, meus membros que sangram, meus braços que se agitam para pedir ajuda. Mas, diria Wittgenstein, sou *eu* que sinto dor – não meu corpo ou meus órgãos (WITTGENSTEIN, 2004, §286, p. 148).

Como nos lembra Nietzsche, “o adeus ao corpo” é uma ilusão: estamos de certa forma “condenados” ao nosso corpo – mas não condenados a vivenciá-lo como uma condenação. Mesmo os piores desprezadores do corpo não escapam dessa condição corpórea da humanidade, e é justamente isso que lhes é insuportável (ZA I, Dos desprezadores do corpo). É ainda pelo corpo, através dele, que se expressa a negação ou o ódio ao corpo: o desejo de sair da própria pele é sempre um desejo do corpo, mas o desejo de um corpo que quer morrer. Não há alma sem corpo, como sonham metafísicos e sacerdotes, mas também não há corpo sem alma, como poderiam supor alguns céticos, à maneira de Descartes: a ideia de uma alma separada do corpo não tem mais sentido do que a de um corpo esvaziado de qualquer alma. “Eu sou corpo e alma”, diz a criança (ZA I, Dos desprezadores do corpo), e esta palavra é cheia de sabedoria, no sentido de que o corpo é sempre o corpo de uma alma, um corpo *expressivo*. Simplesmente esta alma é, para Zaratustra, “algo que pertence ao corpo”, uma alma que nunca é estranha ao corpo ou que paira acima dele, mas sempre se deixa ver através dele e, portanto, necessariamente escapa a ela mesma, ao fantasma de uma interioridade encerrada em si mesma.

¹³ “Suspender ou bloquear nossos conceitos de estados psicológicos a partir de uma determinada criatura, devido à incapacidade de nossos critérios de penetrar na vida interior desta, equivale especificamente a suspender a fonte da minha ideia de que os seres vivos são coisas dotadas de sensação; isso equivale a suspender a mim mesmo, descartar minha reação a qualquer coisa como sendo um ser humano; é apagar até minha ideia de qualquer coisa como *tendo um corpo*.” (CAVELL, 1996, p. 140).

2. Forma, formação e transformação

Este corpo terreno e mutável está indissolúvelmente ligado a tudo o que fazemos com ele (falar, brincar, cantar, queixar-se, etc.), e este é o ponto importante: não há reconhecimento de um corpo humano que seja independente da maneira como esse corpo vive, encontra-se engajado em múltiplas atividades, que podem ser extremamente variáveis. A forma humana, de fato, é fluida. É por isso que ela resiste à uniformidade do juízo, como sublinha Montaigne. Daí o desafio de uma *formação* do juízo – tarefa essencial da educação, segundo Montaigne – que nos torne sensíveis às diversas mutações e transformações do ser humano. Somente aprendendo a variar nosso juízo podemos resgatá-lo de uma presunçosa uniformidade. Aliás, é isto que constitui todo o interesse pedagógico da viagem: não há melhor escola para “formar a vida do que propor-lhe incessantemente a diversidade de tantas outras vidas, opiniões e usos, e fazê-la saborear uma tão constante variedade de formas de nossa natureza. O corpo não fica então nem ocioso nem fatigado, e essa agitação moderada mantém-lhe o fôlego” (MONTAIGNE, 1978, III, 9, pp. 973-974).

A formação do humano, sua “instituição”, como diz Montaigne, supõe o confronto com a pluralidade das formas de vida, inclusive dos animais. Mas é também porque o ser humano pode assumir diversas formas, mais ou menos desejáveis, que devemos estar atentos àquilo que ele pode vir a ser (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 149). A consciência da importância e da dificuldade da tarefa de “instituição” está ligada à consciência inquieta da pluralidade e contingência das formas de vida. A vida é possível de muitas maneiras, pode seguir caminhos diversos, mas também se perder, fracassar, alienar-se – essa é a angústia da instituição, tarefa do humano, para o humano. É porque o humano é profundamente mutável, porque é um “animal que ainda não se fixou de maneira estável”, como diz Nietzsche (JGB 62), que se coloca a questão de sua formação ou de seu cultivo. A criança poderia agir e pensar de maneira totalmente diferente de nós, e vemos que não há razão, inscrita em sua *natureza*, que torne necessário que ela se pareça conosco: que ela ande como nós – levantando um pé, depois o outro, e não os arrastando pesadamente, pulando com os dois pés, galopando, ou dando passos de ganso – que coma como nós, que ria, dance e julgue, basicamente, como nós (CAVELL, 1993, p. 154). Não podemos nos assegurar, por nenhum tipo de conhecimento, que a criança entenda a mesma coisa que nós por “subtrair e adicionar”, que ela leia a mesma coisa que nós em tal e tal texto, ou que ela sinta o mesmo que nós com a visão de uma cena particularmente cruel. Como

uma criança vem a ser reconhecida como membro da comunidade humana? Como podemos transmitir-lhe esta forma tão particular de existência, tendo como pano de fundo uma diversidade infinita de possibilidades de vida, mas também múltiplas possibilidades de mal-entendidos e de incompreensão? É também essa questão que está no cerne das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, como bem demonstrou Cavell.¹⁴

O desafio da formação é que sejamos capazes de nos reconhecer na criança, ou seja, reconhecer na criança a nossa humanidade, e sobretudo que a criança seja capaz de se reconhecer em nós, e em particular na nossa linguagem, que ela não domina desde o nascimento, mas que deve aprender.¹⁵ A criança deve tornar-se capaz de usar a linguagem em casos sempre novos e imprevisíveis: ela deve ser capaz de andar sozinha, para retomar a imagem de Montaigne (e de Erasmo antes dele), por isso “é bom que [o preceptor] faça [a criança] trotar à sua frente para julgar-lhe a andadura” (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 150). Mas nada garante ainda que a criança avançará, em cada estágio, como nós avançaríamos ou gostaríamos que ela avançasse. Seu futuro na linguagem, e na comunidade humana de forma mais ampla, não tem garantia – mas por que desejaríamos aqui uma garantia, e de que tipo?

Em Nietzsche, a questão da formação (*Bildung*) é igualmente essencial e assume particular importância em seus primeiros escritos da década de 1870 (ver STIEGLER, 2006). Mas Nietzsche não está tão preocupado com a situação da criança quanto com a do adolescente: é sobretudo para os jovens das escolas secundárias (*Gymnasium*) que Nietzsche dedica suas reflexões sobre a cultura, em particular em suas conferências intituladas *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Nessas conferências, um velho filósofo dialoga com seu jovem companheiro, abatido e desanimado com o lugar concedido à *Bildung* na sociedade moderna (BA, Primeira conferência). Como nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein e nos *Ensaio*s de Montaigne, trata-se aqui de uma espécie de “cena de instrução”, um diálogo entre um educador e um aluno cujo objeto é justamente “a mais delicada das técnicas que pode existir em uma arte, a técnica da formação” (BA, Segunda conferência). A cena nietzschiana é, no entanto, muito singular,

¹⁴ Ver em particular os desenvolvimentos da segunda conferência de Carus, intitulada “O debate do ordinário. Cenas de instrução em Wittgenstein e Kripke”, em Cavell (1993, p. 129 s).

¹⁵ “não posso admitir essa paixão com que abraçam os filhos que mal acabaram de nascer, não tendo ainda nem movimento na alma nem forma reconhecível no corpo pelos quais possam tornar-se estimáveis. [...] Uma afeição verdadeira e bem regrada deveria nascer e aumentar com o conhecimento que eles nos dão de si [...] Muito amiúde acontece o contrário; e mais habitualmente nos sentimos comovidos com o corre-corre, as brincadeiras e os dengues pueris de nossos filhos do que depois com suas ações totalmente formadas, como se os tivéssemos amado para nosso passatempo, como macaquinhos, e não como homens.” (MONTAIGNE, 1978, II, 8, p. 387, grifo nosso.)

porque parte, de certo modo, não da simples possibilidade do fracasso da formação, mas do gosto amargo desse próprio fracasso, um fracasso pavoroso, já que a cultura alemã deste fim de século parece inteiramente entregue ao caos.¹⁶ Em Nietzsche, a questão da *Bildung* é colocada a partir de uma decepção e de uma desorientação: a angústia do educador nietzschiano é a desintegração da forma cultural da humanidade, mais do que o fracasso da transmissão (que pode beirar a loucura, como nas *Investigações filosóficas*).

O problema não é tanto o do reconhecimento na criança de uma humanidade comum, mas o do difícil consentimento da juventude à cultura que lhe é própria e de sua aspiração à realização de uma verdadeira humanidade, mais elevada do que aquela que ela descobre em sua cultura. O desafio da autoformação para o adolescente é uma *reforma* da humanidade e uma recusa da *con-formação*, da simples adaptação ao que a sociedade moderna, o Estado e o mercado esperam das massas para atender às suas necessidades.¹⁷ Este é o sentido da crítica de Nietzsche aos “estabelecimentos da miséria de vida”, que prometem “formar funcionários públicos, vendedores, oficiais, comerciantes, agrônomos, médicos ou técnicos”, mas nunca homens (BA, Quarta conferência).

A verdadeira formação passa aqui, novamente, por uma apropriação da língua. Essa língua não é o *logos*, é a língua materna para Nietzsche: o alemão, desfigurado por jornalistas e eruditos, cúmplices de uma mesma barbárie, ou seja, da mesma recusa em dar forma, hierarquia e estilo à cultura. Como escreve Nietzsche:

O ginásio carece até agora do primeiro e mais simples objeto com o qual começa uma verdadeira cultura, a língua materna: mas com isso falta o terreno natural e fértil necessário para todos os esforços subsequentes em direção à cultura. Pois é apenas com base no cultivo, no bom uso da língua, rigoroso, artístico, cuidadoso, que se fortalece o verdadeiro sentimento da grandeza dos nossos clássicos [...]. (BA, Segunda conferência)

É à custa de uma longa formação, de um longo cultivo a partir do contato com os modelos da Antiguidade grega, que a língua pode tornar-se novamente viva nas palavras de quem a sabe falar. Falar uma língua, *sua própria* língua, é de fato sentir-se *obrigado* perante ela. Ora, mas é exatamente o contrário que acontece na sociedade que Nietzsche

¹⁶ Os males de que sofre a vida cultural e artística alemã são, de fato, o resultado direto de uma formação deficiente: “a produção apressada e vã, a escrevinhação desonrosa, total falta de estilo, expressão indesejável e sem caráter ou tristemente grandiloquente, a perda de todo cânone estético, a voluptuosidade da anarquia e do caos” (BA, Segunda conferência).

¹⁷ Sobre aversão e conformidade, especialmente no primeiro Nietzsche, ver as sugestões de Cavell (1993, p. 109). A questão da formação (*Bildung*) no primeiro Nietzsche também se cruza com a do seu “perfeccionismo” (ver os dossiês da revista *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 2, jul./dez., 2021, e v. 14, n. 1, jan./jun., 2022).

descreve: “usamos o [alemão] como se fosse uma língua morta e como se não tivéssemos nenhuma obrigação com o presente e o futuro desta língua” (BA, Segunda conferência). É uma forma de dizer que aprender a falar, a encontrar a própria voz em palavras a princípio estranhas, mas que também podem sempre voltar a ser ocas, distantes ou inertes, não é tarefa só da criança, mas de cada um de nós, a todo momento: é tarefa própria do humano.

Ora, os “ginásios” não cumprem essa tarefa. É isso que mostra o deplorável exercício da “composição alemã”, em que se exige dos alunos uma reflexão pessoal e autônoma, numa idade em que essa autonomia só pode ser caprichosa e balbuciante, justamente porque ela ainda não está formada (BA, Segunda conferência). Para Nietzsche, exige-se muito cedo da juventude algo que a educação deve, ao contrário, produzir, através do mais estrito “cultivo linguístico”. É essa falência da *Bildung* que explica o fracasso da cultura em produzir indivíduos que não apenas se reconheçam nela, mas também sejam capazes de representá-la, de incorporá-la exemplarmente. É certo que o exemplo insuperável para Nietzsche nessas conferências é o dos gregos, e sua mensagem é dirigida principalmente aos jovens alemães (homens): a *Bildung* está, portanto, duplamente ancorada numa cultura e numa língua particulares. Mas pode-se supor que tais exortações sejam válidas para toda a cultura humana, pois o que conta para Nietzsche é sobretudo o aprendizado do sentido da *forma*, da diferença entre “forma e barbárie”, ou seja, a preocupação com a face que minha cultura apresenta ao mundo, com o tipo de valores que a fazem viver e dos quais se deve, por vezes, saber se envergonhar (BA, Segunda conferência).

Essa questão da capacidade de encontrar a *sua* voz numa língua, do vínculo entre o próprio e o comum, já está presente nas reflexões de Montaigne. É justamente essa questão que permite compreender o percurso dos *Ensaíos*. Se Montaigne atribui importância capital à formação do homem, seu objetivo não é contribuir para esse empreendimento escrevendo seus *Ensaíos*. Cabe a ele mostrar a imagem de um homem em particular: ele mesmo.

Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito mal formado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é. Mas agora está feito. Ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se. [...] Ligamos toda filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada quanto a uma vida de mais rico estofo: cada homem porta em si a forma integral da condição humana. (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805)

A pintura que Montaigne apresenta de si mesmo segue os contornos de todas as suas metamorfoses: ele não pinta o ser, mas a passagem, o movimento contínuo das provações e aprendizagens. Pois a diversidade mutável das aparências humanas remete tanto à diferença entre os homens quanto à diferença, ainda mais surpreendente, dos estados de um mesmo “eu”. Para Montaigne, em certo sentido, é tarde demais para formar-se, de modo que tudo o que resta é relatar o homem que somos. Pois é como homem que Montaigne pretende tomar a palavra, e não como erudito, “como gramático, ou poeta, ou jurisconsulto” (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805).

Esse relato do homem é o relato de uma tensão entre a inconstância das formas singulares que a vida humana assume e esta “forma inteira da condição humana” da qual cada um participa. Para Montaigne, portanto, trata-se de redescobrir, em suas palavras, a condição humana, de chegar não a identificar uma característica essencial comum a todos os seres humanos, mas encontrar uma fala que esteja em harmonia consigo mesma, que não procure dizer mais do que podemos humanamente dizer sobre nossa condição. Pois é justamente esse “dizer humano”, que “tem suas formas mais baixas” e que deve ser distinguido da “fala divina” da teologia, que caracteriza os “humanistas” (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323). Aliás, Montaigne usa o termo apenas nesta única ocorrência nos *Ensaio*s:

Mais amiúde se vê o erro de os teólogos escreverem humanamente demais do que o outro erro, de os humanistas escreverem pouco teologicamente demais [...]; o dizer humano tem formas mais baixas e não deve servir-se da dignidade, majestade, autoridade do falar divino. De minha parte, deixo-o dizer, “*verbis indisciplinatis*”, fortuna, destino, acaso, ventura e desventura, e os deuses e outras frases, de acordo com sua maneira. Proponho ideias humanas e minhas, simplesmente como ideias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas pela ordem celeste [...]. (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323).

O humanista não é mais apenas aquele que cultiva as “humanidades” e as artes liberais. Para Montaigne, ser humanista é falar de uma certa maneira, é trazer de alguma forma a palavra de volta à terra, onde ela é apenas “uma questão de opinião”, com suas fragilidades e suas dúvidas. Mais uma vez, a palavra intervém aqui mais como *forma*, e não exatamente como própria do homem – não se trata mais de um *zôon logon echon*, de um animal que tem o *logos* – mas de uma forma particular de expressão pela qual a humanidade pode ser reconquistada.

A investigação cética que, constantemente, torna estranho o ordinário e frágeis os juízos que acreditávamos ser os mais certos é uma forma de conhecer a si mesmo que

corre o risco de se perder, perder o chão e até a confiança na própria capacidade de julgar e, portanto, de usar a linguagem. Com o hábito e o tempo familiarizamo-nos com qualquer estranheza; porém, quanto mais convivo comigo e me conheço, mais minha disformidade me espanta, menos entendo de mim” (MONTAIGNE, III, 11, p. 1029). O desafio é, portanto, tanto o de relatar o homem como o de “compreender-se”, de relatar o homem a partir de si. Compreender-se a si mesmo é encontrar a própria voz na onda de juízos dos outros, ouvindo-se a si mesmo, ouvindo as palavras que se diz e, portanto, reconhecendo-se nas próprias palavras. Essa forma de escuta deve, obviamente, ser muito diferente daquela que consiste em ouvir outra pessoa, pois não é como se “outra pessoa estivesse falando pela minha boca” (WITTGENSTEIN, 2004, II-x, p. 270): é justamente a questão dos *Ensaio*s, a de conseguir encontrar as próprias palavras perdendo-se nas dos outros. “Não há ninguém, se atentar para si, que não descubra em si uma forma sua, uma forma mestra, que luta contra a educação [*l'institution*] e contra a tempestade das paixões que lhe são contrárias”, escreve Montaigne, numa dessas fórmulas tão famosas quanto difíceis (1978, III, 2, p. 811). Essa “forma mestra” luta contra a educação [*l'institution*] no sentido de que ela não é algo que seria o conteúdo de um ensinamento, recebido de fora, mas algo como uma humanidade muito mais profunda, e também muito mais vulnerável, algo como uma voz humana, diria Cavell, uma voz que quer dizer o que diz, aceitando que as palavras que fala são simplesmente as dos humanos. Não é por acaso que essas passagens são retiradas de um capítulo que trata do “arrependimento” (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 804), pois trata-se aqui, fundamentalmente, de operar uma *reparação*, de se reconectar com a humanidade em si através de um ceticismo que mantém viva a angústia de nunca poder saber, de uma vez por todas, o que é o homem.¹⁸

¹⁸ Dir-se-á que esta é uma leitura muito – demasiadamente? – cavelliana dos *Ensaio*s, e ter-se-á razão. Notaremos apenas que o lugar que Cavell reserva para Montaigne é muito discreto, o que é surpreendente, para não dizer estranho. Claro que não se trata aqui de censurar Cavell pelo que não falou, como se se pudesse lamentar que sua filosofia fosse “incompleta” (sobre Cavell e Montaigne, ver Flathman, 2006). Mas o caso de Montaigne é singular, pois encontramos nos *Ensaio*s muitos motivos que Cavell irá retomar por conta própria. Como explicar que Cavell, ao focar no ceticismo, na dor e na crueldade, no humano e na negação do humano, na criança e na educação, não deu mais atenção ao autor dos *Ensaio*s? Como esse grande leitor de Emerson (que tanto admirava Montaigne, chegando a escrever “Ensaios” como ele) e sobretudo esse inimitável leitor do teatro de Shakespeare (inspirado, como sabemos, pelo saudável vigor do ceticismo montaigniano, e não cartesiano) não deu mais atenção a ele? Em carta que precedeu seu estudo sobre Otelo, Cavell parece admitir que gostaria de ter falado mais sobre Montaigne (1979, p. 31). A questão, muito cavelliana, de saber por que a filosofia de Cavell contorna, recalca, ou de qualquer modo atrasa a discussão com Montaigne, parece, portanto legítima, ainda que não seja nosso objeto aqui.

3. A filosofia como a rejeição do humano

A questão do humanismo em Montaigne pode, portanto, ser colocada como a questão de um “dizer humano” comum: “O falar que aprecio é um falar simples e natural, tanto no papel como na boca” (MONTAIGNE, 1978, I, 26, pág. 171). A questão é tanto a da relação da “boca que diz 'eu'” com as palavras que usa, para usar uma fórmula de Wittgenstein (1996, p. 126), quanto a do caráter “simples e ingênuo” dessas palavras, que não são palavras de um erudito ou especialista. É também a questão de um “eu” que pode dizer “nós”: “Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros.” (MONTAIGNE, 1978, I, 9, p. 36). Devemos, mais uma vez, ser sensíveis à distância de tal fórmula com relação à ideia aristotélica de uma definição do homem pela fala, que seria aquilo que lhe é próprio. Precisamente aqui se trata, antes, de apropriar-se da fala humana e de manifestá-la nas nossas relações com os outros. Não se trata tanto de *definir* a humanidade do homem pela linguagem, mas de *reconhecer* na linguagem a nossa humanidade comum.

Esse motivo do “dizer humano” é certamente central para a “segunda” filosofia de Wittgenstein. Para este último, o sentido do que dizemos é imanente ao que fazemos com nossas palavras: o sentido não é uma espécie de entidade ideal, transcendente à nossa vida. No entanto, é precisamente este ponto que o filósofo é constantemente tentado a negar, formulando uma exigência de condições *ideais* de significação, que é apenas outra forma de recusar a contribuição humana à linguagem, ou seja, o fato de que são os humanos que querem dizer algo com suas palavras, e não as palavras que teriam um significado, de alguma forma, por si mesmas. O filósofo, cético ou metafísico – pois o cético é apenas um metafísico frustrado – pretende falar fora das condições que a fala humana nos impõe: ele sonha com um sentido que não seria produto de um trabalho ordinário de aplicação de nossos conceitos. Porém, dar sentido é sempre obra de uma boca humana, demasiado humana. O filósofo gostaria que as coisas, de certa forma, falassem por si mesmas, sem serem “contaminadas” pela linguagem, exigência que é certamente desprovida de sentido, porque a linguagem é justamente aquela que *nós* usamos – não há “outra”, escondida atrás – para falar sobre *as coisas* – sobre o que mais poderíamos estar falando? Essa demanda filosófica por uma idealidade, uma inumanidade do sentido, remete ao que Cavell chamou de “rejeição do humano”:

O objetivo de Wittgenstein [...] é recolocar o animal humano de volta na

linguagem e, com isso, na filosofia. Mas ele nunca subestimou, creio eu, o poder da motivação para rejeitar o humano: nada poderia ser mais humano. Ele então se engajou [...] em rastrear os mecanismos dessa rejeição examinando os diferentes modos pelos quais, ao investigar a nós mesmos, somos levados a falar “fora dos jogos de linguagem”, a considerar expressões independentemente de e em oposição às formas naturais de vida que dão a essas expressões a força que possuem (CAVELL, 1996, p. 311).

O problema do filósofo é que, ao rejeitar o humano, ele torna vazia a própria exigência que deu impulso à sua filosofia. A questão não é que essa exigência de um significado ideal seja impossível de satisfazer, mas que não há sentido em satisfazê-la: não há nada que conte como uma satisfação dessa exigência. O problema do filósofo não é que ele não pode ter o que quer, mas que ele não sabe o que quer, que seu próprio desejo, sua própria exigência, não está clara para ele. Ele literalmente não sabe o que quer dizer. O que o filósofo quer é um sentido esvaziado de toda contribuição humana, mas precisamente esse vazio não pode ser preenchido por nenhum outro sentido. Como observa Cavell, essa tendência filosófica à insatisfação com o humano não é nada fora do comum. Pelo contrário, ela é tipicamente humana e até mesmo constitutiva da humanidade.

Esse motivo da negação demasiadamente humana do humano, curiosamente, é explicitamente vinculado por Cavell à figura de Nietzsche (ver CAVELL, 1996, p. 175; pp. 703-704 e 1991, p. 60). De fato, em um fragmento de 1884, Nietzsche sublinha claramente algo assim:

Considero todas as formas de pensamento metafísico e religioso como consequência de uma insatisfação *no homem* de um instinto (*Trieb*) que o leva a um futuro superior, sobre-humano – com esta particularidade: de que os próprios homens quiseram fugir, *eles mesmos*, para o além: em vez de trabalhar para construir esse futuro. *Um contrassenso das naturezas superiores que sofrem com a feiúra da imagem do homem.* (NF 1884 27[74])

A metafísica aparece nessas linhas como uma tendência tanto à insatisfação com o ser humano quanto ao desejo de sua superação em uma certa “super-humanidade” – aqui considerada por Nietzsche como muito ambígua, note-se: o desejo do super-homem também pode ser uma fuga para o além. Esse desejo de subtrair o humano à sua imagem disforme e mutável para projetá-lo na imutabilidade do além pode, sim, ser entendido como uma fuga da realidade, como uma forma de descartar uma certa responsabilidade pelo nosso futuro, na vida e na linguagem. Isso aproxima Nietzsche de Wittgenstein, este último enfatizando constantemente que a continuação de nossa forma humana de vida e

o prosseguimento dos jogos que jogamos com nossas palavras é *nossa* responsabilidade: ela não depende de nada além de nós.

Em Nietzsche, assim como em Wittgenstein, nosso modo de pensar a humanidade não é tanto uma questão de teses, opiniões ou doutrinas – em particular aquelas que se apresentariam como “humanistas” –, mas uma questão de exigência, de desejo, de *Trieb*. É somente deste ponto de vista que a metafísica e o ceticismo podem aparecer como duas faces da mesma moeda, sendo a exigência (metafísica) de uma definição do homem a partir daquilo que lhe é próprio, de um critério fixo, claro e exclusivo, apenas o reverso de uma inquietação (cética) com a instabilidade e a fragilidade da forma de vida humana, de uma dificuldade em aceitá-la. O cético fica desapontado por não encontrar um critério de essência para definir a humanidade, mas essa decepção pressupõe justamente que ele não questione o sentido que poderia haver em buscar tal critério.

Montaigne também aponta toda a ambivalência desse desejo de superação ou rejeição do humano, mas de uma forma completamente diferente, tributária da dimensão apologética – por vezes esquecida – dos *Ensaio*s:

Oh, que coisa vil e abjeta é o homem, se não se elevar acima da humanidade! [...] Eis aí belas palavras e um desejo útil, mas igualmente absurdo. Pois fazer o punhado maior do que o punho, a braçada maior do que o braço e esperar saltar mais que a extensão de nossas pernas é impossível e antinatural. E tampouco que o homem se alce acima de si e da humanidade: pois ele só pode ver com seus próprios olhos e aprender com suas próprias forças. Ele se elevará se Deus ajudá-lo extraordinariamente; elevar-se-á, abandonando e renunciando a seus próprios meios e deixando-se alçar e se erguer pelos meios puramente celestes. Cabe à nossa fé cristã, e não à sua virtude estoica, aspirar a essa divina e miraculosa metamorfose (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 604).

O ceticismo para Montaigne é, *em última análise*, a marca de uma *impotência*: a de nossa razão, que deve retroceder e reconhecer sua insuficiência, sob pena de pecar por presunção e arrogância. O ceticismo para Montaigne é um teste de humildade. Ele nos dispõe a uma redenção que só pode vir de Deus. A metamorfose final é, com efeito, aquela que a fé opera em nós. As incessantes transformações do humano não poderiam alimentar um desejo de transcendê-lo, que seria ainda muito presunçoso. O virtuoso exercício de julgamento ao qual nos conduz o ceticismo visa, antes, fazer-nos reconhecer nossa impotência, impotência que só tem sentido em relação à onipotência divina – pois não somos nem mais, nem menos do que outras criaturas terrestres, para Montaigne. A questão toda é conseguir *assumir* essa impotência, ou seja, encontrar-se nela vivenciando-a, dominar-se confrontando-se constantemente com a própria dispersão. Isso não impede

que você encontre uma certa saúde nessa flexibilidade diante das provações, das circunstâncias e das ideias.¹⁹ Mas se é preciso abraçar essa condição mutável, é porque a pretensão de alcançar um ponto fixo não é senão o sintoma dessa doença quase incurável que Montaigne chama de presunção.

Compreendemos, assim, por que a saúde montaigniana difere radicalmente da “grande saúde” de Nietzsche. A “grande saúde” é, de fato, como para Montaigne, a saúde de um viajante, a saúde daquele cuja “alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes” (FW 382). Mas, para Nietzsche, a “grande saúde” é também, e sobretudo, a saúde de um *conquistador*, pois não se trata apenas de explorar todas as perspectivas, à força de novas experiências e múltiplas tentativas, mas precisamente também de aumentar o seu poder. Uma boa saúde é um desejo de posse que nunca é satisfeito. O que ela quer é uma superabundância de poder. E é apenas expondo-se a perigos cada vez maiores que se ganha aquela abundância de força que é a marca da saúde transbordante. “Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazermos-nos com o *homem atual?*”, Nietzsche então pergunta (FW 382). O humano de hoje, tipo fraco e doentio, leva uma existência derrisória para quem goza de tal saúde. De certa forma, para Nietzsche, trata-se também de minar a presunção do tipo humano dominante, que tem demasiada tendência a se tomar pelo cume da criação, quando não passa de um animal falido, incapaz de se afirmar (JGB 62). Mas se Nietzsche rejeita o homem do rebanho, esse tipo humano que é fundamentalmente um tipo cristão, é sempre em nome da busca de um poder superior que *o próprio humano* pode carregar dentro de si – o que faz toda a diferença com relação a Montaigne.

É verdade que Nietzsche elogia Montaigne e seu “ceticismo corajoso e alegre” em muitas ocasiões (NF 1885 36[7]).²⁰ Desde *Humano, demasiado humano*, o ceticismo em geral é considerado por Nietzsche como uma higiene do espírito, pela qual ele se liberta dos preconceitos metafísicos e das convicções que o sufocam (MA I 244; 631). Mas o ceticismo, inclusive o de Montaigne, torna-se suspeito na medida em que nos enfraquece,

¹⁹ “Minha ignorância presta-me tanto motivo de esperança quanto de temor, e, não tendo outra regra para minha saúde além dos exemplos dos outros e das ocorrências que vejo alhures em igual circunstância, encontro-as de todos os tipos e escolho as comparações que me são mais favoráveis. Recebo a saúde de braços abertos, livre, plena e integral, e aguço meu apetite para desfrutá-la, ainda mais que atualmente ela me é menos habitual e mais rara; só faltava eu perturbar seu sossego e sua doçura com o amargor de uma nova e forçada forma de viver! Os animais mostram-nos bem quantas doenças a agitação de nosso espírito nos traz.” (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 491) Sobre a saúde do cético, ver Brahami (2008).

²⁰ Sobre Nietzsche e o “ceticismo alegre” de Montaigne, ver Panichi (2006).

quer nos fazer acreditar que somos impotentes ou nos convida à renúncia. Em *Além do bem e do mal*, a famosa isostenia cética torna-se assim a máscara de uma “neurastenia” pura e simples, de uma “disposição mórbida” da vontade que já não é capaz de decidir, de se determinar, de dizer “não”, ainda menos “sim” (JGB 208). O ceticismo só é válido se não nos prende à decepção, à negação e à fraqueza, ou seja, se nos prepara para uma forma de existência superior (JGB 210).²¹

Para Nietzsche, o espírito cético deve, antes de mais nada, nos libertar do que ele chama, desde *Humano, demasiado humano*, os “erros” da humanidade, erros que até agora tomamos por verdades eternas, últimas e definitivas:

O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. (MA I 16)

A questão toda é, então, a de saber se a humanidade pode viver sem esses erros, que constituem suas condições mais arcaicas de conservação. Esta questão só pode ser respondida para Nietzsche por uma tentativa (*Versuch*): como sugere, em particular, *A gaia ciência*, o ceticismo deve acima de tudo tornar-se *experimental*. “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: 'Tentemos!'" (FW 51). A descoberta dos “erros” milenares da humanidade, até agora tomados por verdades eternas, deve ser ocasião para Nietzsche de uma experiência radical: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – eis a questão, eis o experimento” (FW 110).

Tal experiência é profundamente arriscada, porque é também sobre esses erros que repousa “o *valor* da nossa humanidade” (MA I 16). O que Nietzsche chama de seu “ceticismo último” não deixa ileso nosso sentido do “humano” (*Menschlichkeit*), da “humanidade” (*Humanität*) e da “dignidade humana” (*Menschenwürde*) (FW 115): se tudo o que acreditávamos saber sobre o homem se mostra como sendo apenas um certo tipo de “erro” metafísico e de ignorância acerca de nós mesmos, que sentido e que valor podemos ainda dar ao ser humano? Mas a questão não é saber “o que é” o humano: trata-se antes de fazer a tentativa de transformá-lo, para ver o que ele pode vir a ser, questionando seu apego às “suas” verdades, que se revelam, no fundo, como tantos “erros irrefutáveis” (FW 265).

Não se trata, portanto, para Nietzsche, de restaurar a verdade, refutando os erros

²¹ Sobre o ceticismo de Nietzsche, remetemos à síntese de Sommer (2006).

do passado. Precisamente os erros da humanidade são *irrefutáveis*. São irrefutáveis porque simplesmente não faz sentido refutá-los: são condições de vida. Eles não podem ser apagados como erros de cálculo, nem podem ser demonstrados como erros, porque eles simplesmente constituem a própria forma de nossa existência e, portanto, definem o quadro dentro do qual a própria questão de saber o que é verdadeiro ou falso pode ter um sentido. O que Nietzsche questiona é, portanto, o próprio sentido da verdade (FW 51). Por que queremos a verdade em vez do erro? Por que valorizamos tanto o conhecimento?

Que o ceticismo se torne em Nietzsche uma questão de valor e, mais precisamente, de *sentido*, marca uma continuidade com o pensamento de Wittgenstein. Para este último, não se tratará tampouco de “refutar” os erros do metafísico ou do cético, mas antes, como assinalou Cavell, de questionar o sentido de sua insistência comum em formular seus problemas como problemas de *conhecimento*. Cavell, nesse ponto, aproxima Wittgenstein de Nietzsche e da maneira como ele zomba dos filósofos que consideram a vida “como 'um enigma, um problema de conhecimento’”, Nietzsche “dando a entender que estamos nos perguntando sobre o que não poderíamos não saber, afim de não nos pôr em busca do que poderia ser doloroso descobrir” (CAVELL, 1996, p. 176). Há um cético e um metafísico no fundo de cada um de nós, que dá voz a uma certa insatisfação com a nossa humanidade. Mas essa insatisfação justamente não é algo que pudéssemos refutar. Acreditar ou esperar por isso seria entrar no jogo tanto do cético quanto do metafísico, acreditando que se trata de saber, de algo que se haveria de saber ou que não se pode saber. Como Cavell novamente escreve: “Nada é mais humano do que o desejo de negar a própria humanidade ou de afirmá-la às custas dos outros. Mas, se o que o ceticismo comporta é dessa ordem, meras 'refutações' não serão capazes de combatê-lo. A ideia de que podemos nos contentar em 'refutar' uma posição filosófica é, aliás, *também ela*, ridicularizada por Nietzsche [...]” (CAVELL, 1996, p. 175).

Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas* e em *Sobre a certeza*, em particular, procura esclarecer o próprio sentido da dúvida e da exigência de verdade. Onde duvidamos como céticos, nossa dúvida não tem sentido. Onde afirmamos como metafísico, nossa afirmação não tem o sentido ideal que gostaríamos que tivesse. Para Wittgenstein, nossa razão não é mais impotente do que é poderosa. Não há nada que ela “não possa fazer”, não porque seja todo-poderosa, mas porque o que o filósofo gostaria que ela pudesse fazer não faz sentido: é uma possibilidade sem consistência. “Aqui, a grande dificuldade é a de não apresentar a situação como se houvesse algo que não *poderíamos* fazer” (WITTGENSTEIN, 2004, §374, p. 171). O que está errado é a

exigência que formulamos, não a resposta que podemos ou não podemos dar.²²

Wittgenstein procura nos dar uma visão do modo ordinário de usar as palavras que queremos usar ao filosofar. Pois é o ordinário que tendemos a esquecer, a negar, a não (querer) ver quando está diante de nossos olhos (WITTGENSTEIN, 2004, §126, p. 88). Toda a dificuldade é nos *fazer ver* o que é visível. O filósofo wittgensteiniano não descobre nada de novo – não há “novas terras” ou subterrâneos, como em Nietzsche! – mas ele nos traz de volta “para casa” (*Heimat*), para o “terreno acidentado” (WITTGENSTEIN, 2004, §116, p. 85; §107, p. 83). Se o filósofo faz uma descoberta, é aquela que nos permite parar de filosofar quando quisermos, ou seja, aquela que permite que nos reencontremos, que reencontremos o que queríamos dizer nas palavras do cotidiano. Redescobrir o ordinário (“o que dizemos quando...”) e reconhecer-se nele não é nada evidente: isso pressupõe um trabalho e, em particular, um trabalho de descrição.²³

4. A humanidade ordinária e estrangeira

Para solucionar os problemas do metafísico e do cético, devemos de alguma forma fazê-los ver diferentemente as palavras que usam, em outros contextos, em outros jogos de linguagem, próximos ou distantes. É isso que explica por que Wittgenstein freqüentemente procede por um método de variação, descrevendo casos fictícios de uso que trazem à tona com mais clareza, por contraste, o que costumamos dizer. “Só pensando

²² Desse ponto de vista, a “boa saúde” filosófica para Wittgenstein não é semelhante à de Montaigne ou à de Nietzsche. Consiste em trazer paz ao entendimento, em livrá-lo de seus falsos problemas. A medicina wittgensteiniana, ainda mais que a medicina nietzschiana, não ataca as teses, mas as tentações dos filósofos: “Aquilo que 'somos tentados a dizer' [...] não é naturalmente a filosofia, mas sua matéria primeira. Portanto, o que um matemático está inclinado a dizer sobre a objetividade ou realidade dos fatos matemáticos não é uma filosofia da matemática, mas algo de que a filosofia teria de *tratar*. O filósofo trata uma questão como se trata uma doença” (WITTGENSTEIN, 2004, §254-255, p. 139). A boa saúde filosófica permite, portanto, que não nos deixemos levar pelo fluxo da dúvida, como em Montaigne, nem intensifiquemos nossa vontade por meio de uma investigação radical de nossos valores, mas, ao contrário, permite que eu “pare de filosofar *quando eu quiser*” (WITTGENSTEIN, 2004, §133, p. 89), ou seja, que eu consiga ser suficientemente claro em relação ao que eu queria, para perceber que a filosofia nada tem a me oferecer, nada mais do que eu já tinha. Nesse sentido, não se trata de uma renúncia.

²³ O uso comum das palavras nunca “refutará” nem o metafísico, nem o cético, como se fosse por princípio “o uso correto”: é exatamente isso que o cético e o metafísico negam. O que o cético mostra é que não há regra ou critério para a aplicação de nossos conceitos que todos os falantes *deveriam* aceitar como condição da significação do que dizem, como base de nossos acordos na linguagem. A tentativa do metafísico de estabelecer tal fundamento – o que *deve ser*, para que possamos falar sobre as coisas e concordar sobre elas – está, portanto, fadada ao fracasso. Mas é inútil objetar, tanto ao metafísico, quanto ao cético, que eles não “podem” falar de tal e tal modo ou que “devem” falar de tal e tal modo diferente. Não derivaremos do cotidiano razões para falar de tal ou tal maneira, ou condições que deveríamos respeitar para falar: por que o cético ou o metafísico seria mais ignorante do que eu sobre tais condições? Por que eu saberia algo que eles ignoram, se se trata precisamente de algo bastante ordinário? Não há “especialistas” no ordinário, mas o ordinário tampouco é auto-evidente, não é senso comum.

em coisas ainda mais malucas do que os filósofos é que podemos resolver seus problemas”, diz ele nesse sentido (WITTGENSTEIN, 2002, p. 148). Wittgenstein realmente imagina muitas tribos que fazem coisas muito estranhas: vendedores de madeira que calculam seus preços a partir da superfície ocupada pelos fardos, e não de seu volume ou peso, ou tribos que ensinam as crianças a não expressar sentimentos, por exemplo (WITTGENSTEIN, § §141-150, 1983, p. 88; 2008, §383, p. 94). Isso significa que devemos cultivar um olhar estrangeiro sobre o que dizemos, projetar o cético e o metafísico numa terra estrangeira, para que sua situação de exílio em relação à linguagem se torne claramente sensível para eles.

Se o ordinário deve ser investigado e descrito, essa investigação é sempre feita tendo como pano de fundo outras possibilidades de jogos de linguagem. Mas, na verdade, é a mesma tarefa de exploração que nos cabe quando nos deparamos com o ordinário e o estrangeiro, porque o ordinário nunca nos é imediatamente familiar (WITTGENSTEIN, 2004, §206, p. 128). De fato, a abordagem wittgensteiniana do ordinário pressupõe a adoção de um “ponto de vista etnológico” ou “antropológico” singular, a partir do qual o ordinário aparece precisamente como estranho.²⁴ Esse ponto de vista é o oposto de um humanismo alardeador, como aponta Cavell, que fala, quanto a isso, de uma “inquietante estranheza do ordinário”:

Aqui, uma perspectiva antropológica é o oposto do que às vezes é chamado e desaprovado como uma perspectiva humanista, que se satisfaz com seu conhecimento do que a humanidade deveria ser. O que chamo de perspectiva antropológica de Wittgenstein é uma perspectiva que consiste em uma perplexidade de princípio diante de tudo o que os seres humanos dizem e fazem e, portanto, talvez, em algum momento, diante de nada (CAVELL, Prefácio a Das, 2007, p. X. A tradução é nossa).

A humanidade não é da ordem de uma essência ideal – algo da ordem do *dever ser* – mas tampouco é algo que seria, em princípio, impossível identificar com certeza. Ela é objeto de uma tarefa de reconhecimento de um familiar estrangeiro.

Em Montaigne, é também através da variação de perspectivas que a humanidade cotidiana, à qual não prestamos atenção, pode ser recapturada em toda a sua estranheza. A indagação cética não leva, segundo Montaigne, a nos maravilharmos com o distante, o exótico, mas com o que está diante de nossos olhos e que acreditamos firmemente conhecer: “Esses exemplos estrangeiros não são estranhos se considerarmos – o que

²⁴ Ver Wittgenstein, Manuscrito [Ms] 162b, 67r-67v. Sobre o “ponto de vista etnológico” em Wittgenstein, ver Brusotti (2014).

verificamos habitualmente – o quanto a familiarização embota nossos sentidos” (MONTAIGNE, 1978, I, 23, p. 109).²⁵ O próximo é tão estranho quanto o distante, o ordinário é justamente aquilo com o que aprendemos a não mais nos surpreender. Nossa vida só nos parece regular porque não vemos mais sua contingência e suas mudanças imperceptíveis: “A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido” (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805). A diversidade e a mutabilidade das coisas – e, portanto, de nossas opiniões – são inesgotáveis para Montaigne, de modo que só o costume pode nos esconder a “estranheza de nossa condição” (1978, II, 1, p. 336): “é mais o hábito do que o conhecimento que nos elimina a estranheza” (1978, I, 27, p. 179). Com efeito, a estranheza não é algo que possamos eliminar por meio de um conhecimento; pelo contrário, ela nos revela justamente a impotência constitutiva do nosso juízo, que certamente pode ser aperfeiçoado, evitando a presunção, mas nunca pode adotar um ponto de vista definitivo sobre qualquer coisa que seja.

Nietzsche compartilha com Montaigne e Wittgenstein esta ideia de que o habitual, o “familiar”, é na realidade o que há de menos conhecido: “O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de 'conhecer', isto é, de ver como problema, como alheio, distante, 'fora de nós!...'” (FW 355). Para Nietzsche, como para Wittgenstein e Montaigne, é uma transformação do olhar que está em jogo: o habitual deve aparecer sob o aspecto do estrangeiro. Aquilo que acreditamos conhecer são regularidades – a regularidade do nosso comportamento ou dos nossos costumes em particular: “por isso a *busca da regra* (*die Regel suchen*) é o primeiro instinto de quem conhece, ao passo que naturalmente, com a constatação da regra, ainda não 'conhecemos' absolutamente nada” (NF 1886 5[10]). De certa forma, Nietzsche, assim como Montaigne e Wittgenstein, enfatiza que a regra não é absolutamente objeto de conhecimento. A regra é o próprio lugar do questionamento cético: não somos capazes de dizer *por que* seguimos a regra, de identificar um fato ou uma razão que a *justifique*, por toda a eternidade. Não há um fundamento para seguir a regra e, em particular, nenhum fundamento em sua “utilidade”. Como aponta Nietzsche, ao querer explicar a existência de um comportamento, uma crença ou uma coisa a partir de sua “utilidade”, que supomos ser estável, estamos apenas nos cegando para a infinidade de usos e contrausos que esse comportamento, crença ou coisa podem ter recebido ao longo da história (M 37; GM I 2; II 12). Nenhuma necessidade ideal nos garante que a regra seja aplicada sempre da mesma forma, em cada etapa e por todos.

²⁵ Sobre essa questão do “estranhamento” cético, nos apoiamos nas análises de Giocanti (2013).

O que Nietzsche põe em questão, porém, não é a regra ela mesma, nem seu fundamento, mas o *instinto* de busca da regra. Por que queremos regras, por que damos tanta importância em identificá-las e por que acreditamos que, fazendo isso, vamos adquirir o *conhecimento* de algo? Não se trata apenas de constatar a pluralidade das regras e sua estranheza, mas de se perguntar por que colocamos a busca do conhecimento nesse terreno, no terreno da regra “familiar”. Por que o que queremos saber deve ser (já) “bem conhecido / familiar”? Ao levantar essa questão, Nietzsche quer que vejamos justamente que os problemas de conhecimento que colocamos – em particular o conhecimento do que nós somos, nós humanos – são apenas uma forma de *não* nos questionarmos sobre o que queremos ao buscar conhecimento (GM Prefácio, 1).

Em Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, o pensador se exercita em ver o habitual, o costumeiro, como estranho. Mas em Montaigne, esse exercício ainda é uma forma de humilhar nossa razão, que deve perceber que não pode fazer tudo e, na verdade, quase nada. O que Nietzsche e Wittgenstein questionam é justamente a ambigüidade desse sentimento de impotência ou derrota. Qual era então o seu ideal, para que venha dizer que nunca vai conseguir alcançá-lo? Qual era então o seu desejo que você crê impossível de satisfazer? Suspeitamos, com Nietzsche, que esse desejo seja um desejo de humilhação: o que se busca, por trás da humildade, é a auto-humilhação, humilhação que só tem sentido em relação à existência de um Deus que tudo pode. Se Montaigne permanece cristão, é também porque seu ceticismo permanece assombrado por um ideal, que é fundamentalmente um *ideal ascético* no sentido de Nietzsche, isto é, uma forma de autopunição – não uma “impotência”, mas um poder que tem prazer em se exercer contra si mesmo, em minar a si mesmo. O que orienta o ceticismo de Montaigne é um desejo de perplexidade, uma vontade de se perder: “Nos perdemos ao considerar tantos aspectos opostos e formas diversas” (MONTAIGNE, 1978, II, 20, p. 675).

Em Wittgenstein, ao contrário, a perda é o sintoma de uma errância: “Um problema filosófico tem a forma: 'eu não sei mais onde estou'” (WITTGENSTEIN, 2004, §123, p. 87). O objetivo da terapia é justamente reencontrar seu caminho, o caminho do ordinário, do *Heimat*, que é o lugar de onde se pode perceber a vacuidade do ideal perseguido. O sentimento de que há algo que nunca poderemos saber ou que nossas palavras nunca poderão dizer é produto de uma demanda vazia, tipicamente filosófica, e a questão toda é parar de nos agarrar a esse vazio, para redescobrir a plenitude e a concretude da vida falante do ser humano. “Tudo o que o filósofo pode fazer é destruir os ídolos. E isso significa não forjar um novo – 'a ausência de ídolos', por exemplo”

(WITTGENSTEIN, 1997, p. 24). Também em Nietzsche os ídolos devem ser abandonados porque são vazios, porque soam ocios quando “tocados com o martelo como se este fosse um diapasão (*Stimmgabel*)” (GD Prefácio).²⁶ O som que eles fazem é estranho a qualquer voz humana (*Stimme*). O ponto de Nietzsche é que tornamo-nos ainda mais apegados a esses ídolos na medida em que eles são vazios, em que eles expressam uma vontade de nada, isto é, tanto uma negação quanto uma denegação de nossa vida humana.

Mas o ponto em que Wittgenstein se separa de Nietzsche (e de Montaigne) é em sua rejeição tanto do ideal de um ponto de vista divino, para o qual todas as coisas seriam absolutamente transparentes e fixas, quanto da angústia de um abismo ou caos de formas cambiantes, que só poderíamos abraçar imperfeitamente – o famoso “fluxo absoluto” (NF 1882 4[83]). O fluxo caótico do devir, seria ele menos metafísico do que a eternidade divina? Qual seria aqui o critério para uma compreensão bem-sucedida de tal caos? Você poderia fornecer um tal critério, na linguagem? Você quer fornecê-lo? Wittgenstein escreve sobre isso:

Quando dizemos que “tudo flui”, nos sentimos impedidos de estabelecer o verdadeiro, a verdadeira realidade. [...] Deve haver uma falsa imagem subjacente ao nosso sentimento de impotência. Porque o que podemos querer descrever, podemos descrever. [...] É notável que, na vida cotidiana, nunca experimentamos o sentimento de que o fenômeno nos escapa, de que as aparências fluem continuamente; esse sentimento nos é imposto apenas quando filosofamos. O que indica que esta é uma ideia sugerida a nós por um mau uso de nossa linguagem. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 36-37)

A linguagem e a tua razão lhe decepcionam porque lhe parece que há algo que elas não podem fazer (descrever, explicar, justificar), mas a sua linguagem e a sua razão, é *você* que as usa, e é esse uso que não lhe é claro, que você evita. Do ponto de vista wittgensteiniano, a exigência filosófica de Nietzsche, que se expressa em particular no fato de ele se apresentar como “o último discípulo do filósofo Dionísio” (GD O que devo aos antigos, 5), talvez não seja menos ambígua que a de Montaigne. Deus ou o caos: eis a alternativa típica da negação do humano, do sonho de um modo de acesso às coisas que estaria subtraído à nossa responsabilidade humana face às palavras que empregamos.

²⁶ Sobre os ecos nietzschianos no *Big Typescript* de Wittgenstein, ver Majetschak (2006).

*

Ao fim deste percurso, só chegamos a uma conclusão muito pobre – mas é talvez esta pobreza que marca igualmente seu sucesso: o que conta em matéria de “humanismo” é o que os humanos dizem. Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein viram claramente que o ideal metafísico – e sua negação cética – estão diretamente ligados à nossa insatisfação com a forma de vida humana e ao nosso desejo ambíguo de “ultrapassá-la”. Wittgenstein procura nos libertar desse ideal vazio, levando-nos de volta às formas ordinárias da fala humana. Nietzsche aponta que o vazio desse ideal também pode ser a marca de sua natureza ascética, o que explica igualmente o *prazer* extraído com a filosofia, com as constantes (e ilusórias) decepções que ela produz. Esse prazer de um conflito travado contra si mesmo, contra o humano em si mesmo, permanece, contudo, profundamente ambivalente. Porque, como nos lembram Nietzsche e Montaigne, esse ascetismo é também o que dinamiza o pensamento, o que o põe em movimento e garante que ele nunca recue, saltando continuamente de questão em questão. Se o dizer humano é vivo, é também porque nunca está imediatamente de acordo consigo mesmo.

Referências bibliográficas

BENOIST, Jocelyn. « Wittgenstein à visage humain », in FERRARESE, E. et LAUGIER, S. (dir.), *Formes de vie*, Paris : CNRS Éditions, 2018, pp. 41-59.

BIRNBAUM, Jean (dir.). *Être humain ?*, Paris : Folio-Gallimard, 2022.

BONCOMPAGNI, Anna. *Wittgenstein on Forms of Life*, Cambridge : Cambridge University Press, 2022.

BOURIAU, Christophe. « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, p. 73-92.

BRAHAMI, Frédéric. « La santé du sceptique : Hume, Montaigne », *Philosophia Scientiæ*, vol. 12/2, 2008, pp. 177-192.

BRUSOTTI, Marco. « Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis », *Nietzsche-Studien*, vol. 38/1, 2009, pp. 335-362.

_____. *Wittgenstein, Frazer und die ‚ethnologische Betrachtungsweise‘*, Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2014.

CAVELL, S. « Epistemology and Tragedy : A Reading of Othello », *Daedalus*, 1979, vol. 108/3, 1979, pp. 27-43.

_____. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, trad. fr. S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1991.

_____. *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*, trad. fr. Ch. Fournier et S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1993.

_____. *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Paris : Seuil, 1996.

CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

DEMONET, Marie-Luce (dir.). *Montaigne et la question de l'homme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

FLATHMAN, Richard. « Perfectionism without perfection : Cavell, Montaigne and the conditions of morals and politics », in NORRIS, A. (ed.), *The Claim to Community : Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford : Stanford University Press, 2006, pp. 98-127.

FRIGO, Alberto. « “Un sujet bien mal formé” : expérience de soi, forme et réformation dans les *Essais* de Montaigne », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol. 52, Presses universitaires de Caen, 2015, pp. 69-92.

GIOCANTI, Sylvia. « L'art sceptique de l'étrangement dans les *Essais* de Montaigne », *Essais*, Hors-série 1, 2013, pp. 19-35.

LAUGIER, Sandra. « La forme logique de la vie », *Archives de philosophie*, vol. 85/2, 2022, pp. 77-97.

MAJETSCHAK, Stefan. « Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst », in Stefan Majetschak (Hrsg.), *Wittgensteins ‚große Maschinenschrift‘. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2006, pp. 61-78.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, éd. P. Villey, rééd. V.-L. Saulnier (3e édition), 2 vol., Paris : Presses Universitaires de France, 1978.

NIETZSCHE, F. *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, éd. Paolo d'Iorio, Paris, Nietzsche-Source, 2009 sq., www.nietzschesource.org/eKGWB.

_____. *La Naissance de la tragédie*, trad. C. Denat, Paris, GF-Flammarion, 2015.

_____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Folio-Gallimard.

_____. *Humain, trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Folio-Gallimard, 1988.

_____. *Aurore*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, Paris, GF-

Flammarion, 2012.

_____. *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française (Livre de Poche), 1983.

_____. *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000.

_____. *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, P. Péniisson, Paris, GF-Flammarion, 1996.

_____. *Le Crépuscule des idoles*, in NIETZSCHE, Friedrich. (2005). *Le Cas Wagner suivi du Crépuscule des idoles*, trad. E. Blondel et P. Wotling, Paris, GF-Flammarion.

_____. *Fragments posthumes*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1968 sq.). *Œuvres philosophiques complètes*, dir. M. de Gandillac et G. Deleuze, Paris, Gallimard.

PANICHI, Nicola. « Nietzsche et le “gai scepticisme” de Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 93-112.

SOMMER, Andreas Urs. « Nihilism and Skepticism », in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford : Blackwell, 2006, pp. 250-269.

STIEGLER, Barbara. « Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l’homme », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 215-233.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris : Gallimard, 1983.

_____. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996.

_____. *Philosophica I. Philosophie (TS 213, §§86-93). George E. Moore. Les cours de Wittgenstein en 1930-33*, trad. fr. J.-P. Cometti, Mauvezin : TER, 1997.

_____. *Carnets de Cambridge et de Skjolden [1930-1932, 1936-1937]*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *Remarques mêlées*, trad. fr. G. Granel, Paris : GF-Flammarion, 2002.

_____. *Recherches philosophiques*, trad. fr. E. Rigal *et al.*, Paris : Gallimard, 2004.

_____. (2006). *De la certitude*, trad. D. Moyal-Sharrock, Paris : Gallimard, 2006.

_____. (2008). *Fiches*, trad. fr. J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris : Gallimard, 2008.