

Uma gaia ciência pessimista*

Un gai savoir pessimiste

Guillaume Métayer**

Resumo: Nietzsche e Voltaire têm em comum uma obsessão pelo problema filosófico do Mal, que os conduziu a refletir ao mesmo tempo sobre os remédios para a doença e para a melancolia secundária que os afetaram em suas vidas pessoais, mas também sobre como suspeitar haver na metafísica e na moral tradicionais uma forma de charlatanismo ridículo, culpado de agravar os males que eles prometem aliviar. Suas interrogações dolorosas sobre o valor da vida os conduz a propor uma economia das paixões repousando sobre uma forma de alegria sarcástica (literalmente, de “gaia ciência”), de que *Cândido* deu a fórmula dissonante, como uma forma de ultrapassagem voluntarista, estética e satírica, dos afetos pessimistas.

Palavras-chave: Mal, riso, niilismo.

Résumé: Nietzsche et Voltaire ont en commun une obsession pour le problème philosophique du Mal, qui les a conduits à réfléchir à la fois aux remèdes à la maladie et à la mélancolie suicidaire qui les ont affectés dans leur vie personnelle, mais aussi à soupçonner dans la métaphysique et la morale traditionnelles une forme de charlatanisme ridicule, coupable d'aggraver les maux qu'il promet d'apaiser. Leur interrogation douloureuse sur la valeur de la vie les conduit à proposer une économie des passions reposant sur une forme d'enjouement sarcastique (littéralement, de “gai savoir”), dont *Candide* a donné la formule dissonante, comme une forme de dépassement volontariste, esthétique et satirique, des affects pessimistes.

Mots-clés: Mal, rire, nihilisme.

“Eu me permito ser um pouco alegre,
Porque me disseram que é bom para a saúde”
Voltaire¹

* Tradução de Danilo Bilate

** Pesquisador do CNRS, Paris, França. Contato: gme.metayer@gmail.com

¹ *Cartas escolhidas*, I, p.431 [N. do T.: Em geral, as referências às obras de Voltaire reportam-se à edição Moland, sendo mencionado apenas seu título e paginação. Exceção feita quando usada a sigla VF, que indica o uso da edição da Voltaire Foundation, sigla seguida pelo número do volume indicado em algarismos arábicos. Ver detalhes das duas edições nas referências bibliográficas].

Nietzsche e Cândido

Voltaire evoca “a questão que nós todos colocamos aos quinze anos: por que há o mal na Terra?”.² Nietzsche escreve: “O primeiro traço de reflexão filosófica que me vem ao espírito quando eu sobrevoou minha vida, eu o reencontro em um pequeno escrito datando dos meus treze anos e que formula uma ideia sobre a origem do mal”.³ Em um, como em outro, o problema do Mal é primeiro. É por essa primeira brecha que o “espírito livre” começa a penetrar do outro lado do espelho da moral e da fé.

Voltaire retorna sem cessar sobre a importância crucial dessa interrogação, sua antiguidade imemorial:

Eis uma questão das mais difíceis e das mais importantes. Trata-se de toda a vida humana. Seria bem mais importante encontrar um remédio para nossos males, mas não há absolutamente nenhum, e nós somos reduzidos a procurar tristemente sua origem. É sobre essa origem que se disputa desde Zoroastro e que, segundo as aparências, se disputou antes dele. [...] O ilustre Bayle fez ver suficientemente como é difícil aos cristãos que admitem um único Deus, bom e justo, responder às objeções dos maniqueístas que reconhecem dois deuses, um bom e outro mau.⁴

É esse problema central que coloca Zoroastro, o modelo histórico de Zaratustra; é ele também que anima o *Cândido*, o conto filosófico mais célebre de Voltaire. Por sua crítica do “otimismo”, Voltaire se colocou como predecessor de Schopenhauer, o primeiro grande mestre de Nietzsche. Por aí, ele se inscreve na tradição do pessimismo moderno de que Nietzsche traça a genealogia em um fragmento póstumo: “Hamlet e Schopenhauer e Voltaire e Leopardi e Byron”.⁵

² *A filosofia da história*, cap. VI, VF59, p.107.

³ Junho-julho de 1885, 36[19], KSA, 11, p.616. Ver também *Genealogia da moral*, Prólogo, §3, KSA, 5, p.249 e primavera-verão de 1878, 28[7], KSA, 8, p.505. [N. do T.: As citações de Nietzsche foram traduzidas do francês, como usado por G. Métayer. Os títulos das obras publicadas são indicados por extenso. Os chamados “fragmentos póstumos” são identificados pela época de sua escrita, números de categorização filológica no formato x[y] e a sigla KSA – que se refere a *Kritische Studienausgabe*, a edição crítica das obras completas de Nietzsche em alemão – seguidos pelo número de seu volume e página].

⁴ *Questões sobre a Enciclopédia*, art. “Bem”, “Do Bem e do Mal, físico e moral”, XVII, 576.

⁵ Outono de 1881, 13[4], KSA, 9, p.618. O poeta inglês foi por muito tempo o poeta favorito de Nietzsche. Schopenhauer cita um extrato de *Child Harold* no capítulo “Da vaidade e dos sofrimentos da vida” do *Mundo como Vontade e como representação*, onde ele faz o elogio de *Cândido*, p.1339. Nietzsche cita outros versos de Byron no aforismo “O saber é dor”, grande tema voltairiano, de *Humano, demasiado humano* (I, §109, KSA, 2, p.108). Ele coloca em paralelo Byron e Voltaire no fim do aforismo “A revolução na poesia” consagrado a *Maomé*. Ele aproxima também Voltaire e Byron por seu uso comum da Suíça como meio de se liberar das servidões nacionais da Europa (primavera-outono de 1881, 11[249], KSA, 9, p.636).

Nietzsche conhecia bem o *Cândido*, esse “romance alemão”⁶ amplamente difundido e imitado na Alemanha, e faz referência a ele várias vezes.

A novidade do estabelecimento no Paraguai de sua irmã Elisabeth ao lado de seu marido, o antisemita Förster, lhe faz lembrar logo a estadia de *Cândido* na colônia jesuíta do país:⁷ “Eu não subestimo de modo algum o descanso idílico e o cultivar seu *jardin* voltairiano, singularmente para um filósofo: mas eu não gostaria de fazê-lo à sua maneira, que me parece ser exageradamente ‘retorno à natureza’, filosofia ‘para o querido rebanho’, para dizê-lo brincando”.⁸

O paralelo irônico é cruel: o capítulo no Paraguai descreve precisamente *Cândido* como um jovem alemão desembarcado da “província suja de Westphalen”. Paródia saborosa dos recomeços picarescos, ele reencontra no fim do mundo o irmão de Cunégonde que, tendo se tornado reverendo pai e à frente da colônia, se mostra sempre tão encucado com seus preconceitos de casta – como o cunhado de Nietzsche e seus preconceitos de raça.

Os termos dessa carta levam a marca da querela entre Voltaire e Rousseau sobre o valor da civilização. “Retorno à natureza” é uma expressão que Nietzsche emprega frequentemente para fazer alusão ao autor do *Contrato social*.⁹ O “querido rebanho” retoma o início da carta, onde Nietzsche reconhece sua perplexidade com a ideia de que sua irmã cuida de uma criação bovina e de uma fábrica leiteira, mas ela reenvia também à famosa carta de Voltaire a Rousseau de 30 de agosto de 1755 na qual o “patriarca” convida o autor do *Discurso sobre a desigualdade* a “beber comigo leite de nossas vacas e pastar nosso capim”.¹⁰

Nietzsche se coloca claramente na linhagem dessa carta célebre quando ele declara preferir permanecer na Europa, não apenas porque se encontram aí bibliotecas, mas também porque ela é a “sede da ciência sobre a Terra”. Voltaire escrevia a Rousseau: “Eu não posso tampouco embarcar para ir encontrar os selvagens do Canadá [...] porque

⁶ Ver POMEAU, R. “A referência alemã no *Cândido*”, em *Voltaire und Deutschland. Quellen und Untersuchungen zur Reception der französischen Aufklärung*, mit einem Geleitwort von Alfred Grosser, Stuttgart, J.-B. Metzler, 1979, p.167-174.

⁷ Cap. IV: “Como *Cândido* e Cacambo foram recebidos pelos jesuítas do Paraguai”, em *Contos em verso e em prosa*, vol. I, p.260 e sequenciais.

⁸ Carta de 3 de novembro de 1886, KSB, 7, p.278. [N. do T.: As cartas de Nietzsche são indicadas pela sigla KSB – que se refere a *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, a edição crítica das cartas de Nietzsche em alemão – seguidos pelo número de seu volume e página].

⁹ Por exemplo em *Crepúsculo dos ídolos*, “Considerações de um inatural”, §1 (KSA, 6, p.111). ver também *Humano, demasiado humano*, I, 221, KSA, 2, p.181.

¹⁰ D6451 [N. do T.: Para as cartas de Voltaire é usada a edição feita por Bestermann na Voltaire Foundation com a letra D de “definitiva” e a numeração dada pelo referido editor].

as doenças que sofro me prendem perto do grande médico da Europa”. Nietzsche invoca também seu mau estado de saúde que ele compartilha com Voltaire: “Mesmo se eu fosse obrigado de sair da Europa [...] eu não poderia, por motivo de saúde, escolher nenhum país *quente*”.¹¹ Ele imagina mesmo que uma ameaça de interdição plaina sobre seu livro,¹² por causa da publicação de um artigo severo contra ele em um jornal suíço; por aí, ele se coloca na tradição, evocada em *Aurora*, das lutas do “espírito livre” contra a censura e mesmo a polícia, na linhagem do filósofo perseguido.¹³

O pessimismo de Pococuranté

Uma outra referência a *Cândido* mostra que Nietzsche tinha um conhecimento íntimo do conto, que ele muito provavelmente releu quando de sua estadia em Sorrento durante o inverno de 1876-1877, no período preparatório de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche, retomando uma palavra do abade Galiani, caricatura Helvétius chamando-o de “senador Pococuranté”, comparando o tesoureiro geral à figura do aristocrata veneziano do fim do *Cândido*.¹⁴ Ora, Pococuranté é um personagem singular na literatura clássica.

Socialmente, ele não é o aristocrata vaidoso, como o “pequeno marquês” molieresco que se torna Jeannot quando ele se torna “marquês de Jeannotière”.¹⁵ Ele não é o cortesão lascivo ao qual a senhorita de Saint-Yves “sucumbe por virtude” em *O ingênuo*, nem o fidalgo provinciano, esse Lefranc de Pompignan que dá ocasião para “rir por muito tempo”.¹⁶ Do ponto de vista tipológico, esse aristocrata rico e indiferente não é o equivalente do atrabiliário da comédia, não é um Alceste ulcerado pela hipocrisia mundana e a vaidade social. Nenhuma exasperação se exprime nele, nenhuma violência na detestação, mas um desprezo desabusado. Seu estado de alma, é o desgosto nascido da saciedade. Ele sente um tédio universal, que nada pode divertir, nem os prazeres do corpo,

¹¹ KSB, 7, p.278.

¹² “Ele será proibido, eu vejo que isso acontecerá”, ele escreve assim (KSB, 7, p.279).

¹³ “Até aqui se refletiu muito mal sobre o bem e o mal: isso foi sempre um negócio muito perigoso. A consciência, a bem renomada, o inferno, em certas circunstâncias mesmo a polícia não autorizariam e não autorizam nenhuma falta de prevenção; em presença da moral não se deve justamente, como diante de toda autoridade, nem pensar nem falar: aqui a gente – obedece!” (*Aurora*, §3, KSA, 3, p.12).

¹⁴ Trata-se de uma variante do aforismo 228 do capítulo “Nossas virtudes” de *Além do bem e do mal* (KSA, 14, p.365). Tirado das *Cartas à Madame de Épinay*, I, p.217, carta de 9 de março de 1771 à Madame de Épinay.

¹⁵ *Jeannot e Colin*, em *Contos em versos e em prosa*, vol. II, p.27.

¹⁶ “Orgulho”, *Dicionário filosófico*, VF36, p.405-406.

nem os da alma.¹⁷ É um esboço do *spleen*, um humor que o anglicista Voltaire conhecia,¹⁸ uma figura moderna do Eclesiastes: ele sente a vaidade universal como soberano satisfeito, como home que esgotou o campo do possível.

Esse personagem se situa aos antípodas de uma misantropia nascida de um “ressentimento” de origem “plebeia”, cheia de sentimentos virtuosos, tal qual Nietzsche empresta voluntariamente a Rousseau. O desgosto do senador não tem nada tampouco de uma mortificação teológica à maneira de Pascal, de uma angústia dos dois infinitos. Ele experimenta o desprezo da aristocracia de uma República florescente, um tipo intermediário entre o “grande senhor” e esse “banqueiro” de que Nietzsche queria, depois de Stendhal, imitar a frieza estilística.¹⁹ Ele se prende a um ponto limite do cumprimento pessoal no século; ele é “mundano” esgotado e envelhecido.

Esse pessimista sem amabilidade não é tampouco Hamlet, o ancestral das “crianças do século”. Ele não sente mais a frustração existencial do adolescente. Com Pocouranté, Voltaire aclimara *Hamlet* em seu universo, décadas após tê-lo introduzido na França. Ele não é um príncipe “na torre abolida”, nem algum jovem rei destronado,²⁰ mas um “grande senhor” – o termo mesmo que Nietzsche emprega para falar de si através de Voltaire e que Sganarelle usa para falar de Dom Juan, seu “homem mau” de mestre. Ele não escapa, pelo encantamento que se liga às cabeças coroadas, da realidade social, de que ele é um privilegiado sem magia. Esse novo Salomão secularizado experimenta um grande desgosto que é também o reverso do gosto clássico, mas que não serve, como no Eclesiastes, para dar uma impulsão para a transcendência. Nesse sentido, ele anuncia talvez certos acentos de Zaratustra: “No que há de melhor, há ainda do que se enjoar; e mesmo o melhor é alguma coisa que é preciso ultrapassar”.²¹

Desgosto e crítica do gênio

Voltaire coloca em cena, no fim do capítulo, um tipo de moralidade, o julgamento contraditório pronunciado sobre Pocouranté pelo otimista Cândido e o pessimista

¹⁷ *Contos em versos e em prosa*, vol. I, p.296.

¹⁸ A., personagem inglês do *A.B.C.* exclama: “Perdão de me ter colocado em cólera, eu tinha *spleen*” (17º diálogo, p.261-264).

¹⁹ *Além do bem e do mal*, II, §39, KSA, 5, p.56.

²⁰ Baudelaire escrevendo “Eu sou como o rei de um país chuvoso” retoma René que, desfolhando o ramo de um salgueiro, confia: “um rei que teme perder sua coroa por uma revolução ocorrida não sente angústias mais vivas do que as minhas” (Chateaubriand, *René*).

²¹ *Assim falava Zaratustra*, III, KSA, 4, p.246.

Martins: “Ora, diz Cândido à Martin, você há de convir que eis o mais feliz de todos os homens, pois está acima de tudo o que ele possui. – Você não vê, diz Martin, que ele está desgostoso de todo o que ele tem? [...] – Mas, diz Cândido, ele não tem prazer em criticar tudo, em sentir falhas onde os outros homens creem ver belezas? – Isto é, retoma Martin, que há prazer em não ter prazer?”.²²

Voltaire coloca em cena aqui a fascinação exercida pelo pessimismo. Ele coloca em cena o momento de hesitação axiológica da inversão dos valores e confia ao lúcido Martin a tarefa de revelar e de ultrapassar a contradição (“há prazer em não ter prazer?”), para reencontrar um sentido mais simples da saúde, em seu laço com o verdadeiro gosto. Esse consiste em um equilíbrio: desembaralhar as “belezas” e as “falhas” de uma obra e gozar tanto mais de suas belezas quanto se marcou as falhas.²³

Pocouranté é evidentemente um duplo radicalizado de Voltaire de quem Nietzsche conhecia o gosto delicado ou até mesmo difícil.²⁴ Ele podia, aliás, reencontrar quase palavra por palavra nessas páginas a crítica da ópera desenvolvida em *Epístola dedicatória de Sémiramis*.²⁵

Reencontra-se aqui as ideias voltairianas levadas ao limite. Apesar da oposição bem conhecida às teses de Rousseau contra as “ciências e as artes”, o senador veneziano varre a história das ciências com uma safanada em nome da utilidade, um pouco como Voltaire tinha colocado o acento sobre o papel do acaso nas *Cartas filosóficas*.²⁶ Ele vai mais longe que o amador severo do *Tempo do gosto* e desqualifica todas as artes liberais, da música instrumental à pintura, surpreendida inteira em Rafael por um raciocínio *a fortiori*.²⁷ Nietzsche, tão pouco amante da arte visual quanto Voltaire, tanto a música e a poesia dramática fascinam mais a mobilidade de espírito desses iconoclastas, escreveu, sobretudo, sobre Rafael.²⁸

²² *Contos em versos e em prosa*, Vol. I, p.299.

²³ “Em geral, o gosto fino e firme consiste no sentimento pronto de uma beleza dentre falhas, e de uma falha dentre beleza” (artigo “Gosto” para a *Enciclopédia*, nas *Obras alfabéticas*, VF33, p.128-132).

²⁴ *Gaia ciência*, §101, KSA, 3, p.458.

²⁵ “Irá ver quem quiser más tragédias em música, onde as cenas são feitas apenas para levar muito mal duas ou três canções ridículas que valorizam a garganta de uma atriz; desmaiará de prazer quem quiser ou quem puder, vendo um castrado cantar o papel de César e de Catão, e passear com um ar desajeitado sobre o tablado” (*Contos em versos e em prosa*, vol. I, p. 296).

²⁶ Nem “um único desses autores inventou sequer a arte de fazer alfinetes” (p.116-125).

²⁷ “Eu não encontro de modo algum lá uma imitação verdadeira da natureza” (*Contos em versos e em prosa*, vol. I, p.296).

²⁸ Ele vê na *Transfiguração* um modelo de fusão do dionisíaco e do apolíneo (*O nascimento da tragédia*, §4, KSA, 1, p.38). Voltaire admira o mesmo quadro, e o julga incomparável, por exemplo, com os retratos de Rembrandt, na categoria de sua apologia do “grande gosto” (*Paralelo de Horácio, de Boileau e de Pope*, 1761, publicado na sequência de *Chamada a todas as nações*). Uma carta de Voltaire ao *Mercure de France*

O pessimista deixa sentenças sobre o mundo que o liberam da consideração de seu próprio interesse ou conveniências. Ele se parece, nesse sentido, com o espírito livre. A crítica excessiva de Rafael lembra também um aforismo de Nietzsche sobre os móveis dissimulados na origem da idealização do gênio:

Pensando o melhor sobre nós, mas não esperando, no entanto, nem um pouco de nós poder formar apenas o esboço de um quadro de Rafael ou uma cena parecida as de um drama de Shakespeare, nós nos persuadimos de que o talento dessas coisas é um milagre totalmente desmesurado, um acaso muito raro, ou, se nós temos ainda sentimentos religiosos, uma graça dos céus. É assim que nossa vaidade, nosso amor próprio, favorece o culto do gênio: pois é apenas na condição de ser suposto muito distante de nós, como um *miraculum*, que ele não nos fere.²⁹

Pocouranté não crê mais nessa forma de milagre e de transcendência que é o “gênio”. Ele representa, no seio da obra de Voltaire, a caricatura de seu pensamento radicalmente secularizado.

Além do maior dos pintores, o “ilustríssimo” ridiculariza o primeiro dos poetas: Homero o entedia. Esse sentimento é, segundo ele, compartilhado pelos “eruditos”, apesar da admiração de rigor que eles professam. Voltaire aqui só faz exagerar sua própria opinião, como Nietzsche ele mesmo o havia anotado: “Voltaire disse: ‘Se os admiradores de Homero eram sinceros, eles reconheceriam o tédio que lhes causa frequentemente seu favorito’”³⁰ e ele anota em *Além do bem e do mal* que as representações de uma cultura nobre, como a França do século XVII, Saint-Évremond e ainda seu eco longínquo Voltaire, tinham dificuldade em se apropriar de Homero.³¹ Nietzsche só pôde ser sensível a essa brincadeira dos filólogos que praticam sua ciência sem consciência. Sobretudo, essa moderação face às admirações incisivas prefigura a crítica da noção de gênio, tal qual Nietzsche a exprimiu sobre Rafael. O capítulo de *além do bem e do mal* dedicado ao espírito livre fustiga de modo semelhante “o pior de todos os gostos, o gosto do absoluto”, próprio a uma juventude ainda não delimitada por uma “longa sequência de decepções”.³²

(25 de agosto de 1732, D517) mostra que Rafael é para ele o equivalente de Corneille e o Corrège de Racine.

²⁹ *Humano, demasiado humano*, I, §162: “Culto do gênio por vaidade”, KSA, 2, p.152.

³⁰ 1875-1879, 3[48], KSA, 8, p.27. É totalmente possível que essa citação seja apenas uma menção ligeiramente aproximativa da asserção de Pocouranté citada mais acima. Ela foi tirada de KLINGER, Max. *Betrachtungen um Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt um der Literatur*, em *Werke*, Bd. XI, 1809.

³¹ *Além do bem e do mal*, VII, §224, KSA, 5, p.157.

³² *Além do bem e do mal*, II, §31, KSA, 5, p.49.

Trata-se, nos dois autores, da herança de seu mestre clássico Horácio e do famoso verso da *Arte poética* que Nietzsche parafraseia alhures: *Indignor quandoque bonus dormitat Homerus*.³³

O que revela aqui Pococuranté não é, pois, apenas o desgosto por saciedade, mas, levado ao extremo, um movimento de dessacralização do gênio próprio ao “gosto de Voltaire” e à sua recusa das admirações convencionais.³⁴ As reservas de Voltaire em relação aos grandes gênios que ele admira, Shakespeare, Homero ou Corneille em seus *Comentários*, foram frequentemente tomadas na conta de uma incapacidade mesquinha de entusiasmo e de um ciúme de autor. Essa recusa do “entusiasmo” é a expressão de um “gosto” em perfeita coerência com sua crítica religiosa e suas posições científicas hostis aos inventores de “sistemas”.³⁵ É por uma moderação aristocrática de princípio, base da independência de espírito, que Voltaire mostra essa circunspeção e se coloca à distância de todo entusiasmo excessivo mesmo com aqueles que ele admira com paixão. O gosto de Voltaire é bem o produto da distinção, em todos os sentidos do termo.

No “desgosto” de Pococuranté, ele pinta uma deriva do gosto, mas seria muito conciliador só ver nesse personagem a pintura de um desvio ou de um excesso, no sentido de Aristóteles. Seus saltos fazem passar um frisson que ultrapassa a credulidade de Cândido e o bom senso de Martin. Eles incarnam uma tendência profunda, a de um esclarecimento integral sobre as coisas do mundo, uma forma nova de pessimismo. A redução das mais belas coisas à sua sinistra concretude surpreende duravelmente o leitor. Raramente talvez soube-se destrinchar a esse ponto as idealizações e projeções humanas sobre seu miserável suporte real. Raramente, pintou-se o tédio com cores tão fortes e apresentou-se aos homens, sem a menor intenção apologética, o espelho de sua insatisfação radical. Único autor do *Mundano* talvez, novo Salomão à sua maneira, poderia oferecer essa reversão perfeita de seu ideal de felicidade terrestre. O valor da insatisfação humana está em causa, um fenômeno cuja dualidade Nietzsche procura também perfurar:

Eu considero todas as formas metafísicas do pensamento humano como a consequência de uma insatisfação *no homem*, de um instinto que lhe atija para um futuro mais alto, sobre-humano – com essa

³³ HORÁCIO, *Arte poética*, v.359. Nietzsche dá um sentido bem particular a essa fórmula em *Aurora*, IV, §344, KSA, 3, p.237.

³⁴ Ver R. Naves, *O gosto de Voltaire*, Paris, irmãos Garnier, s.d. Signo de que se trata de mostrar uma crítica excessiva em obra, o senador guarda silêncio sobre Shakespeare cujo gênio Voltaire admira, mas de quem deprecia sinceramente a estética.

³⁵ Ver MARTIN-HAAG, Éliane. *Voltaire*, Paris, Vrin, 2002.

particularidade de que os homens querem fugir *deles mesmos* no além: ao invés de trabalhar na construção desse futuro. Um *contrassenso das naturezas superiores que sofrem da feiura da imagem do homem*.³⁶

O personagem de Voltaire se recusa precisamente a desdobrar sua insatisfação na metafísica ou na interioridade. Pococuranté é um Eclesiastes sem piedoso epílogo nem moral das “obras”, um Qohélet que não encontra absolutamente nada de “bom”. A falta de *deus ex machina* metafísico confirma o caráter radicalmente secular desse desgosto, que figura a crueza concreta das imagens. A refutação e Martin tem o interesse de indicar que seu desvio pelo Eclesiastes faz Voltaire descobrir uma sabedoria toda natural: “só há verdadeiros prazeres com verdadeiras necessidades”, um verso de sua tradução em versos do livro bíblico que Schopenhauer retomará. Ela exprime uma atitude que Nietzsche apreciou: reinserir as forças do gosto e da razão na natureza, para fundar uma sabedoria da vida, para além da verdade. Para tanto, o bom senso de Martin não basta, a resposta se situa em outro nível: o avançado do conto, seu *trottoir roulant* “fera como a vida”, para retomar ao mesmo tempo Flaubert sobre *Cândido* e Proust sobre Flaubert.³⁷ A força cega de um devir incontável vem “embarcar” os personagens e o leitor em um mundo sem além, nem ideal. Se a pintura foi, por uma vez, evocada, é talvez porque ela é a arte mais facilmente redutível a um miserável arranjo do real, um fragmento lúgubre do mundo. Ela fixa, como um espelho mal polido, a visão da vaidade de todas as coisas e da impotência humana, logo elevada no fluxo universal. Todos os julgamentos de Pococuranté são, pois, uns *a fortiori* contra a felicidade humana, a maneira, própria ao homem secularizado chegado no limite do sucesso terrestre, de dizer a “vaidade das vaidades”.

Escrever o Mal

Como abordar fielmente o problema do Mal sem cair na melancolia religiosa e sem trair o trágico da existência? É a equação que tenta resolver o *Cândido*.

A fidelidade ao problema do Mal tende à destruição das formas tradicionais. A consciência do Mal impõe uma estética que é, no fundo, apenas uma ética da escritura filosófica. A liberdade adquirida na obrigação permite transcender os gêneros, ela dá a

³⁶ Verão-outono de 1884, KSA, 27 [74], 11, p.293.

³⁷ FLAUBERT, *Correspondência*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, 1980, vol. II, p.78; Proust, “A propósito do ‘estilo’ de Flaubert”, em *Contra Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, 1971, p.587.

leveza necessária para afrontar os problemas abissais que as formas convenientes só sabem amortecer.

As teodiceias só podem *a priori* resolver um problema que elas colocam num quadro que contém a negação e o ultrapassagem. Elas procuram logo racionalizar o problema do Mal, subjuga-lo e subsumi-lo sob um outro conceito, justificá-lo em nome de um fim. A “probidade” do pensador está em causa: a racionalidade que ele vangloria não é apenas um raciocínio superficial? O mal requiere outros acentos e a alegria terrível do *Cândido* rasga o véu dessa inadequação.

A posição autêntica do problema do Mal sacode a filosofia ao ponto de leva-la para “seus além”, notadamente a literatura.³⁸ Nietzsche mesmo lamenta *a posteriori*, no “ensaio de autocrítica”, que ele colocou no início de *O nascimento da tragédia*, de não ter dado conta inicialmente da profundidade do real por uma *mimesis* artística: “Ela deveria ter cantado, essa alma”.³⁹ Apesar do lirismo noturno de sua prosa e da sagacidade que provoca a cólera dos filólogos oficiais, ele exprime seus remorsos por ter redigido seu livro em uma forma convencional de tratado, ao qual ele não retornará mais na sequência. Depois de alguns panfletos das *Considerações inatuais*, seu estilo filosófico abandona a escrita contínua e adota a forma aforística e fragmentária, ao menos as de uma sequência de panfletos, tipos de “restos” e “pequenas massas” à maneira de Voltaire, ou a fábula filosófica como *Assim falava Zaratustra*.

Voltaire, é verdade, usou pouco o aforismo,⁴⁰ mas o que prima, mais profundamente que a identidade dos gêneros, é o parentesco da impulsão primeira que ultrapassa as formas tradicionais da exposição filosófica e só aceita se liberar na brevidade e urgência de uma fala que se sente sempre incapaz de tomar a medida do mundo que abre o caminho do Mal.

Cândido, como todas as obras filosóficas de Voltaire que jogam com as formas convencionais,⁴¹ toda essa multiplicação de libelos, de “panfletos” ou de poemas, deve ser aproximada da grande “sátira” filosófica que constitui a obra de Nietzsche. O caráter proteiforme dessa “dança” literária se explica, antes da virtuosidade, por essa cadeia das cadeias que é a fidelidade ao real e à sua violência indizível.

³⁸ BORNE, Étienne. *O problema do mal*, PUF, “Quadrige”, 1958, reed.1992, p.6.

³⁹ KSA, 1, p.14.

⁴⁰ Ele o faz nas *Ideias republicanas*, p. 413-432.

⁴¹ *O filósofo ignorante* é, por definição, um tratado que recusa a certeza própria a seu gênero. A escolha do arbitrário alfabético, em o *Dicionário filosófico*, por exemplo, obedece à mesma lógica.

O nascimento da filosofia começa pela interrogação sobre a tragédia humana. A arte trágica é a primeira forma artística que torna sensível e pensável o problema do Mal. A persistência do Mal, apesar do progresso das ciências e das artes e a regularidade das leis divinas do mundo, de que o terremoto de Lisboa mostra os limites, relança sem cessar uma reflexão filosófica que não quer concluir, apesar da impaciência de saber. Ela não pode mais consistir senão na série de “dúvidas”⁴² de um “ignorante”, uma sequência de questões enciclopédicas sobre o mundo, um encadeamento de aventuras incompletas que um tempo picaresco acumula. Se esse problema primeiro, que nos importa mais, permanece sem resposta, toda a metafísica mereceria mais do que um rápido olhar de nojo e uma revista, em marcha forçada, de seu terreno irregular, a colheita sardônica de suas pretensões e de seus erros?

As teodiceias e as dialéticas são formas refinadas de denegação do Mal,⁴³ que denunciavam uma falta de coragem, uma virtude intelectual sem cessar colocada à frente por Nietzsche que vê em Voltaire um “espírito dos mais intrépidos”.⁴⁴ O reflexo dos autores de teodiceias consiste, querendo prevenir o risco de ateísmo, em denegar o Mal, porque essa fidelidade ao Deus providencial é sempre mais fácil que esposar as formas do que nos ultrapassa. O problema do Mal exigiria da escritura filosófica uma reforma permanente, uma divisão e uma desvalorização constante de suas formas, sempre incapazes de dar conta da potência da intuição originária: esse ritmo sincopado do inalcançável é o mesmo do *Cândido* e das formas fragmentárias e fugidias de Nietzsche.

O suicídio ou o nada atraente

O poder do Mal suscita interrogações sobre o valor da vida, de que *Hamlet*, essa primeira referência da tradição pessimista, é o grande exemplo. Voltaire não foi por acaso o primeiro introdutor de Shakespeare na França e o tradutor infatigável do famoso monólogo sobre o valor da existência, cuja intensidade dramática repousa sobre a tentação do suicídio.

⁴² É o título dos capítulos do *Filósofo ignorante*.

⁴³ Em bom hegeliano, Strauss afirma a racionalidade e a necessidade do mundo, o que Nietzsche traduz sob a fórmula de uma “deificação do sucesso”. A existência e a perenidade das “leis da natureza” não permitem, contudo, para Nietzsche concluir sobre seu “valor ético ou intelectual” (“David Strauss, o confessor e escritor”, preparado pelo fragmento seguinte: primavera-outono de 1873, 27[34], KSA, 7, p.597).

⁴⁴ Novembro de 1887 – março de 1888, 11[95], KSA, 13, p.44.

As *Cartas filosóficas* apresentam ao público francês uma das primeiras versões francesas do monólogo, em alexandrinos.⁴⁵ É já um pedaço “conhecido por todo mundo”, mas além da sua celebridade e de sua força, o interesse de Voltaire pela questão debatida explica também sua escolha. Ao lado de ímpetos contra o cristianismo, o clero e a falsa grandeza social,⁴⁶ bem menos sensíveis no original, sua adaptação sabe tornar o medo da morte que a escalada do ceticismo e da incredulidade transforma em angústia do nada. A palavra, ausente do texto inglês, aparece desde o segundo verso da tradução:

[...] é preciso escolher, e passar imediatamente
Da vida à morte, ou do ser ao nada.⁴⁷

Voltaire foi provavelmente, em seu tempo, um dos autores mais assombrados pelo nada, o fundo do vazio sobre o qual se desdobram a energia febril do “Mundano” e a arquitetura teísta. Sua poesia é marcada por isso, ao ponto de prefigurar sombrias *Festas galantes*. Os “Adeus à vida”, escritos no ano de sua morte, justapõem o carnaval frívolo e o pensamento da morte:

Pequenas borboletas de um momento,
Invisíveis marionetes,
Que voam tão rapidamente,
De polichinelo ao nada
Digam-me então o que são.

Em uma outra peça célebre, “O Amor e a Amizade”, Voltaire utilizava já o mesmo ritmo para fundir semelhantes antíteses mórbidas:

Qual mortal não foi já seduzido
Por um encontro com a agonia.

Nesse mesmo poema, a última pirueta da conveniência cortês explica sozinha que o termo “nada” ocupa apenas a antepenúltima rima e não é dita pela última palavra:

⁴⁵ Décima oitava Carta: “Sobre a tragédia”, p. 148-156.

⁴⁶ “E de um herói guerreiro faz um cristão tímido” (Voltaire, como Nietzsche, insistiu sobre a incompatibilidade entre as figuras do herói e do cristão); “De nossos padres impostores benzer a hipocrisia” (Voltaire parafraseia seu *Édipo*); “Deslizar sob um ministro, adorar suas alturas”.

⁴⁷ É ainda um monólogo sobre o suicídio que interessa Voltaire em o *Catão* de Addison (1713) que ele saúda, apesar de algumas reservas, como uma obra-prima. Na edição de 1734 ele acrescenta sua tradução em versos de um texto muito próximo do discurso de Hamlet, o último monólogo de Catão (p. 404-405), herói suicida da resistência à César que servirá, aliás, de título de artigo para Voltaire para abordar o suicídio nas *Questões sobre a Enciclopédia*.

Nós nascemos, nós vivemos, pastora,
Nós morremos, sem saber como;
Cada um partiu do nada:
Para onde vai ele? Só Deus sabe, querida.

A leveza de Voltaire não é uma despreocupação banal, mas uma vitória da cortesia, da vitalidade inerente ao ideal social da civilização, um jogo de vertigem sobre a lucidez do vazio.

A tradução de *To be or not to be* marca a emergência de um trágico moderno, repousando sobre o ceticismo diante da imortalidade da alma e da existência de Deus. A máscara de um plural pagão não muda nada, ela recoloca em questão o Deus cristão ele mesmo:

Deuses cruéis! Se existem, esclareçam minha coragem.

A hipótese do Inferno não aparece mais senão que sob a forma de um duvidoso rumor:

Nos ameaçam, dizem que essa curta vida
De tormentos eternos é logo seguida

Essa tradução dá bem conta da sucessão de retornos que suscita essa angústia nova. É alternativamente a vida e a morte (o termo, onipresente na passagem, ocupa todos os lugares estratégicos dos versos) que são pintados como um inferno. Esses desenvolvimentos engendram a inversão das perspectivas tradicionais: a imagem tradicional do sono do justo retorna em oxímoro de um “assustador acordar”, nesse que é talvez o mais belo momento da passagem:

É o fim de nossos males, é meu único asilo;
Depois de longos transportes, é um sono tranquilo;
Dorme-se, e tudo morre. Mas um assustador acordar
Deve suceder talvez as doçuras do sono.

Voltaire interpola a imagem surpreendente do despertar brutal da morte, lá onde no texto original são os sonhos que veem perturbar a visão de um sono tranquilo:

For in that sleep of death what dreams may come.

Essa tradução, que é uma verdadeira recreação, desdobra uma dialética de uma ironia sombria que anuncia a melancolia de Schopenhauer e sua ideia de que esse mundo é, com efeito, o “pior dos mundos possíveis”: pois pior ainda, ele não teria simplesmente podido sequer existir. Aqui, o mundo é um inferno que o inferno da morte adocica: “Ah! Quem poderia sem você suportar essa vida?”.

O tradutor de Shakespeare não é, pois, apenas um espírito curioso das Luzes, aberto à poesia estrangeira. Essa adaptação que, com efeito, não deixa sem ar o passador do *spleen* e do pessimismo, que escreve o prefácio do segundo romantismo, o do declínio das elegias e do inventário dos sonhos, o de Flaubert e mesmo de Baudelaire, esse primeiro wagneriano notado por Nietzsche.

A tradição inaugurada por *Hamlet* estimulou reflexões sobre o suicídio como a consequência de um pessimismo vivido.⁴⁸ Influência dessas decepções com Rohan, de sua falência, do exílio, da morte de sua irmã, a viagem para a Inglaterra, pátria tradicional do suicídio e do *spleen*, é o momento mais intenso das reflexões de Voltaire sobre a morte voluntário. Ele esboça um *Ensaio sobre o suicídio* em 1726, ano de todas as infelicidades para o jovem escritor.⁴⁹

A tragédia, forma de arte do pessimismo, é um dos pontos altos dessa meditação. É uma das saídas do herói trágico, do Fedra de Eurípedes ao Ajax de Sófocles, da Dejanira das *Trachinianas* à Jocasta do *Édipo* grego... O suicídio é um elemento constante das tragédias de Voltaire. Schopenhauer cita Palmira em *Maomé*,⁵⁰ mas existe também uma apologia do suicídio, sempre duplicada por uma crítica do cristianismo, no grande monólogo de *Alzira*.⁵¹ A antepenúltima cena de *O órfão da China* vê Idamé e seu marido Zamti ao ponto de colocar fim a seus dias defendendo a liberdade de se dar a morte:

⁴⁸ Nietzsche faz avançar a ideia de um “genocídio por compaixão”, tirada dos recitos de viagem nas ilhas Fiji (*O nascimento da tragédia*, §15, KSA, 1, p.97). Voltaire releva e refuta a possibilidade de um suicídio coletivo: “Tudo o que eu ousou dizer com certeza é que não será nunca a temer que essa loucura de se matar se torne uma doença epidêmica: a natureza garantiu bem isso; a esperança, o medo, são forças poderosas de que ela se serve para parar muito frequentemente a mão do infeliz pronto a se ferir” (*Questões sobre a Enciclopédia*, “Do Catão, do suicídio”, XVIII, 93). Se as “ideias inatas” morais não existem, elas estão em potência em cada um, e existe limites naturais à crueldade humana.

⁴⁹ POMEAU, R. “À margem das *Cartas filosóficas*. Um ensaio de Voltaire sobre o suicídio”, *Revue Voltaire*, nº1, 2001, p.83-91 (originalmente na *Revue des sciences humaines*, 1954, p.285-294). Para isso, sua tentativa de suicídio contada por De Catt (*Unterhaltungen mit Friedrich dem Grossen*, Leipzig, 1884, p.70) é para R. Pomeau apenas um “episódio obscuro”.

⁵⁰ Ver o ensaio “Sobre o suicídio” dos *Parerga et Paralipomena* em Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Stuttgart-Francfort: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, vol.5, p.364.

⁵¹ Acrescentado por Voltaire em 1735 (ver Pomeau, “À margem das *Cartas filosóficas*...”, artigo citado, p.89). O argumento de *Alzira* é o mesmo que em o *Ensaio sobre o suicídio*: há contradição entre a interdição cristã do suicídio e a prática do homicídio nas guerras, *a fortiori* nas guerras de religião.

Só saberíamos morrer pela ordem de um rei?
 [...] Os mortais generosos dispõem de sua sorte:
 Por que das mãos de um senhor esperar aqui a morte?
 O homem tinha, pois, nascido para tanta dependência!⁵²

Pense-se também no famoso dístico de *Méropé*:

Quando se perdeu tudo, quando não se tem mais esperança
 A vida é um opróbrio e a morte um dever.⁵³

Como em Schopenhauer, a “negação da vontade” marca a suprema liberdade. Nietzsche também desenvolve essa ideia em um capítulo de *Assim falava Zaratustra* com o título evocador, “Sobre a morte livre”: “Morra no bom momento; é o ensinamento de Zaratustra”.⁵⁴

Voltaire nota que à parte em uma passagem ambígua do Alcorão,⁵⁵ o suicídio não é expressamente proibido nos livros monoteístas, mesmo se, em textos anexos, todas as religiões o condenaram.⁵⁶ O teísta se interessa por essa questão moral que ele tenta tratar fora de toda revelação, pela indução histórica e pela reflexão ética. Ele defende Catão contra a acusação de fraqueza feita por La Motte: “Há algum ridículo em dizer que Catão se mata por fraqueza. É preciso uma alma forte para ultrapassar assim o instinto mais poderoso da natureza. Essa força é algumas vezes a de um frenético; mas um frenético não é fraco”.⁵⁷ Ele distingue os suicídios de humor ou de fraqueza e os suicídios de coragem e de virtude.⁵⁸

Voltaire aparece assombrado e atraído pelo nada, sem cessar cada vez mais na medida que sua última hora se aproximava. Seu último conto em versos, *O sonho vazio*, se fecha com um chamamento “ao desaparecimento” ao mesmo tempo lírico e estridente:

[...] eu percebi um fantasma atemorizante

⁵² *O órfão da China*, ato V, cena 5, V, 353.

⁵³ Ato II, cena 7.

⁵⁴ *Assim falava Zaratustra*, “Os discursos de Zaratustra”, KSA, 4, p.93 e sequenciais.

⁵⁵ Vol. XVIII da edição Moland, p. 96. O “sura IV” parece prever um caso bem raro e complexo (Vol. XVIII, p. 97).

⁵⁶ No capítulo XIX, “Do suicídio”, do *Comentário sobre o Livro dos delitos e das penas* (p. 539-577), consagrado à apologia do suicídio redigida por Saint-Cyran no início do século XVII, no qual ele se resguarda de escrever uma apologia convencional desse ato, na sequência de Plutarco, Sêneca, Montaigne e “cem outros filósofos”, Voltaire precisa que se trata do título *De Poenitentia* que condena Judas antes por seu suicídio do que por sua traição (*Mélanges*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, p. 816-817).

⁵⁷ *Questões sobre a Enciclopédia*, “De Catão, do suicídio”, terceira parte, 1770. Ver também “suicídio ou homicídio de si mesmo”, XX, p. 444-446.

⁵⁸ “Mata-se a si também algumas vezes porque se está doente e é nisso que há fraqueza” (“De Catão, do suicídio”, XVIII, 90).

Cheio de fumaça e todo inchado de vento,
E que parecia me fechar a passagem.
O queres de mim? Eu disse a esse personagem.
Nada, me disse ele, pois eu sou o Nada.

Ah, meu rei, eu me joga em teus braços,
Porque em teu seio todo o universo mergulha,
Tome, pegue meus versos, minha pessoa, e meu sonho:
Eu trago o desejo ao mortal afortunado
Que te pertence desde que ele nasceu.⁵⁹

Essa visão do desaparecimento como um mergulho retoma, ainda que de maneira indistinta com a temática da “ vaidade ” no *Eclesiastes*, a metáfora heraclitiana, tão importante em Nietzsche, do fluxo de todas as coisas.⁶⁰ Ela anuncia os numerosos apelos ao Nada do romantismo negro de um Leconte de Lisle ou de um Wagner. Os dois últimos versos exprimem o credo pessimista mesmo: vale mais não ter nascido. Voltaire já tinha dado uma versão em versos, com as mesmas rimas, em o *Resumo do Eclesiastes*:

Oh mortal infortunado!
Seja que tua alma goze
Do momento que te foi dado,
Seja que a morte o termine
Um e outro é um suplício:
Vale mais não ter nascido.⁶¹

A sequência da passagem exprime sem desvios o mesmo julgamento contra o valor da vida:

O nada é preferível
Aos nossos funestos trabalhos,
À mistura lamentável
Dos falsos bens e dos verdadeiros males,
À nossa esperança perecível
Que encham as tumbas.

Pode-se aproximar esses versos dos de um poeta jansenista, Louis Racine, filho do grande dramaturgo e discípulo de Voltaire ao liceu Louis-le-Grand:

E perece para sempre o dia infortunado

⁵⁹ *Contos em versos e em prosa*, vol. II, p.522.

⁶⁰ Voltaire não marca a distinção, central na concepção nietzschiana do trágico, entre os pessimismos heraclitiano e jansenista. A abertura da Epístola LXXXIV ao rei da Prússia (1751) chama Pascal de um “ piedoso misantropo, Heráclito sublime ” (VF32, X, p. 360-362).

⁶¹ XXIV, p. 85-87.

Onde se diz a meu pai: “Uma criança a ti nasceu”.⁶²

Essa proximidade de inspiração sugere que Voltaire exprime um sentimento trágico cujo modelo lhe vem do pessimismo jansenista. Voltaire é, como Nietzsche, atraído por Pascal. Quanto a Schopenhauer, ele é ao mesmo tempo o Pascal de Nietzsche e um voltairiano – mas qual voltairiano? Essencialmente, o descendente de Voltaire pessimista, azedo, o que lamenta que “os homens são feitos para serem devorados pelas chagas, como as moscas pelas aranhas”,⁶³ o que habita sombrios fantasmas de insetos anunciadores das “moscas da praça” e das atrozidades tarântulas de *Assim falava Zaratustra*.⁶⁴

Sobretudo, a fórmula segundo a qual “vale mais não ter nascido” é onipresente também no primeiro Nietzsche. Ela exprime o que ele nomeia como “a terrível sabedoria de Sileno”: “Miserável raça de efêmeros, filhos do acaso e da pena, por que me obrigar a te dizer o que você não tem o menor interesse em escutar? O bem supremo te é absolutamente inacessível: é o de não ter nascido, de não *ser*, de não ser *nada*. Em contrapartida, o segundo dos bens é possível – e é o de morrer logo”.⁶⁵

Nietzsche não conhece provavelmente todos esses textos, mas ele recebeu, por intermédio de Schopenhauer, um Voltaire tirado do lado do pessimismo, antes do que um mestre otimista das Luzes. Esse intermediário lhe tornou sensível à dualidade de Voltaire que se exprime em uma prosa dissonante e sincopada de que *Cândido* é o modelo. Ele compõe uma fuga impossível onde o alegre vem salvar o texto da estridência onde ele recai sem cessar. A aceleração oferece à dissonância um constante “divertimento”. Voltaire é um grande músico da prosa, audacioso em seu século de harmonia, que soube fazer surgir a maior dissidência possível nas regras e no reino do conhecimento: lá se joga provavelmente também, para o músico Nietzsche, um prazer de ouvido, sempre à espera do que a música indica adiante no pensamento. O “tempo” de Voltaire é a forma que lhe permite mostrar em ao mesmo tempo recobrir as divisões lúcidas da dissonância.

⁶² Ver MENANT, S. em *Contos em versos e em prosa*, vol. II, p. 645; RACINE, Louis. *A religião*, canto II.

⁶³ *O mundo como Vontade e como representação*, Suplemento ao livro IV, cap. XLVI, “Da vaidade e dos sofrimentos da vida”, trad. Burdeau, Paris, PUF, 1966-1998, p.1338.

⁶⁴ KSA, p.65 e 128.

⁶⁵ *O nascimento da tragédia*, §4, KSA, 1, p.38.

“Açougue universal” e tentação vegetariana

É nesse contexto que Nietzsche ganha um novo sintoma: a amizade de Voltaire pelos animais que lhe parece alcançar a apologia do regime vegetariano. Voltaire inauguraria uma tradição que continuou nos dois primeiros mestres de Nietzsche. Schopenhauer, misantropo neo-budista, filósofo acompanhado por seu cachorro⁶⁶ chamado Brahma⁶⁷ se faz o apóstolo do vegetarianismo e da unidade da natureza. Wagner mesmo, na sequência do autor de *o Mundo*, tinha feito a apologia do vegetarianismo em *Religião e arte* (1880). Inimigo do abate e da vivissecção, ele tinha exprimido seus pontos de vista desde 1879 em sua *Carta aberta a M. Ernst von Weber, autor do tratado “Os quartos de tortura da ciência”*.

Nietzsche evoca o amor de Voltaire pelos animais em um fragmento da primavera de 1880 – primavera de 1881: “Não é necessário amar os animais para odiar os homens. Como Schopenhauer. Que se pense à Voltaire, o primeiro que –”.⁶⁸ Trata-se provavelmente de um fragmento preparatório ao aforismo 99 da *Gaia ciência*, que prepara o número 101 consagrado a Voltaire segundo uma erudita progressão polifônica: “Schopenhaueriano é a pregação de Wagner em favor da piedade, nas relações com os animais; sabe-se que nessa matéria o precursor de Wagner foi Voltaire que, semelhantemente nisso a seus sucessores, soube talvez já travestir em piedade pelos animais seu ódio contra certas coisas e certas pessoas”.⁶⁹ Wagner ele mesmo conhecia essa filiação voltairiana, como o nota Cosima: “Ele [Richard Wagner] faz o elogio do século XVIII, da simpatia de Voltaire e de Rousseau pelos animais e declara que a situação que nós vivemos hoje com a vivissecção não pode ser qualificada senão que como bárbara”.⁷⁰

Três anos mais tarde, em um fragmento datado entre o verão e o outono de 1884, Nietzsche recai nesse sintoma:

⁶⁶ O artigo “Cachorro” das *Questões sobre a Enciclopédia* mostra a amizade de Voltaire por esses animais que as injúrias correntes caluniam tanto entre os “turcos” e os ingleses quanto outrora os gregos e que os judeus classificaram curiosamente junto dos grifos e os íxions dentre os animais “ímundos”. É o exemplo do cachorro que serve no artigo “animais” do *dicionário filosófico* para demonstrar que os animais têm sentimento (VF35, I, p.412-413).

⁶⁷ “É assim que ele se enganou frequentemente em sua procura por homens totalmente confiáveis e compassivos, para retornar sempre com um olhar melancólico para seu cachorro fiel”, conta Nietzsche em “Schopenhauer educador”, em *Obras*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, t.I, p.591.

⁶⁸ Primavera de 1880 – primavera de 1881, 10[E91], KSA, 9, p.434.

⁶⁹ Nietzsche acrescenta, pelo único caso de Wagner, que essa pregação era pesada de hostilidades com a ciência, como o confirma o conteúdo da *Carta aberta a Weber*.

⁷⁰ *Diário*, Paris: Gallimard, 1979, tomo III, domingo, 11 de janeiro de 1880.

A falta de jeito pedante e provincial do velho Kant, a falta de gosto grotesca desse chinês de Königsberg, que era, no entanto, um homem de dever e um funcionário prussiano: e a obrigação interior – e o cosmopolitismo de Schopenhauer, que não podia menos se entusiasmar pelo piedoso pequeno burguês, como Kotzebue: e experimentava da piedade pelos animais, como Voltaire.⁷¹

A *Gaia ciência* ataca também, com a ajuda do neologismo *Vegetarianer* (vegetarianos), os *Wagnerianer* (wagnerianos). O vegetarianismo incita a consumação de álcool e pior ainda: “por um contragolpe mais sutil, esse alimento leva também a maneiras de pensar e de sentir que têm um efeito narcótico”.⁷²

A sequência do aforismo atribui aos “filósofos hindus” a vontade, impondo o regime vegetariano, de valorizar na ordem da moral e do pensamento “a necessidade que eles são, *eles*, capazes de satisfazer”. O vegetarianismo tem interesses comuns com a narcose religiosa, o que confirma *Parsifal*. Em *O caso Wagner*, a título judiciário, mas também médico, Nietzsche afirma igualmente: “O esgotado é *atraído* pelo que o entedia: o vegetariano pelo legume”.⁷³

O que é realmente de Voltaire? A brincadeira inaugural do artigo “Carisma” do *Dicionário filosófico* propõe uma genealogia blasfematória do jejum que ele leva à sua origem natural, a dieta: “Os primeiros que se avisaram de jejuar se deram esse regime pela ordem do médico por terem tido indigestões?”.⁷⁴ Aqui ainda, a doença serve para Voltaire não apenas de metáfora mas de ponto de reparo fisiológico para fundar uma religião sã e racional, o teísmo. A segunda questão do artigo, também insolente, se parece com uma suspeita nietzschiana sobre a “decadência” cristã: “A falta de apetite que se sente na tristeza foi a primeira origem dos dias de jejum prescritos nas religiões tristes?”.⁷⁵

A expressão “religiões tristes” toca de maneira justa: ela lembra a das “paixões tristes” da psicologia clássica e prefigura a análise comparada das religiões em nome das noções de saúde, de vida e de “gaia ciência”. Por essa generalização, Voltaire destila a fina ironia sobre o laço genealógico entre cristianismo e religiões orientais.⁷⁶

⁷¹ Verão-outono de 1884, 26[96], KSA, 11, p.175.

⁷² §145: “Perigo dos vegetarianos”.

⁷³ §5.

⁷⁴ VF35, I, p.434.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ O cristianismo é considerado por Nietzsche como uma forma menos nobre de budismo. Ver notadamente *O anticristo*, §20, KSA, 6, p.186.

Se Voltaire ridiculariza o carisma e o jejum de Jesus no deserto que funda a obrigação, ele não é menos um amigo dos animais e um dieteta da aversão pela carne. Ele foi marcado pela figura do neoplatônico Porfírio ao qual Nietzsche não parece ter prestado atenção, com exceção de seu opúsculo de juventude *Os filósofos pré-socráticos* onde ele utiliza essencialmente como fonte sobre a vida do vegetariano Pitágoras.⁷⁷

Voltaire parece ter descoberto Porfírio aproximadamente em 1761 na tradução de Lévesque de Burigny datando de 1747 e o filósofo neoplatônico e anticristão se tornou uma de suas referências favoritas.⁷⁸ Ele toma mesmo o nome do neoplatônico como apelido ao lado dos “Epítetos” que são para ele d’Alembert e Condorcet.⁷⁹ As aves de capoeira de seu *Diálogo do galo e da galinha*, a quem Voltaire dá a palavra, de uma maneira bem diferente das fábulas tradicionais,⁸⁰ se referem eruditamente ao filósofo grego, seu protetor.⁸¹

Um outro ponto aproxima Voltaire de Porfírio: o filósofo foi um “grande inimigo” do cristianismo, ele que, no entanto, tinha tudo de um “Padre da Igreja”. Porfírio é uma máscara encontrada para exprimir suas próprias ideias sobre os animais:

Ele não fala de modo algum de metempsicose, mas ele olha os animais como nossos irmãos, porque eles são animados como nós, porque eles têm os mesmos princípios de vida, porque eles têm assim como nós ideias, sentimento, memória, indústria. Só lhes falta a fala; se eles a tivessem, ousaríamos mata-los ou comê-los? Ousaríamos cometer esses fratricídios?⁸²

O teísmo, afastado Deus daqui de baixo e delivrando o homem de sua atenção indiscreta, alarga a fraternidade humana à uma fraternidade terrestre que engloba os animais. Essa fraternidade de todo vivente e as exigências de sua doença submeteram Voltaire à tentação do vegetarianismo a partir de sua instalação em Ferney. Uma carta à Burigny de

⁷⁷ Ele não aparece nem em sua obra publicada nem em sua correspondência, nem nos fragmentos póstumos. Ele aparece, entretanto, não apenas em suas notas de juventude do Caderno P I 7: “Porfírio não faz diferença entre o Ferécides de Siro e o Ferécides de Atenas” (*Obras*, Pléiade, t. I, p.761). *Os filósofos pré-socráticos*, texto estabelecido e anotado por Paolo D’Iorio e Francesco Fronterotta, trad. do alemão por Nathalie Ferrand, Combas, Éclat, “Polemos”, 1994.

⁷⁸ Ver Renato Galliani, “Voltaire e Porfírio”, *SVEC*, nº 199, 1981, p.125-138. O artigo propõe utilmente a reprodução das marcas de leitura de Voltaire sobre a tradução de Lévesque de Burigny.

⁷⁹ *Correspondência*, XI, 865. Ver também VI, 254, 567; VII, 354; XI, 865, n.1.

⁸⁰ Os dois animais não representam os homens, mas defendem o interesse de sua espécie e denunciam a crueldade dos homens.

⁸¹ A crer nas notas marginais de Voltaire, a leitura de Porfírio na tradução de Lévesque de Burigny teria estado mesmo na origem da composição desse diálogo. Lê-se aí notadamente essa frase: “Os galos não cantam mais, sua voz parece com a de uma galinha. Ocorre o mesmo com os eunucos cuja voz parece com a das mulheres [...]. Vê-se por aí que os corpos de quase todos os animais são dispostos como os nossos”.

⁸² “Carne”, *Questões sobre a Enciclopédia*, XX, 576-577.

12 de setembro de 1761 parece já constatar a distância entre a teoria e a prática observada no artigo “Carne” das *Questões*: “De resto, eu faço mais caso de Porfírio. Eu espero que ele me corrigirá”.⁸³ Um mês antes de sua morte, uma carta ao seu médico Tronchin testemunha seu regime: “Como posso ser continuamente envenenado de tanto muco nas entranhas quando eu não como nem carne nem peixe?”.⁸⁴

Voltaire reforça essa aversão desenvolvendo um ponto de sátira: “Os tiranos e os falsos são todos comedores de carne”.⁸⁵ Nietzsche reencontra esse estereótipo em *O anticristo*: “O padre tinha, com rigor, com pedantismo, até os grandes e pequenos impostos que se se tinha que lhe pagar (sem esquecer as partes de carne mais saborosas: pois o padre é um devorador de beekfsteak)”.⁸⁶ Esse reencontro, fundado provavelmente sobre a história antiga de Heródoto e da religião egípcia em particular, sublinha as convergências da suspeita. O padre que toma para si a carne deve ser colocado em paralelo com o sangrento sacrifício dos animais.

A questão do regime e das proibições alimentares é essencial, pois são instrumentos da tirania sacerdotal. O espírito livre, ao contrário, compõe seu próprio regime como descobre seus próprios valores e virtude e aí ainda, a doença foi um caminho para a independência. Vê-se também aqui até qual ponto a sátira de Voltaire é profundamente ligada à tipologia de Nietzsche.

O mestre de Porfírio, Pitágoras, o grande reformador da grande Grécia, é uma das figuras que mais chamou a atenção dos dois filósofos.⁸⁷ Voltaire o coloca em cena em um outro texto consagrado ao vegetarianismo, *A aventura indiana*, opúsculo em forma de conto originalmente ligado ao *Filósofo ignorante*.⁸⁸ Tomado de compaixão por uma ostra, Pitágoras repousa sobre o rochedo o molusco desejado: “Pitágoras avança alguns passos; ele encontra uma ostra que se abria sobre um pequeno rochedo; ele não havia de modo algum ainda abraçado essa admirável lei pela qual é proibido comer os animais nossos semelhantes”.⁸⁹

⁸³ D10003.

⁸⁴ Carta redigida entre 20 e 28 de abril de 1778. *Correspondência*, t.13, p.199.

⁸⁵ Pedaco de papel colado p.71 da tradução de Burigny.

⁸⁶ *O anticristo*, §26, KSA, 6, p.194.

⁸⁷ Autor de uma *Vida de Pitágoras*, o neoplatônico faz referência ao pré-socrático em seu tratado *Da abstinência*, como o lembra o estudo das fontes do livro I na “notícia” da edição Guillaume Budé das Belles-Lettres, p.79, mesmo se só se trata nesse livro da vida retirada dos pitagóricos; os livros II e III do tratado, em contrapartida, são mais ricos de referências pitagóricas (ver “Notícia”, p.9-16). Porfírio se mostrando tributário da tradição antiga não faz de Pitágoras um vegetariano absoluto.

⁸⁸ 1766. VF58; XXI, 243-244.

⁸⁹ No artigo “Carne” das *Questões*, Voltaire fala não de “lei admirável”, mas de “doutrina humana”.

“Admirável lei”: a expressão é sem ambiguidade e implica bem o elogio do vegetarianismo. Amador de “todos os prazeres” em sua juventude, Voltaire foi, pois, ao menos tentado por esse regime por razões filosóficas e não apenas médicas. É claro, em todo caso, que, se Voltaire não seguiu talvez à letra os preceitos do vegetarianismo, ele pregou em vários momentos seus princípios e ele levava com ele essa sensibilidade delicada dos pitagóricos e de seus mestres orientais.⁹⁰ O cáustico Voltaire compartilha a doçura vegetariana dos indianos e vê nos sacrifícios animais realizados pelos padres ou por sua demanda uma propedêutica à violência. O artigo “Carne. Carne proibida, carne perigosa” das *Questões sobre a Enciclopédia* ensina que os brâmanes

foram os primeiros que se impuseram a lei de não comer nenhum animal. Como eles acreditavam que as almas passavam e repassavam dos corpos humanos aos dos animais, eles não queriam de modo algum comer seus parentes. Talvez sua melhor razão era o medo de acostumar os homens à carnificina e de lhes inspirar costumes ferozes.⁹¹

Voltaire faz, pois, o paralelo entre a metempsicose e a abstinência da carne dos animais, enquanto que no *Ensaio sobre os costumes* ele privilegiava a teoria dos climas: “Em geral, os homens do médio oriente receberam da natureza costumes mais doces que os povos de nosso ocidente; seu clima os dispõe à abstinência dos licores fortes e da carne dos animais, alimentos que corrompem o sangue e levam frequentemente à ferocidade”.⁹²

Os reformadores se interessam de perto pelos costumes das nações a por suas práticas alimentares, o que constitui sua carne e seu sangue. Voltaire se interessa por tudo o que pode levar o homem ao estado de animalidade selvagem. O famoso “açougue heroico” da guerra no *Cândido* não é uma metáfora ocasional. Ela testemunha um horror visceral pelo sangue derramado – o “sangue” (*cruor* em latim) que é a etimologia mesma da crueldade. A Saint-Barthélemy também, cujo aniversário o deixava doente, compõe um quadro de “carnificina”.⁹³

⁹⁰ O artigo “Carne” das *Questões* contém talvez o reconhecimento discreto dessa dualidade, quando Voltaire escreve:

⁹¹ 1774, XX, 576.

⁹² *Ensaio sobre os costumes*, III: “Dos indianos”, XI, 189.

⁹³ Voltaire conta sua emoção precisamente no capítulo que segue a descrição da lei da devoração universal no opúsculo *É preciso tomar um partido ou o Princípio de ação* e consagrado ao mal humano: “Profira [a palavra “Tudo está bem” hoje, dia 24 de agosto de 1772, dia em que minha pena treme na minha mão, dia do aniversário centenário da Saint-Barthélemy”. A metáfora da carnificina aparece logo depois: “Passe desses teatros inumeráveis de carnificina à esses inumeráveis receptáculos de dores que cobrem a terra, à essa multidão de doença que devoram lentamente tantos infelizes durante toda sua vida” (VF74; XXVIII, 535-537).

Voltaire antecipa Schopenhauer, o primeiro mestre de Nietzsche, contra o qual o francês dará também armas. Há nele uma moral da compaixão que supera o cristianismo ao mesmo tempo em que ela reencontra nele os acentos e até a imagem cristã do *agnus Dei*: “Qual é o bárbaro que poderia fazer queimar um carneiro se esse carneiro nos conjurasse por um discurso tocante de não ser de modo algum ao mesmo tempo assassino e antropófago?”⁹⁴ A moral teísta se alarga em uma moral universal que inclui o budismo e reconcilia a humanidade com os animais separados pela Gênese.

Para Nietzsche, essa compaixão, ponto comum entre Voltaire e Rousseau, é um sintoma de decadência.⁹⁵ É uma hipersensibilidade que desestabiliza o organismo e assimilável a uma forma de tóxico, mais refinado, mas igualmente capaz de suscitar o hábito que as drogas ordinárias ou o álcool. Ela é precisamente a narcose que anda lado a lado com o vegetarianismo, ao qual ela é ligada fisiologicamente. O nojo pela carne nasce da piedade com os “cadáveres” e a repulsão diante da “carnificina”. Ela assinala a incapacidade física e psíquica em aceitar a lei da destruição da natureza, reconhecida e descrita com acuidade e com um horror irrepreensível por Voltaire e Schopenhauer. O grande pedaço de bravura oratória de Voltaire sobre o tema vegetariano se deve provavelmente procurar em seu opúsculo pouco conhecido *É preciso tomar um partido ou o Princípio de ação*. O capítulo “Do mal, e em primeiro lugar da destruição dos animais” revela relação da questão vegetariana com a problemática do Mal.⁹⁶ Nossa piedade pelos animais não é um simples abuso da projeção antropomórfica e da inferência analógica, ela repousa sobre a antropologia teísta e anticristã de Voltaire. É precisamente recusando o cenário antropomórfico da Bíblia que os homens retomam consciência do fato de que eles são “animais como eles”. O consumo de carne é um mau hábito que contrariou nossa impulsão primeira e natural: “As crianças que choram a morte do primeiro frango que eles veem decapitar, riem com o segundo”. Esse escândalo mórbido tem a ver forçosamente com a influência maléfica do sacerdócio:

É muito certo que essa carnificina nojenta, exposta sem cessar em nossos açougues e em nossas cozinhas, não nos parece um mal, ao contrário, nós olhamos esse horror, frequentemente pestilento, como uma benção do Senhor e nós temos ainda rezas nas quais agradecemos por essas mortes. O que há, no entanto, de mais abominável do que se alimentar continuamente de cadáveres?

⁹⁴ “Carne”, *Questões sobre a Enciclopédia*, XX, 577.

⁹⁵ Em *Assim falava Zaratustra*, “Do espírito de gravidade”, §29, o diamante pergunta a seus irmãos carbonos que se inquietam por sua dureza: “Por que tão moles meus irmãos?” (KSA, 4, p.246).

⁹⁶ Cap. XV. Obra composta em 1772-1773, publicada em 1775. VF74; XXVIII, 534-535.

O olhar se alarga então em um quadro pessimista do escândalo de uma natureza de que a morte é o primeiro alimento:

Não apenas nós passamos nossa vida a matar e a devorar o que nós matamos, mas todos os animais se matam uns os outros; eles são levados a isso por uma atração invencível. Desde os mais pequenos insetos até o rinoceronte e o elefante, a Terra é apenas um vasto campo de guerras, de emboscadas, de carnificina, de destruição; não há nenhum animal que não tenha sua presa e que, para tê-la, não empregue o equivalente de astúcia e de raiva com a qual a execrável aranha atira e devora a mosca inocente.

Voltaire é um intermediário entre os grandes predicadores dos heróis de Shakespeare sobre o valor da vida que é apenas um *moving shadow* e um *tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*, e os grandes voos pessimistas de Schopenhauer.

A expressão em aparência anódina que emprega Voltaire, a de uma “atração invencível” é pesada de sentido: ela faz discretamente alusão à lei newtoniana da atração, um dos fundamentos do otimismo de Voltaire, de que a sequência do texto dá precisamente o quadro invertido: “O que é ainda mais cruel é que, nessa horrível cena de assassinatos sempre renovados, vê-se evidentemente um desígnio formado de perpetuar todas as espécies pelos cadáveres sangrentos de seus inimigos mútuos. Essas vítimas só expiram após a natureza ter chegado cuidadosamente a fornecer outras elas”. Voltaire conclui: “Tudo renasce para o assassinato”.

A lei da natureza, que parecia dever garantir a marcha do mundo contém, pois, o Mal, ao menos na escala dos seres vivos: não é apenas, como em Malebranche, que as leis gerais, boas nelas mesmas, produzam efeitos ocasionalmente dolorosos ou infelizes, é o fundo mesmo do “desígnio” da vida de se servir não apenas da morte, mas do “assassinato”.⁹⁷ Voltaire ascende à visão pessimista do mundo, a que consiste em ler nas leis da natureza e nas condições mesmas da vida o “desígnio formado” de m ciclo de carnificina indissociável de sua prosperidade e de seu renascimento. Na falta de uma solução para esse vai-e-vem entre otimismo e pessimismo, Voltaire se abandona à carga polêmica contra a religião cristã: “Contudo, eu não vejo nenhum moralista entre nós, nenhum de nossos loquazes predicadores, nenhum mesmo de nossos tartufos, que tenha

⁹⁷ Já no artigo “Tudo está Bem” do *Dicionário filosófico*, Voltaire tinha refutado a assimilação da imutabilidade da lei com sua bondade intrínseca (VF35, I, p.425).

feito a menor reflexão sobre esse hábito assustador, tornado em nós natureza” e precisa, antecipando o orientalismo de Schopenhauer: “É preciso remontar até o piedoso Porfírio e aos compassivos pitagóricos para encontrar alguém que nos dê vergonha de nossa sangrenta voracidade; ou bem é preciso viajar com os brâmanes”. Finalmente, seu pensamento polêmico coloca luz na contradição entre a superstição do jejum e da abstinência da carne na sexta-feira, e a indiferença culpável a um Mal estranhamente reprimido que ela recobre: “Pois, para nossos monges que o capricho de seus fundadores fez renunciar à carne, eles são assassinos de linguados e rodovalhos, se eles não são de perdizes e de codornas; e nem entre os monges, nem no concílio dos Trinta, nem em nossas assembleias do clero, nem em nossas academias, não se foi ainda avisado de dar o nome de mal a esse açougue universal. Não se sonhou nisso nem nos concílios nem tampouco nos cabarés”. O problema do devorar universal deixa Voltaire na indeterminação cética. No artigo “Tudo está Bem” do *Dicionário filosófico*, ele conclui por um quadro parecido geral de uns comendo os outros com uma conclusão prudente: “Coloquemos no fim de quase todos os capítulos de metafísica as duas letras dos juízes romanos quando eles não entendiam uma causa: *N. L., non liquet*, isso não está claro”.⁹⁸

Assim, Voltaire, criticando o dogma do jejum, encontra intuições satíricas sobre as “religiões tristes”, mas seu teísmo, a força da compaixão cristã e a escalada moral própria aos livres pensadores franceses o aproximam da extrema amizade pelos animais professada pelos brâmanes assim como o vegetarianismo. Por aí, ele é bem o precursor de Schopenhauer que articula um quadro sangrento de leis absurdas e cruéis da existência com uma piedade pelos animais que esconde não apenas uma misantropia, mas uma forma de niilismo. Esse parentesco com Schopenhauer chama a atenção de Nietzsche. Ela assinala, é claro, uma fraqueza, mas também um pertencimento. Ela não é a última palavra do Voltaire de Nietzsche que, em virtude mesmo de suas estratégias de reação à depressão pessimista, será também para ele um mestre da “gaia ciência”, veneno e remédio.

A pedra de toque da doença

A obsessão do problema do Mal sanciona um parentesco entre os dois filósofos que se enraíza também em uma experiência que eles compartilham: a doença. Nietzsche encontrou nas *Cartas escolhidas* as declarações do “hipocondríaco V.”,⁹⁹ que era um

⁹⁸ *Ibid.*, p.428.

⁹⁹ Carta de 10 de janeiro de 1731, D394.

verdadeiro doente: fortes dores oculares diante do retorno das neves suíças e embaraço gástrico são a matriz de metáforas recorrentes da visão e da digestão, de que é preciso sentir a autêntica inscrição corporal nos dois autores.

O sofrimento do corpo marca o pertencimento de Voltaire, longe de sua imagem de “filósofo das Luzes” progressista, à tradição dos grandes doentes. Essa leitura tipológica libera Voltaire de seu contexto histórico: ele não é mais apenas colocado em paralelo com seus inestimáveis contemporâneos, os Patouillet, os Fenouillet de Falbaire e os Gentil-Bernard, mas ele ultrapassa as fronteiras dos séculos e das nações para reunir os grandes poetas românticos europeus, Byron e Leopardi.

Nenhum slogan ambivalente de uma identificação de Nietzsche com Voltaire, a doença vale, pois, também como selo de “probidade” filosófica: ela testemunha um conhecimento íntimo do Mal, de uma ultrapassagem corajosa das condições de vida peníveis. Ela oferece, diz o filósofo, “um ponto de vista sobre a saúde”. A doença é o fundo sobre o qual surgem as elaborações tais como o “gosto” – essa segunda natureza que serve de reflexos ao homem civilizado. O “bom gosto” se diz aliás, em alemão, o “gosto são”. A memória sublimada do corpo doente serve de pedra de toque das ideias. Intensificadora da experiência do pensamento, a doença revela facilidades nos sistemas, tudo o que, reconduzido ao critério do corpo, não ocorre ou simplesmente não convém à idiossincrasia de cada um. Prova individual, a doença é um caminho para si mesmo. Ela é o famoso “martelo” de Nietzsche, que permite auscultar a solidez das filosofias. Ela mune o filósofo no físico e no terrestre e lhe oferece seu recuo face ao idealismo das consolações metafísicas.

A doença oferece a abertura direta para o Ser que se supunha oferecer a música em Schopenhauer e o primeiro Nietzsche. É ela, e não o sistema convencional, originalmente ligado à poesia, representações musicais, que oferece ao filósofo sua nova alavanca de Arquimedes.¹⁰⁰ Ela é o verdadeiro ponto de reparo natural que lhe permite reconhecer se suas próprias atitudes ou as dos outros são inspiradas pela “grande saúde”. A doença ensina que a saúde se situa sempre além da medicação. Ela se exprime nas qualidades do homem trágico: probidade, lucidez, audácia e humor que definem a “gaia ciência”. A arte e o riso não são remédios, mas signos da “grande saúde”, aprovação à vida inteira, incluindo aí seus abismos e seus ciclos doentios, necessários ao equilíbrio cruel do mundo. É sobre esse fundo de sua própria doença que Nietzsche pôde

¹⁰⁰ *Humano, demasiado humano*, I, §215, KSA, 2, p.175.

compreender o sentido e o charme da música da prosa voltairiana, de sua aparente superficialidade, de sua “bela aparência” e de seu recurso ao riso. Esse estilo é a forma viva, profundamente apolínia, de uma saúde irônica conquistada sobre a dor que as consolações e as teodiceias só conseguiram fazer durar permanecendo no domínio do medicamento.

Nessa ótica, o conto de Voltaire, *Os dois consolados* propõe menos um apologia banal sobre a paciência do que uma crítica irremediável das retóricas da consolação racionais. Mais do que o ridículo de Citophile, praticante do gênero escolar da consolação, herdeiro de Sêneca muito em voga entre os padres jesuítas, o essencial é a ineficácia trágica da razão sobre o Mal e a potência absoluta das forças cegas e soberanas da “vida”, simbolizadas pelo tempo, sobre as coisas humanas. Esse conhecimento dos limites da razão e essa consciência do papel das forças naturais de cicatrização revelam uma vez mais um filósofo das Luzes atípico. O “bom senso” de Voltaire, infatigavelmente ridicularizado como “burguês” desde o século XIV é um instrumento da sabedoria, uma força de equilíbrio e uma instância de refreamento de um instinto de verdade por vezes destrutivo.

Nietzsche também é hostil às consolações, essa outra forma de narcótico, estendida até a filosofia, que cria uma falsa fronteira entre a saúde e a doença e faz obstáculo a toda verdadeira cura. A “suspeita” descobre mais do que um inábil pedante no consolador, uma figura de escroque superior, que alimenta e perpetua o mal com seus “remédios milagres”. A anestesia narcótica é mais perigosa do que a sensação de sofrimento, destino que é preciso saber aceitar e amar.

Mutilar, cegar, castrar

A experiência do Mal habita esses pensamentos. Voltaire é assombrado pela angústia da mutilação. Ele o exprime escolhendo entrar na carreira trágica por um *Édipo*. Ao mesmo tempo, no mesmo momento, ele escreve *O carregador caolho*, versão irônica do cegamento e figuração paródica do problema do Mal.¹⁰¹ Algumas décadas antes de representar Pangloss cegado, esse conto coloca já em cena um homem que só perdeu um olho, o “mau” e guardou o “bom”, aquele que vê todo o Bem do mundo enquanto que o outro só percebe o Mal. A essas duas visões do mundo correspondem também já as duas

¹⁰¹ Escrito em 1714 ou 1715, foi publicado apenas em 1774.

obras de Voltaire, nos dois gêneros tão afastados quanto uma tragédia de gosto tão grega quanto possível e um conteo leve e luminoso. A ambivalência original da resposta de Voltaire ao problema do Mal já está posta.

A parábola do conto é clara: ela joga sobre a tensão entre a realidade do problema do Mal e nossa subjetividade. Ela supõe que a dupla postulação do otimismo e do pessimismo deve muito à postura profunda de cada um em sua singularidade. A apreciação do valor da vida reside bem, como a beleza segundo o provérbio, *in the eye of the beholder*: “Nossos dois olhos não tornam nossa condição melhor; um nos serve para ver os bens, o outros os males da vida; muitas pessoas têm o mau hábito de fechar o primeiro e poucas fecham o segundo; eis porque há tantas pessoas que adorariam antes ser cegas do que ver tudo o que elas veem”.¹⁰² O conto faz ver o problema do Mal com uma fantasia luminosa, irônica e onírica, imaginativa e aristocrática, na ordem apolínea em suma.¹⁰³

O motivo do olho que vê o Bem e do que vê o Mal parece, aliás, sob seus aspectos de retomada cômica do “mau olho” oriental, participar de uma interrogação constante do século das Luzes sobre o poder do sujeito sobre o objeto. “Felizes os caolhos que só são privados desse mau olho que corrompe tudo o que se olha!”: tentando o elogio paradoxal de uma mutilação feliz, *O carregador caolho* torna leve um instante o pesado pensamento inverso: a tomada de consciência assustadora do caráter irreduzível do Mal. Schopenhauer cita com razão uma frase eloquente de Voltaire: “A felicidade é apenas um sonho, mas a dor é real”. O Mal é precisamente o que permanece para sempre como obstáculo no objeto, o limite do voluntarismo das Luzes e da miragem de um regramento do problema do objeto na conduta do sujeito. O Mal é real. O Problema do Mal é a posição mais patética dos limites dos quais a crítica kantiana baliza o território.¹⁰⁴ Ele só podia ser colocado com tanta acuidade no século do voluntarismo filosófico de que ele é o ponto cego e o limite escandaloso. Ninguém podia melhor colocá-lo que o mais realista e o mais “hipocondríaco” dos “filósofos”. Insistindo nisso, Voltaire cava assim o limite das Luzes

¹⁰² *Contos em versos e em prosa*, vol. I, p.6.

¹⁰³ A princesa do Maine se espelha aqui em Mélinade na “charrete brilhante”, Voltaire ironicamente em Mesrour, e Mesrour, com a ajuda da bebedeira da “aguardente”, em cavaleiro com “carcás de ouro” à imagem do deus grego dos sonhos, Apolo.

¹⁰⁴ É o limite trágico à felicidade que crê poder se forjar o “eu absolutista” das Luzes, segundo a expressão de Karl Barth reportada por Robert Mauzi em *A ideia da felicidade na literatura e no pensamento franceses no século XVIII*, “Introdução”, reed. Paris, Albin Michel, 1994, p.12 e n.1. Esse “eu absolutista” aporta um esclarecimento psicológico sobre o elogio voltairiano do voluntarismo de Luís XIV.

de uma maneira bem diferente de Rousseau que só procura dilapidar o prestígio moral das ciências e das artes.

É claro, a ideia de fechar o olho que vê o mal faz também eco com os evangelhos, onde é solicitado de se arrancar o olho daquele que pensa no mal. Nietzsche lembra uma passagem de Marcos: “Se teu olho te irrita, jogue-o longe de ti. É melhor para ti entrar caolho no reino de Deus do que ter dois olhos e de ser jogado no fogo do inferno”.¹⁰⁵ Ele descobre em seguida em Mateus uma “incitação à castração”: “Quem vê uma mulher para deseja-la já rompeu o casamento com ela em seu coração. Mas se teu olho direito te irrita, arranque-o e jogue-o longe de ti. É melhor para ti que um dos teus membros se corrompa e que teu corpo inteiro não seja jogado no inferno”.¹⁰⁶ O laço entre o olho e o desejo, entre cegamento e castração é bem conhecido.¹⁰⁷

Os padres agitam seus caduceus e os metafísicos suas teodiceias, eles se fazem passar por médicos; mas eles são justamente os que só fazem agravar o Mal geral e que vivem às suas custas, seja que eles a exageram para deprimir a humanidade, seja que eles a aliviam artificialmente, com a ajuda de seus argumentos providenciais. O “fanatismo moral” incarna o Mal acrescentado ao Mal pelo ascetismo. O personagem cômico do castrador castrado atravessa essas sátiras, eunucos moralizadores em Nietzsche,¹⁰⁸ castrados pontificais em Voltaire,¹⁰⁹ aí incluído sobre o modo animalesco no diálogo entre o frango tornado galo e a franga feita galinha.¹¹⁰ Um breve capítulo do *Comentário do livro dos delitos e das penas* se interessa por essa “espécie de mutilação” a qual Orígenes se submeteu para seguir Mateus que dizia: “Há os que se castraram eles mesmos pelo reino dos céus”.¹¹¹

Dentre essas imagens do Mal dado e do Mal acrescentado que se querem os mais violentos possíveis, a doença da pedra e a operação da bexiga são frequentemente invocadas por Voltaire, por exemplo em *O filósofo ignorante*.¹¹² A escolha das doenças

¹⁰⁵ Outono de 1887, 10[200], KSA, 12, p.576. Ver também *O anticristo*, §45, KSA, 6, p.221.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Voltaire conta uma anedota de uma semelhante brutalidade, imputada ao papa dessa vez, no *Ensaio sobre os costumes*: “Acusa-se o papa de ter feito furar os olhos de seu padrinho, de ter castrado um cardeal, e em seguida de tê-lo feito morrer” (Cap. XXXVI: “Sequência do império de Oto e do estado da Itália”, XI, 342).

¹⁰⁸ Outono de 1887, 10[157], KSA, 12, p.545.

¹⁰⁹ Voltaire evoca o “senhor Farinelli, cavaleiro de Calatrava” e “vinte castrados [que] cantaram um moteto” em *Conversação de M. o intendente dos menus em exercício com M. o abade Grizel* (XXIV, 238-253).

¹¹⁰ XXV, 353-355.

¹¹¹ Cap. XX: “De uma espécie de mutilação”, XXV, 539-577.

¹¹² Dúvida XXVI: “Do melhor dos mundos”: “Mergulha-se um ferro bem perfurante na bexiga” do “filósofo ignorante” e se lhe “tira algumas pedras desse rochedo”. Curado, mas chateado por “alguns incômodos dolorosos até o fim de seus dias”, engendrando “dores insuportáveis” (VF62, p.66-69).

gentiais exprime o verdadeiro pessimismo que religa o nascimento e a morte e sublinha a contradição nas leis mesmas da natureza. O “filósofo ignorante” levado ao hospital observa: “aproximadamente mil pessoas dos dois sexos que parecem a espectros horrorosos e que se fricciona com um metal porque eles tinham seguido a lei da natureza e porque a natureza tinha, eu não sei como, tomado a precaução de envenenar neles a fonte da vida”.

Voltaire retorna frequentemente a essa contradição inscrita no corpo humano mesmo, notadamente nas *Questões sobre a Enciclopédia*,¹¹³ onde ele se surpreende, dessa vez, com a proximidade natural e horrorosa das funções de reprodução, teoricamente ligadas à alma, e de “dejeção” – uma interrogação que toca Baudelaire e de quem lhe toma empresta ainda Nietzsche.¹¹⁴

A “grande saúde” do “monstro alegre”

René Pomeau escrevia: “Voltaire atravessa o pessimismo; ele não sucumbe nunca a ele”.¹¹⁵ Mais ainda, ele ensina a cuidar e a curar. Ele apresenta um protótipo de posição e da ultrapassagem do pessimismo.

A metafísica ilusória da negação do “querer viver”, a situação penível da “melodia contínua” e o afundamento melancólico na *imitatio Christi* só constituem prolongamentos e complicações da doença. A brevidade, a alegria, a luminosidade e a limpeza, as “graças”, o “espírito”, a elegância e a frivolidade assumida de Voltaire, como mais tarde o rigor de Stendhal e o ensolarado mediterrâneo de Bizet, são qualidades da saúde que cintilam diante dos olhos do doente, uma verdadeira “promessa de felicidade”. Por sua vivacidade de espadachim que sabe afrontar o Mal sem se deixar levar mais longe que a escaramuça, por sua habilidade em desvencilhar o que está desordenado, em desfilar¹¹⁶ o que está misturado, em simplificar em nome da saúde, o melhor Voltaire mostra a

¹¹³ Artigo “Dejeção” (1774), XVIII, 325; ideia retomada em “Conversa entre um jovem marido muito inocente e um filósofo” do artigo “Geração”, em *O homem dos quarenta escudos* (“Casamento do homem dos quarenta escudos”), em *Os adoradores* (XXVIII, 309-326), em “É preciso tomar um partido” (XXVIII, 517-551), em *A história de Jenni*, cap.9, etc. Trata-se de um *topos* teológico cuja origem é difícil de identificar (talvez Odon de Cluny): *inter feces et urinam nascimur*.

¹¹⁴ “A brincadeira de Voltaire sobre a alma imortal, a qual, durante 9 meses, reside entre excrementos e urina. Baudelaire vê nessa localização uma malícia ou uma sátira da Providência contra o amor e, no modo da geração, um signo do pecado original. De fato, nós não podemos fazer o amor senão com os órgãos excrementícios” (Novembro de 1887 - março de 1888, 11[201], KSA, 13, p.83.

¹¹⁵ POMEAU, R. “À margem das *Cartas filosóficas...*”, art. citado, p.87.

¹¹⁶ Esse termo [*parfiler*] bastante raro é empregado por Voltaire no diálogo *Os antigos e os modernos ou a toilette de Madame de Pompadour*, XXV, 451-457.

Nietzsche uma saída das profundezas labirínticas de uma doença agravada pelo *tempo* do idealismo alemão.

O movimento de saúde voltairiano não é apenas o gesto do convalescente que afasta o jugo de seu mal, é também um movimento de médico. A concisão e a precisão da prosa têm algo da operação cirúrgica. Sobretudo, como não articular os dois polos do pessimismo de Voltaire e seus acertos dançantes? Não escreveu ele muitos livros que marcam vitórias como o desejava Nietzsche, isto é, “o melhor remédio”?¹¹⁷ O “grande senhor do espírito” não se mostra doente para seu público escolhido. Ele se apresenta em plena ação, em pleno combate, em plena vitória. O carnaval dos adversários serve para exteriorizar o mal e a encarná-lo em figuras de substituição. Os movimentos da silhueta voltairiana são, senão os movimentos da saúde, ao menos movimentos de saúde, os das primeiras vitórias contra a doença, de que elas dependem ainda, mas de onde elas tiram também sua urgência e sua energia. O estilo de Voltaire é uma dança narcótica sobre o abismo, uma forma de guerra sublimada. O olho de filólogo de Nietzsche soube perceber entre as linhas e nos múltiplos movimentos da prosa, essa gesticulação e quase esse gesto, onde sua orelha reconheceu também uma musicalidade grega. A agilidade e a vivacidade de Voltaire são as do “espírito”, a comparar com a inventividade da natureza: “Eu compreendo sob o termo de espírito, como se vê, a prudência, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande domínio de si e tudo o que é *mimicry* (a essa última pertence uma grande parte do que se chama virtude)”.¹¹⁸

Mesmo a carreira de Voltaire, suas dissimulações e suas denegações mentirosas de paternidade da obra, a duplicidade de seu caráter, a mascarada de seus pseudônimos, a adulação dos fortes, em suma, sua “mobilidade” e sua “natureza mefistofélica”: tudo o que normalmente repugna o leitor moral aparece pela primeira vez no imoralista Nietzsche como a promessa de um desenvolvimento são e natural do animal humana. Trata-se da dança de uma “segunda natureza”, não de um “retorno” ao passado. Voltaire indica a melhor terapêutica, a que debocha da terapêutica, a vitória que dança, a alegria que vale mais do que a medicina.

As “Luzes” só estão tão alertas e tão alegres em Voltaire porque elas provêm do fundo obscuro da depressão jansenista e do olhar esclarecido sobre o abismo, de onde elas tiram seu vigor curativo e sua potência de encantamento. Voltaire é, por excelência, o artista das Luzes que dá à razão o rosto da “bela aparência”. *O nascimento da tragédia*

¹¹⁷ *Aurora*, V, §571, KSA, 3, p.330.

¹¹⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §14, KSA, 6, p.120.

o sabe, a arte está aí: “A única teodiceia satisfatória! A existência sob o claro sol de tais deuses é sentida como o desejável em si e a chaga dos homens homéricos só se relaciona à licença, sobretudo à próxima licença que será preciso tomar”. O instinto apolíneo propõe a “inversão” pura e simples da “sabedoria de Sileno”.¹¹⁹ Ele mascara os horrores titânicos da existência que revelam os mitos de Édipo e de Prometeu; ele alimenta o potente desejo de viver dos gregos, expresso pela sombra de Aquiles na *Odisseia*.

Essa análise incita a não confundir felicidade e alegria. Voltaire não é “o último escritor feliz”. É um “monstro alegre” aos antípodas do “sentimento entediante”, segundo a palavra de Galiani em que Nietzsche acreditava sobre Voltaire.¹²⁰ É o erro de Barthes de passar sem transição da noção de felicidade à de festa: “Em suma, o que nos separa talvez de Voltaire é que ele foi um escritor feliz. Ninguém melhor do que ele deu ao combate da Razão a aparência de uma festa”.¹²¹ A “festa”, Nietzsche o tinha compreendido bem, que insistia sobre o enraizamento da tragédia nas Grandes Dionisiacas e as procissões primaveris, não é um momento de “felicidade”, mas a descarga de uma energia acumulada – exatamente o que faz Voltaire como *Vollender*, indivíduo que finaliza, em uma descarga explosiva, uma linhagem de disciplina. Voltaire não é quem coloca em cena a festa artificial de um combate burguês já vencido de início, o triunfo da felicidade e da razão, mas o momento eruptivo de uma energia acumulada na disciplina sob Luís XIV e de século em século, através dos esforços renascentistas, herdeiros da antiguidade. É a cultura cristã mesma que acaba por poder se abster dessas cadeias e dançar. Então provavelmente Voltaire experimenta a alegria da potência em sentir convergir nele nesse momento da Europa todas essas forças há muito tempo em potência.

A sátira se libera naturalmente sobre os que procuram ocultar a dureza do mundo que faz a trama tangível da existência quotidiana dos grandes doentes amorosos da “grande saúde”. A crueldade satírica pertence ao sobressalto vital da cura, e seus alvos favoritos são os maus médicos da alma e da civilização, esses inumeráveis charlatães suspeitos de prolongar as doenças e mesmo de suscitá-las para assentar seu poder impostor.

¹¹⁹ *O nascimento da tragédia*, III, KSA, 1, p.34.

¹²⁰ Junho-julho de 1885, 36[49], KSA, 11, p.571; outono de 1887, 9[107], KSA, 12, p.396; novembro de 1887-1888, 11[20], KSA, 13, p.14.

¹²¹ BARTHES, R. “O último dos escritores felizes”, em *Obras completas*. Paris: Seuil, 2002, vol.2, p.352-358.

O balé dos charlatães

O sarcasmo e a sátira são, pelo “sentimento de potência” que eles alcançam, um alimento imoralista da “Gaia ciência”. No fundo, o que é alegre é sempre um “monstro”, como o “sentimental” é sempre “entediante”, na medida em que o objeto acaba por contaminar o sujeito. “De tanto olhar no abismo, o abismo olha em ti”.¹²² De tanto afrontar o demônio, o filósofo se torna ele mesmo demônio, como ele se torna esfinge ele mesmo de tanto interrogar a esfinge.¹²³ O “horrível sorriso” de Voltaire é talvez apenas um reflexo do sorriso dessa Esfinge assassina na qual Voltaire fixa a atenção desde que ele a colocou em cena no meio da peste, em sua primeira tragédia. Aquele que olha em face de tais rostos, quando ele se vira para as facilidades do otimismo ou do idealismo não pode reprimir uma alegria maligna, uma *Schadenfreude*, um riso monstruoso que se prolonga e refina logo em “riso olímpico” diante da inocuidade dos pedantes minúsculos. Eles sublimam sua raiva diante das reputações usurpadas e se dão ao prazer artista da caricatura. A injúria que funde então, sob a pena de Nietzsche e sob a de Voltaire, é frequentemente a mesma: “Charlatães!”. É esse termo que, ao olhar da timidez que eles lhe prestam diante do Mal e do mundo, caracteriza mesmo os maiores, Platão, Leibniz, Spinoza, Kant, os padres da igreja...

No artigo “Charlatão” da *Encyclopédie* escrito por Jaucourt, apenas o charlatanismo médico é abordado. Voltaire, nas *Questões sobre a Encyclopédie* consagra, em contrapartida, a segunda seção de seu artigo ao “charlatanismo das ciências e da literatura”.¹²⁴ Como em todo escritor clássico e filólogo, o sentido próprio é sempre sensível depois do sentido figurado. Nesse sentido, a fidelidade filológica é um fermento poético. Ela ajuda a dessacralização cômica e coloca em evidência a baixeza de uma genealogia. Voltaire, para evocar mil exemplos de charlatanismo na literatura, filosofia e religião, coloca em cena charlatães de feira hábeis em vender sua droga, seu orvietão.¹²⁵ O termo “droga” não é indiferente. Ele lembra que o “charlatão” é precisamente aquele que empurra narcóticos ao invés de remédios. O charlatão é, pois, um misto de mau médico e de mau comediante, essas duas figuras centrais das polêmicas de Nietzsche.

¹²² *Além do bem e do mal*, IV, KSA, 5, p.98.

¹²³ *Além do bem e do mal*, §1, KSA, 5, p.15.

¹²⁴ Terceira parte, 1770, XVIII, 138-141, aqui, p.140-141.

¹²⁵ Ai ainda, a origem italiana do termo, da cidade de Orvieto, permite à sátira se adornar do imagético da *comedia dell'arte*.

Nietzsche pôde reencontrar em uma carta à Madame Du Deffand acolhida nas *Cartas escolhidas* esse alargamento da noção médica de charlatão à todos os domínios intelectuais: “Esse mundo aqui é pleno, como você o sabe, de charlatães em medicina, em moral, em teologia, em política, em filosofia”.¹²⁶ Se Platão é o charlatão por excelência, Sócrates não é perdoado, mesmo por Voltaire: “Não havia um pouco de charlatanismo em Sócrates com seu demônio familiar, e a declaração precisa de Apolo, que lhe proclama o mais sábio de todos os homens? Como Rollin, em sua história, pode pensar segundo esse oráculo? Como ele não faz para fazer saber à juventude que era um pura charlatanismo?”.¹²⁷ A sequência da passagem é interessante: “Sócrates usou mal seu tempo. Talvez cem anos mais cedo ele teria governado Atenas”. Voltaire é sensível às manobras da “vontade de poder” dos filósofos e do primeiro deles, Sócrates. Assim como Nietzsche relatava com amabilidade, no *Crepúsculo dos ídolos*, a análise de um fisiognomonista sobre os instintos que traíam o rosto de Sócrates,¹²⁸ ou comparava Platão à Maomé,¹²⁹ Voltaire era consciente da luta pelo poder que traduz e recobre o combate intelectual e filosófico, e do papel de um certo charlatanismo nessas ambições. Ele escreve logo em seguida: “Todo chefe de seita em filosofia foi um pouco charlatão: mas os maiores de todos foram os que aspiraram à dominação”.

Passados pelas bifurcações das Caudinas do Mal e da doença, e amantes de uma “probidade” que é uma das virtudes da “grande saúde”, Nietzsche e Voltaire carregam um olhar satírico sobre a “cena filosófica” e não encontram nela quase mais nada além dos “funâmbulos” e charlatães. Voltaire explora todas as riquezas dessa imagem cômica. É, de início, a pantalonada dos “doutores” da *commedia* tanto quanto da *academia*: “As ciências não podiam muito ocorrer sem charlatanismo. Vê-se fazer receber suas opiniões: o doutor sutil quer eclipsar o doutor angélico; o doutor profundo quer reinar só. Cada um constrói seu sistema de física, de metafísica, de teologia escolástica: é o que valorizará sua mercadoria”. Ele retoma sua crítica das trapaças idealistas que repousam sobre uma pirataria lexical: “Há um charlatanismo maior do que colocar as palavras no lugar das coisas e de querer que os outros creiam no que você mesmo não crê?”. O que, ao mesmo tempo, permite e trai essa impostura é a ênfase característica do charlatão segundo sua

¹²⁶ 18 de maio de 1772, D17750.

¹²⁷ Voltaire (carta à Laurent François Prault, 28 de junho de 1738, D1535) reclama “o charlatanismo dos homens de letras”, isto é, a obra do historiógrafo alemão Johann Burckhardt Mencke (1764-1732), *De charlataneria eruditorum declamationes duae* (Amestelodami, 1716) traduzido em francês por David Durand com o título *Do charlatanismo dos eruditos* (Haia, 1721).

¹²⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §3, KSA, 6, p.68.

¹²⁹ *Aurora*, V, §496, KSA, 3, p.291.

etimologia.¹³⁰ Essa questão era apenas a introdução a um ataque contra três filósofos, três silhuetas tão facilmente reconhecíveis quanto as das sombras de uma lanterna mágica ou dos personagens da farsa:

Um estabelece turbilhões de matéria sutil, ramificada, globular, estriada, sulcada;¹³¹ o outro, elementos de matéria que não são de modo algum matéria e uma harmonia preestabelecida que faz com que o relógio do corpo toque a hora quando o relógio da alma a mostra pela sua agulha.¹³² Essas quimeras encontram partidários durante alguns anos.

Voltaire segue a metáfora com um prazer manifesto, para atacar os primeiros balbucios do evolucionismo: “Quando essas drogas passam de moda, novos energúmenos sobem no teatro ambulante: eles banem os germes do mundo, eles dizem que o mar produz montanhas e que os homens foram peixes outrora”.

O retrato do filósofo como charlatão se tornou possível por uma conversão das energias da comédia em benefício da crítica. Toda uma parte dessa polêmica resulta da cultura e do exercício literários dos dois filósofos: de repente, um discurso até então excluído do campo profissional da filosofia entra nele com fracasso. A sátira poética não é mais um lugar exterior, o circuito e os bastidores do pensamento, uma roupagem compartimentada, relegada aos confins da cidade e da corte. Ela entra de repente nos espaços fechados da filosofia, joga sobre ela uma luz que a reduz a um espetáculo de grotescos e reclama ali um pensamento incarnado na mesma medida do pensamento que produz o discurso poético. Como Voltaire, Nietzsche é um *Vollender* que desvia todo um conjunto de tradições literárias, notadamente os moralistas e os cômicos, em proveito de sua polêmica filosófica e de sua reforma dos “costumes”.

O surgimento do tipo italiano do charlatão marca a entrada em cena de Molière na história das ideias, cuja extraordinária potência cômica e já filosófica é substituída por Voltaire antes de sê-lo por Nietzsche, Molière é ele também um antecedente francês negligenciado, pois ele foi um grande criador de tipos, por conta de seu pertencimento à “sociedade de Luís XIV”, fixista em matéria social e, por conseguinte, psicológica.¹³³ Nietzsche se deparou ou reencontrou, nas *Cartas escolhidas*, o uso satírico que a polêmica

¹³⁰ Do italiano *ciarlare*: falar com ênfase.

¹³¹ Trata-se evidentemente de Descartes.

¹³² Trata-se agora de Leibniz.

¹³³ *Humano, demasiado humano*, II, §63, KSA, 2, p.581. Um pouco mais longe, Nietzsche retoma essa ideia de um Molière precursor da tipologia através da noção de “ideia fixa” própria a seus personagens. A comparação do poeta francês e de Teofrasto, o autor grego dos *Caráteres*, é significativa e reenvia à de Molière e de La Bruyère, colocada em cena numa variante do fragmento precedente (KSA, 2, p.657).

pode fazer dos tipos da comédia clássica. Uma carta à Madame Du Deffand se refere aos médicos de Molière,¹³⁴ a esse famoso “laxante” ao qual Sganaralle se surpreendia que Dom Juan não acreditava, e sobretudo à essa *virtus dormitiva* do terceiro intermédio do *Doente imaginário*. Nietzsche o explorará contra Kant em *Além do bem e do mal*, na parte consagrada aos “Preconceitos dos filósofos”, título que não poderia ser mais voltairiano: “À propósito”, pergunta Nietzsche, “como o ópio faz dormir? ‘Em virtude de uma faculdade’,¹³⁵ da *virtus dormitiva*, responde o médico de Molière: ‘*Quia est in eo virtus dormitiva / Cujus est natura sensos assoupire*’. Mas tais respostas revelam a comédia”.¹³⁶

A tautologia é uma das astúcias mais grosseiras e um dos ridículos mais visíveis do charlatanismo intelectual. A caricatura de Molière revela um truque típico da Universidade, que, em suas disputas, e outras defesas parecidas com danças bufas, só demanda aos *bachelieri* respostas formais que permitem à “faculdade” continuar a dormir. As “cadeiras da virtude” são, aliás, no *Zarathustra*, cadeiras do sono.¹³⁷ A luz crua da sátira faz ver, como sob os holofotes, o ilusionista trabalhando atrás da máscara e sob a “cartola forrada”. Nietzsche, à maneira de Voltaire, enriquece seu texto com essa brincadeira molieresca como um leitmotiv que reaparece em intervalos regulares no aforismo. O fim do texto retorna a isso ainda para plantar o golpe final:

– Se se pensa assim na imensa influência que ‘filosofia alemã’ – compreende-se, eu o espero, seu direito às aspas – exerceu em toda a Europa, uma certa *virtus dormitiva*, não duvidemos disso, não era estranha: ficou-se maravilhado [...] de ter, graças à filosofia alemã, uma contraposição contra o sensualismo ainda mais potente que escorria do século precedente até este. Em suma *sensus assoupire*...

Nietzsche pôde ler em uma das *Cartas escolhidas* de Voltaire à Condorcet uma prefiguração desse jogo brincalhão sobre o termo “faculdade”: “Eu estou muito doente e realmente, ainda que o inverno seja doce. A faculdade digestiva me falta e, por conseguinte, a faculdade pensante. Resta-me a amante e eu farei uso dela para você”.¹³⁸ A carta se fecha também sobre um retorno lúdico: “A faculdade escrevente me falta, o velho ermitão te garante seus muito tenros respeitos”.

¹³⁴ 17 de maio de 1775, D19480.

¹³⁵ O texto alemão deixa mais visível a tautologia: *Vermöge eines Vermögens*, diz Nietzsche (KSA, 5, p.25).

¹³⁶ *Além do bem e do mal*, I, §11, KSA, 5, p.24. Na versão preparatória da passagem, Nietzsche fala de *vis soporifica*. Ele provavelmente verificou depois uma lembrança de leitura inexata. Fragmento 30[10], KSA, 11, p.356.

¹³⁷ KSA, 4, p.32.

¹³⁸ 5 de dezembro de 1770, D16804.

A capacidade de integrar elementos díspares e a fazê-los dar meia-volta em um aforismo pertence precisamente aos procedimentos de Voltaire que faz os doutores darem voltas e dançarem, o aforismo, a filosofia em um carrossel libertador. A forma é, como sempre, solidária do fundo: o kantismo é interpretado por Nietzsche como uma reação ao “sensualismo” do “século de Voltaire”, como um adormecimento que contrasta com o gênio “despertado”, característico do escritor francês, segundo a palavra tão justa de Valéry.¹³⁹ O cômico de repetição não reside tanto no latim de cozinha molieresca quanto na pantalonada escolástica da tábua de categorias kantiana, estranha reminiscência do *Ethos* e da *Épistème* medievais em um filósofo moderno. Se o estilo é a verdade dos autores e não o supérfluo de seus sistemas, qual crédito acordar a esse “velho chinês de Königsberg” que, questionando as Luzes, fala a linguagem dos médicos de Molière? As Luzes seriam o que nos oferece a *faculdade* de nos esclarecer?

A tautologia é apenas uma das figuras da falta de jeito, o salto desajeitado do erudito. A “dança nas cadeias” não é apenas um espetáculo solitário, mas uma mestria necessária à ostentação amorosa do saber. Pois a verdade é uma mulher que os charlatães da Escola abordam pesadamente com suas armaduras da erudição e o repulsivo frufu de suas eruditas distinções.¹⁴⁰ A arte, ligada à vida, afronta o enigma da feminilidade, essa Esfinge que abomina o “espírito de gravidade” e se liga ao desvio dos Diafoirus filosóficos.

Mau médico e bufão, o charlatão tem seus crédulos e seu público, que não é outro senão o “populacho” igualmente acusado pelos dois autores: “O povo”, escreve Nietzsche, “não gosta nem do verdadeiro nem do simples: ele gosta do romance e do charlatão”.¹⁴¹ A simplicidade clássica de Voltaire não é dada pela graça da humildade social: ela é uma conquista do trabalho e da probidade que rompe com as facilidades virtuosas dos ilusionistas do espírito.

A imagem do charlatão é tão onipresente nessas duas obras que se tornará rapidamente mais fastidioso do que alegre procurar fazer a lista de suas aparições. É tanto “Cagliostro”, evocado por Nietzsche para atacar Platão e Wagner, tanto se especifica nas imagens recorrentes, nele como no francês, do falsificador ou do falsário.¹⁴² O curioso

¹³⁹ Em uma conferência feita na Sorbonne em 10 de dezembro de 1944. Ver VALÉRY, Paul. *Cadernos*, XXIX, Paris, Ed. Du CNRS, 1961.

¹⁴⁰ *Além do bem e do mal*, §1, KSA, 5, p.11.

¹⁴¹ KSA, 13, p.117. Conjunto de fragmentos e de notas tirados do *Diário* dos Goncourt.

¹⁴² Nietzsche fala, por exemplo, dos “piedosos falsificadores” que “tomam o lugar dos charlatães, dos maus médicos, dos falsários, dos encantadores” (KSA, 13, 348).

conto de Voltaire intitulado *Pot-pourri*, onde se entremesclam histórias concorrentes e superpostas, marca provavelmente um paroxismo, porque uma das veias desse recito torcido representa o Cristo e os Apóstolos como charlatães de feira, Polichinelle e Brioché, vis revendedores do orvietão evangélico.¹⁴³

O charlatão, em todos os domínios, esfumaça e embrulha a liberdade do espírito. Ele interdita, em medicina, de se criar seus próprios remédios, de seguir seu regime pessoal, como o recomendava Kant em *O que é o Esclarecimento?* Ele se incarna tão bem no metafísico que oculta o bom senso, no escritor sentimental que faz borbulhar a retórica das paixões, nos dramaturgos que se tomam por demiurgos, nesses charlatães que foram tantos músicos.¹⁴⁴ Ele se incarna na figura vergonhosa do padre, sempre suspeito de escamotar a vida em nome de sua “moral” e a universal evidência ao benefício do discurso confuso. O padre instrumentaliza o Mal e nega a tragédia que ele transforma em cenário do pecado, do remorso e da graça. A liberdade do espírito segue uma trilha que só apaga a interpretação religiosa do trágico para substituí-la pela tragédia natural. Ao mesmo tempo, a carga cômica parece frequentemente levar com ela toda noção do trágico. Longepierre, um dramaturgo rival de Voltaire, observava que no *Édipo* o personagem Tirésias era levado à caricatura do charlatão e parecia com um “doutor da Comédia”, em detrimento da pureza do gênero.¹⁴⁵

Mesmo nesse primeiro ensaio do jovem poeta trágico, Tartufo parasita Tirésias como ele contaminará Maomé e a sátira do charlatanismo sacerdotal contamina a tragédia. Nietzsche e Voltaire devem ser duplos; críticos do trágico enterrado no seu envelope confessional, afirmadores de um novo trágico na medida da natureza. Ao mesmo tempo, a comédia que parece só atacar o excesso de um caráter incrimina a tendência de um tipo. O grande predicator jesuíta Bourdaloue tinha razão em resguardar seus auditores contra essa contaminação: a sátira da máscara é a máscara de uma outra sátira, de uma crítica mais profunda e mais radical. Atrás da “hipocrisia” está a devoção sob processo.¹⁴⁶ E depois, como os charlatães, os Tartufos pululam. Nietzsche aplica esse tipo aos predicadores protestantes e aos alemães da “era democrática”, esses “Tartufos

¹⁴³ *Pot-pourri*, XXV, 261-276.

¹⁴⁴ KSA, 12, p.436; KSA, 11, p.267.

¹⁴⁵ Hilaire Bernard Requeleynne de Longepierre, *Carta à M. de Voltaire sobre a nova tragédia do Édipo*, Paris, Charles Guillaume, 1719. Nietzsche possuía em sua biblioteca uma edição de 1788 (Paris, Duchesne) da tragédia *Medéia* criada em 1694 por esse autor, um volume cujas páginas não foram folheadas.

¹⁴⁶ *Sermão do Padre Bourdaloue da Companhia de Jesus*. Para os domingos, tomo terceiro, em Paris, por Rigaud, Diretor da Casa de Impressão Real, MDCCXXVI, p.50-94.

morais”¹⁴⁷ e o termo “tartufaria” retorna sem cessar sob sua pluma.¹⁴⁸ A frequência obsessiva dessa acusação mostra que nada é mais simples parar criar um teatro filosófico do que utilizar esses atores que são os “hipócritas”. As sátiras filosóficas são livros de que os charlatões fazem a metade sem sabê-lo. O *divertimento* dos tartufos e o balé dos charlatões oferecem uma diversão alegre ao problema do Mal.

Referências Bibliográficas¹⁴⁹

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, Neuauflage, 1999.

_____. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1986.

VOLTAIRE. *Œuvres Complètes*. Oxford: Voltaire Foundation, 1968 - . [Citado com a sigla VF]

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

Recebido em: 29/11/2016 – *Received in: 11/29/2016*

Aprovado em: 22/04/2017 – *Approved in: 04/22/2017*

¹⁴⁷ 26[364], KSA, 11, p.246. Ele formula a mesma ideia na epigrama “O ‘verdadeiro’ alemão” cujo início é o verso francês de sua pluma: “Ó povo dos melhores Tartufos” (28[52], KSA, 11, p.320). Outra referência à Tartufo em KSA, 13, 11, [245], p.95 e 14[147], p.331. À propósito da comédia ela mesma, Nietzsche anota e traduz Baudelaire cujo raciocínio antipopular, mas não sua orientação, se aproxima de Voltaire: 11[62], KSA, 13, p.76.

¹⁴⁸ Não há nada aí de surpreendente porque, como o assinala Voltaire no breve artigo “Tartufo, Tartufaria” das *Questões*: “*Tartufo*, s.m., nome inventado por Molière e adotado hoje em todas as línguas da Europa para significar os hipócritas, os canalhas, que se servem do manto da religião: é um tartufo, é um verdadeiro tartufo. *Tartufaria*, s.f., palavra nova formada a partir de Tartufo; ação do hipócrita, sustento do hipócrita, canalhice de falso devoto; se serviu-se frequentemente nas disputas sobre a bula *Unigenitus*”.

¹⁴⁹ N. do T.: As referências outras que não às obras de Voltaire e Nietzsche, sendo elas sempre pontuais e na maior parte das vezes usadas apenas em notas de rodapé, permanecem indicadas em sua completude nesses locais, como no texto original de G. Métayer.