

A República dos gênios*

Guillaume Métayer**

Resumo: O artigo explora a pertinência filológica, o sentido e as questões da “bandeira das Luzes” “com os nomes de Petrarca, Erasmo, Voltaire” que Nietzsche afirma querer “levar adiante” em *Humano, demasiado humano* (I, §26). Ele procura fazer surgir a coerência tipológica de um homem das Luzes herdeiro do Renascimento, fundado sobre a ideia de uma mobilidade tanto nacional, social, quanto literária e filosófica. Nietzsche se inscreve nessa “história monumental” dos “espíritos livres”, filósofos-poetas, “libertadores” anti-escolásticos e reformadores de seu tempo, esboçando a figura do “bom europeu”.

Palavras-chave: Voltaire – Petrarca – Erasmo – Loucura – Bom europeu – Espírito livre.

* O texto a seguir é o capítulo VI do livro “Nietzsche et Voltaire” publicado pela Flammarion em Paris em 2011. Tradução de Danilo Bilate.

** Pesquisador do CNRS, Paris, França.

Endereço eletrônico: gme.metayer@gmail.com

“Petrarca, Erasmo, Voltaire”

O “gosto de corte” não é a caricatura de uma França do “Antigo Regime” em seu crepúsculo. Através dele, Nietzsche reconduz Voltaire ao modelo do homem de corte da Renascença italiana cujo modelo tinha sido exaltado por seu mestre e amigo de universidade da Basileia, o grande historiador Jacob Burckhardt.

Humano, demasiado humano liga o patriarca de Ferney aos dois maiores humanistas europeus: Petrarca e Erasmo. Ele o inscreve em uma filiação menos estritamente nacional do que o hábito de fazer dele o último grande francês, a síntese literária da “grande nação”. Nietzsche, que não faz nunca história senão prospectiva, se proclama a si mesmo, em um mesmo sopro, herdeiro dessa tradição:

É apenas [...] depois de ter corrigido sobre um ponto tão essencial a concepção histórica introduzida pelo século das Luzes que nós poderemos, para levá-la mais longe, retomar a bandeira das Luzes - essa bandeira com os três nomes de Petrarca, Erasmo, Voltaire. Com a reação nós teremos feito um progresso (*MA I/HH I*, 26, KSA 2.46).

“Petrarca, Erasmo, Voltaire” - e ele mesmo: como compreender esse esboço de uma história das Luzes segundo Nietzsche? Qual é a pertinência e o sentido dessa filiação?

O poeta do amor

Nietzsche falou muito pouco sobre Petrarca. Encontra-se em sua biblioteca uma edição bilíngue, em italiano e em francês, das obras amorosas do poeta italiano¹. A iniciação de Nietzsche na Europa latina se fez, em grande parte, *via* França. Sua geografia cultural

¹ *Les Œuvres amoureuses de François Pétrarque. Sonnets-triomphe*s. Traduzidos em francês e precedidos de uma nota sobre a vida de Petrarca por P.L. Guinguené, Paris: Garnier Frères, 1875.

e sua “teoria dos climas” do homem doente², vistas da Alemanha, lhe apresentam provavelmente Voltaire em uma luz romana e na sua proximidade genética com as civilizações do Sul europeu. Ele reconhece à civilização francesa esse papel histórico de aclimação das culturas meridionais, de que as espanholadas afrancesadas de *Gil Blas*³ e os Andaluzes aclimatados por Mérimée e por Bizet lhe dão o exemplo.

À parte *Humano, demasiado humano*, o nome de Petrarca só aparece em alguns fragmentos póstumos. O que Nietzsche anota do *Trionfo d’amore* (*Nachlass/FP*, 6[31], KSA 8.110), em 1875, provém dos *Parerga et Paralipomena* de Schopenhauer, dado o mestre de Frankfurt ter sido, para ele, um grande transmissor da cultura europeia⁴. Burckhardt foi o grande iniciador na matéria e é justamente o livro sobre Petrarca de um de seus alunos e continuadores, o historiador Ludwig Geiger, do qual, alguns meses apenas depois de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche anota o título em uma lista bem heteróclita de obras a ler (*Nachlass/FP*, 39 [8], KSA 8.577)⁵.

A associação de Voltaire e Petrarca carrega, no entanto, uma coerência mais profunda do que uma simples atração pela esfera cultural romana, como o revela um outro fragmento: “O charme da dificuldade combatida (Wagner) e o charme da dificuldade superada

2 A doença de Nietzsche o tornou muito sensível aos diferentes climas, como o lembra Stefan Zweig nas páginas consagradas a Nietzsche do *Combat avec le démon*. Kleist. *Hölderlin Nietzsche*, Paris: Belfond, 1983.

3 O sábio “nos torna acessível ao melhor” “o romance de aventuras espanhol” em seu “travestido francês”, (*FW/GC*, 77, KSA 3.432).

4 Petrarca era um dos poetas de predileção de Schopenhauer, de que Nietzsche descobre que o valor reside menos em sua metafísica do que em sua grande cultura literária e filosófica (*FW/GC*, 99, KSA 3.453). O filósofo pessimista cita frequentemente o poeta italiano, mas ele dá maior destaque ao prosador do que Voltaire, e insiste notadamente sobre o ascetismo de *La Vie solitaire* e o humanismo cristão do autor de *De otio religioso*.

5 Ludwig Geiger (1848-1919), *Petrarca*, Berlin, 1874. Esse livro não aparece em sua biblioteca, nem na lista publicada por Albert Lévy das obras que Nietzsche tomou emprestadas na biblioteca da Basileia (como apêndice de *Stirner e Nietzsche*, tese apresentada à faculdade de letras da universidade de Paris, Paris: Société nouvelle de librairie et d’ dition, 1904).

Métayer, G.

(pela via de figuras artísticas, exprimir mesmo um sentimento, p. ex. o amor, p. ex. Petrarca)” (*nachlass/FP*, 7 [51], KSA 9.327). Petrarca é, à sua maneira, um poeta da disciplina.

Essa anotação inscreve também o poeta italiano na problemática, cara a Nietzsche, da formulação das paixões. A arte, pelo efeito do “exercício”, se tornou capaz de exprimir a coisa mais inexprimível que há, a paixão, e em particular uma das mais violentas dentre elas, o amor. *A gaia ciência* exprime a admiração do filósofo pela eloquência que o teatro grego soube impor à essa matéria, a mais muda ou gaguejante, a menos naturalmente loquaz (*FW/GC*, 80, KSA 3.435).

Os renascentistas e seus precursores, como Petrarca, não são “intelectuais” compartimentados segundo o modelo do positivismo universitário. Seu saber engaja o homem inteiro. Eles são artistas que se colocam a si mesmos, como por desafio, na imitação dos gregos. A disciplina artística dos helenos lhes ensinou a impor uma forma às paixões, enquanto que uma liberdade artificial, simples emancipação das obrigações, deixa prosperar o informe e o disforme. Petrarca, Erasmo, Voltaire, Nietzsche: esses poetas filósofos se ligam “de era em era” e formam uma “corrente” que transborda a “República das letras” e a substituem pelo diálogo no ápice de uma “República dos gênios”⁶.

O criador da civilização

Nietzsche teria descoberto em Voltaire uma admiração por Petrarca que justificaria sua afiliação? Claro, o nome de Petrarca aparece nas *Cartas escolhidas*, na célebre carta a Rousseau de

⁶ “Um gigante chama um outro, em intervalos desertos de tempos, sem que eles se deixem confundir pelo clamor dos pigmeus que se agitam a seus pés, eles continuam seus altos colóquios de espírito” (*HL/Co. Ext.* II, 9, KSA 1.311).

30 de agosto de 1755⁷, ou na carta a Deodati de Tovazzi⁸ mas essas ocasiões são anedóticas.

Voltaire domina perfeitamente o italiano, ele é mesmo, para a época, um dos melhores conhecedores da literatura italiana, e faz a admiração de Casanova lhe recitando de cor longas passagens de Ariosto⁹. Uma carta a d’Alembert de 1753 confirma essa cultura italiana que inclui mesmo a literatura crítica: “Muratori, além de suas imensas coleções históricas, escreveu *Da perfeição da poesia italiana*; ele fez observações sobre Petrarca. A *História da poesia italiana*, por Crescimbeni me pareceu uma obra bem instrutiva. Eu li o conde Orsi, que justificou Tasso contra o padre Bouhours [...]. Gravina me pareceu escrever sobre a tragédia como Dacier”. Voltaire, “bom europeu”, se dá a si mesmo, francamente, o primeiro nível dentre os italianistas de seu tempo: “Se você crê dever fazer entrar essas pedras em seu grande templo, não há absolutamente em Paris para ajudar como pedreiro quem saiba mais sobre isso do que eu, nem quem te sirva melhor”¹⁰.

Ora, Nietzsche não se enganou: nessa literatura italiana que Voltaire conhece bem, Petrarca cumpre um papel crucial: o de fundador. Ele exprime várias vezes essa ideia, formulada desde 1727 no capítulo do *Ensaio sobre a poesia épica* dedicado ao Trissin¹¹. Lembra aí o papel de “Dante e Petrarca” na criação da língua italiana,

7 “Reconheça que Petrarca e Boccaccio não fizeram nascer os problemas da Itália” (*Lettres choisies*, v.1, p.338).

8 Voltaire cita aí um verso da *Canzone d’Italia*: “L’italico valor non é ancor morto” (*Ibidem*, p. 419-427).

9 Jacques Casanova de Seingalt, *Histoire de ma vie suivie de textes inédits*, v.6, cap. X, edição apresentada e estabelecida por Francis Lacassin. Paris: Robert Laffont, “Bouquins”, v.2, p. 405

10 Infelizmente, a biblioteca de Voltaire recolhida por Catarina II em São Petersburgo não guarda obras de Erasmo nem qualquer traço de notas marginais sobre Petrarca (ver VF141, em *Corpus des notes marginales de Voltaire*, n. 6, org. de Natalia Elaguina, Biblioteca de Rússia, VF, 2006). Há, em contrapartida, algumas notas sobre a obra do abade de Sade: Voltaire leu suas *Mémoires pour la vie de François Pétrarque, tirés de ses œuvres et des auteurs contemporains. Avec des notes ou dissertations & les pièces justificatives*, t.1-2, Amsterdã, Arskée & Merkus.

11 Cap. V, VF3B, p. 439.

o que sugere que “a poesia é mais natural aos homens do que se pensa”. Ele volta a esse ponto frequentemente, vinte anos mais tarde por exemplo, em seu discurso de recepção na Academia Francesa: “São os grandes poetas que determinaram o gênio das línguas” e “é Petrarca que, depois de Dante, dá à língua italiana essa amenidade e essa graça que ela sempre conservou”. Ele inscreve a literatura francesa do Grande Século em sua filiação italiana e insiste sobre a incapacidade do primeiro classicismo, incarnado pela elegância de Malherbe, a ultrapassar os modelos italianos: “Podia-se associar a essas obras primas [a *Jerusalém*, o *Orlando*, o *Pastor Fido* e “os belos trechos de Petrarca”] um muito pequeno número de versos franceses, bem escritos na verdade, mas fracos e quase sem imaginação”?¹² A história da língua e da civilização começa pelos poetas “fundadores” cuja obra se prolonga e se afina no trabalho de “reformadores” no seio de uma mesma nação ou proporcional ao continente.

É impressionante constatar, em contrapartida, que Voltaire negligencia o predecessor quanto à polêmica que ele poderia encontrar em Petrarca e que ele concentra sua atenção sobre o poeta, mesmo se é preciso compreender o seu papel como o de uma figura cívica¹³. O único livro de Petrarca que Voltaire discute, além de seus sonetos, é o *Rerum vulgaritum fragmenta*, e ele só cita duas cartas do grande epistológrafo¹⁴. A sensibilidade poética do século XVIII foi tão charmosa pelas graças e a elegância do poeta que ela ocultou a

12 *Discours de réception de M. de Voltaire à l'Académie française prononcé le lundi 9 mai 1746* (XXIII, p. 205-217). Ver também o *Essai sur les mœurs*, cap. LXXXII: “Ciências e belas artes nos séculos XIII e XIV”: “Esse jargão se mantinha infelizmente tal como em Provença e em Languedoc, enquanto que sob a pluma de Petrarca a língua italiana atingiu essa força e essa graça que, longe de degenerar, se aperfeiçoa ainda”.

13 Ele afirma em *Essai sur les mœurs*: “Essas peças, que se chamam *Canzoni*, são vistas como obras prima: essas outras obras lhe honraram menos”. Ele cita, no entanto, nos *Anais do Império* “uma famosa carta de Petrarca que reprova ao imperador sua fraqueza. Petrarca era digno de aprender com Charles IV a pensar nobremente” (XIII, 409).

14 A de 1355, já mencionada, a Charles IV, nos *Annales de l'Empire*, a outra a um bispo de Lombez, citada no artigo para a *Gazette littéraire*.

profundidade do humanista¹⁵. Voltaire se interessa, pois, sobretudo por seu colega em poesia, utiliza seus versos para ornar suas cartas, em particular as que ele endereça a correspondentes italianos¹⁶. Ele escolhe passagens célebres e cita frequentemente os mesmos versos, tal como o soneto XIV “*Movesi il vecchierel*”, que lhe permite semear flores no meio das desculpas por não fazer a viagem à Itália¹⁷, ou ainda por não visitar o prolífico biógrafo de Petrarca, o livre abade de Sade, aparentado de Laure de Noves, e tio do “divino marquês”¹⁸. Frequentemente, como Schopenhauer, ele adora lamentar a “*povera e nuda [...] filosofia*” e varia sem cessar sobre esse tema¹⁹.

Eventualmente, Voltaire foi também tradutor de Petrarca. Ele não apenas pôs em francês autores ingleses e livros bíblicos, mas ele afirma ter também traduzido “mais de vinte passagens suficientemente longas de Dante, de Petrarca, e de Ariosto”. Sua versão rimada do “começo” da “bela ode” de Petrarca à fonte de Vaucluse²⁰, encontrada

15 Ver Clifton Cherpak, “Voltaire’s criticism of Petrarch”, *Romanic Review*, 46, abril de 1955, p. 101-107.

16 Sua primeira menção é uma carta das Delícias a Algarotti (2 de setembro de 1758) a quem ele recomenda *Non lasciar la magnanima tua impresa* (“Não deixe tua magnânima empresa”), último verso do soneto VII (“*La Vola*”), precisamente a queda que ele iria ridicularizar alguns anos mais tarde na *Gazeta literária*.

17 Carta ao cardeal Domenico Passionei: “Eu não posso imitar o pequeno velho de cabelos brancos” (23 de junho de 1761, D9842). É uma paráfrase do soneto XVI do *Canzoniere*.

18 “Se eu não fosse velho e quase cego, Paul iria ver Antoine e eu diria com Petrarco: *Movesi il vecchierel canuto e bianco / del doce loco or’ha sua età fornita, e da la famiglia sbigottita, che vede il caro padre venir manco* [‘Ele sai, o velho de cabelos e barbas brancos, do doce país onde ele passou sua vida, e sua pequena família na emoção, que se vê abandonada pelo pai querido.’]” (carta de 12 de fevereiro de 1764, D11694).

19 Carta à Condorcet: “Eu vi, no espaço de mais de oitenta anos, muitas coisas amedrontadoras, e eu temo vê-las ainda se minha vida se prolonga. Petrarca dizia, *povera e nuda vai filosofia*. É preciso dizer no presente *sferzata e sanguinosa vai filosofia*” (11 de julho de 1776, D20213). Sonetos, VII [“Tu vais fustigada e sangrando, ó filosofia!”].

20 No canto IX de *La Henriade*, ele descreve, em versos melódicos quase nervalianos, o Templo do Amor, situado “Sobre as bordas fortunadas da antiga Itália”: “Lá, todos os campos vizinhos, povoados por murtas verdes, / Nunca sentiram a ofensa dos invernos”. Em um quadro dos amores eternos, ele evoca Petrarca e Laure: “Cedo, saindo das bordas da amável Aretusa, / Nos campos de Provença ele voa à Vaucluse, / Asilo ainda mais doce, lugar onde, em seus belos dias, Petrarca suspira seus versos e seus amores”.

no *Ensaio sobre os costumes*, é talvez um resto dessas “passagens” perdidas²¹. O ensaio poético é, aliás, acompanhado de uma nota histórica sobre o poeta humanista que “depois de Dante, botou na língua italiana mais pureza, com toda a doçura de que ela era suscetível”. Voltaire aprecia em Petrarca, mais do que em Dante, “um grande número desses traços parecidos com essas belas obras dos antigos, que têm ao mesmo tempo a força da Antiguidade e o frescor do moderno”, mesmo se ele foi “ultrapassado depois por Ariosto e por Tasso”. Essas preferências e essas reservas anunciam seu texto mais crítico sobre Petrarca (ao qual se limita muito frequentemente sua visão do poeta italiano), a “Carta aos autores da *Gazeta literária*” de 1764, uma resenha da monografia do abade de Sade que engendra uma briga entre os dois autores. Voltaire reconhece que Petrarca “no século XIV, era o melhor poeta da Europa, e mesmo o único”, mas ele o coloca muito atrás dos clássicos franceses e sobretudo, para o tratamento do tema petrarquista por excelência, o amor, atrás de Racine e Quinault, que ele sempre se entusiasma em defender contra os ataques de Boileau²². Envolvendo o poeta italiano em seu desprezo pela Idade Média, ele vai até o ponto de dizer que ele não teve “talvez outro mérito além do de ter escrito elegantemente bagatelas, sem gênio, em um tempo em que esses divertimentos eram muito estimados, porque eles eram muito raros”. Comparando os *Canzoni* com o “número prodigioso de canções mais delicadas e mais engenhosas que as de Petrarca” que existem daí em diante na França, ele ilustra seu propósito citando o poema de La Motte com o qual Mozart fez um *lied* célebre: “Pássaros, se todos os anos vocês fogem de nossos climas...”²³.

21 Cap. LXXXII: “Ciências e belas artes nos séculos XIII e XIV”, XII, 57 e sequenciais.

22 Ver o artigo “Crítica” do *Dictionnaire philosophique*, VF35, p. 657-660.

23 O artigo “Canções” do tratado *Connaissance des beautés et des défauts de la langue française*, que Nietzsche leu, cita o mesmo poema, mas dessa vez sem mencionar Petrarca.

Em suma, se ele se esforça em prol da ideia de um aperfeiçoamento das artes e da aversão geral pela Idade Média, Petrarca é, apesar dessas reservas de que esse texto é o exemplo limite, um dos grandes interlocutores poéticos de Voltaire. O que se deve concluir disso? Que a leitura de Nietzsche, mais perspicaz do que o jogo de alusões explícitas, revelou, em Voltaire, a nova ocorrência de um tipo: o poeta humanista e polígrafo em luta fecunda com sua civilização. Ela revela a continuação inconsciente da ação histórica do poeta italiano no escritor francês. Para melhor compreender essa leitura, é necessário abrir as páginas pouco conhecidas, os cursos sobre a história da filologia que o jovem professor deu na Basileia alguns anos antes de *Humano, demasiado humano (Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben. Sommersemester 1871; evtl. Wintersemester 1873-1874)*.

Nietzsche explica como o Renascimento quebrou a unidade intelectual do Ocidente localizado “sob a influência da Igreja”, e uma nota reveladora descreve o papel histórico de Petrarca:

O primeiro que com plena consciência reproduz a Antiguidade é Franç. Petrarca 1304-1374. Versado como ninguém mais em Virgílio e Cícero, admirador da forma. Adversário da escolástica, representante do humanismo. Seu renome nacional como poeta lírico mais fraco. Ele encontrou cartas de Cícero em 1345, dúvidas se não era *de gloria*. Ele passava em seu tempo como o representante da Antiguidade, imitador dos gêneros latinos e dos epistológrafos lat. (*Ibidem*, p. 347-348)²⁴.

A admiração pela “forma”, o sentido da poesia e o gosto da Antiguidade não apenas grega²⁵, mas virgiliana e ciceroniana, são solidárias do combate contra a escolástica: essa nota se organiza

²⁴ Um fragmento do verão de 1884 é uma citação latina das Cartas familiares de Petrarca: “hinc mihi quidquid sancti gaudii sumi potest horis omnibus praesto est. Petrarca, famil. XIX 16” (Nachlass/FP, 26 [338], KSA 11.239).

²⁵ Nietzsche anota mais longe o papel de Petrarca para o conhecimento dos gregos: “Petrarca já compreendia o valor e se sentia feliz de possuir um Platão ou um Homero em grego”.

em torno de noções que esclarecem a filiação célebre em *Humano, demasiado humano*.

A referência a Cícero é, ela também, significativa: Petrarca é “o inventor de Cícero”²⁶. Sobretudo, Nietzsche coloca a hipótese de um mundo romano que não teria respeitado, conservado e imitado a cultura grega: ela teria se perdido e, por isso, ele considera Cícero como “um dos maiores benfeitores da humanidade” - pois, sem nenhuma providência para o gênio, ela poderia muito bem desaparecer no esquecimento (*Nachlass/FP*, 5 [99], KSA 8.66). Alguns anos mais tarde, Nietzsche anota com interesse, no crítico e amigo de Madame de Staël, Ximénès Doudan, de quem ele possui várias obras estimulantes, a proximidade de Voltaire com o orador romano:

O pequeno originário de Arpinum é simplesmente o mais belo resultado de toda a longa civilização que o precedeu. Eu não sei nada de mais honorável para a natureza humana do que o estado de alma e de espírito de Cícero [...]. O hábito de admirar o ininteligível ao invés de permanecer simplesmente no desconhecido: quantas devastações ele causou nos espíritos dos novos tempos! [...] Não havia entre ele e a natureza nenhum desses fantasmas [...] que encantavam santo Antônio no deserto e santo Inácio de Loyola no mundo. “Há qualquer coisa de Cícero em Voltaire” (*Nachlass/FP*, 26 [441], KSA 11.268).

Doudan, como Nietzsche, joga ao mesmo tempo no registro do paralelo e da filiação. “Há alguma coisa de Cícero em Voltaire”, não apenas porque Voltaire se coloca, por sua educação clássica, entre os bons padres jesuítas, na linhagem do orador, mas também porque todos os dois são homens novos que souberam se fazer como herdeiros da mais longa “civilização” em vários níveis. São, em suma, *Vollender*. O laço é estabelecido entre as “Luzes”, o gosto de claridade, e o desgosto pela superstição e por seus “fantasmas” e o

²⁶ Segundo a fórmula de Marc Fumaroli em *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genebra, Droz, “Titre courant”, 2009 (1ª edição 1980), p. 78.

obscurcimento do espírito próprio a esses “tempos novos” de que fala Doudan, isto é, a época romântica. O ciceronismo não apenas literário, mas filosófico de Voltaire, estabelece assim uma relação de fundo com Petrarca, que explica sua aparição contígua na “bandeira das Luzes” ao lado de Erasmo, e mostra que a filosofia da “suspeita” e a liberdade do espírito se alimentam de uma abertura poligráfica e polimatizada levando a uma claridade de espírito e transparência do olhar que Nietzsche concebe como as flores de uma civilização e um antídoto por excessos da embriaguez.

Nietzsche e Erasmo

Os cursos de Nietzsche confirmam que ele encontra em Erasmo um novo elo dessa filiação. Ele contesta a ideia recebida segundo a qual *O ciceroniano* seria um ataque contra Cícero mesmo. O texto erasmiano, aliás uma matriz dos diálogos de Voltaire, traz sobretudo os imitadores servis e desajeitados de seu mestre antigo, à imagem de seu personagem principal, “Nosopon”, tornado “doente” por sua adulação obsessiva pelo orador romano²⁷.

Nietzsche descreve já, nesse Erasmo escolar, um precursor da figura do “espírito livre” de que ele afinará os traços opondo-os a seus primeiros “ídolos” de juventude:

O maior *philol. Ingenium*, mas também único em seu gênero, até o tempo da univers. de Leyden é Desiderius Erasmus 1467-1536: prestígio incomparável, o primeiro belo estilista dos não-italianos. Ele honra o humanismo quase como um fim absoluto [...]. Ele acaba com o latim dos monges e contribui com o ciceronismo. Ele é, como sábio, muito cosmopolita

²⁷ Encontra-se aí uma revista crítica dos escritores, a organização do diálogo em torno de estruturas metafóricas que engendram ricas variações lexicais: a doença, e depois, como em “Catequese do japonês” do *Dictionnaire philosophique*, a cozinha. Quanto à palavra espírito sobre o peso dos léxicos ciceronianos de Nosopon: (“Dois robustos carregadores solidamente constituídos teriam dificuldade a levá-lo sobre as costas”, p. 931-932), ele anuncia a mesma brincadeira no breve diálogo voltairiano, *De l'Encyclopédie*, XXIX, 325-327.

e pertence à Alemanha, à França, à Inglaterra quase mais do que à sua própria pátria. (*Encyclopädie ...*, p. 357).

A filosofia é sempre levada ao indivíduo filosofando: o “cosmopolitismo” de Erasmo não é um projeto político abstrato para a humanidade, à maneira de Kant ou do abade de São Pedro, é a posição do homem de exceção solitário, do espírito liberado dos entraves nacionais, que incarna inicialmente ele mesmo, por sua conta e risco, os valores que ele promove. Erasmo, primeiro estilista não italiano da era cultural germânica, pode se tornar um modelo para o Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, que rompe com Wagner e se inicia, em Voltaire e nos moralistas franceses, em uma escrita nova, nervosa e leve. Enfim, Erasmo, por sua posição de hostilidade à escolástica (*Ibidem*, p. 352) e sua circunspeção diante da Reforma²⁸, prefigura um Nietzsche sempre “para além” das oposições sectárias e um Voltaire que sabe ser inimigo enraivecido do papismo sem para isso se comprometer com o puritanismo, por exemplo, genovês²⁹. Voltaire também reconhece que “o célebre Erasmo” soube ficar em uma posição intermediária: ele “foi igualmente suspeito de irreligião pelos católicos e pelos protestantes, porque ele debochava dos excessos em que uns e os outros caíam”³⁰. O espírito livre, como o teísta, recusa os recrutamentos políticos, filosóficos, teológicos, esses chauvinismos nos quais o “gado” adora se dividir para melhor

²⁸ Nietzsche anota que Erasmo conheceu “o amargor no fim de sua vida quando o humanismo foi oprimido pela Reforma”: “Erasmo diz ubicumque regnat Lutherianismus, ibi litterarum est interitus” (*Encyclopädie ...*, p. 354). Lutero reconhecia Erasmo como seu mestre, notadamente após sua edição do Novo Testamento (1516), mas a troca entre os dois homens se envenena, em seguida à intervenção de Erasmo, sob a pressão do papa e de Henri VIII, sob a forma de uma “diatribe” pontual sobre o *De libero arbitrio* (1524) ao qual o reformador responde pelo *Traité du serf arbitre*. Ver J. Chomarat, “Introdução à Erasmo”, (*Œuvres choisies [de Erasmo]*, Paris: Le livre de poche, 1991, p. 17).

²⁹ Ver sobre isso, por exemplo, sua breve epopeia burlesca: *La Guerre civile ae Genève* (1768), IX, 507 e sequenciais.

³⁰ Sexta das *Lettres à S. A. Mgr le Prince de ***** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parle de la religion chrétienne* (1767), “Sobre os alemães”, XXVI, 491-494.

querelar sem nunca verdadeiramente terem sucesso em se distinguir.

Acima dos partidos, o espírito livre se situa também para além das pátrias. Erasmo o errante e o peregrino Petrarca, Voltaire, exilado holandês, inglês, champagniano, alemão, alternativamente suíço e ferneysiano, Nietzsche mesmo, vagando de Nice à Sils e da Suíça à Itália: todos realizam, por necessidade ética, o programa nômade do humanista, sem espírito vingativo ou primariamente antinacional. Eles são já, em suma, “bons europeus”. Nietzsche o sublinha em seu curso sobre filologia:

A carreira da maior parte dos humanistas era [marcada por] uma corrupção multilateral e uma multiplicidade da vida (como sábio secretário preceptor dos príncipes, inimizadas mortais, supérfluo e pobreza [sic] de tal modo que apenas as naturezas extremamente fortes o suportavam. Eles eram apátridas (*Encyclopädie ...* p. 353-354).

O jovem professor parece ter compreendido a poligrafia de Voltaire, sua aparente dispersão em uma correspondência tão abundante quanto a de Petrarca e de Erasmo, suas tarefas diplomáticas, seu papel junto ao rei da Prússia, assim como suas viagens e suas mudanças, como as heranças do humanismo renascente³¹. A “limpadura” de obras que Gracq lamentava em Voltaire, retomada nesse contexto de longa duração e não mais em uma epistemologia romântica da obra absoluta, pode ser novamente interpretada como o sinal de uma “natureza extremamente forte”, capaz de impor sua forma sobre um século, sem desprezo pelos meios, mais do que como uma inspiração que se arejaria em uma sucessão de intervenções irregulares.

É precisamente de uma ação sobre a civilização de que se trata em uma nota póstuma do verão de 1878, alguns meses depois da publicação de *Humano, demasiado humano*:

³¹ Erasmo, muito ligado com os grandes, dedica algumas de suas *Paráfrases* a soberanos como François I, Henri VIII ou Charles Quint. Ele escreve seu *Institutio principis christiani* (1516) para esse último, antes mesmo que ele tivesse sido imperador.

Métayer, G.

A Polônia é o único país de cultura romana e ocidental que nunca conheceu o Renascimento. Uma reforma da Igreja sem reforma do conjunto da vida do espírito, por conseguinte sem estender raízes duráveis. O jesuitismo - a liberdade da nobreza a conduziu à sua perda. Teria sido exatamente assim para os alemães sem Erasmo e a ação dos humanistas (*Nachlass/FP*, 30 [54], KSA 8.530).

“Reforma do conjunto da vida do espírito”: a expressão utilizada por Nietzsche corresponde bem à sua recepção da ação histórica de Voltaire, assim como ao seu próprio projeto. Erasmo, como antes dele Petrarca, só parece tão instável e tão diverso para adquirir a distância indispensável e multiplicar as conquistas necessárias para seu vasto trabalho de reforma. Sua *renovatio litterarum et artium* indissociável de uma *renovatio spiritus* é um dos protótipos desse gesto de reforma da civilização que se repete e se afina sem cessar na história europeia³². Nietzsche reconhece os traços disso em Voltaire e se apercebe a si mesmo como uma nova ocorrência e um último acabamento dessa ambição secular do espírito europeu.

Voltaire e Erasmo

Não é aqui o lugar de um estudo aprofundado de Voltaire e Erasmo, que permanece por ser feito, mas indicar a pertinência dessa filiação negligenciada³³. O pequeno conto do *Elogio histórico da razão* (1774) é abertamente colocado na linhagem do *Elogio da loucura* do humanista holandês³⁴. Voltaire faz mesmo de Erasmo um

³² Ver Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence, op. cit.*, p. 93.

³³ René Pomeau mesmo pouco, estudou as fontes erasmianas do teísmo voltairiano. Erasmo só aparece uma única vez em *Voltaire en son temps*, e ainda como personagem de sua “conversação” com Lucien e Rabelais nos Campos Elísios (Paris: Fayard, 1995, v. II, p. 210), e uma única vez também em *La religion de Voltaire*, para qualificar o catolicismo de Pope (Paris: Nizet, 1956, p. 130).

³⁴ O início do livro o confirma: “Erasmo fez, no século XVI, o elogio da loucura. Vós me ordenais de fazer o elogio da razão. Essa razão só é festejada, com efeito, no máximo duzentos anos depois de seu inimigo, frequentemente muito mais tarde; e há nações nas quais não se a viu de modo algum” (XXI, 513). Voltaire, levado pela alegoria da Razão, mistura na seqüência do conto sua reminiscência erasmiana com a fábula clássica da Verdade caída nos poços.

dos personagens de sua *Conversação de Luciano, Erasmo e Rabelais nos Campos Elísios*³⁵. Nesse “diálogo dos mortos” na linhagem de Luciano e de Fontenelle, Voltaire se diverte em colocar em cena seus grandes predecessores³⁶. O opúsculo termina estranhamente no tempo presente, porque no fim do texto, o “doutor Swift” volta ao trio dos satiristas no além. A evolução histórica seguida pelo diálogo corresponde à visão que faz Voltaire do progresso das Luzes. O mérito de Erasmo é medido e seu valor é apresentado como relativo: “Me creram muito alegre e muito engenhoso, porque então todo o mundo era triste”³⁷. Rabelais afirma mais à frente: “Você foi talvez muito reservado em tuas brincadeiras e eu muito audacioso nas minhas”³⁸. Voltaire se esforça em vão ao querer sustentar um justo meio³⁹ entre a amabilidade de um e os excessos carnavalescos do outro, a filiação erasmiana não é menos transparente⁴⁰, tanto mais quanto ele faz falar Erasmo, monge afastado, como inimigo dos monges⁴¹. À questão de Luciano que não sabe o que é “essa profissão”, o holandês responde, como um outro Voltaire: “é a de não ter nenhuma, de se engajar, por um sermão inviolável, a ser inútil ao gênero humano, a ser absurdo e escravo, e a viver às dispensas de outrem”. Voltaire reconhece em Erasmo um precursor de seus combates, travados com

35 XXV, 339-340.

36 Publicado nas *Nouveaux Mélanges* (1765). Ver *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Ed. R. Naves, Paris: Garnier, 1939, p. 146-152.

37 *Ibidem*, p.147.

38 *Ibidem*, p.151.

39 Sobre esse ponto, pode-se consultar nosso artigo “Satires et Mélanges ou le devenir voltairien du carnavalesque”, *Revue Voltaire*, n. 6, 2006 e, sobre o diálogo voltairiano, “Le dialogue, chez Voltaire, est-il un genre?”, *Revue Voltaire*, n. 5, 2005.

40 Seria preciso estudar as ligações jesuítas erasmianas e mostrar que a amabilidade do filólogo holandês inspirou também a tolerância anti-jansenista de Voltaire (“desde que seja regrado, o amor de si não é um mal”, escreve assim Erasmo, prefigurando o *Anti-Pascal* de Voltaire; ver Chomarat, *op. cit.*, p.31).

41 Voltaire faz provavelmente referência, além do *L'Éloge de la folie*, à Epístola 447 na qual Erasmo evoca, sob uma máscara fictícia, sua entrada forçada ao convento, um tema de que *La Religieuse* de Diderot constituirá um dos avatares mais célebres.

a mesma arma do ridículo, contra a forma mais evidente e mesmo a mais grosseira do “ideal ascético”, a vida monástica. Ele o apresenta ainda sob esses traços no *Ensaio sobre os costumes*: “Erasmão, ainda muito tempo monge, ou antes porque ele o tinha sido, joga sobre os monges, na maior parte de seus escritos, um ridículo de que eles não se recuperam”⁴². A conclusão é sem equívoco: “O ridículo prepara [...] a revolução mais séria”. A razão satírica de Voltaire, na sua luta pelas Luzes, prolonga os jogos ridentes da “loucura”.

Erasmão é um modelo para Voltaire, como o mostra ainda essa carta onde ele agradece Jean Lévesque de Burigny pelo envio de *A vida de Erasmão* (assim como a de Grócio) de que ele é o autor: “a vida de Erasmão e a de Grócio servirão muito para me recolocar no bom caminho”⁴³. Um mês e meio mais tarde, depois da leitura da obra, ele dá sua apreciação sobre seus predecessores e o caminho percorrido, de uma maneira que anuncia as distâncias tomadas por Nietzsche mesmo em *Humano, demasiado humano*, em relação aos “espíritos livres do último século” (*VM/OS*, 4, KSA 2.382): “Você se associa à glória de Erasmão e de Grócio escrevendo tão bem sua história. Lerão mais o que você diz sobre eles do que suas obras; há mil anedotas nessas duas vidas, que são bem preciosas para os homens das letras. Os dois homens são felizes por terem vindo antes desse século; nos é preciso hoje alguma coisa um pouco mais forte. Eles vieram no começo da refeição; nós estamos bêbados agora: nós pedimos vinho do Cap, e água das Barbadas”⁴⁴. Reencontra-se aqui o julgamento da *Conversação de Luciano, Erasmão e Rabelais*, a metáfora do banquete dos “espíritos livres” e a ideia dos progressos do humanismo.

42 Cap. CXXVII: “Sobre Leão X e a Igreja”, XII, 276 e sequenciais.

43 Monrion, datada de 20 de março de 1757, IV, 976, D7207. Jean Lévesque de Burigny, *Vie de Erasme*, Paris, 1757, Biblioteca de Voltaire, 586 (sem notas marginais).

44 Carta de 10 de maio de 1757, D7258.

Além de seu interesse pela biografia dos filósofos que mostra a importância da encarnação das verdades na vida e de sua eficácia na cidade, essa carta termina por uma alusão que permite esclarecer a filiação que vai da “loucura” erasmiana até a “gaia ciência” nietzschiana, passando pela “festa” voltairiana⁴⁵: “Eu espero apresentar-te em um ano essa *História dos costumes*, de que você recebeu o esboço. Eu não pinte os doutores suficientemente ridículos, os homens de Estado suficientemente medíocres, e a natureza humana suficientemente louca. Eu me corrigirei. Eu direi menos verdades triviais e mais verdades interessantes. Eu me divirto em percorrer os asilos do universo; há talvez loucura nisso, mas ela é instrutiva”. Nietzsche se diverte também em representar a Terra e a história da filosofia como uma “casa de loucos” (Ver *GM/GM*, II, 22, KSA 5.331 ou *Za/ZA*, KSA 4.90). A visão carnavalesca de um mundo invertido torna-se um fundamento nessas filosofias da insolência onde o retorno constitui lei e não se limita mais ao instante subversivo de saturnais cujo retorno crônico mantém e mesmo sustenta a ordem tradicional das coisas.

A loucura erasmiana se opõe ao “espírito de gravidade”. Não se trata de uma apologia romântica da doença do espírito, percebida como ligada ao gênio, mas precisamente de um elogio do jogo e da leveza que fazem dançar os conceitos e esquecer as coleiras. Assim como o primeiro livro de *Humano, demasiado humano* elogiava os três heróis das Luzes, o poema “Entre amigos” (intitulado inicialmente “Entre loucos”) faz o elogio da loucura⁴⁶:

⁴⁵ A biblioteca de Nietzsche só conserva de Erasmo o *Elogio da loucura* em tradução alemã, obra comprada alguns meses depois da aparição de *Humano, demasiado humano* (*Das Lob der Nartheit. Aus dem Lateinischen übers, mit erklärenden Anmerkungen versehen*, St. Gallen, Scheitlin u. Zollikofer, 1839). Nietzsche retoma por sua conta o título em *Assim falava Zaratustra*: “por teus grunhidos estragas inclusive meu elogio da loucura” diz Zaratustra a seu macaco (*Za/ZA*, III, KSA 4.224). Pode-se ver também uma reminiscência erasmiana na célebre sentença do Prólogo, §1, de Zaratustra: “até que dentre os homens mais sábios se alegrem novamente de sua loucura” (*Za/ZA*, Prólogo I, KSA 4.11).

⁴⁶ A loucura é um conceito essencial em Nietzsche, em ligação com a sua poesia. Ver nosso artigo:

Métayer, G.

Loucos louvem em mim a comunidade!
Aprendam em minha louca obra
Como a Razão retorna - “à razão”!
(Epílogo de 1882, KSA 2.365)

A fidelidade à filologia desenha uma outra filiação. Voltaire recorre por vezes à crítica bíblica erasmiana cujo gesto deísta retoma e prolonga os trabalhos⁴⁷. Erasmo procura recolocar o sistema cristão no centro do modelo moral e humano de Cristo. Igualmente, Voltaire quer conferir um lugar central à moral natural, para além da ocultação e obstrução dos dogmas e o vão sobrepeso das interpolações⁴⁸. Assim, na *Bíblia enfim explicada*, ele se faz filólogo, editor e anotador dos livros sagrados, à maneira de Erasmo com seu Novo Testamento grego que ele desejava substituir a Vulgata, mas radicalizando o gesto do holandês até o anticristianismo mais solto.

As viagens do “espírito livre”

“Petrarca, Erasmo, Voltaire”: o que visa o aforismo é ao mesmo tempo uma tipologia e uma filiação, uma “história monumental” do espírito livre que deve permitir às “novas liberdades do espírito” se reconhecerem no passado para se encorajarem no presente. A viagem é um elemento chave desse programa e é também assim que é preciso compreender o aforismo final do primeiro livro de *Humano, demasiado humano* onde aparece pela primeira vez a figura desse

“Nietzsche poète du gai savoir ou la folie de l'épigramme”, *Revue Études Germaniques*, 2012, n°2, p. 333-350.

47 Ver o artigo “Pedro” do *Dictionnaire philosophique* (VF36, II, p.452 e nota) e os artigos “Decretos”, “Questões sobre Paulo” (2ª seção), *Questions sur l'Encyclopédie*, XVIII, 323; XX, 189).

48 Erasmo faz progredir a ideia de uma interiorização da piedade, independente dos lugares e dos ritos, um movimento de espiritualização e de moralização que Voltaire persegue até a secularização. Os antijudaísmos de Voltaire e de Erasmo podem ser assim aproximados como hostilidade a uma piedade definida por seus dogmas e por seus ritos: o deísmo constitui um novo grau de espiritualização e de subtilização da religião de Erasmo.

“viajante” cujas errâncias continuarão no livro seguinte e que se tornará mesmo um personagem de *Assim falava Zaratustra (MA I/HH I, 638, KSA 2.362)*⁴⁹. Pois não se trata apenas de percorrer a Europa real, é o espírito inteiro que se coloca em movimento⁵⁰. O movimento não é um vão “divertimento”, ele é indissociável da perfeição intelectual: “Homero e Virgílio, quando descreviam o caráter e as ações do homem perfeito, contavam suas viagens através do mundo inteiro, sempre à procura de novos conhecimentos. Eles não acreditavam que o homem formado por sua eloquência fosse capaz de realizar suas ambições permanecendo sempre em um mesmo lugar”⁵¹. Essa sabedoria itinerante é um anúncio distante da vida mesma de Nietzsche e de sua aversão pelos escritores “preguiçosos” e a vida limitada dos eruditos sedentários (*EH/EH, Por que sou tão esperto I, KSA 6.280*). Nesse espírito, *Zaratustra* parodia o *incipit* da *Odisséia*: “Assim, através de vários povos e de cidades de todos os tipos, Zaratustra retorna por caminhos indiretos à sua montanha e sua caverna” (*Za/ZA, Do passar além, KSA 4.222*. Ver também “O retorno ao país”, KSA 4.231).

Erasmus, o viajante por excelência, estuda em Paris, visita Aldo Manúcio em Veneza, estabelece em Roma relações com o futuro Leão X, esse papa amigo das artes elogiado por Voltaire e evocado por Nietzsche (*FW/GC 123, KSA 3.479*). Ele ficou também, como Voltaire depois dele, fascinado pela Inglaterra.

Todos conheceram a miséria das viagens, e Erasmus vem naturalmente ao espírito de Voltaire quando ele quer pintar para

⁴⁹ Nietzsche joga com o mito germânico e o personagem wagneriano de Wotan tomado “o viajante”.

⁵⁰ O papa, no *Éloge historique de la raison*, “deu como presente” à Razão e à sua filha, a Verdade, “não cordeiros e relíquias, mas uma boa carroça para continuar sua viagem”. As viagens frenéticas sobre as quais se fala em quantidade nos contos filosóficos de Voltaire (*Histoire des Voyages de Scarmantado*, por exemplo, ou, é claro, as de *Candide*) são como a transcrição acelerada das errâncias humanistas.

⁵¹ *Familiars*, XV, 4, 5, citado em Nicholas Mann, *Pétrarque: les voyages de l'esprit*, prefácio de Marc Fumaroli, Grenoble: Jérôme Millon, “Nomina”, 2004, p. 5.

Frederico suas próprias vicissitudes no país germânico: “É uma coisa assustadora para um doente francês que tem apenas domésticas francesas ter pressa na Alemanha. Erasmo reclamava disso há duzentos anos. Tenha piedade de seu errante doente”⁵². Pois um outro ponto comum religa os viajantes Erasmo, Voltaire e Nietzsche, essa saúde frágil que o “humanista doente” de Rotterdam compreende menos como uma enfermidade do que como algo próprio dos espíritos sutis⁵³.

A essa mobilidade física, social e psíquica, corresponde, então, uma mobilidade intelectual, uma leveza que permite a esses “espíritos livres” ter excelência nos domínios cujas divisões eles desafiam⁵⁴. Petrarca, Erasmo, Voltaire, Nietzsche: esses quatro gênios do humanismo foram ao mesmo tempo filólogos e poetas, talvez melhores filólogos porque poetas, mesmo se a reciprocidade é mais improvável. É claro que a crítica está de acordo em constatar que a vocação poética de Erasmo, na qual ele tanto acreditava, era decepcionante, mas ela reconhece que ele se tornou “com Petrarca, o maior artista da prosa desde o fim do império romano”⁵⁵: o esforço poético não foi menos a melhor propedêutica para a escritura em prosa. É claro, a poesia voltairiana não goza mais do mesmo prestígio de outra época. É claro, Nietzsche, poeta em alguns momentos, é antes de tudo para nós um grande poeta da prosa filosófica; mas se apenas Petrarca teve sucesso em se colocar dentre os maiores poetas da história da Europa, a relação poética com a língua, que incita a considerar as finezas do real com uma certa “economia da fala”, explica provavelmente bem os paradoxos desses escritores que foram todos igualmente amorosos da brevidade e prolixos, razoáveis e atentos ao papel da paixões, diversos e centrados sobre uma grande tarefa de

⁵² Datada de Clèves, 2 de julho de 1750, III, 196.

⁵³ Epístola 447, citado por D. Ménager, Érasme 1469-1536, Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

⁵⁴ Erasmo faz algumas vezes o elogio do camaleão (Chomarat, *Op. Cit.*, p.28), animal bem voltairiano (ver, por exemplo, a carta de Colmar a Madame Du Deffand de 23 de abril de 1754, D5786: “Minha pele de camaleão tomaria cores mais vivas perto de vós”).

⁵⁵ Chomarat, *op. cit.*, p.7.

refundação⁵⁶. Pois a obra breve deve ser a alavanca de Arquimedes da reforma, a fonte do espírito livre, que seja o *Enchiridion* de Erasmo, literalmente “punhal” ou “manual”, o *Portátil* de Voltaire ou os breves “escritos de combate” do filósofo alemão.

Nietzsche guarda bem no espírito o contraste entre a mobilidade dos humanistas, professores de belas-letas *experts* em grego e latim, e a estabilidade obstinada dos escolásticos que, no século XVIII, desejaram ser os admiradores exclusivos de Aristóteles e apagaram o ensino do estudo da eloquência, da poesia e dos grandes autores. A história científica celebrada pelos positivistas não teria, em suma, sob pretexto de rentabilidade científica, se religado com a incultura literária da Escola?

Retrato de Voltaire renascentista

Um desvio filológico permitirá compreender melhor ainda o contexto dessa continuidade traçada por Nietzsche do Renascimento às Luzes. É preciso seguir suas inumeráveis anotações apaixonadas nos excelentes *Estudos meridionais* de um concorrente francês de Burckhardt⁵⁷, Émile Gebhart, onde Petrarca aparece frequentemente, para compreender o esquema renascentista segundo o qual o filósofo modela sua imagem de Voltaire e quer moldar a si mesmo. Todas as fórmulas tocam nesse ponto. Gebhart fala de uma “admirável liberdade de espírito”⁵⁸; ele evoca “o jogo constante do senso crítico, o laço da paixão, a energia do orgulho”, descreve a liberação pelos italianos da Idade Média escolástica, de que a Paris da Sorbonne era então a capital pensante e ressecada. Ele pinta os soberanos renascentistas

⁵⁶ Ménager, *op. cit.*, p.14.

⁵⁷ Burckhardt via em Voltaire um dos autores modernos que, além de não indicar a via da Revolução francesa, retoma a herança renascentista. Ver Albert von Martin, *Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog*, Basileia, Ernst Reinhardt Verlag AG, 1945 (2ª ed; 1ª ed. 1941), p. 143-146.

⁵⁸ Émile Gebhart, *Études méridionales*, Paris, L. Cerf, 1887, p.vi.

como homens novos que têm necessidade do mecenato para afirmar seu poder e contribuem assim para um florescimento inesperado do espírito e das artes. Ele nota a importância do “panfleto satírico”, disserta sobre os “costumes violentos do Renascimento”, insiste sobre a figura do “*uomo piacevole*, o homem que tem sempre os ridentes de seu lado” e sobre a do homem de corte, “bem educado, completo em todas as coisas, o *cortigiano* que, segundo Castiglione, se inquieta menos com o serviço de seu príncipe do que com a perfeição de sua própria pessoa”. O discípulo francês de Burckhardt compreende o papel da cultura antiga que “fez viver [o Renascimento] na familiaridade de uma civilização toda racional, com a vista constante de modelos de beleza”. Em suma, “uma civilização completa, verdadeira obra de arte, tinha assim sido criada pela consciência de uma raça livre dos entraves seculares da alma humana” - nota-se por todo lugar o caráter e até o vocabulário do Voltaire de Nietzsche. O filósofo sublinha, aliás, a passagem onde Gebhart evoca “as brincadeiras já voltairianas de Pulci”, que “mostram o progresso do ceticismo nos homens instruídos”⁵⁹.

Nietzsche vai mesmo até o ponto de esticar a Maquiavel a herança renascentista de Voltaire, ele que ajuda, no entanto, o rei da Prússia a compor seu *Anti-Maquiavel*. De fato, apesar de seu moralismo político colocado ao serviço da propaganda de Frederico II, Voltaire admirava Maquiavel: “[O mérito] do teatro [italiano]”, ele escreve no *Ensaio sobre os costumes*, “ainda que muito inferior ao que foi depois a cena francesa, podia ser comparado à cena grega que ela fazia reviver; e só a *Mandragore* de Maquiavel vale talvez mais do que todas as comédias de Aristófanes. Maquiavel, aliás, era um excelente historiador, e um belo espírito, com o qual Aristófanes não pode entrar em nenhum tipo de comparação”⁶⁰.

59 *Ibidem*, p. 32, 43, 42, 63, 44, 66, 72 pelo conjunto das citações.

60 Cap. 121.

O que recobre essa anotação nietzschiana de um Voltaire maquiaveliano (e não maquiavélico) é sempre a “querela da civilização” e a incansável oposição de Voltaire e Rousseau que reproduz as de Erasmo e Lutero, da Renascença e da Reforma: “Voltaire, concebia ainda a *humanità* no sentido do Renascimento, assim como a *virtù* (como ‘alta cultura’), ele combate pela causa dos homens honestos e da boa companhia, a causa do gosto, da ciência, das artes, a causa do progresso mesmo e da civilização” (*Nachlass/FP*, 9 [184], KSA 12.447)⁶¹.

O termo *virtù* é característico da procura por uma moral “sem moralina”, de um ideal de desenvolvimento humano que concebe a civilização para além de Bem e de Mal. Assim, à questão: “O que é a felicidade?”, o *Anticristo* responde: “Não a satisfação, mas mais poder; absolutamente não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas o valor (virtude no estilo do Renascimento, *virtù*, a virtude sem moralina)” (KSA 6.170. *Nachlass/FP*, 11[414], KSA 13.192 e 15[120], KSA 13.580).

Nietzsche se opõe às concepções transcendententes da moral que praticam cortes sombrios nas existências humanas:

Um trabalhador manual ou um erudito se comporta bem quando coloca seu orgulho em sua arte e olha a vida com satisfação e contentamento; e nada é, em contrapartida, mais digno de pena de ver do que quando um sapateiro ou um mestre de escola, com um aspecto doente, dá a entender que teria nascido para alguma coisa de melhor. Não há nada de melhor do que o Bem! E isso significa: ter qualquer competência e agir a partir daí, *virtù* no sentido do Renascimento. (*Nachlass/FP*, 34[161], KSA 11.474. Para o termo *virtù*, ver também 9 [87], KSA 12.380; 11 [44], KSA 13.21; 11[110], KSA 13.52).

⁶¹ As referências ao Renascimento são interpoladas por Nietzsche em suas notas sobre Brunetièrre, “Voltaire et Rousseau”, *Études critiques sur l’histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 3^a série, 1887, p. 270-273

Voltaire afirmava semelhantemente, no prefácio à edição de 1730 de Édipo: “Viu-se homens que tiveram algumas vezes a fraqueza de se crerem superiores à sua profissão, o que é o meio certo de estarem abaixo dela”⁶².

Esse reencontro de máximas é característico da recusa das pretensões metafísicas e das virtudes demasiadamente elevadas para não serem privativas, o que é o essencial dos monoteísmos. Em contrapartida, colocando uma divindade no acabamento de cada atividade humana, o politeísmo as sacraliza. É assim que os instintos trágicos se refletem na dupla postulação encarnada por Dionísio e Apolo, enquanto que o padre cristão corrompe por sua presença todos os instintos que ele pretende santificar e retira de toda coisa sua plenitude terrestre (AC/AC, 26, KSA 6.194).

Voltaire que, como se sabe, leva em consideração o Renascimento em sua célebre teoria das quatro grandes “eras”, desenvolvida na superfície do *Século de Luís XIV*, evoca precisamente o termo “virtude” a propósito do Renascimento italiano: “As belas-artes já tinham aí ganho uma vida nova; os italianos as honraram pelo nome de virtude, como os primeiros gregos tinham-nas caracterizado com o nome de sabedoria”⁶³.

Nietzsche tenta descristianizar não apenas a virtude, mas também a “sabedoria” de que ele procura, em *Humano, demasiado humano*, trazer de voltar a significação à noção de “gosto” pela interpretação etimológica:

Felizes, aqueles que têm gosto, mesmo se é um mau gosto! E não apenas felizes, mas também sábios, só se pode sê-lo em virtude dessa qualidade: é por isso que os gregos, que eram muito finos em tais matérias, caracterizavam o sábio com uma palavra que significa homem de gosto, e a sabedoria, artística e intelectual, eles a nomeavam, precisamente “gosto” (Sophia) (*MA I/HH I*, 170, KSA 2.448).

⁶² II, 47-58.

⁶³ *Le Siècle de Louis XIV*, cap.I, “Introdução”, XIV, 156.

Através das noções renascentistas de *virtù* e de *humanità*, trata-se de exaltar a “civilização” face aos professores de uma “moral” nascida do ressentimento diante dos acontecimentos da atividade humana e que só objeta o absoluto para parar o progresso.

Assim, mais do que uma doxografia minuciosa das leituras de Voltaire, cujos resultados pareceriam quase infirmar a intuição nietzschiana, a associação desses “três nomes”, “Petarca, Erasmo, Voltaire”, sobre a “bandeira do Iluminismo” visa antes de tudo liberar a coerência tipológica de um homem das Luzes herdeiro do Renascimento⁶⁴. Essa construção de um tipo se duplica, para retornar enfim ao aforismo de *Humano, demasiado humano*, da modelização de uma dinâmica complexa dos “progressos” da “liberdade do espírito”, cujos avanços se firmam pela via de suas aparentes regressões.

Nietzsche estabelece, nessas linhas, um paralelo entre seu trabalho de ultrapassagem da reação metafísica e cristã de Schopenhauer, a obra de Voltaire face a seus inimigos clericais, a ação de Erasmo face a Lutero e a de Petarca ao fim da Idade Média⁶⁵. Ele descreve sutilmente “a reação” mesmo como necessária à dinâmica das Luzes e a seu “progresso”: em virtude de um tipo de homeopatia histórica, os espíritos retardatários, ressuscitando uma última vez as mentalidades do passado, permitindo aos espíritos livres de completar a obra reformadora de seus predecessores. Toda

⁶⁴ Não se saberia dizê-lo melhor do que Marc Fumaroli: “Petarca é o primeiro ‘homem de letras’ moderno, arquétipo, por toda a Europa cristã, de uma grande linhagem de que cada geração, ou quase, e várias nações, declinarão o modelo de século com infinitas novas variações”. Ele não é “nem totalmente clérigo, nem totalmente laico, ao mesmo tempo retórico e poeta”, “solitário, mas sempre acompanhado”, “celibatário quase monástico e, contudo, tendo concubina e filhos, homem público e, contudo, ciumento por sua intimidade”, “viajante e enraizado em uma pátria ideal”, “uma Roma sempre a reconstruir”. De um lado, ele “lembra santo Agostinho, o Cícero cristão do século V, e ele resume adiantando Erasmo e Montaigne, Voltaire e Sainte-Beuve, Chateaubriand e Lamartine, Walter Pater e Charles Du Bos. Todos diferentes, mas a sombra que lhes segue parece sempre com Petarca” (Prefácio à N. Mann, *Pétrarque: les voyages de l'esprit*, Grenoble: J. Millon, 2004, p. ix).

⁶⁵ Essa ideia de uma continuidade do Renascimento e das Luzes, interrompida pela Reforma, é frequentemente expressa por Nietzsche (*MA I/HH I*, 237, KSA 2.199).

Métayer, G.

uma série de aforismos exprime a mesma ideia de que é necessário “voltar atrás alguns degraus” para melhor fazer avançar as “novas liberdades do espírito” (*MA I/HH I*, 20, KSA 2.41). É nesse sentido que Nietzsche afirma, algumas páginas mais adiante, que é preciso doravante ultrapassar o riso de Voltaire para aprofundar a compreensão do que ele ensinou a ridicularizar (*MA I/HH I*, 250, KSA 2.201). A história monumental da liberdade do espírito é, por definição, ao mesmo tempo imitação analógica e ultrapassagem. Ela permite a Nietzsche sair da aporia do historicismo e retomar novamente o combate das Luzes, evitando as armadilhas da reação metafísica e a repetição pura e simples de um voltairianismo fácil. A filiação que vai de Petrarca à Nietzsche passando por Erasmo e Voltaire se afirma e se afina por desvios dialéticos e por sinuosidades fecundas.

Referências Bibliográficas

BRUNETIÈRE. Voltaire et Rousseau. In: *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*. Paris: Hachette, 3^a série, 1887, p. 270-273.

BURIGNY, Jean Lévesque de. *Vie de Érasme*. Paris, 1757.

CHERPACK, Clifton. Voltaire's criticism of Petrarch. In: *Romanic Review*, 46, abril de 1955, p.101-107.

CHOMARAT, J. Introduction à Érasme. In: *Œuvres choisies* [de Erasmo]. Paris: Le livre de poche, 1991.

ERASMO. *Œuvres choisies*. Paris: Le livre de poche , 1991.

FUMAROLI, Marc. *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genebra: Droz, “Titre courant”, 2009.

GEIGER, Ludwig. *Petrarca*. Berlin, 1874.

GEBHART, Émile. *Études méridionales*. Paris: L. Cerf, 1887.

- MANN, Nicholas. *Pétrarque: les voyages de l'esprit*. Prefácio de Marc Fumaroli, Grenoble: Jérôme Millon, “Nomina”, 2004.
- MÉNAGER, D. Érasme 1469-1536. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MÉTAYER, Guillaume. Nietzsche poète du gai savoir, ou la folie de l'épigramme. In: *Revue Études Germaniques*, 2012, n.2, p.333-350.
- MÉTAYER, Guillaume. Satires et Mélanges ou le devenir voltairien du carnavalesque. In: *Revue Voltaire*, n. 6, 2006.
- MÉTAYER, Guillaume. Le dialogue, chez Voltaire, est-il un genre?. In: *Revue Voltaire*, n. 5, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben*, in Vorlesungsaufzeichnungen, bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, Neuausgabe, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, , 1986.
- PETRARCA, François. *Sonnets-triomphe*s. Traduzidos por P.L. Guinguené. Paris: Garnier Frères, 1875.
- POMEAU, René. *Voltaire en son temps*. v. II. Paris: Fayard, 1995.
- POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1956.
- SADE, L'abbé de. *Mémoires pour la vie de François Pétrarque, tirés de ses oeuvres et des auteurs contemporains. Avec des notes ou dissertations et les pièces justificatives*. T.1-2. Amsterdam: Arskée et Merkus, 1764.
- SEINGALT, Jacques Casanova de. *Histoire de ma vie suivie de textes inédits*, v.2, Paris: Robert Laffont, 1993. “Bouquins”.
- VOLTAIRE. *Œuvres Complètes*. Oxford: Voltaire Foundation, 1968 - . [Citado com a sigla VF].

Métayer, G.

VOLTAIRE. Œuvres Complètes. Édition Moland. Paris: Garnier, 1877-1885.
[Citado sem siglas].

VON MARTIN, Albert. *Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog*.
Basileia, Ernst Reinhardt Verlag AG, 1945.

ZWEIG, Stefan. *Combat avec le demon, Kleist. Hölderlin Nietzsche*. Paris: Belfond,
1983.

Abstract: This article investigates the philological background and philosophical stakes of the “banner of the enlightenment”, “with the names of Petrarch, Erasmus, Voltaire”, that Nietzsche wants to “bring further” (*Human, all too human*, I, 26). It underlines the typological construction of an enlightenment man as an heir of the Renaissance, characterized by his mobility beyond national, social, literary and philosophical borders. Nietzsche takes place in this “monumental history” of these philologists and philosophers-poets, “liberators” anti-Scholastic and reformators of their time, anticipating the notion of “good European”.

Keywords: Voltaire – Petrarch – Erasmus – Folly – Good European – Free spirit.

Artigo recebido para publicação em 29/08/2016.

Artigo aceito para publicação em 31/03/2017.