

Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*

Nietzsche and Voltaire: About the dedication of *Human All Too Human*

Jelson Roberto de Oliveira¹
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo

Pretende-se nesse artigo demonstrar como o nome de Voltaire está associado ao centro nevrálgico da proposta de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*: a busca por um modo de filosofar caracterizado pela liberdade de espírito e, mais especificamente, ao conceito de “espírito livre”, o que caracteriza um interesse transversal de Nietzsche pelo autor dos *Ensaíos*. Nietzsche se apropria de Voltaire como um símbolo do Iluminismo em busca de uma reinterpretação que lhe possibilite a retomada do projeto da *Alfklärung* sobre outros patamares.

Palavras-chave: espírito livre, Nietzsche, Voltaire, Iluminismo.

Abstract

In this article we intend to demonstrate how Voltaire's name is associated with the nerve center of the Nietzschean proposal in *Human All Too Human*: the search for a way of philosophizing characterized by freedom of spirit and, more specifically, the concept of “free spirit”, which features a cross-cutting interest of Nietzsche by the author of the *Essays*. Nietzsche appropriates Voltaire as a symbol of the Enlightenment, in search of a reinterpretation that makes possible the resumption of the project *Alfklärung's* on other levels.

Key words: free spirit, Nietzsche, Voltaire, Enlightenment.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Rua Imaculada Conceição, 1155, 80215-901, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: jelsono@yahoo.com.br

Introdução

Malgrado certo silêncio entre os comentadores do autor de *Assim Falou Zaratustra* a esse respeito, Voltaire é uma das presenças mais constantes e mais férteis da obra nietzschiana, ora marcada pela admiração e pelo entusiasmo, ora pela recusa ou mesmo pelo escárnio. Assim, contraditória, a relação entre esses dois filósofos está permeada de nuances que contribuem para a compreensão não só de suas obras, mas também da história de mais de dois séculos de Filosofia e de uma reavaliação do que significa propriamente *filosofar*. Essa presença marcante se instala no ambiente de influências e preferências do filósofo de Naumburg pelos autores e pela cultura francesa em geral, tantas vezes contraposta à crise da cultura alemã. A França, e especialmente Paris (“a capital do século XX” [Campioni, 2001, p. 3]), representam para Nietzsche um “laboratório experimental de novos valores e de novos modos de vida”, lugar de nascimento de indivíduos alheios ao raivoso nacionalismo e prefigurações do “novo europeu” (Campioni, 2001, p. 3). Voltaire está entre esses indivíduos cujo esforço resultou na construção de um lugar de liberdade no qual Nietzsche chegara a desejar viver com Rée e Salomé, a sua “trindade”. Nietzsche nunca chegou a visitar a capital francesa, mas certamente a sua influência se estende sobre toda a sua obra, oxigenando pensamentos e ideias.

Se Nietzsche leu Voltaire, é uma questão de amplo debate e significado², cujo ponto de partida deveria ser a pergunta sobre o que Nietzsche entende por *ler* um autor. Sabe-se que o filósofo alemão não lê com a fidelidade que o nosso “tempo da seriedade” (Nietzsche, 2000b, p. 166) exige. Nietzsche se apropria, capta o tom e a atmosfera, reinterpreta, deturpa, busca o que está nas entrelinhas, adivinha significados, produz contextos sem medo de perverter sentidos, pretende a “psicologia” do autor, busca as suas esquivações e o que ele esconde por baixo da letra. Nietzsche lê assim porque não acredita no texto puro, limpo, verdadeiro e sequer em uma realidade tal que possa ser assim expressa. Para ele, cada escrito é o esconderijo do autor, seu desvio, sua máscara, cujo resultado não pode ser assumido a não ser como jogo de ilusões, interpretações e brincadeiras. Nietzsche, como sugere Wotling (2008, p. 427), aparta-se do texto porque deixa de crer na possibilidade da verdade a respeito da realidade: “Nietzsche pretende afirmar que, para um filósofo autêntico, seus escritos não devem ser compreendidos como uma tradução da realidade, mas ao contrário, como uma manifestação dessa realidade ela mesma, como parte do seu tecido”. Uma realidade que não é vista senão como jogo fluido de processos dinâmicos que só podem ser entendidos como interpretação que se “inter-interpretam” e geram sempre novas interpretações. Essa concepção exige um novo tipo de texto e uma nova tarefa de leitura, além de uma nova atitude filosófica. Nietzsche lê Voltaire para dizê-lo na sua própria língua, como espírito livre. Nietzsche translitera e o torna fluido. E qual autor seria mais interessante para isso do que justamente Voltaire, aquele que formulou com audácia e fineza gregas as interpretações do mundo como tarefas de um pensador autêntico – livre em relação ao seu tempo. Nietzsche não é um leitor porque ele não quer um leitor: o que Nietzsche almeja quando lê e quando escreve, é interlocutores.

Podemos responder afirmativamente à pergunta “Nietzsche leu Voltaire?”. Ainda que haja boas razões para se acreditar que o contato de Nietzsche com as obras do pensador francês ocorre muito antes, comece-se notando

² É importante notar que tanto Charles Andler quanto Curt Paul Janz afirmam, em suas clássicas biografias do filósofo alemão, que Nietzsche não lera Voltaire e, no geral, fala-se de uma leitura limitada e de valor secundário da obra voltairiana por parte de Nietzsche, algo que contraria as numerosas referências a Voltaire que se encontram nos textos nietzschianos desde a sua juventude.

que Nietzsche cita Voltaire remotamente, aos 17 anos, em 1861, numa carta a sua irmã Elizabeth (Nietzsche, 1986, vol. 1, p. 188) enviada desde a Escola de Pforta, demonstrando um antecipado interesse pela literatura francesa. Numa outra carta, desta vez dirigida a sua mãe, em 2 de maio de 1863 (Nietzsche, 1986, vol. 1, p. 239), Nietzsche cita a obra de Hermann Hettner sobre a literatura francesa do século XVII, na qual se encontram mais de cem páginas sobre Voltaire que tiveram serventia ao jovem Nietzsche para a elaboração de duas notas sobre o filósofo francês, uma delas intitulada *A Vida e a personalidade de Voltaire*, e outra, *Voltaire filósofo* (dois títulos de seções, aliás, da obra de Hettner), nas quais já se adivinha o interesse pelo tom imoralista que lhe será típico nas obras posteriores.

As obras de Voltaire foram traduzidas para alemão e publicadas em Berlim, em 1785. Essa tradução, em três volumes, encontrava-se na biblioteca pessoal de Nietzsche (hoje, falta o terceiro volume). Além disso, Nietzsche possuía em suas estantes o livro *Espírito³ das obras de Voltaire*, com vários extratos da obra voltairiana, e dois exemplares de *Zaire*, de Voltaire (um em francês e outro em alemão). Guilherme Métayer, que fez um levantamento detalhado a esse respeito (2011, p. 25-71⁴), aponta ainda outras fontes utilizadas por Nietzsche que confirmariam a sua proximidade com o pensamento francês em geral e com o voltairiano em particular, entre as quais estão *L'Art d'écrire enseigné par les grands maîtres* (Charles Gidel, de 1879); *Lettres Choisies* (obra editada por Louis Moland, em 1876, em dois volumes, que acentua a verve epistolar de Voltaire); *Causeries du lundi* (obra de Saint-Beuve consagrada pelo século XVIII e traduzida por Ida Overbeck, esposa do amigo de Nietzsche, Franz Overbeck); um livro de David Strauss (alvo de Nietzsche na primeira das *Considerações Extemporâneas*) sobre Voltaire, de 1870, cuja referência se encontra, por exemplo em KSA 7, 27[1], p. 587; entre outras. Nietzsche teria conhecido, além disso, o discurso de Emil Du Bois-Reymond sobre Voltaire, de 1868 e *Le Droit de vivre et le devoir de mourir*, de Josef Popper, de 1878, de larga influência sobre a visão nietzschiana a respeito de Voltaire em *Humano, demasiado humano*. Essas obras, além de tudo, tratam da recepção de Voltaire na Alemanha, principalmente no que tange à sua dramaturgia, as quais englobam autores diversos como Lessing, Schlegel e Saint Beuve, além dos citados acima.

A dedicatória

Em uma carta de 6 de abril de 1876, Nietzsche escreve uma forte declaração: "Meus primeiros respeitos foram por Voltaire" (Nietzsche, 1986, vol. 5, p. 436). Dois anos depois, um gesto ainda mais contundente: em sua versão de abril de 1878, o primeiro volume de *Humano, demasiado humano* trazia uma dedicatória ao pensador francês, em homenagem aos cem anos de sua morte. Nas primeiras páginas da obra, Nietzsche faz uma referência especial que dá pistas a respeito da motivação e do ponto nevrálgico que dá sentido a essa homenagem: "Este livro monológico [escreve Nietzsche, no verso da página de rosto], que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar

³ Palavra usada então no sentido de *Antologia*. Em alemão, a obra se intitula *Geist aus Voltaire's Schriften, sein Leben und Wirken. Mit Voltaire's Bildniss* (Stuttgart, F. Brodhag, 1837).

⁴ Seguimos aqui as principais indicações do autor.

uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito”⁵. Asseverações à parte, é verdade que Nietzsche, depois do rompimento com Wagner, encontra em Voltaire não só uma inspiração estilística, mas sobretudo uma irônica companhia filosófica, a qual não evoca apenas as influências estéticas que remontam ao *Nascimento da Tragédia*, mas também a sua crítica aos prejuízos morais impetrados pela tradição e uma forma de reinterpretar o próprio “método” filosófico.

Vislumbra-se, nessa nota, de um lado, a explicitação da “origem” da obra: o inverno em Sorrento fora decisivo na formulação de um novo estágio do pensamento nietzschiano, logo após o rompimento com Richard Wagner em Bayreuth, dois anos antes. As experiências da Vila Rubinacci, com seus amigos Malvida Von Meysenburg, Brenner e especialmente Paul Rée, foram decisivas para a construção daquilo que o filósofo chamara de “monumento de uma crise” (Nietzsche, 2004a, p. 72) e conquista de um estilo próprio. Além de Montaigne e outros moralistas franceses⁶, o nome de Voltaire fez parte das leituras e conversas que envolveram os amigos em busca da liberdade espiritual tantas vezes evocada a partir de então.

De outro lado, encontra-se nessa passagem a referência ao “espírito livre”, que serve de subtítulo ao livro (*Um livro para espíritos livres*), tipo filosófico inventado por Nietzsche (Nietzsche, 2000b, p. 8-9) sob a inspiração explicitamente voltairiana. Trata-se de uma figura que remete não só ao fecundo tema da liberdade, mas à ideia de libertação, de desprendimento e rompimento com certa tradição moral representada, no caso de Nietzsche, pelo romantismo de Wagner e pela metafísica de Schopenhauer⁷. Contra os idealismos, o filósofo alemão torna as “coisas humanas” objetos de um tipo de filosofia cujo escopo era a liberdade sobre a qual novos patamares morais erguer-se-iam. Mas uma concepção de liberdade que passa pelo reconhecimento da ilusão da crença no agir livre e na completa indeterminação da ação – base para a noção de culpa implementada pela moral cristã. Para isso Voltaire é inspirador: lido por Nietzsche e seus amigos de Sorrento em 1877, a partir da obra *O filósofo ignorante*, da qual faz parte um capítulo (o XIII) intitulado com a intrigante pergunta “Sou livre?”. Nesse texto, Voltaire relata a sua investigação sobre a liberdade do homem a partir do questionamento de um “raciocinador” que lhe conduziu para um dos problemas centrais do necessário exame de si mesmo (cf. Voltaire, 2001, p. 103) e que encontrara alguma frágil possibilidade de resposta em Locke e Collins. O tema da liberdade, nesse texto, está aproximado do tema da necessidade (“Minhas ideias entram necessariamente no meu cérebro; como minha vontade, que delas depende, haveria de ser ao mesmo tempo necessária e absolutamente livre?” [Voltaire, 2001, p. 104]). Mas é aí que o autor também afirma que “ser verdadeiramente livre é poder” (p. 105) tematizando o fato de que a liberdade está associada à realização do querer, do poder fazer o que se quer, mas que há algo necessário no próprio querer, fazendo do exercício da liberdade um quinhão recortado do grande vácuo da necessidade ao qual o homem – e toda a natureza – está atrelado: “o homem é em tudo um ser dependente” (p. 106), porque “tudo o que se faz é absolutamente necessário” (p. 106). Voltaire recusa qualquer associação entre a liberdade e a vontade, afirmando que só as ações são

⁵ Em uma carta de 24 de fevereiro de 1879, Nietzsche pede a seu editor que acrescente a *Miscelânea de opiniões e sentenças* uma nova homenagem a Voltaire. “Após o último aforismo: citamos mais uma vez nesse lugar o nome de Voltaire. Este que receberá um dia *supremas* honras, concedidas pelos espíritos mais livres das gerações futuras [...]”. Ao que parece, entretanto, o editor não teve tempo de atender ao pedido.

⁶ Sobre esse assunto, ver Oliveira (2009, p. 123-145).

⁷ Certamente, Nietzsche não está alheio aos elogios de Schopenhauer a Voltaire, até mesmo vindo a afirmar que, no fundo, o filósofo de Frankfurt não passava de um “voltairiano” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 495), o que mostra como o pensador francês desempenha um papel contraditório no conjunto da obra nietzschiana e de que forma o seu nome está ligado, no segundo período da produção nietzschiana, à ideia mesmo de ironia e de metáfora.

livres, ou seja, somente aquilo que se *faz* de fato quando se deseja – e não apenas aquilo que se deseja – manifesta liberdade. A liberdade da vontade é uma ilusão porque não é possível um querer livremente. As posições de Nietzsche em *Humano, demasiado humano* são bastante próximas dessa abordagem voltairiana porque o que em ambos os autores se destaca como pano de fundo da reflexão é justamente a tentativa de retirar o peso que soterrou a existência humana (as coisas humanas) como indigna, pecaminosa e abjeta, algo que se deve à culpabilidade do humano promovida pela noção de livre-arbítrio.

Ao tematizar a liberdade, Nietzsche problematiza o valor das coisas humanas a partir do conceito de “inocência do devir” (Nietzsche, 1988, v. 10, p. 244). Por isso, o conhecimento das coisas humanas e sua transformação em assunto filosófico tornou-se, por sua pena, um antídoto à metafísica ainda reinante na tradição filosófica, religiosa e estética e uma tentativa de inocentar a existência. Por isso, a liberdade se apresenta como um tema central e, nesse âmbito, o espírito livre aparece como aquele que tomou em suas mãos as rédeas de si mesmo: o espírito livre passa a ser o símbolo daquele que rompe com as dependências idealistas e apropria-se do que é humano, demasiado humano, num gesto de liberdade que ocorre como reconhecimento da absoluta necessidade. Nas palavras tardias de *Ecce Homo*, “em nenhum outro sentido a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse” (Nietzsche, 2004a, p. 72). Pelo menos aí Nietzsche parece ter se mantido fiel ao texto de 1878: quanto à sua aura voltairiana. Nietzsche vê em Voltaire um explorador dos esconderijos nos quais os ideais são fabricados, detentor de certo aristocratismos e delator da vulgarização da cultura⁸, e é isso o que lhe provoca uma identificação direta: Voltaire é “exatamente o que eu sou”, confessa Nietzsche nesse trecho de *Ecce Homo*. A imagem da “tocha nas mãos”, que ilumina o “*submundo* do ideal”, serve de metáfora para o Iluminismo de Voltaire, não simplesmente resgatado, mas interpretado por Nietzsche em seu próprio século para expressar uma filosofia da total irresponsabilidade do humano frente ao longo processo de culpabilização das coisas humanas representada pelos idealismos reinantes na cultura.

Inventado como “compensação aos amigos que faltam” (HH, *Prólogo*, 2), o espírito livre é ao mesmo tempo Voltaire e Nietzsche, de alguma forma. *Freier Geist* é a expressão usada por Nietzsche para traduzir a sua própria tarefa filosófica, tal como ele a entende nesse momento de sua produção. Se o filósofo alemão usa, desde 1870, a expressão *Freigeist* (livre-pensador)⁹, é com Voltaire e sua interpretação no que tange a esse momento nietzschiano que a expressão ganha corpo como uma tentativa de liberdade do espírito. Esse é o sentido expresso na dedicatória, na qual Voltaire é apresentado como “grande libertador do espírito”. Assim, não há dúvidas de que esse pode ser entendido como o tema central de *Humano, demasiado humano*, para o qual, como propõe Métayer (2011, p. 116), Voltaire serve de “*leitmotiv* irônico”, e mesmo uma “provocação repetida”. Nesse sentido, a obra representa um momento de transição no pensamento de Nietzsche para o qual

⁸ Em *Humano, demasiado humano*, 438, Nietzsche escreve: “O caráter demagógico e a intenção de influir sobre as massas são comuns a todos os partidos políticos atuais: por causa dessa intenção, todos são obrigados a transformar seus princípios em grandes afrescos de estupidez, pintando-os nas paredes. Nisso já não há o que fazer, é inútil erguer um só dedo contra isso; pois nesse âmbito vale o que afirmou Voltaire: *quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu*” (Nietzsche, 2000b, p. 237).

⁹ A primeira aparição é de setembro de 1870 a janeiro de 1871 (Nietzsche, 1988, vol. 7, p. 103). Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 19, a expressão aparece ligada a Anaxágoras. Mas é bom lembrar que é entre os anos de 1876 e 1878 que a expressão aparece com admirável assiduidade nos escritos de Nietzsche, justamente como demonstração da crise vivida nesse período. Além disso, “*Livre pensador*” seria o título de uma quinta *Consideração Extemporânea*, que deu lugar justamente a *Humano, demasiado humano*, fato que denota a importância dessa noção para Nietzsche nesse momento.

Voltaire se apresenta como o signo mais adequado. Trata-se mesmo, então, de um “espírito que se torna livre”, tal como afirma o filósofo alemão em *Ecce Homo*, no capítulo *Humano, demasiado humano*. A liberdade de espírito é um movimento, um processo, e não algo que possa ser compreendido como finalizado. Mas vejamos o que essa transição significa.

De livre pensador a espírito livre

O “espírito livre” não deve ser entendido como uma negação do “livre pensador”, mas como um prolongamento, em termos de maturação e de autenticidade, do pensamento nietzschiano que conduz até a sua superação. Com o movimento do pensar, Nietzsche abre mão da seriedade que beira o fanatismo, a superstição e o entusiasmo com a razão e seus processos intelectuais, sociais e políticos. Para o autor de *Humano, demasiado humano*, não é mais apenas o pensamento que precisa ser libertado, mas o próprio humano e todas as coisas humanas aprisionadas e condenadas pela metafísica. Agora, é o espírito que é livre (“espírito livre”), e não apenas o pensamento (“livre pensador”): eis o significado da alteração conceitual promovida por Nietzsche. Além disso, a expressão deixa de definir o homem (ou o filósofo) como um “pensador” e passa a fazer-lhe referência pela noção de espírito, algo, de início, muito mais geral e integral. Nesse sentido, Nietzsche não se faz apenas um iluminista, como alguns pretendem, e sequer limita o nome de Voltaire a esse epíteto. A mudança da expressão tem um significado forte quando se analisa a relação dos autores com a *Alfklärung*: a posição polêmica de ambos, mas especialmente a de Nietzsche, no século posterior, que já não acredita mais no poder das Luzes, é a de um pensador que se coloca *para além*, sem negar a herança da história. Seu *para além* é sempre um estágio de superação a partir *de dentro*, do *aquém* paradoxal, de onde ele faz surgir sua crítica não regressiva, mas aquela que retorna para apontar limites, estabelecer rupturas e buscar superações. Trata-se de um retroceder sem ficar para trás, como sugere o título do aforismo 273 de *Humano, demasiado humano*, no qual o passado é apresentado com a força de uma energia impulsionadora representada pela imagem do vulcão. Essa atitude é aquela de alguém que “apenas recuou, para ter terreno bastante para seu salto: então pode até haver algo de terrível, de ameaçador, nesse recuo” (Nietzsche, 2000b, p. 186). A mesma ideia de um perigoso, mas frutífero “movimento para trás” aparece já no fragmento 20 de *Humano, demasiado humano*: “sem esse movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje”.

Em vários momentos de sua obra, Nietzsche faz aparecer os temas voltairianos no que tange à sua tentativa antimetafísica no tratamento dos problemas religiosos, morais e artísticos. Como Voltaire, e com ele, Nietzsche dirige seu ataque contra as formas de vida moral, religiosa e artística que dão expressão aos mais variados âmbitos da cultura e que pertencem ao campo da crença no milagre, na providência divina, na construção de estados ideais, de prodígios artísticos, na imortalidade da alma, etc. A crítica ácida dirige-se à noção cristã de Deus porque ela, como símbolo, representaria o ápice do processo de condenação do mundo imanente, terreno e humano em benefício da apologia de um mundo que Nietzsche pretende desvelar como uma fábula construída pelo próprio homem – destituída, portanto, de qualquer “realidade”. Deus é o símbolo, para o filósofo alemão, de uma negação da vida, da “maior objeção contra a existência”, como se lê no *Crepúsculo dos Ídolos* (Nietzsche, 2000a, p. 50).

Nesse sentido, poderíamos mesmo afirmar que Voltaire se torna rapidamente uma forma de antídoto antiromântico contra os representantes dos idealismos,

dentre os quais se destacam Platão, Rousseau, Pascal e Schopenhauer (cf. Nietzsche, 2008, p. 157). Voltaire representa a possibilidade de passagem, superação, transposição. Trata-se de um personagem-símbolo da crítica aos valores tradicionais, aquele que traduz a condição básica da afirmação de si como processo da verdadeira libertação, feita com irônica hostilidade à proposta de uma moral universal baseada nos ideais religiosos, ao instinto de saber a todo custo, ao respeito pelo sistema e pelas virtudes de nivelamento. Voltaire é para Nietzsche o representante de um tipo de gênio que se eleva ao ponto de que, sendo mestre, “nos torna tão amplamente livres que nós não temos mais necessidade dele” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 515). No limite, trata-se de um tipo de libertação como aquele buscado por Nietzsche em relação a Wagner e Schopenhauer: o espírito livre que aproxima libertar de desprezar e que experimenta um júbilo ao ver que “o seu caminho conduz para mais longe” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 515). Como espírito livre, o pensador francês sabe rir de si mesmo e nisso se distancia de um “livre pensador”: enquanto esse exige respeito, fidelidade e admiração, o primeiro aconselha o riso, a dança, a flexibilidade, o cultivo de si mesmo como independência, a emancipação como descontinuidade, o desenvolvimento dos talentos próprios, o esquecimento e mesmo a infidelidade e a inimizade. Esses são os contornos daquilo que Nietzsche compreende como verdadeira liberdade.

O espírito livre é aquele que se liberta a si mesmo e faz da ironia e mesmo de certo sarcasmo um instrumento de libertação em relação à seriedade da filologia e da teologia, ao dever da moral e da carreira acadêmica, bem como de todo tipo de germanismo. O jogo e a ambivalência da palavra, tão presentes em Voltaire, se torna, paulatinamente, um aparelho crítico do autor de *Humano, demasiado humano*, obra pela qual Nietzsche, ao buscar uma ruptura com os chamados idealismos, assume a ambiguidade da verdade e do valor, na medida em que reconhece a sua origem humana e, conseqüentemente, denuncia a sua farsa metafísica. Mais independente e autônomo, mais conhecedor dos erros (Nietzsche, 2000b, p. 37), mais franco, mais capaz de viver “sem louvor, censura e exaltação” (Nietzsche, 2000b, p. 40), pairando “livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (Nietzsche, 2000b, p. 40), o espírito livre se acha liberto da tradição (Nietzsche, 2000b, p. 157), cheio de renúncias e privações.

Mesmo sendo um “conceito relativo”, Nietzsche tenta definir o espírito livre como no aforismo 225 de *Humano, demasiado humano*: “É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra” (Nietzsche, 2000b, p. 157). Destaca-se no trecho selecionado, a ideia de procedência (*Herkunft*), ou seja, o seu passado no sentido de um tempo de engendramento, ao qual se pertence de forma livre, sem se deixar aprisionar. Como figura de exceção, o espírito livre não é a negação de sua proveniência, mas a sua superação. Ele representa uma espécie de “progresso” em relação ao passado, ainda que lhe falte uma meta ou estágio final ao qual possa alcançar ou referir-se, mantendo uma posição perigosamente frágil diante da cooptação da cultura de seu tempo que tenta anular suas forças integrando-o. Sua intempestividade torna-se, portanto, perigosa, e é justamente no perigo que o espírito livre deve encontrar a energia para o seu fortalecimento, posto que ele tem a coragem e a disponibilidade para a disputa, a oposição e a luta. Se os espíritos cativos representam a tranquilidade e a obediência ao dever instalado, o que os torna adequados e enfraquecidos, o to livre é a guerra. Se o espírito cativo vive sem posição e sem opinião própria, meramente adaptado pelo hábito (Nietzsche, 2000b, p. 157), o espírito livre é o conquistador, o crítico, o rompedor, porque seu benefício está em não se adaptar. Essa é a sua

energia. Como está mais favorecido pelo hábito, o espírito cativo é mais susceptível às superstições e à fé: sua verdade é a verdade da maioria e, portanto, não é mais do que uma crença (algo não provado pela experiência própria). O espírito livre, ao contrário, tem dificuldade e mesmo certa impossibilidade de viver pela fé, pois quer vivenciar e experimentar o máximo possível. Aliás, como um “conceito relativo”, o espírito livre não pretende nenhuma verdade e nem se pretende mais verdadeiro do que os demais. Porque ele vivencia, aprende pela vida e transforma a vida mesma, “profundamente embebida na inverdade” (Nietzsche, 2000b, p. 40), em fonte de sua sabedoria. Ele não é mais o personagem do pensamento (o livre pensador), mas o da sabedoria experimental da vida (o espírito livre). E, sobretudo, o espírito livre representa a completa libertação em relação à exigência metafísica de uma verdade a todo custo.

A busca pela sua própria “sobriedade” frente aos “pressupostos metafísicos” (Nietzsche, 1988, vol. 10, p. 147) faz com que Nietzsche se torne o maior beneficiário dessas exigências. Seus escritos (em especial *Humano, demasiado humano*) dão voz à liberdade por ele buscada, e seu estilo não poderia ser outro que o do aforismo e do ensaio – escritos em movimento, por excelência. Nietzsche se faz máscara de si mesmo com a ajuda da camuflagem proporcionada pelo nome de Voltaire e por sua homenagem.

Um novo tipo de “Iluminismo”

Voltaire é reconhecido por Nietzsche como o personagem escandaloso ao seu tempo, denunciador dos prejuízos do Iluminismo fácil, crítico dos dogmas e da ordem estabelecida. Audaz e experimentador, Voltaire é o libertador do espírito porque alimenta um vigor crítico e criativo que enfrenta com ironia o perigo de seu tempo¹⁰. Essa ironia, transformada em arma de superação e transposição, é elogiada por Nietzsche no que tange à pertença de Voltaire à dramaturgia francesa, marcada pela “unidade de ação, de tempo e lugar” e pelo estilo literário cuidadoso (Nietzsche, 2000b, p. 148). Nietzsche, em referência ao *Maomé*¹¹, afirma que Voltaire

foi o último dos dramaturgos, o último a sujeitar com moderação grega sua alma multiforme [*vieltgestaltige*], que estava à altura também das maiores tempestades trágicas – ele foi capaz daquilo de que nenhum alemão foi capaz, porque a natureza dos franceses é muito mais aparentada à dos gregos que a natureza dos alemães –; assim como foi o último grande escritor que no tratamento da prosa oratória teve ouvido grego, consciência artística grega e simplicidade e graça gregas; e foi também um dos últimos homens a reunir em si a suprema liberdade do espírito e uma mentalidade decididamente não revolucionária, sem ser covarde ou inconsequente [sic] (Nietzsche, 2000b, p. 148).

O texto se refere ao classicismo (grande interesse de Nietzsche nesse período) em detrimento do anterior interesse pelo romantismo de Wagner. Se Voltaire encarna os

¹⁰Em *Humano, demasiado humano*, 240, lemos um exemplo do reconhecimento que Nietzsche tem da ironia em Voltaire. O aforismo é intitulado “*A crescente seriedade do mundo*”: “Quanto mais se eleva a cultura de um homem, tanto mais domínios se furtam ao gracejo e ao escárnio. Voltaire era grato aos céus pela invenção do matrimônio e da Igreja: assim cuidaram muito bem da nossa diversão. Mas ele e sua época, e antes dele o século XVI, zombaram desses temas até o fim [...]”. E ainda: “atualmente perguntamos pelas causas; é o tempo da seriedade” (Nietzsche, 2000b, p. 166).

¹¹ A obra *Maomé ou o Fanatismo* teve grande influência sobre Nietzsche, de maneira especial no que tange à reflexão sobre a cena trágica, nos escritos a partir de 1870. A obra fora traduzida por Goethe (juntamente com *Tancredo*) em 1800 e pode ser encontrada na biblioteca de Nietzsche. Ver, a esse respeito, Métayer (2007).

valores estéticos gregos, depois dele teria reinado no espírito moderno a “inquietude, com seu ódio à medida e ao limite” (Nietzsche, 2000b, p. 148). O pensador francês vive a plena liberdade mesmo no culto ao limite, à unidade, ao estilo – elementos que soam, modernamente, como cadeias que aprisionam. Aproximado dos gregos, Voltaire é o símbolo daquele que vive a regra sem se deixar apresar por ela, valorizando o *vieligestaltige*, ou seja, o aspecto multiforme que possibilita a Voltaire, segundo a tradição da recepção alemã que remonta a Goethe, comunicar-se de várias maneiras, o que lhe daria uma “realidade espiritual” (cf. Métayer, 2007, p. 54). É essa a capacidade dionisíaca de Voltaire vislumbrada por Nietzsche e que, no limite, se deixa equilibrar com o a medida (*Bändigung*) apolínea, tornando seu texto um descontínuo repleto de ironias avessas ao *cânon* tradicional do romantismo. Sua qualidade é ter vivido o tempo e a história de seu povo, mas ao mesmo tempo ter sido capaz de distanciar-se deles. Essa perspectiva aparece em *Aurora*, quando Nietzsche apresenta os franceses como “o povo *mais* cristão da Terra” (Nietzsche, 2004b, p. 136), mas, de forma imprevisível, acaba exclamando no final do aforismo: “E agora se imagine por que esse povo, que possui os tipos acabados do cristianismo, devia gerar também os tipos acabados do livre-pensar anticristão!”. O nome de Voltaire está implícito e sem dúvida representa a forma do livre pensador, em contraposição a Pascal, citado no aforismo e conhecido antípoda de Voltaire. A questão poderia ser colocada nos seguintes termos: Voltaire é um “tipo”, uma máscara, uma semiótica da tradição francesa. Nele, Nietzsche vislumbra um longo acúmulo cultural que fora por ele convertido e contraposto. Como convergência de seu povo, a figura de Voltaire é também a sua superação. É a rivalidade contra o tempo e a cultura, marca do pensamento de Voltaire, o que o torna um libertador do espírito. Sua superação é uma autossuperação da própria história francesa e europeia.

O pensamento de Voltaire, assim, aparece para Nietzsche como uma espécie de Iluminismo às avessas, um tipo de “correção” (Nietzsche, 2000b, p. 34) que teria provado o quão falso e hesitante ainda era a mensagem iluminista. A esse movimento de recuo como correção, Nietzsche chama de “êxito da justiça”, depois do qual seria possível “de novo levar adiante a bandeira do iluminismo – a bandeira com os três nomes: Petrarca, Erasmo, Voltaire” (Nietzsche, 2000b, p. 34). Os três nomes são referências no processo histórico vislumbrado por Nietzsche como tentativa de libertação espiritual da Europa: Petrarca busca o humanismo antigo para tirar a Europa da Idade Média; Erasmo pretende uma reforma da vida e do espírito contra a interiorização moral do cristianismo; Voltaire tenta romper com o domínio religioso de seu tempo (cf. Métayer, 2011, p. 22). Trata-se de autores cuja “reação” promoveria o “progresso” e cuja principal arma fora a ironia. A mesma ideia aparece no aforismo 253 de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche critica a subversão da ordem como tática revolucionária, cujo representante seria Rousseau: “Não foi a natureza moderada de *Voltaire*, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices de *Rousseau* que despertaram o espírito otimista da Revolução [...]. Graças a ele, o *espírito do Iluminismo e da progressiva evolução* foi por muito tempo afugentado: vejamos – cada qual dentro de si – se é possível chamá-lo de volta!” (Nietzsche, 2000b, p. 174). Ao mesmo tempo em que mostra como Rousseau teria, ao contrário de Voltaire, deturpado com o barulho e a ilusão subversiva o espírito do Iluminismo, Nietzsche explicita a compreensão de sua própria tarefa em *Humano, demasiado humano*, qual seja, a de fazer funcionar novamente o processo perdido. Assim, “onde Voltaire ‘entendia a *humanidade* ainda no sentido do Renascimento, e da *virtú* (como ‘alta cultura’)” (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 447), Rousseau aparece como a antítese da tradição humanista renascentista e do mundo clássico e ordenado expresso por Descartes” (Campioni, 2001, p. 48). Rousseau e/ou sua interpretação, seriam marcados pelo fanatismo moral, “*die Moral-Tarantel*” (Nietzsche, 2004a, p. 10). Não à toa, com

essa espécie de Iluminismo reinterpretado, Nietzsche precisa de Voltaire como a última força perdida antes da derrocada do projeto.

Em *Aurora*, 197, Nietzsche critica a “hostilidade alemã ao Iluminismo” (Nietzsche, 2004a, p. 141) e apresenta Goethe e Schopenhauer como aqueles que, ao contrário de Newton e Voltaire, tentaram ainda “restaurar o pensamento de uma natureza divinizada ou demonizada e sua inteira significação ética e simbólica”. Também nessa passagem Nietzsche dá a entender que existiriam dois tipos de Iluminismo e evoca a sua tarefa: “Esse Iluminismo temos agora de levar adiante – sem nos preocuparmos de que tenha havido uma ‘grande Revolução’ e também uma ‘grande Reação’ contra ela, mesmo que as duas ainda aconteçam: pois são apenas ondas, em comparação à grande maré em que *nós* andamos e queremos andar” (Nietzsche, 2004a, p. 141). O espírito cativo (“obscurantista, exaltado, atrasado”) que tomou conta do Iluminismo acabou por contaminar o movimento, e Nietzsche explicita a necessidade de outra “Reação”, cuja força parece bem maior porque não está amparada apenas nas mudanças do racionalismo crítico contra a crença e o conhecimento em busca da correção para seu uso em todos os campos da vida humana. Para Nietzsche, esse processo acabou frustrado porque o resultado foi justamente o fortalecimento de um âmbito metafísico intocável e não acessível à crítica. Essa posição é bastante explícita no que se refere a Kant, que para Nietzsche não passa do arauto de uma “Filosofia da Porta dos Fundos” (Nietzsche, 2000b, p. 76). Justamente ao inverso de sua proposta, Kant teria deixado entrar em sua filosofia aquilo que expulsara pela porta da frente: ao tentar criticar a metafísica, ele impetrou a própria *fundamentação* da metafísica como resultado mais acabado da sua proposta crítica, já que teria para ela constituído um lugar à parte, reservado e protegido, inalcançável e intocável às mãos humanas. Sendo assim, para Nietzsche, toda a filosofia de Kant baseia-se na tentativa de “estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico”, de tornar “o ‘mundo moral’ inatacável, ou melhor ainda, inapreensível pela razão” (Nietzsche, 2004a, p. 10)¹².

Para o filósofo alemão, o resultado dessa deturpação em sua constatação é de que a metafísica, em todas as suas nuances, gerou o adoecimento da criatura homem, enfraquecendo o seu “espírito” e reduzindo-o a um elemento moral-religioso. É contra esse monstro cultural que Nietzsche se volta nesse momento de sua produção filosófica. Voltaire é o símbolo usado por ele para expressar a tensão de seu próprio pensamento.

Considerações finais

Em um de seus últimos escritos, aquele enviado a Cosima Wagner em 03 de janeiro de 1889, o nome de Voltaire é retomado à guisa de confissão: “Por último, fui ainda Voltaire e Napoleão, talvez também Richard Wagner” (Nietzsche, 1986, vol. 5, p. 23). O que significa ao certo essa afirmação é algo que se perde na dificuldade de interpretação desses textos enigmáticos da última hora nietzschiana. Mas é possível detectar aí a força com que o autor de *Zaratustra* encontrava-se identificado com o filósofo francês. Nietzsche fora Voltaire porque o reencarnara, reinterpretando suas ideias. No enigma da afirmação, esclarece-se como Nietzsche entende a sua apropriação dos problemas que fazem parte da tradição filosófica e como ele interpreta as soluções fornecidas por outros autores para esses problemas: essa atitude, que é descrita como uma experiência vital, apresenta-se como a característica típica e necessária do espírito livre, aquele que descobre as deficiências, os erros e os prejuízos da tradição e os afronta com uma forma de pensamento que

¹² Sobre a relação Nietzsche e Kant, ver Oliveira (2010).

só assim ganha a legitimidade de ser chamado de “Filosofia”. Ao fazê-lo, Nietzsche abandona o compromisso com o ideal romântico da “originalidade” em nome da “probidade” (Wotling, 2008, p. 12).

O que Nietzsche vislumbra em Voltaire é a possibilidade de avaliação do próprio método filosófico no qual o pensamento não funciona mais pela via da demonstração e da descoberta de algo fixo a que se deveria chamar de verdade, mas de uma atitude a tal ponto livre que se reconhece no jogo processual e dinâmico da realidade trazida em interpretações. Em seu anti-platonismo, Nietzsche mostra que só é “real” (reinterpretando o próprio conceito de realidade) o que se dá enquanto *relação*, pela via das pulsões em constante colisão e rivalidade que, mais tarde, será chamado de “vontade de poder”. Em outras palavras: se no mundo não há o que é fixo, não pode haver também uma linguagem filosófica tal como pretendeu a tradição – aquela que fixa algum sentido pretensamente verdadeiro para o real. Para o filósofo alemão, a realidade só pode ser pensada como interpretação e caberia ao filósofo, em liberdade de espírito, falar pela via da ambiguidade e da ambivalência, prescindindo da convicção para experimentar o que é fluido e só pode ser entendido como interpretação.

Voltaire fornece a Nietzsche a possibilidade dessa experiência e, no contexto da produção de *Humano, demasiado humano*, está envolvido numa redefinição do método, do estilo, da linguagem e do modo geral do filosofar nietzschiano. É esse, no limite, o sentido da dedicatória do livro e seu centro nevrálgico: filosofar como um espírito livre.

Referências

- CAMPIONI, G. 2001. *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris, PUF, 297 p.
- MÉTAYER, G. 2007. Leçon esthétique et lacune philosophique: Nietzsche lecteur du *Mahomet* de Voltaire. *Revue Voltaire*, 7:53-88.
- MÉTAYER, G. 2011. *Nietzsche et Voltaire*. Paris, Flammarion, 435 p.
- NIETZSCHE, F. 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. München/Berlin/New York, dtv/Walter de Gruyter & Co., 8 vols.
- NIETZSCHE, F. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. München/Berlin/New York, dtv/Walter de Gruyter & Co., 15 vols.
- NIETZSCHE, F. 2000a. *Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Relume Dumará, 120 p. (Conexões, 8).
- NIETZSCHE, F. 2000b. *Humano, Demasiado Humano (I): Um livro para espíritos livres*. São Paulo, Cia. das Letras, 350 p.
- NIETZSCHE, F. 2004a. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo, Cia. das Letras, 330 p.
- NIETZSCHE, F. 2004b. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 153 p.
- NIETZSCHE, F. 2008. *Humano, Demasiado Humano (II). Um livro para espíritos livres*. São Paulo, Cia. das Letras, 363 p.
- OLIVEIRA, J.R. de. 2009. Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do segundo período. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 14:123-145. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp14/oliveira.pdf>. Acesso em: 24/03/2011.
- OLIVEIRA, J.R. de. 2010. Kant para Nietzsche, um emblema da modernidade: em torno da questão da natureza. *Kant e-Prints*, 5(2):101-117. Disponível em: ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-5-2-2010/7_Jelson_form.pdf. Acesso em: 16/04/2012.
- VOLTAIRE. 2001. *O filósofo ignorante*. São Paulo, Martins Fontes, 202 p. (Proj. Voltaire Vive).
- WOTLING, P. 2008. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris, Éditions Flammarion, 463 p.

Submitted on March 27, 2011
Accepted on September 19, 2011