



A relação de Nietzsche com suas fontes filosóficas: Uma taxonomia dos usos

Nietzsche's relation to his philosophical sources: A taxonomy of uses

Rogério Lopes¹

É escassa a chance de darmos uma resposta precisa à pergunta 'quais livros um autor utilizou?' quando o autor em questão é superior aos escritores que lhe serviram de fonte, pois ele se utiliza destas fontes a seu bel-prazer e com inteira liberdade, vertendo em nova forma tudo aquilo que ele tomou delas a título de material e imprimindo em tudo o selo de sua personalidade (Nietzsche, BAW, vol. 5: p. 126).

Resumo: meu propósito nesse artigo é, em primeiro lugar, apresentar as razões que tornam a adoção do estudo de fontes, no caso específico da obra de Nietzsche, um recurso metodológico particularmente promissor. Partindo de uma primeira taxonomia, consagrada às diversas abordagens metodológicas no domínio da história da filosofia, argumento que um estudo de fontes se ajusta particularmente bem à obra de Nietzsche, tanto pelo caráter entimemático de sua forma de apresentação dos argumentos quanto pela natureza de alguns de seus compromissos filosóficos substantivos (como o perfeccionismo ético e o ficcionalismo descritivo). Proponho, por fim, uma segunda taxonomia (dos usos), que tipifica a variedade de relações que ele estabelece com suas fontes filosóficas: afinidade espiritual, filiação programática e apropriação instrumental.

Palavras-chave: taxonomia, estudo de fontes, historiografia da filosofia, Nietzsche.

Abstract: the aim of this paper is, firstly, to present some reasons of why source criticism is a particularly promising methodological approach when applied to Nietzsche's work. Starting from a first taxonomy, devoted to the various methodological approaches in the history of philosophy, I argue that source criticism is particularly well suited to dealing with Nietzsche's work, due to the enthymematic nature of the ways he presents his arguments as well as to the nature of some of his substantive philosophical commitments (such as ethical perfectionism and descriptive fictionalism). Next, I propose a second taxonomy, which classifies the variety of connections Nietzsche establishes with his philosophical sources: spiritual affinity, programmatic commitment and instrumental appropriation.

Keywords: taxonomy, source criticism, historiography of philosophy, Nietzsche.

1 Professor associado do Departamento de Filosofia da UFMG, pesquisador de produtividade do CNPq.

Primeira taxonomia: métodos e/ou estilos na lida com o passado da disciplina

Discussões de natureza metodológica podem facilmente descambar para uma forma de pregação moralizante. Uma regra ganha uma conotação moralizante se ela é pouco sensível às variações contextuais e às especificidades da atividade cuja prática pretende orientar. Essa insensibilidade torna a regra contraproducente, no sentido de frustrar os fins para os quais ela foi formulada. Ela tiraniza as vontades ao invés de potencializar as atividades. Com o intuito de minimizar esse risco, peço que tenham em mente que nada do que será dito aqui tem pretensões normativas fortes, mesmo que algumas formulações inevitavelmente sugiram algo nessa direção. São antes um conjunto de impressões pessoais a que tento conferir alguma sistematicidade e que talvez encontre ressonância na experiência de alguns de vocês que, como eu, têm se ocupado da história da filosofia. As diferentes metodologias da história da filosofia propõem algumas regras bastante gerais que funcionam como mapas a nos auxiliar nessa experiência um tanto confusa e acidentada de navegar no passado da disciplina. Mas muitas rotas novas surgem na medida em que os exploradores se aventuram no campo. Outras surgem da pressão exercida por novas sensibilidades e necessidades. O passado da filosofia não está aguardando passivamente para ser descoberto em algum canto da nossa ontologia dos fatos da cultura, nem tampouco o presente está higienicamente isolado desse conjunto de fatos. Há seletividade numa ponta, e novas necessidades na outra. Há uma negociação tensa e permanente entre passado (ou a imagem do passado fixada pelas gerações que nos precederam) e presente (a perspectiva a partir da qual se recoloca o desafio de interrogar o passado que herdamos). A sensibilidade a esse fato varia de acordo com as diferentes metodologias e o grau de confiança no progresso da filosofia. Algumas ambicionam uma reconstrução mais acurada do passado: movidos por um ideal de justiça histórica, eles se impõem a tarefa de interpretá-lo nos seus próprios termos. Outras miram sua reconstrução racional: movidos por urgências práticas e conceituais do presente, eles interpelam o passado traduzindo-o para a linguagem dos contemporâneos.²

Vejamos como essa negociação se manifesta na minha primeira taxonomia. Talvez seja útil enfatizar que essas taxonomias correspondem a uma idealização e, em sentido ainda mais preciso, a uma caricatura do que são as práticas historiográficas efetivas, onde o que prevalece é um misto de hibridismo, improvisação e graus

2 Enquanto orientações opostas, essas duas tendências, que poderíamos chamar respectivamente de antiquarismo e de presentismo, são tipos ideais ou caricaturas. Rorty, Schneewind e Skinner traduzem com perfeição o que tenho em mente no seguinte trecho de sua introdução a um volume dedicado ao tema: “Our intellectual historian [antiquarista, RL] who has no interest in how the story comes out and our historian of philosophy [presentista, RL] who knows perfectly well what philosophy is, and can tell a central philosophical problem from a peripheral one or from a non-philosophical one at a glance, are caricatures. But we have tried to make them sympathetic caricatures, for we see both as limiting cases of efforts which are altogether praiseworthy, equally indispensable to the health of the republic of letters” (Rorty, Schneewind & Skinner, 1984, CUP, p. 9).

variados de sensibilidade e talento narrativo. Tendo esses fatores em vista, talvez fosse o caso de falarmos antes em estilos na lida com o passado da filosofia, ao invés de nos comprometermos com a noção mais sisuda de metodologias. Mesmo porque nem sempre o que está em jogo são regras metodológicas, no sentido procedimental que se associa ao termo, mas visões concorrentes sobre a relação da filosofia com sua própria história, que inexistem em outras disciplinas. Em todo caso, não devemos perder de vista o horizonte de um certo anarquismo metodológico como a posição que, no final das contas, melhor traduz a prática efetiva das nossas incursões pelo passado da disciplina. Queremos a liberdade de mobilizar todos os recursos de que podemos dispor, desde a livre capacidade de fabulação até a mais ascética e microscópica reconstrução das variantes de um manuscrito.

Com isso em mente, passemos então à primeira proposta de taxonomia. Sugiro agrupar os diferentes “estilos” no trato com o passado da disciplina em quatro grandes grupos: (1) método estrutural (2) leitura comparativa (3) primado dos problemas (4) abordagens contextualistas. Na sequência proponho uma rápida caracterização de cada uma das abordagens, assim como de eventuais subdivisões no interior dessas orientações mais gerais.

O método de leitura estrutural (1) tem sido o mais discutido no Brasil por razões históricas. Tornou-se quase um lugar comum a tese de que a profissionalização da filosofia no Brasil, ou sua institucionalização enquanto disciplina universitária, coincidiu com a adoção e difusão desse tipo de abordagem a partir de seu centro irradiador, o Departamento de Filosofia da USP. Essa compreensão do que é fazer história da filosofia e, em sentido um tanto mais polêmico, do que é fazer filosofia de forma profissional, teria sido o resultado da importação de um modelo francês nos anos de 1930 a 60 (cf. Arantes, 1994; Domingues, 2017). Uma geração de professores (a missão francesa) implanta no Brasil um certo modo de lidar com o passado da disciplina que na França fora adotado atendendo a outras motivações: evitar as abordagens contextualistas, com viés reducionista, centradas em hipóteses etiológicas acerca da gênese das ideias, e o dogmatismo que resultava ou de um questionamento prematuro e pouco mediado dos clássicos, ou de sua subordinação a uma filosofia da história (cf. Chauí, 2017, p. 18-19). No Brasil, o método foi concebido como um antídoto natural ao excesso de diletantismo, ao gosto pelos modismos e à cultura filosófica de segunda mão, via manuais (cf. Fleck, 2019). Não nos interessa entrar no debate da correção histórica da tese, mas oferecer uma rápida e esquemática caracterização dessa abordagem. A suposição básica que motiva a abordagem estrutural dos textos filosóficos é a de uma autonomia da reflexão filosófica, que instaura um universo discursivo no qual as teses, argumentos e conceitos fazem parte de uma economia governada por regras elas mesmas fixadas internamente. Esse tipo de universo autorreferencial só pode ser acessado mediante a reconstrução de sua ordem de razões. Qualquer apelo a uma instância externa,

como a atualidade científica de suas teses, ou seu grau de concordância com as intuições do senso comum, ou sua confrontação com teses filosóficas alternativas, conceitualmente mais refinadas, comprometeria a autonomia da reflexão filosófica, submetendo-a a um tipo de legalidade heterônoma, e por isso mesmo dogmática, que rompe a ordem das razões (cf. Porchat, 2014, sobre a impossibilidade de resolução racional do conflito das filosofias nos termos do método estrutural). Esse tipo de autonomia absoluta, ao mesmo tempo que legitima filosoficamente as obras do passado, só o faz ao preço de sequestrá-las da história,³ na medida em que veta qualquer esforço de reconstrução contextual, seja no sentido de um contextualismo mais amplo (contexto social, cultural, político, econômico), seja no sentido estrito de contexto intelectual. No limite, essa imagem de um universo discursivo inteiramente autônomo, capaz de instaurar de forma exaustiva suas próprias regras de inteligibilidade, corresponde a sistemas axiomáticos extremamente simples (não valendo, sequer, para a álgebra elementar), de modo que nenhum produto da linguagem natural pode ter a pretensão de satisfazer suas especificações. Isso significa que o projeto de uma abordagem exclusivamente imanente dos textos filosóficos é uma utopia tão pouco realista quanto a dos programas de criação de uma linguagem ideal ou de um saneamento lógico das linguagens naturais, pois ela opera com um conceito hiper idealizado de obra que não possui qualquer instanciação no mundo da cultura. As regras convencionais de sentido e de uso que governam a construção de enunciados no interior de uma linguagem natural variam contextualmente, e nenhum discurso filosófico seria capaz de conter a sua natural dispersão e imprecisão, assim como os hiatos gerados pela mudança e fusão nos nossos horizontes de compreensão. Se a suposição básica que orienta a utopia da abordagem imanente das obras fosse verdadeira, a atividade filosófica seria capaz de instaurar um espaço de razões inteiramente alheio aos atritos da história real e indiferente às suas diversas pressões. Fazer história da filosofia na perspectiva do método estrutural é capturar um conjunto de itens mentais (teses, argumentos e conceitos) que se encontram fixados nas obras dos grandes pensadores, mas que paradoxalmente não têm uma história.⁴ O tempo histórico é como que suprimido

3 Sobre como essa tensão é constitutiva da abordagem estrutural do texto filosófico (cf. Moura, 1988), que a descreve em termos de uma oscilação esquizofrênica entre elementos hegelianos e antihegelianos (a história da filosofia é relevante para a filosofia, mas ela não comporta o tipo de progresso que Hegel lhe atribui), cartesianos e anticartesianos (a história da filosofia deve ser conduzida de forma científica, mas isso impõe uma suspensão do juízo em relação ao seu conteúdo de verdade) no trato com o passado da filosofia. Em tese, pensar a filosofia como um sistema fechado, como uma estrutura, permitiria resolver essa tensão. O preço a se pagar é alto: a evasão da história real, a fixação de um modelo de obra autônoma sem instanciação no mundo real e a aceitação da indecidibilidade racional do conflito das filosofias.

4 Conferir (Chauí, 2017, p. 16), para uma advertência exemplar em relação a esse equívoco bastante difundido no debate filosófico brasileiro, que identifica leitura imanente de textos (especialmente dos clássicos) com história da filosofia: “Distingo entre fazer história da filosofia e a técnica de leitura chamada estrutural. Considero o procedimento dito estrutural indispensável para a compreensão da argumentação filosófica, para uma primeira leitura rigorosa dos textos

pelo tempo lógico, assim como o espaço das causas é anulado em nome da inteira autonomia do espaço de razões. Nesse sentido, as obras não têm passado nem presente, mas são capturadas *sub specie aeternitatis*. Essa redução ao absurdo da abordagem imanente não tem o sentido de deslegitimar as motivações iniciais que conduziram à sua proposição e que provavelmente explica a sua notável difusão entre nós. Trata-se da imposição de rigorosa disciplina de leitura, de um desejo de compreensão dos textos canônicos, de uma suspensão do juízo e de um exercício de modéstia intelectual que produziram bons frutos em termos de *exegese textual* dos clássicos. Aqui interessa pouco que algumas de suas principais premissas tenham sido refutadas à luz de uma compreensão mais adequada do funcionamento das linguagens naturais ao longo do século passado. O método de leitura estrutural, ainda que por vias imprecisas, se revelou uma inigualável escola de disciplinamento para a leitura de textos filosóficos de cunho mais sistemático. Essa qualificação é importante, pois as técnicas de leitura estrutural não se aplicam igualmente bem a todo e qualquer texto com lugar no cânone. Pretender aplicá-las a filósofas e filósofos não sistemáticos é contraproducente, como espero mostrar no caso específico de Nietzsche. Por fim, é preciso ter em mente que exegese textual não é o mesmo que historiografia e que ela treina apenas um tipo muito específico de capacidade em detrimento de outras, provavelmente mais nobres, como a capacidade elementar de identificar problemas a partir de demandas da experiência, de construir argumentos e de avaliá-los criticamente. Dito isso, não penso que seja uma estratégia muito promissora culpar esse conjunto de técnicas pelas deficiências da cultura filosófica brasileira.

O segundo membro da nossa taxonomia é constituído (2) pelas leituras comparativas. Na sua forma pura, a leitura comparativa aplica as regras de leitura do método estrutural a dois universos discursivos e, na sequência, promove uma confrontação desses universos em um espaço de razões igualmente puro. Nesse

de um filósofo e julgo indispensável ensinar esse procedimento de leitura aos iniciantes em filosofia, isto é, em história da filosofia. No entanto, é preciso também ter clara a limitação desse procedimento quando se trata de apreender o SENTIDO DE UMA FILOSOFIA e, portanto, quando se trata de interpretá-la. Aqui, é necessário compreender DE ONDE O FILÓSOFO FALA (QUAL A EXPERIÊNCIA QUE SE TORNA TEMA DE SUA REFLEXÃO), A QUEM SE DIRIGE, CONTRA QUEM ESCREVE, PORQUE DECIDIU ESCREVER E OS EFEITOS DE SUA ESCRITA”. Chauí dá vazão a uma trivialidade que, no entanto, tem sido ignorada com alguma frequência nos nossos debates, até mesmo pela ausência de uma tradição local de pesquisa genuinamente historiográfica na área: a leitura estrutural é um conjunto de técnicas de *exegese textual* que implica numa subtração da história, embora eu creia que ela retorne sub-repticiamente, subsidiando o intérprete com informações que ele introduz de contrabando no comentário (o que é inevitável, na medida em que ambos, texto e intérprete, se movem no ambiente historicamente espesso de uma linguagem natural). O valor do método é meramente propedêutico, na medida em que permite uma primeira aproximação de objetos intelectuais com nível considerável de complexidade interna. Dar um passo além dessa etapa inicial exige aquilo que no texto de Marilena Chauí aparece em caixa alta, ou seja, emitir juízos de intencionalidade, para o que se faz necessário a reconstrução do contexto intelectual.

sentido, o método comparativo tampouco faz qualquer desvio pela história real e suas vicissitudes. A expectativa que anima essa abordagem é a de que o contraste entre dois universos discursivos, que gozam de plena autonomia, traga ganhos de compreensão (conceitual ou da natureza dos problemas e das teses) para ambos, sem a necessidade de estabelecer qualquer tese de filiação ou influência entre suas autoras. O diálogo é uma peça de ficção construída pela estudiosa, já que, pelo menos na sua forma pura, pouco importa que esse diálogo tenha ou não ocorrido na história real. A depender do nível de idealização, o método comparativo se mantém neutro em relação à avaliação dos méritos respectivos de cada universo discursivo. O recurso à confrontação tem como prioridade iluminar aspectos desses universos discursivos, e não obter maior inteligibilidade em relação à natureza das questões em jogo. Os ganhos cognitivos pretendidos são antes de natureza exegética do que sistemática. Um passo em direção a esse último objetivo e já começamos a nos afastar da atitude de estrita observância dos preceitos do método estrutural e a acenar para uma abordagem que se concentra em torno de problemas (3). Se por outro lado a abordagem comparativa introduz hipóteses de filiação e influência, ela começa a se mover em direção às abordagens contextuais (4), em especial do estudo de fontes (4.b.2). Isso ocorre na medida em que ela se vê obrigada a apresentar evidências a favor dos seus juízos de filiação, de influência, de incorporação e/ou de assimilação de argumentos e teses. Uma abordagem puramente comparativa não precisa se submeter a esses constrangimentos, mas ela dificilmente é praticável. Tão logo ela se mova, seja numa direção, seja em outra, ela se afasta da sua versão pura e começa a navegar em um novo espaço, no qual o discurso filosófico indexado a um nome próprio perde a sua autonomia e passa a ser confrontado com regras de correção que veem de outros universos discursivos. Ele é convocado a se pronunciar diante de outros tribunais que não o da mera consistência interna de seus enunciados.

Com isso chegamos ao terceiro membro da nossa taxonomia. Trata-se (3) daquelas abordagens da história da filosofia que tendem a priorizar problemas. Essa modalidade de historiografia tolera um certo anacronismo, com a condição de que ele seja controlado e traga ganhos cognitivos que formas mais convencionais de historiografia não trariam. Esses ganhos cognitivos não se restringem a uma ampliação do nosso conhecimento do passado da disciplina, embora tampouco exclua essa possibilidade. Mas o foco principal é um alargamento da nossa compreensão de certos problemas filosóficos. Nessa perspectiva, um recuo à história da filosofia só se justifica na medida em que esse recuo auxilia na resolução das questões filosóficas que nos importam no presente.

Isso pode ser primeiramente entendido em um sentido historicista ou mesmo fortemente historicista (3.a). Nesse caso, seus praticantes reconhecem que pelo menos uma parte significativa de nossas categorias abstratas (teses, argumentos, conceitos) têm espessura histórica, de modo que sua adequada compreensão exige

uma reconstrução das etapas de sua constituição e dos problema práticos para cuja solução foram ideadas. Uma ilustração desse tipo de abordagem presentista da história da filosofia que exerceu grande influência sobre Nietzsche é a *História do Materialismo* de F. A. Lange. O próprio Nietzsche foi um praticante dessa variante de presentismo em suas rapsódicas incursões pela história da filosofia, como se dá a ver, por exemplo, no texto inacabado sobre os filósofos pré-platônicos, e na orientação geral de suas excursões extemporâneas (que não se ocupam da filosofia, propriamente, mas de fenômenos mais amplos da cultura), nas quais o recuso ao passado tem o objetivo programático de detectar certas insuficiências do presente. Em alguma medida, a genealogia representa uma radicalização dessa tendência na medida em que os seus objetos são emancipados de seus indexadores doutrinários e de nomes próprios. Do ponto de vista da genealogia, conceitos filosóficos não devem ser meramente elucidados. Os processos e mecanismos de sua aquisição, fixação e difusão precisam ser minuciosamente explicados e descritos (cf. Dutilh Novaes, 2016). Essa reconstrução narrativa explicita a solidariedade entre os nossos dispositivos representacionais (entidades abstratas) e o mundo real das relações de poder, permitindo ao genealogista ascender a um ponto de vista a partir do qual ele pode emitir juízos de funcionalidade e disfuncionalidade em relação a esses dispositivos ao associá-los a práticas sociais e institucionais (cf. Queloz, 2021). Aqui a abordagem focada em problemas se aproxima e quase se dissolve em uma forma de contextualismo amplo (4.a), em que os conceitos são vinculados a formas de vida e suas condições de conservação e de expansão, com consequências imprevisíveis para o espaço de razões.

Uma segunda forma de abordagem focada em problemas (3.b) tende a assumir uma feição diametralmente oposta à anterior, ou seja, uma feição ahistórica ou anti-historicista, segundo a qual problemas filosóficos dizem respeito ao esclarecimento de conceitos que são supra- ou ahistóricos (o último refúgio da noção de *philosophia perennis*). Nesse sentido, a história da filosofia é vista como um repertório de argumentos e de conceitos filosóficos que devem receber o mesmo tratamento que conferimos a um interlocutor que seja nosso contemporâneo, sem a necessidade de qualquer esforço de contextualização. Essa relação desinibida com a história da filosofia caracterizou boa parte da filosofia analítica em sua fase heroica (cf. Dutilh Novaes, 2016, p. 76-79; Rorty, Schneewind & Skinner, 1984, p. 11-13).⁵ É muito comum que as ferramentas conceituais desenvolvidas no debate contemporâneo sejam projetadas no passado para esclarecer posições e argumentos cujas formulações originais eram muito menos nuançadas. Esse exercício de tradução, aliado a um uso ligeiramente inflacionado do princípio da caridade, permite que se atribua a um autor do passado a antecipação de uma tese que conta com nossa estima atual. Difícil decidir se se trata de um genuíno impulso de justiça histórica ou de mero paternalismo.⁶

5 “Analytic philosophers who have attempted ‘rational reconstructions’ of the arguments of great dead philosophers have done so in the hope of treating these philosophers as contemporaries, as colleagues with whom they can exchange views” (Rorty, 1984, p. 49).

6 Para uma apresentação de como essa discussão “avançou” no ambiente da filosofia analítica de

Cada nova geração disputa não apenas a correção das respostas, mas a relevância dos problemas. E essa disputa é sensível às mais diversas pressões culturais. Em muitos casos não é possível decidir se certas teses e argumentos com os quais temos que nos haver no trato com o passado da disciplina nos parecem insuficientes por sofrerem de um déficit de elaboração conceitual ou se essa avaliação resulta de nossa incapacidade de acessar as formas de vida e as demandas vitais no interior das quais essas elaborações adquiriram sua plena plausibilidade. Sendo a segunda alternativa a verdadeira, temos uma situação na qual o recurso ao anacronismo dificilmente se justifica. Se o recuo ao passado não alarga os recursos teóricos e conceituais disponíveis no presente, ou tampouco nos auxilia a identificar o que é contingente neles, mas apenas reafirma os nossos próprios preconceitos teóricos, configura-se uma situação na qual o apelo ao anacronismo equivale a um investimento intelectual cujo retorno cognitivo é nulo. Nem fazemos justiça histórica ao passado (o que seria o caso se o reconstruíssemos nos seus próprios termos), nem alteramos os termos do debate teórico como ele se dá contemporaneamente (o que só ocorre pela introdução de uma tese que lhe é estranha). Nesse cenário, o que temos se assemelha a um jogo de soma zero, no qual não há ganhos cognitivos nem em relação ao passado, nem em relação ao presente, mas tão somente um espelhamento narcísico, no qual o presente reafirma sua superioridade conceitual em relação ao passado, ou reencontra nele um predecessor ilustre, ainda que ligeiramente inepto. Aqui não abandonamos o espaço de razões, pois o passado não é o passado da história efetiva, com suas arestas e contingências, mas um hóspede que na maior parte das vezes se ajusta rapidamente aos nossos hábitos de pensamento e veste os nossos costumes. Isso não impede que esse espaço seja sistematicamente enviesado em benefício do presente. A condição para que isso não ocorra é que haja disposição para acolher o passado mesmo quando ele se mostra um hóspede incômodo, que desafia os nossos consensos. Os melhores representantes desse tipo desinibido de relação com o passado da filosofia exibem essa disponibilidade de acolhimento e abertura para a dissonância conceitual. Esse é o espírito que move a noção nietzschiana de extemporaneidade. Essas virtudes podem ser exibidas mesmo por aqueles que permanecem fieis ao dogma antihistoricista, traço que ainda persiste em algumas abordagens da tradição analítica. Nada impede, a princípio, que as determinações ahistóricas de um conceito tenham sido mais corretamente apreendidas por alguém que não seja nosso contemporâneo, ou que um problema relevante nos tenha escapado. A frequência com que o ufanismo em relação ao presente coincide com uma atitude antihistoricista não expressa, portanto, um vínculo necessário, mas arrogância epistêmica.

Por fim, temos as várias modalidades de abordagem contextualista (4). Começo pelo tipo de contextualismo amplo (4.a), que tradicionalmente está associado a diversas formas de reducionismo. Como já foi dito, o método de leitura estrutural

língua inglesa, ver a introdução de (Rorty, Schneewind & Skinner, 1984, p. 1-14).

se constrói em parte como uma forma de defesa e prevenção contra os riscos envolvidos nessa forma de abordar a história da filosofia. O sentido dos diversos proferimentos filosóficos é explicado pelo recuo ao espaço das causas em sentido estrito. As intenções autorais serão explicadas em função de engajamentos políticos, econômicos, morais, vitais, etc. O contexto a que se atribui prioridade explicativa varia conforme a orientação teórica do historiador. A explicação pode ser uma forma de redução ou eliminação se substitui o espaço de razões pelo espaço das causas. Temos então uma das várias formas de reducionismo (psicologismo, sociologismo, economicismo, etc.). Mas nada impede um retorno ao espaço das razões. Nesse último caso, o desvio pelo espaço das causas é provisório e visa contornar as diversas formas de cognição motivada que geram vieses em nossos esforços de autocompreensão na perspectiva tradicional de primeira pessoa. Sugiro que essa forma não reducionista de explicação naturalista, nas suas variadas facetas, descreve aquilo que é a ambição de alguns programas genealógicos, em especial aquele conduzido por Nietzsche (cf. Williams, 2002, p. 20-40). Estou ciente de que essa reivindicação exigiria uma ampla argumentação em sua defesa. Mas penso que ela pode ser aceita em seu valor de face para os propósitos atuais de uma idealização taxonômica.

A versão do contextualismo que nos interessa mais diretamente é a aquela que se dedica à reconstrução dos contextos intelectuais ou, tecnicamente, dos contextos de proferimento ou jogos de linguagem (4.b). Aqui podemos distinguir, mais uma vez de forma idealizada e meramente esquemática, entre uma reconstrução do contexto intelectual cujo produto principal são os grandes painéis de época (4.b.1), no interior dos quais se dissolvem as singularidades autorais e ganham destaque as grandes formações discursivas, como ocorre nos trabalhos de Quentin Skinner e da Escola de Cambridge, onde se pratica uma espécie de contextualismo linguístico, ainda que a expressão seja inexata⁷ (cf. Skinner, 1969; Skinner, 1996), e em alguma medida nos trabalhos de Michel Foucault (em que os jogos de linguagem são substituídos pelos jogos de poder), e um tipo de reconstrução do contexto intelectual mais focada na identificação das fontes utilizadas por autores e autoras que participam de um certo cânone. Esse segundo tipo de abordagem, conhecida como estudo de fontes (4.b.2), pode ter tanto o sentido de contestação do cânone quanto de avaliação dos processos que determinaram a sua constituição. Ele pode tanto se opor ao impulso monumentalizante, procurando dissolver as figuras canônicas em uma massa relativamente homogênea de discursos (se aproximando, portanto, da historiografia dos grandes painéis de época referida em 4.b.1), quanto

⁷ A seguinte passagem de Skinner captura de forma paradigmática a diferença entre o tipo de contextualismo amplo (sob o qual pesa a suspeita de reducionismo) e o tipo de contextualismo linguístico, cujo objetivo consiste em reconstruir a rede de convenções dos usos de linguagem que colocam o historiador em condições de emitir juízos sobre as intenções dos falantes: “The “context” mistakenly gets treated as the determinant of what is said. It needs rather to be treated as an ultimate framework for helping to decide what conventionally recognizable meanings, in a society of that kind, it might in principle have been possible for someone to have intended to communicate.” (Skinner, 1969, p. 49).

dar guarida a esse impulso, ao reafirmar, por meio de uma confrontação do autor canônico com suas fontes, a correção dos juízos da tradição que resultaram no processo de canonização. A mera reconstrução das fontes não tem necessariamente um efeito nivelador ou equalizante, ainda que tenda a isso com maior frequência. Ela opera antes como um teste para verificar as credenciais dos autores canônicos e, nessa medida, como uma ocasião para revisar os juízos da tradição. O resultado desse processo de revisão pode ser tanto uma confirmação quanto uma contestação desses juízos. Se esses juízos se mostram reflexivamente estáveis, ou seja, se após a reconstrução das fontes ainda dispomos de boas razões a favor da originalidade e fecundidade de uma determinada obra (se ela continua a nos interpelar de forma diferenciada), então a nossa tendência é reafirmar os juízos da tradição e sustentar a presença da obra em um determinado cânone.

Diferentemente da abordagem comparativa, o estudo de fontes não pode deixar de se comprometer com a seguinte classe de juízos robustamente historiográficos:

(i) juízos precisos sobre o tipo de relação que um determinado autor manteve com suas fontes, que pode ser formulado em termos de filiação, influência, apropriação, seleção, instrumentalização, má compreensão, falsificação, etc.

(ii) juízos de intencionalidade (a partir da reconstrução dos jogos de linguagem): desloca a ênfase da mera elucidação conceitual e da reconstrução dos argumentos para a identificação dos processos de aquisição e uso dos conceitos e argumentos em um contexto dialético específico, com a intenção de explicar, não causalmente, mas intencionalmente a gênese do texto, ou de certos aspectos do texto (iii) juízos em relação às evidências materiais de leitura: quando, quais obras, em que edição a autora Y leu o autor X, quais teses ou argumentos foram incorporados, em que grau de fidelidade, para quais propósitos?

Estudos de fonte na pesquisa Nietzsche

Gostaria de argumentar que essas características constitutivas do estudo de fontes tornam esse tipo de abordagem particularmente útil para a pesquisa Nietzsche. Essas características do método permitem contornar certas dificuldades postas tanto pelas escolhas literárias de Nietzsche, relativas ao modo de apresentação de seus argumentos, quanto por certos compromissos substantivos de sua filosofia (Lopes, 2012a).⁸ Vejamos primeiramente, e de forma muito breve, os aspectos literários.

Nietzsche incorporou em sua escrita filosófica uma forma de apresentação dos argumentos que poderíamos chamar de aforismática. Não me refiro aqui ao gênero literário do aforismo (em seu uso substantivo), mas a características que associamos a esse gênero literário e que Nietzsche importou para o interior de sua forma privilegiada de exposição, que são pequenos ensaios nos quais o ideal de concisão é conduzido ao seu limite máximo. Podemos falar de uma forma

8 Para uma discussão um pouco mais detalhada desses dois aspectos.

híbrida, que combina elementos do ensaio e do aforismo. Mesmo em seus textos mais dissertativos e monográficos, publicados tardiamente, como a *Contribuição à Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, Nietzsche incorpora elementos aforismáticos. A principal marca desse estilo de apresentação é o que chamei certa vez de estrutura entimemática (cf. Lopes, 2006, p. 212-216): ela opera pela omissão sistemática de parte do trabalho de reflexão (se quiser, parte considerável das premissas) e do contexto dialético no interior do qual essa reflexão se move. Isso por vezes dificulta a avaliação da solidez de certos argumentos e, em casos mais extremos, gera incerteza em relação à tese que está sendo defendida. Essas lacunas podem ser preenchidas por um trabalho de reconstrução das fontes com as quais Nietzsche está dialogando, seja para recusar, seja para reformular ou acatar teses e argumentos. As escolhas literárias e estratégias de apresentação adotadas por Nietzsche (e para as quais ele dispõe de boas razões filosóficas, que serão referidas abaixo de forma sumária) impõem a ele constrangimentos que impedem que esse enfrentamento dialético seja explicitamente apresentado ao leitor.

O estudo de fontes permite então que o intérprete arrisque hipóteses explicativas acerca de porque Nietzsche abandonou uma determinada posição, ou reviu certa formulação, ou adotou um conceito que antes estava ausente de seu léxico filosófico. Ele fornece evidências para hipóteses genéticas, cruciais para que o tipo de pensamento em movimento praticado por Nietzsche possa ser defendido das recorrentes acusações de inconsistência que lhe são dirigidas.⁹ O experimentalismo de Nietzsche se apoia de forma recorrente em uma contínua apropriação e assimilação de ideias e argumentos que lhe são sugeridos por suas leituras, algumas vezes como reação quase instantânea e espontânea, outras vezes após longo processo de ruminação. De resto, na medida em que se concebe como um filósofo militante, cujas intervenções visam criar as condições ótimas para o cultivo de indivíduos excepcionais (compromisso perfeccionista),¹⁰ Nietzsche tende a lidar com argumentos de forma bastante instrumental, a partir de um cálculo sobre suas implicações possíveis no mundo da cultura (cf. Lopes, 2012a). Essa dimensão estratégica na lida com argumentos é intensificada pelo seu compromisso com a tese de que nossas estruturas linguísticas e conceituais são formas de administrar o fundo caótico de uma realidade concebida como um fluxo contínuo por meio da postulação de entidades ficcionais que são unitárias, idênticas a si mesmas, ontologicamente discretas e hierarquicamente ordenadas (ficcionalismo descritivo

9 Um uso exemplar das fontes para rebater essas acusações de inconsistência (ou para descartar como fantasiosas interpretações que pretendem responder a essas acusações apelando para a tese de que contradição teria um estatuto ontológico na filosofia de Nietzsche) encontra-se no posfácio que Paolo D'Iorio (1996) escreveu para a tradução francesa de um volume de ensaios de Massimo Montinari, responsável pela edição crítica das obras de Nietzsche, intitulado "*La Volonté de puissance*" n'existe pas.

10 Para as diversas facetas do perfeccionismo de Nietzsche, conferir o dossiê em duas partes publicada nos volumes 12 (2021/2) e 13 (2022/1) da revista *Estudos Nietzsche*.

ou metafísico).¹¹ Tudo isso exige que o intérprete arrisque juízos de intencionalidade, que ultrapassam o mero exercício de elucidação conceitual e de exegese textual. Juízos de intencionalidade funcionam como os *explanans* em uma estrutura explicativa não reducionista (cf. Skinner, 1969). Os movimentos argumentativos de um autor são remetidos a um espaço de razões (conjunto de convenções que governam os atos de fala de uma época) concebido de forma intersubjetiva e agonística, e explicados a partir dessa rede de interações. As explicações visam inserir Nietzsche no espaço dialético da lida com as fontes e das disputas no mundo da cultura, em oposição a explicações mais robustamente causais, que veem em seus movimentos argumentativos a expressão de certos compromissos de classe, de raça, de etnia, de gênero. As leituras recentes da obra de Nietzsche por Domenico Losurdo (2009) e Robert Holub (2018) ilustram esse tipo de contextualismo amplo. Ao restituir Nietzsche ao seu contexto intelectual, o historiador se coloca numa perspectiva a partir da qual ele pode emitir juízos sobre os efeitos visados pelo filósofo ao mobilizar certos argumentos em momentos específicos de sua trajetória filosófica, sem reduzi-los a meros epifenômenos das disputas no mundo social. O estudo de fontes e a reconstrução do contexto intelectual permite, portanto, avançar teses que visam explicar, de forma não reducionista, o comportamento argumentativo de uma autora ou autor (os efeitos que ela ou ele tinham em mente ao mobilizar certas entidades abstratas), o que é uma tarefa distinta daquela da mera exegese textual ou da elucidação conceitual.

No caso da pesquisa Nietzsche, o estudo de fontes pode ser pensado ainda a partir de seus efeitos sobre a imagem do filósofo. Ele opera como um antídoto contra a recepção monumentalizante e, por vezes, encomiástica de sua obra, recepção que a isola de seu contexto e a torna o produto de um gênio que cria a partir de um impulso quase fundacional (traduzindo para a escala individual o mito da autoctonia) ou de uma inspiração quase mística. Alguns estudiosos de fontes entendem o seu trabalho

11 O ficcionalismo de Nietzsche é antes descritivo ou metafísico do que prescritivo ou normativo, ou seja, trata-se da tese segundo a qual todas as nossas tentativas de categorizar o real têm como resultado a imposição a ele de estruturas que o “falsificam”, no sentido de torná-lo assimilável e administrável para os nossos propósitos práticos. Esse tipo de ficcionalismo envolve uma teoria do erro, que pode ser local ou global. Nietzsche parece estar comprometido com uma teoria do erro global. Disso resulta que sempre que falamos ou pensamos sobre qualquer domínio do real, nós o fazemos mobilizando estruturas que são ficcionais. O ficcionalismo prescritivo ou normativo, por sua vez, é a recomendação para que as pessoas adotem uma determinada atitude doxástica em relação a um certo domínio do discurso cujos enunciados funcionam *como se* tivessem valor de verdade, mas que sabemos serem todos falsos. Essa recomendação é feita sob a alegação de que esse domínio do discurso não pode ser abolido, pois cumpre uma função importante (distinta, portanto, daquela puramente epistêmica de capturar fatos sobre aquele domínio específico de discurso), seja social (por exemplo, o domínio do discurso moral para a estabilização do comportamento cooperativo), seja intelectual (por exemplo, o domínio do discurso sobre probabilidades ou o conjunto das nossas proposições matemáticas para as nossas explicações do mundo físico). É possível que Nietzsche tenha defendido algo assim para certas classes de juízos, mas podemos contornar essa disputa no momento.

nesses termos, como uma forma de se contrapor a um ímpeto monumentalizante que ignora as condições histórico-culturais que tornaram a obra possível. Sommer (2000) elege essa como a principal função da pesquisa de fontes: produzir um efeito nivelador e equalizante, ao reinserir a voz de Nietzsche na polifonia de sua época e combater os excessos de uma visão monumentalista da história intelectual. Sommer entende que essa seria a forma correta de resistir ao que ele interpreta como estratégias de autocanonização mobilizadas por Nietzsche. Em sua avaliação um tanto severa do filósofo, o ocultamento das próprias fontes seria uma dessas estratégias. Como adiantei acima, considero mais acertado ver na pesquisa de fontes uma forma de pôr à prova certos juízos estereotipados sobre a originalidade e a fecundidade de um pensamento, juízos que costumam ser invocados para justificar sua inserção em um cânone. O estudo de fontes fornece a possibilidade de contrastar a obra com o seu ambiente intelectual e, desse modo, avaliar se (e em que medida) sua contribuição se destaca do conjunto das demais vozes, certamente não no sentido de uma originalidade fundacional, mas antes como o fruto de um aprendizado fecundo,¹² que envolve a incorporação criativa daquilo que está disponível para a época, ou se sua presença no cânone se deve à imposição de juízos que não resistem ao teste da confrontação histórica. Em relação ao ocultamento das fontes e à subtração de informações mais precisas relativas ao contexto polêmico, reitero minha preferência pela tese, que aos olhos de Sommer soa demasiado benevolente,¹³ de que esses traços resultam de constrangimentos a que Nietzsche se submete em função de suas escolhas literárias e argumentativas. Tais escolhas são absolutamente legítimas e resultam bastante consistentes à luz de sua compreensão militante da filosofia e da conjunção de dois de seus compromissos filosóficos mais robustos (o perfeccionismo ético e o ficcionalismo metafísico ou descritivo). Sommer poderia por fim argumentar que essa é a destinação que o próprio Nietzsche conferiu ao

12 A expressão é cunhada por Nietzsche para se opor à noção de originalidade referida ao mito da autoctonia: “Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe. São admiráveis na arte do aprendizado fecundo, e assim como eles devemos aprender de nossos vizinhos, usando o aprendizado para a vida, não para o conhecimento erudito, como esteios sobre os quais lançar-se mais alto, e mais alto do que o vizinho” (KSA, 1, p. 806).

13 “Um intérprete benevolente dirá que a escrita filosófica de Nietzsche não fornece, por razões de economia literária, quase nenhuma informação sobre sua própria genealogia; enquanto um intérprete algo menos benevolente falará de uma estratégia deliberada de autocanonização mediante o obscurecimento das próprias origens” (Sommer, 2000, p. 313). Recorrendo a Merleau-Ponty e a Claude Lefort, Chauí (2017, p. 22-23) defende que toda grande obra filosófica opera um ocultamento da sua origem na experiência que a suscita, como condição para poder retomá-la reflexivamente, característica que por sua vez a torna essencialmente aberta (pelo impensado que abriga) e capaz de interpelar sucessivas gerações de novos leitores. Penso que essas características são potencializadas pela estratégia entimemática embutida no tipo apresentação dos argumentos privilegiada por Nietzsche, mas a diferença é de grau, não de natureza. Ela fisga mais facilmente a curiosidade do leitor, mas a continuada captura do espírito e da sua inteligência de um público seletivo exige mais do que um mero truque literário de ocultamento de interlocutores.

estudo de fontes (cf. Nietzsche, BAW, vol. 5, p. 126). Seu estudo sobre as fontes de Diógenes Laércio emprega técnicas quase detetivescas com a intenção de detectar roubos e embustes literários, e foi sua porta de entrada na escola da suspeita. Mas como mostrou Porter em estudo detalhado sobre a evolução do método filológico no jovem Nietzsche, o tipo de pirronismo histórico que ele ensaiou nos anos de formação o conduziu a um impasse, de modo que ele acabou adotando uma solução de compromisso no qual a contestação dos juízos da tradição adquiriu um sentido bastante mais nuançado (cf. Porter, 2002, p. 32-81; Lopes, 2008, p. 190-201).¹⁴

De resto, o estudo de fontes não está imune às demandas do presente. É contra o pano de fundo de nossos valores éticos, estéticos e políticos, do conjunto de nossas urgências e carências, espirituais e materiais, mas também das necessidades de aprimoramento das nossas ferramentas conceituais que interrogamos aqueles que ocupam um lugar (sempre provisório e passível de revisão) no nosso panteão filosófico. Depois de quase dois séculos de historicismo, deveríamos ter aprendido que os juízos da tradição são falíveis e devem ser continuamente confrontados.¹⁵ O estudo de fontes é um instrumento dentre outros a serviço dessa tarefa maior da cultura. Para que essa tarefa possa ser conduzida a bom termo, precisamos de algo mais, como aquela relação desinibida com o passado que autoriza o uso controlado do anacronismo, característico das abordagens centradas em problemas. O estudo de fontes ajuda a exercer esse controle, tornando o anacronismo cognitivamente produtivo ao evitar que nossa relação com o passado degenere em mera projeção narcísica.

Segunda tipologia (os usos): afinidade espiritual, filiação programática e instrumentalização

Gostaria, nessa terceira parte da minha exposição, de propor uma segunda taxonomia, agora referida aos diferentes usos que Nietzsche faz de suas fontes filosóficas. Mas antes de nomeá-la, cabe algumas observações preliminares. Vale notar que no acervo da biblioteca pessoal de Nietzsche, os livros de filosofia representam uma minoria. Nietzsche foi um leitor ávido, mas a parte mais significativa de suas leituras se concentrou na literatura científica, uma categoria ampla que inclui as Humanidades e o conjunto das ciências da cultura e da natureza, com boa parte das disciplinas representadas.¹⁶ Essa desproporção, francamente

14 Dentre as inúmeras notas póstumas do período de Leipzig que corroboram essa leitura, vale destacar a seguinte: “Com estas observações preliminares gostaríamos de circunscrever o horizonte das investigações que se seguem. Por meio do ceticismo minamos a tradição; por meio das consequências do ceticismo desalojamos a verdade da caverna onde ela se ocultava e é possível que tenhamos descoberto que a tradição estava certa, ainda que ela repouse sobre pés de barro. Um hegeliano poderia, portanto, dizer que nós procuramos descobrir a verdade pela negação da negação” (Nietzsche, BAW, vol. 3: p. 342).

15 “Para alguém que investiga a história da literatura não é mais decente em nossos dias adormecer confortavelmente à sombra da tradição” (Nietzsche, BAW, vol. 3, p. 340).

16 Na descrição um pouco mais detalhada de Sommer: “Esses livros cobrem toda a extensão dos interesses de Nietzsche – títulos da filosofia e da beletrística, história e filologia, etnologia, arte e

favorável à literatura científica, corrobora a imagem de Nietzsche como um adepto do naturalismo metodológico, pelo menos naquela versão minimalista segundo a qual um bom filósofo deve estar atualizado em relação ao debate científico de sua época. No segmento da literatura filosófica, destaca-se uma série de títulos dedicados à história da filosofia, um tipo de literatura em ascensão na Alemanha da segunda metade do século XIX. Na categoria fontes primárias da filosofia, algumas lacunas são surpreendentes. A total ausência das obras de Kant continua intrigando os estudiosos. Não há, de fato, nenhuma evidência filológica conclusiva de que ele tenha lido qualquer de suas obras, com a possível exceção da *Crítica da Faculdade de Julgar*, com a qual ele teria se ocupado ao ensaiar um doutorado sobre o tema da teleologia no período de Leipzig. Mas outras ausências também chamam a atenção. Nenhuma obra dos grandes autores da tradição racionalista (Descartes, Leibniz e Spinoza). Da tradição empirista, apenas o *Diálogo sobre a religião natural*, de Hume, e *Alguns pensamentos sobre a educação*, de Locke, ambas em traduções para sua língua materna. Do Idealismo Alemão, apenas a *Enciclopédia* de Hegel. Essas ausências surpreendem não apenas por serem filósofos que têm lugar incontestado no cânone da filosofia moderna, mas por serem, alguns deles pelo menos, referidos por Nietzsche com bastante frequência, seja para celebrar alguma convergência (como ocorre com Spinoza e, mais pontualmente, com Leibniz), seja como alvo de ataques polêmicos (como ocorre com Descartes, Hegel e, sobretudo, Kant, com os quais Nietzsche manteve uma relação cheia de altos e baixos). Essas lacunas parecem sugerir que o conhecimento de Nietzsche dos clássicos da filosofia moderna, com exceção de figuras que não ocupam lugar tão central no cânone (como Montaigne, Pascal, Bacon, uma boa parte dos moralistas e dos iluministas franceses do século XVIII, como Voltaire, Rousseau, Diderot e Helvétius), foi sobretudo um conhecimento de segunda mão. O seu enfrentamento com a filosofia de Kant reforça essa sugestão. Para além de sua íntima familiaridade com a obra de Schopenhauer, Nietzsche leu praticamente toda a literatura relevante produzida pela geração de autores programáticos do neokantismo e estabeleceu com eles uma contínua e quase sempre velada interlocução.¹⁷

A pesquisa de fontes recorre a traços de leitura nas obras publicadas, mas não se atém às referências explícitas feitas por Nietzsche nessas obras. Ela explora os vestígios de leitura na imensa quantidade de material póstumo (o espólio), o acervo de sua biblioteca pessoal, os registros de empréstimos nas diversas bibliotecas frequentadas

música, ciência da religião e teologia encontram-se igualmente representados, assim como obras de economia e ciências naturais, ou de medicina e psicologia.” (Sommer, 2019, p. 340).

17 Todas essas informações podem ser cheçadas em CAMPIONI, Giuliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/ Orsucci, Andrea (org.) (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter, volume que contém a listagem de todos os livros da biblioteca privada de Nietzsche, com uma descrição minuciosa de todas as marcas de manuseio e leitura, tal como preservados no acervo da *Hergozin Anna Amalia Bibliothek*, em Weimar, cidade que tem sido por décadas a meca dos estudos de fonte da Pesquisa Nietzsche. Sobre sua familiaridade com a tradição de língua inglesa (cf. Brobjer, 2008).

pelo filósofo, assim como as menções de leitura e de empréstimo pessoal presentes em sua correspondência com amigos e familiares (Sommer, 2019, p. 16-27).¹⁸ Todas essas informações são usadas como fontes de evidência, nunca inteiramente conclusivas, mas que permitem reconstruir, sempre de forma aproximada, o que seria a biblioteca ideal de Nietzsche, em contraste com a biblioteca real cujo acervo encontra-se preservado em Weimar. Todas essas evidências cruzadas parecem corroborar fortemente a tese de que Nietzsche preferiu se informar sobre a história da filosofia moderna a partir de um voto de confiança nas suas fontes secundárias e na sua intuição pessoal. O resultado é uma imagem francamente devedora dos debates que lhe eram contemporâneos. Embora contenha algumas sacadas intelectualmente estimulantes, essa imagem não se configura como um paradigma de apuro filológico. Isso vale em muito menor medida para o seu conhecimento da filosofia grega, que se construiu a partir de uma sólida e duradoura convivência com suas principais fontes primárias. Mas mesmo nesse caso seria um exagero afirmar que ele não tenha sofrido forte influência de alguns de seus contemporâneos. A *História do Materialismo* de F. A. Lange foi uma fonte de inspiração para Nietzsche não apenas do ponto de vista metodológico, mas também do ponto de vista de seu posicionamento em relação ao cânone. Ambos entendem o predomínio do estilo dialético de fazer filosofia, introduzido por Sócrates, centrado na análise conceitual e divorciado do diálogo com as ciências naturais, como um retrocesso em relação ao estilo dos filósofos do período trágico. A mesma observação vale em relação à obra de Gustav Teichmüller, que teve papel decisivo no tipo de confrontação que Nietzsche estabelece com Platão em suas obras de maturidade.¹⁹

Por fim, seguindo seu preceito fundamental de que a obra dos grandes filósofos é sempre uma confissão involuntária na qual se pronunciam seus impulsos predominantes, Nietzsche se interessa pelos elementos doutrinários de uma filosofia sobretudo na medida em que esses elementos lhe oferecem pistas para uma decifração quase detetivesca da personalidade de seus autores (cf. KSA, 5, p. 19: aforismo 6 de JGB/ABM). Para esse propósito, três ou quatro anedotas podem ser mais úteis do que o conjunto inteiro da maquinaria dialética com a qual esses filósofos muitas vezes entretêm seu público, e para cuja *mise en scène* Nietzsche revela pouca disposição ou até mesmo uma programática desconfiança. Assim, quando Nietzsche indexa um nome próprio a uma determinada proposição filosófica, é preciso discernir se ele o faz com o intuito de se inserir em um debate genuinamente dialético, ou se o seu objetivo é reconstruir a imagem de uma forma de vida filosófica, que expressa uma certa tendência da cultura para a qual o nome próprio é uma mera abreviação ou uma lente de aumento que permite conferir visibilidade a fenômenos empiricamente dispersos (cf. KSA, 6, 274-5).²⁰ Passemos

18 Sobre o grau de confiabilidade de cada uma dessas fontes de evidência.

19 Para a recepção de Lange e Teichmüller por Nietzsche (cf. Lopes, 2008, cap. 1 e cap. 4: seção 1 e 2).

20 Essa ambiguidade caracteriza a relação de Nietzsche com diversos filósofos canônicos. Para um exame de sua confrontação com Platão à luz dessa duplicidade ver (Lopes, 2012b).

então à nossa segunda taxonomia, cuja ambição é justamente capturar os diversos usos que Nietzsche faz de suas fontes filosóficas e lançar uma nova luz sobre os seus personalíssimos hábitos de leitura. Proponho classificar esses usos sob três grandes rubricas: (1) busca por uma afinidade espiritual; (2a) filiação a aspectos programáticos; (2b) apropriação prioritariamente instrumental.

Na primeira rubrica encontramos um grupo bastante seletivo de filósofos com os quais Nietzsche pretende ter estabelecido uma espécie de afinidade espiritual, resultado de um engajamento empático (grupo 1). Em relação a esse primeiro grupo, o que está em jogo não é uma disputa de natureza prioritariamente dialética, ainda que Nietzsche descreva o tipo de demanda que ele identifica com esses autores (e ao qual se sente compelido a responder) por meio de um vocabulário que remete ao jogo dialético de dar razões e de prestar contas. O diálogo de vida inteira que Nietzsche travou com filósofos como Platão, Pascal, Schopenhauer, Rousseau, Montaigne, Sócrates, dentre alguns outros, é um diálogo que envolve um tipo de vínculo empático cuja condição de possibilidade é a fixação de uma certa personalidade, de uma forma de vida filosófica. Essa forma de vida se caracteriza por engajamentos que não se deixam fixar em um conjunto X de teses nem se reduzem a estados meramente doxásticos, cujas pretensões de verdade pudessem ser exaustivamente investigadas. Esse tipo de afinidade não aponta exclusivamente para uma convergência de valores. Em relação a alguns dos membros desse grupo seletivo Nietzsche expressa intensa animosidade. Mas são adversários estelares, por assim dizer, com os quais o filósofo enceta uma disputa agonística pelos destinos da cultura. O aforismo do segundo volume de HH, intitulado Descida ao Hades, nos dá uma ideia aproximada dos autores que pertencem a esse grupo seletivo, mas não pretendo sugerir que essa lista seja exaustiva. Sócrates não consta da lista, e seria uma insanidade excluí-lo desse grupo seletivo de singularidades exemplares:

Eu, assim como Ulisses, também estive nos infernos, e lá estarei sempre de novo. E, para poder falar com alguns mortos não sacrifiquei apenas carneiros; foi o meu próprio sangue que eu não poupei. Quatro foram os pares que não se recusaram a responder à minha imolação: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses devo me confrontar quando estiver em longas caminhadas solitárias, é frente a eles que pretendo ter ou não razão, é a eles que quero escutar quando derem ou não razão uns aos outros. O que quer que eu diga, decida, cogite, para mim e para outros: nesses oito fixarei o olhar, e verei seus olhos em mim fixados –. Que os vivos me perdoem se às vezes me parecem como sombras, tão pálidos e adormecidos, tão inquietos e oh! tão ávidos de vida: enquanto aqueles em aparecem tão vivos, como se agora, *depois* da morte, não pudessem jamais se cansar de viver. Mas o que conta é a *eterna vivacidade*: que importa a “vida eterna” ou mesmo a vida! (KSA, 2, p. 533-534).

Para esse grupo seletivo de pensadores, a doxografia só tem relevância na medida em que é uma chave para se ter acesso à personalidade do filósofo. Se uma

determinada imagem da vida filosófica pode ser acessada por outros meios, então a doxografia não é sequer relevante. Por vezes é uma ocorrência bastante localizada nas obras desses autores que permitirá a Nietzsche esboçar uma imagem totalizante de suas filosofias. Por vezes nem isso: basta uma ou duas anedotas, fixadas pela tradição, para que a imagem (propositalmente caricata) se fixe.²¹ A atenção ao estilo cumpre função semelhante de amparar a construção de juízos sobre o significado último de uma filosofia. Essa é uma das razões pelas quais Nietzsche confere um destaque inusual à dimensão expressiva da linguagem e se esmera por cultivar o estilo, entendido aqui como um domínio virtuoso do material linguístico na sua dimensão pré-convencional (com suas possibilidades sonoras e rítmicas). Esse modo de se relacionar com o passado da disciplina é tão desviante que causa certa perplexidade em seus leitores. Por vezes, é incontornável a sensação de uma total arbitrariedade, que resulta da percepção de uma excessiva informalidade e falta de respeito com os protocolos mínimos de um debate racional (pense no caso Sócrates!). Nietzsche praticamente bate boca com alguns membros do seu seletivo grupo de filósofos. Mas tal exasperação é a expressão de um engajamento com personalidades que não são meros indexadores de doutrinas. São indivíduos com os quais Nietzsche interage como se o que estivesse em disputa fosse o destino da sua própria alma, e da alma de seus leitores. Tudo aqui é muito mais vivo e intenso, e demanda um tipo de engajamento pessoal que se pretende inteiramente distinto de um engajamento erudito com um texto e sua ordem de razões, ou com a penosa e ascética reconstrução erudita de contextos intelectuais. O espaço de razões é substituído por um espaço vital, no qual as razões não mobilizam apenas as nossas capacidades lógicas, mas o conjunto maior dos nossos interesses, valores, afetos e emoções, cristalizados em uma forma de vida que alcançou uma inteireza exemplar. Nietzsche rivaliza com essas belas personalidades e, em alguma medida, entende a filosofia como um diálogo espiritual com essas individualidades exemplares e únicas. Teses e argumentos são meros pretextos para acessar essas individualidades. Nesse sentido, importa pouco que as teses sejam verdadeiras e os argumentos sejam sólidos (é pouco provável que sejam!), pois eles valem como meros índices de uma forma de vida ou como as digitais de uma grande personalidade.

É importante destacar que esse diálogo puramente espiritual não esgota o tipo de confrontação que Nietzsche estabelece com esses grupo seletivo de autores. Alguns deles forneceram a Nietzsche, em momentos distintos de sua trajetória, uma compreensão da tarefa filosófica em termos programáticos, e funcionaram como um repositório de teses e argumentos com os quais ele procurou se confrontar num

21 Conforme o texto programático que serve de nota introdutória ao estudo sobre os filósofos na era trágica dos gregos: “em sistemas que já foram refutados, a única coisa que pode nos interessar ainda é a personalidade, pois ela é o eternamente irrefutável. É possível compor a imagem de um homem a partir de três anedotas; o que eu procuro aqui é acentuar três anedotas em cada sistema e abandonar o restante” (KSA, 1, p. 803).

formato dialético mais convencional. Com isso já podemos transitar do primeiro para o segundo tipo de relação que ele estabelece com a tradição filosófica e suas fontes.

Em oposição ao tipo de engajamento empático que acabamos de expor acima, encontramos em Nietzsche um segundo tipo de engajamento, muito mais comum entre os filósofos, e que podemos chamar de engajamento dialético (grupo 2). Nesse tipo mais convencional de engajamento, um filósofo trata suas fontes como um repertório de teses, argumentos, conceitos, imagens, etc., que podem ser retomados, criticados, assimilados, revisados, problematizados. Aqui, mais uma vez, penso que é instrutivo classificar o engajamento dialético de Nietzsche com suas fontes filosóficas em dois grupos distintos. No primeiro grupo (2a), encontramos um pequeno número de obras que, em momentos distintos de sua trajetória, irão inspirá-lo em termos programáticos. No segundo grupo (2b), encontramos um conjunto bem maior de obras que funcionam como um repertório de teses e argumentos com os quais Nietzsche se relaciona sobretudo de forma instrumental, mobilizando-os na medida em que se mostram úteis aos seus propósitos programáticos. Aqui vale a imagem de Nietzsche como um filósofo que argumenta de forma circunstancial. O que conta como um bom argumento em uma obra pode perder esse status em uma obra subsequente, pois essa avaliação depende, lógica e retoricamente, tanto dos compromissos mais estruturais fixados pelas teses programáticas quanto dos interlocutores que ele tem em mira. Segundo essa diferenciação, rupturas e continuidades dependem, portanto, de eventuais revisões das teses programáticas. O abandono de teses e argumentos que não fazem parte desse núcleo programático podem resultar de meros ajustes circunstanciais e estratégicos, que não sinalizam para mudanças muito significativas nos compromissos essenciais de Nietzsche. Por essa razão, teses genéticas deveriam focar sobretudo em alterações nesse núcleo programático. A principal tarefa de um estudo de fontes no que diz respeito às obras pertencentes ao grupo (2a) consiste, portanto, em identificar as teses que fazem parte desse núcleo programático nas suas diferentes fases (período de juventude, período intermediário e de maturidade).

A título de mera ilustração, podemos citar a adesão do jovem Nietzsche à tese do caráter antropologicamente incontornável da metafísica, que ele apresenta em termos da necessidade de uma justificação metafísica da existência. Trata-se de um compromisso programático que ele herda dos três filósofos que mais o influenciaram neste período, a saber, Kant, Schopenhauer e Lange. Em Kant, trata-se da metafísica enquanto uma disposição natural, em oposição à metafísica enquanto uma ciência dos conceitos a priori ou como doutrina geral da experiência. No vocabulário schopenhaueriano, a tese é apresentada em termos de carências metafísicas: o ser humano não se reconcilia com o mal no mundo, com a finitude da sua condição de mero animal em um mundo empiricamente determinado e com o

fato bruto do sofrimento. O impulso metafísico é a tentativa de suprir essa carência de sentido por meio de uma *pathodiceia*. Por fim, em Lange temos a tese de que a metafísica, enquanto expressão genuína do espírito humano, atende a impulsos extracognitivos, de natureza ética e estética, e se traduz numa forma de poesia conceitual para fins edificantes (o chamado *ponto de vista do ideal*). O jovem Nietzsche se filia a essa compreensão da condição humana, e isso o compromete com uma forma de idealismo prático. Essa tese determina as linhas formais de sua filosofia da juventude. As teses de conteúdo (a chamada metafísica de artista) são tomadas de Schopenhauer, mas com pequenos ajustes visando sanear logicamente o sistema e livrá-lo do que no contexto dialético da época era avaliado como inconsistências (cf. Lopes, 2008, cap. 1, seção 2.2). Nietzsche confere uma centralidade ainda maior à experiência estética, desloca para segundo plano os compromissos ascéticos de seu mestre, e promove um ajuste em suas teses metafísicas. Parte desses ajustes se deve a empréstimos conceituais que ele faz junto à obra de Eduard von Hartmann, de modo que o idealismo subjetivo schopenhaueriano adquire os contornos de uma forma de idealismo objetivo. Se essa leitura procede, o que estrutura o núcleo programático da filosofia de juventude é a adesão de Nietzsche à tese da necessidade antropológica da metafísica. Todas as outras teses estão lógica e retoricamente subordinadas a essa suposição inicial, mesmo aquelas que à primeira vista traduzem compromissos filosoficamente mais robustos de Nietzsche. A relação que Nietzsche estabelece com Kant, Schopenhauer e Lange é uma relação de vínculo programático, em oposição a uma assimilação meramente estratégica de argumentos e teses que ele encontra em Eduard von Hartmann. A obra de Hartmann funciona para Nietzsche como um mero repositório de ferramentas conceituais (para maiores detalhes, cf. Lopes, 2008, cap. 1, seção 3).

Quando ele se afasta dessa tese em *Humano, demasiado humano*, abre-se o espaço lógico (e retórico) para a adesão a uma nova tese programática, que define o horizonte de seu filosofar histórico. Trata-se de uma forma moderada de compromisso, por um lado, com o naturalismo metodológico, que prescreve que a filosofia deve ser praticada em estreita aliança com as ciências empíricas, tanto do ponto de vista dos resultados quanto dos métodos (e cuja principal inspiração é a obra de Lange); e por outro lado, com alguma versão de naturalismo substantivo, tanto ético quanto metafísico, e que é a tradução de uma disposição para nos reconciliarmos com nossa animalidade (a tarefa de nos sentirmos em casa na terra, conforme a expressão cunhada na *Terceira Extemporânea* sob os auspícios de Montaigne) (cf. Lopes, 2008, cap. 2, seção 3). Esse compromisso programático se traduziu inicialmente no ambicioso programa de uma história genética do pensamento (*Entstehungsgeschichte des Denkens*), que pretendia naturalizar e historicizar a filosofia transcendental de Kant; e posteriormente na versão mais circunscrita de uma genealogia das nossas estruturas normativas (práticas e epistêmicas) e do seu processo de captura pela moral ascético-sacerdotal.

Não podemos nos alongar mais em exemplos, mas poderíamos citar outras teses de alcance programático, como o compromisso com o perfeccionismo ético, cuja primeira formulação encontra-se na *Terceira Extemporânea*, mas que conhece inúmeras modulações ao longo dos períodos intermediário e de maturidade. O compromisso de Nietzsche com o perfeccionismo adquire contornos ora mais individualistas (como no período intermediário), ora mais políticos (como no período de maturidade). A partir sobretudo de *Para Além de Bem e Mal*, o filósofo flerta com uma forma de platonismo político, ao insistir reiteradamente na tese de que o cultivo de grandes individualidades deveria ser a meta da cultura. Ao introduzir essa tese, Nietzsche expande seu perfeccionismo ético para uma forma de perfeccionismo político cujas implicações são incertas, mas incontornavelmente polêmicas (cf. Lopes, 2008, cap. 3, seção 1).

O modo como o jovem Nietzsche se apropria de argumentos céticos fornece uma boa ilustração do segundo tipo de engajamento dialético com o passado da disciplina, remetendo agora não mais a uma fonte particular, indexada a um nome próprio, mas a uma tradição filosófica. Retomo essas considerações porque não poderia encerrar essa conversa sem mencionar uma característica um tanto surpreendente relacionada à vida dessas entidades abstratas que são a matéria-prima do fazer filosófico (teses, argumentos, conceitos e todo o restante do aparato dialético com que nos ocupamos diariamente). Dados os compromissos de Nietzsche com uma concepção ficcionalista dessas entidades abstratas, e dada a sua compreensão da tarefa filosófica como uma forma de engajamento polêmico no mundo da cultura (em prol da criação de condições ótimas para o cultivo de bens perfeccionistas), não causa especial surpresa que ele procure instrumentalizá-las. Uma instrumentalização plena só seria possível, contudo, se essas entidades abstratas não estivessem historicamente enraizadas. Esse é o limite da verdade do nominalismo. Assim, ao tentar instrumentalizar argumentos céticos para relativizar o valor de nossos empreendimentos teóricos, abrindo espaço para uma nova valorização da atividade estética (no contexto de sua metafísica de artista), Nietzsche repete um modelo de instrumentalização do ceticismo que ele pretende ter encontrado na história da filosofia moderna, em especial em Pascal e Kant. Mas ao mobilizar argumentos céticos como parte de sua estratégia argumentativa, afetando manter com eles uma relação meramente instrumental, Nietzsche é incapaz de desfazer o tipo de solidariedade que se formou entre esses argumentos e certos valores para cuja promoção eles foram originalmente forjados. Refiro-me ao compromisso cético com a integridade intelectual, cuja presença provoca no programa filosófico do jovem Nietzsche uma instabilidade reflexiva (e alguma má consciência) (para detalhes, cf. Lopes, 2008; Lopes, 2012a). Entidades abstratas trazem a memória de seus usos pregressos, por assim dizer. E nem sempre é fácil abolir esse vínculos. Em todo caso, eles não podem ser abolidos pela mera habilidade dialética e/ou retórica de um autor. Estes laços de solidariedade impõem limites à apropriação de

teses e argumentos filosóficos, restringindo a possibilidade de que eles favoreçam propósitos inteiramente alheios àqueles para os quais eles foram originalmente concebidos. Estamos diante de certas afinidades eletivas que conferem densidade histórica a tais entidades abstratas (teses, argumentos, conceitos), ao enraizá-las no solo de uma forma de vida. O modo mais apropriado de rastrear esses vínculos de solidariedade chama-se genealogia.

Podemos concluir então que Nietzsche manifesta em relação às suas fontes filosóficas três atitudes bastante distintas: afinidade espiritual, afinidade programática e instrumentalização. Com os membros do primeiro grupo (1) ele procura estabelecer uma relação de vínculo espiritual e empático, que tem quase sempre um caráter agonístico. Ele se esforça imensamente para assumir a perspectiva dos filósofos que ele alista nesse primeiro grupo, procurando acessar o mundo a partir de uma simulação do que teria sido o conjunto de suas experiências mais íntimas e pessoais. Se nesse primeiro caso Nietzsche está interessado em estabelecer uma relação genuinamente simétrica com os pensadores, em que se anseia por um vínculo empático com individualidades que são admiradas enquanto personalidades (e não como meros indexadores de teses e argumentos), nos dois casos seguintes não há a busca por esse tipo de afinidade profunda, mas um intercâmbio meramente intelectual que está subordinado à visão que Nietzsche tem dessa dimensão da vida humana. Mas ainda aqui podemos estabelecer uma certa hierarquia. Com os membros do segundo grupo (2a), ele estabelece uma relação dialética de filiação programática, adotando as linhas gerais de sua orientação filosófica e operando eventuais ajustes, de acordo com a tarefa filosófica que ele se impõe nos diversos momentos de sua trajetória filosófica. Ao longo de sua trajetória, Nietzsche adotou diferentes teses de natureza programática. Muitas delas ele revisou e veio a abandonar em um momento subsequente; outras ele readaptou ou reformulou. Esses compromissos programáticos têm uma função estrutural nas suas obras, pois a partir deles se definem quais teses e argumentos podem ser instrumentalmente válidos e úteis para os objetivos do momento. A relação de filiação programática que Nietzsche mantém com as obras pertencentes ao grupo (2a) é menos nobre que o tipo de vínculo espiritual que ele se esforça por estabelecer com as personalidades exemplares que pertencem ao seletivo grupo (1). Ainda assim, ela é mais nobre e respeitosa do que a relação dialética de mera instrumentalização que ele procura impor às obras pertencentes ao grupo (2b). Um traço comum a essa segunda classe de usos dialéticos de teses e argumentos é o fato de que na maioria das vezes Nietzsche os retira de autores com os quais ele se encontra em desacordo, seja programático, seja existencial. Aqui o movimento de releitura e apropriação resulta muitas vezes numa verdadeira perversão do sentido original das teses e argumentos. Isso vale para filósofos como Dühring (que inspira sua leitura da metafísica ocidental como uma metafísica da vingança, e da moralidade como um sistema normativo guiado pelo afeto do ressentimento), do qual ele diverge existencialmente, mas também

para filósofos dos quais ele diverge em termos programáticos, como Teichmüller (que inspira sua leitura tardia do platonismo político e da prioridade genealógica da concepção agencial do Eu) e Afrikan Spir (que inspira o seu ficcionalismo e lhe fornece informações valiosas sobre os debates epistemológicos e metafísicos da filosofia moderna). Autores com os quais Nietzsche se relaciona nesses termos formam uma vasta galeria. Todos eles foram fundamentais para que Nietzsche chegasse a teses pelas quais ele se tornou reconhecido, mas nenhum deles tem qualquer afinidade programática ou espiritual com o filósofo.

Referências bibliográficas

- ARANTES, P. (1994). *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra.
- BROBJER, T.H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.
- CAMPIONI, G.; D'IORIO, P.; FORNARI, M. C.; FRONTEROTTA, F.; ORSUCCI, A. (org.). (2003b). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlim: de Gruyter.
- CHAUÍ, M. (2017). "Texto e Contexto: A dupla lógica do discurso filosófico", in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 37, p. 15-31, jul/dez.
- D'IORIO, P. (1996). "Posface", in *"La Volonté de puissance" n'existe pas*. Paris, Ed. De L'Éclat.
- DOMINGUES, I. (2017). *Filosofia no Brasil: legados & perspectivas. Ensaios metafísicos*. São Paulo: Editora Unesp.
- DUTILH NOVAES, C. (2016). "Conceptual Genealogy for Analytic Philosophy", in *Beyond the Analytic-Continental Divide*. New York: Taylor & Francis.
- FLECK, A. (2019). "Mal-estar na filosofia nacional. Leitura estrutural: impasse e críticas." *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 33, n. 67, p. 349-370, jan./abr.
- HOLUB, R. C. (2018). *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*. Pennsylvania: UPP.
- LOPES, R. (2006). *Elementos de retórica em Nietzsche*. SP: Loyola.
- _____. (2008). *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. FAFICH/UFMG. Data de acesso: 25 de junho de 2024. Link: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ARBZ-7JJLV>
- _____. (2012a). "Estudo de fontes e leitura imanente: Algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche". In: *Dissertatio*, 35:227-247.
- _____. (2012b). "Nietzsche e a interpretação cética de Platão. In: *ArteFilosofia*. Ouro Preto/UFOP, n. 13, p. 18-40, dez.
- _____. (2021). "Editorial dossiê Nietzsche e o perfeccionismo I". In: *Estudos Nietzsche*. Vitória, v. 12, n. 2, p.06-12, jul./dez.
- LOSURDO, D. (2009) *Nietzsche: o Rebelde aristocrata*. RJ: Revan.
- MOURA, C.A.R. (1988). "Historia stultitiae e história sapientiae". SP: *Discurso*, n.17, p. 151-171 (<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37935>)
- NIETZSCHE, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter.
- _____. (1994). *Werke und Briefe* (BAW: 05 vols.). Hrsg. von H. J. Mette und K. Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940).
- PORCHAT, O. (2014). "O conflito das filosofias", in *Skepsis*, 11, p. 1-13.
- PORTER, J. (2000). *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: SUP.
- QUELOZ, M. (2021). *The Practical Origins of Ideas*. Oxford, OUP.
- RORTY, R; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (1984). *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge, CUP.

- SKINNER, Q. (1996). *As fundações do pensamento político moderno*. SP: Companhia das Letras.
- _____. (1969). "Meaning an Understanding in the History of Ideas". *History and Theory* 8, p. 3-53.
- SOMMER, A. U. (2000). "Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung: Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches", in *Nietzsche-Studien*, 29, p. 302-316.
- _____. (2019). "O que Nietzsche leu e o que não leu", in *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 1, p. 9-43.
- WILLIAMS, B. (2002). *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*. Princeton/Oxford: PUP.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.