

Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do Segundo Período

Jelson Roberto de Oliveira¹

Resumo: Pretende-se analisar a influência de Michel de Montaigne sobre Friedrich Nietzsche, destacando alguns apontamentos no que diz respeito a três noções principais: a liberdade de espírito, a naturalização da moral e a noção de experiência, articulada à valorização da solidão em ambos os pensadores. Como se verá, esses temas remetem, especialmente, aos escritos do chamado segundo período da produção nietzschiana. Seguindo esse itinerário, almeja-se demonstrar que a leitura de Montaigne é decisiva para a estruturação da prática filosófica de Nietzsche, especialmente entre os anos de 1878 a 1882.

Palavras-chave: Montaigne – Nietzsche – espírito livre – natureza – solidão.

Introdução

No aforismo 408, que encerra as “Opiniões e sentenças diversas”, primeira parte do segundo livro de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche faz uma confissão de parentesco intelectual com oito filósofos: “Quatro foram os pares [de mortos] que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer”. Como notou Andler², não é possível afirmar com certeza desde que data Nietzsche se interessara por Michel Eyquem, o senhor de Montaigne. Aparentemente, essa leitura remonta

¹ Doutor em Filosofia pela UFSCar; professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: jelsono@yahoo.com.br

² Andler, Nietzsche, sa vie e sa pensée: Les précurseurs de Nietzsche, p. 107.

ao natal de 1870, quando Cosima Wagner presenteara Nietzsche com um exemplar dos *Ensaio*³: esse registro remete ao fato de que Montaigne é citado por Nietzsche como um dos *grandes pensadores*, aqueles que, por serem verdadeiros filósofos, têm a incumbência de colaborar para a total libertação do espírito.

Depois da decepção vivida em Bayreuth no verão de 1876, o nome de Montaigne se liga à crítica à vulgaridade da cultura. Em Sorrento, na Vila Rubinacci, Nietzsche e seus amigos Paul Rée, Malwida von Meysenbug e Albert Brenner fundam um “claustró para espíritos livres”⁴ e experimentam uma comunidade de leituras e debates na qual as obras de Montaigne ocupam um lugar central, lidas durante os demorados passeios sob o clima agradável do litoral da Provença. Aí Nietzsche dá ocasião à sua empreitada em busca de uma filosofia própria e nisso Montaigne aparece como um grande apoio: como afirma Ponton, “não há nada mais montaigneano do que a paixão pelo conhecimento que anima Nietzsche e que caracteriza o conjunto da filosofia do espírito livre”⁵.

Ora, essa herança intelectual montaigneana se revela desde os primeiros anos da década de 1870. Talvez um dos textos mais significativos a esse respeito seja a terceira das *Considerações Intempestivas* (*Schopenhauer como Educador*), na qual o nome de Montaigne é associado justamente à imagem do verdadeiro filósofo, aquele que viveu por experiência, venceu o “ódio hereditário do que é natural” e conquistou, na solidão, uma honestidade para consigo, contrapondo-se às opiniões públicas e vulgares. Afirma Nietzsche: “Não conheço senão um escritor que, por honestidade, eu coloco tão elevadamente, senão mais, do que

3 Nietzsche teria lido os Ensaio de Montaigne numa tradução alemã de Leipzig datada de 1753-1754, de autoria de Johan Daniel Tietz.

4 Nietzsche, KSB 5, p. 188. Nesse artigo usaremos as siglas convencionais para citação dos escritos de Nietzsche: Co. Ext. III (Terceira Consideração Extemporânea – Schopenhauer como Educador); NT (O Nascimento da Tragédia); HH I (Humano, Demasiado Humano, vol. I); OS (Humano, Demasiado Humano, vol. II: Opiniões e sentenças diversas); AS (Humano, Demasiado Humano, vol. II: O andarilho e sua sombra); A (Aurora); GC (A Gaia Ciência); KSA (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe - edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari – a sigla será seguida do número do volume, número do fragmento, ano de escrita e página da edição); BM (Além de Bem e Mal); EH (Ecce Homo); CI (Crepúsculo dos Ídolos). Com a exceção de KSA, as citações de todas as outras obras são seguidas da indicação do número do aforismo.

5 PONTON, Nietzsche – Philosophie de la lègèreté, p. 301.

Schopenhauer: é Montaigne. Na verdade, pelo fato de que um tal homem tenha escrito, o prazer de viver nesta terra foi aumentado.”⁶ O entusiasmo de Nietzsche é explícito: o filósofo alemão identifica em Montaigne (com mais superioridade) as qualidades que imputa a Schopenhauer: natural honestidade e alegre serenidade. Descritas como uma “impressão fisiológica” que desperta a “energia mais íntima” que é comunicada entre dois seres, essas qualidades emergem de um “homem vivo”, que sabe “servir de exemplo” porque seu testemunho se efetiva pela “vida real e não unicamente pelos livros”⁷. Como os gregos, o verdadeiro filósofo dá testemunho “pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e sobretudo mais do que pela escrita”⁸. À descrição segue-se um lamento: “Como estamos longe ainda, na Alemanha, desta corajosa visibilidade de uma vida filosófica!”⁹.

Montaigne fornece a Nietzsche o seu mapa: o mestre é o indicador; o caminho leva para si mesmo. Paralelamente a Schopenhauer, o filósofo de Bordeaux é apresentado como o verdadeiro educador e filósofo. Nietzsche, ele mesmo, como discípulo e aluno, encontra a melhor forma de retribuir ao mestre: seguindo-o tão radicalmente a ponto de ser necessário superá-lo. É isso o que ocorre de forma explícita com Schopenhauer a partir de 1878. Quanto a Montaigne, seu nome continua despertando fascinação em Nietzsche, o que se verifica seja pelas reiteradas citações seja pelas inúmeras alusões a suas teses que se fazem transversais em toda a obra nietzschiana.

O filósofo de Bordeaux está entre os moralistas franceses a quem Nietzsche se encontra estreitamente ligado: “No fundo, é a um pequeno número de velhos franceses que estou sempre a regressar: creio só na cultura francesa.”¹⁰ Essa crença na cultura francesa pode ser interpretada, a partir dos escritos do segundo período, como um esforço de superação do pessimismo schopenhauriano. A fidelidade exige rupturas

6 Nietzsche, Co. Ext. III, 2.

7 Nietzsche, Co. Ext. III, 3.

8 Nietzsche, Co. Ext. III, 3.

9 Nietzsche, Co. Ext. III, 3.

10 Nietzsche, EH 2, 3.

e a conquista de um estilo próprio.¹¹ Esse interesse marcante de Nietzsche pelos moralistas franceses teria se originado a partir de três fontes¹²: a leitura de *Geschichte des Materialismus*, de Friedrich Albert Lange; a apreciação dos franceses feita por Schopenhauer; a influência de Overbeck, principalmente pela sua tradução da obra *Les Causeries du Lundi*, de Charles Augustin Sainte Beuve, crítico literário para quem a obra de um escritor seria um reflexo de sua vida e para quem o nome de Montaigne deveria ser incluído entre os autores “clássicos”.

O fragmento 214 de “O andarilho e sua sombra” fornece uma medida exata da importância de Montaigne e dos demais moralistas franceses para Nietzsche. O fragmento é intitulado “Livros Europeus”:

Ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo *Dialogue des morts*), Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, o *espírito dos últimos séculos* da idade *antiga* ressuscitou – juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeira da Renascença. Seus livros se erguem acima das variações do gosto nacional e do colorido filosófico, em que agora todo livro habitualmente reluz e tem de reluzir, para tornar-se famoso: eles contêm mais *pensamentos reais* do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos: pensamentos do tipo que gera pensamentos (...) Mas, para dizer em claríssimo louvor: eles seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos.¹³

A posição de Nietzsche é clara: de um lado, os franceses são contíguos dos gregos, de quem o filósofo se faz admirador, legitimando a posição dos pensadores renascentistas; de outro, eles são contrapostos

11 Cf. a esse respeito MOLNER, “The influence of Montaigne on Nietzsche”, p. 82.

12 Conforme sugere WILLIAMS, W. D. Nietzsche and the French: a study of the influence of Nietzsche's french reading on his thought and writing. Oxford: Basil Blackwell, 1952, p. 33 (apud MOLNER, “The influence of Montaigne on Nietzsche”, p. 82).

13 Nietzsche, AS, 214.

aos alemães e, de maneira especial, a Schopenhauer (como se verifica logo mais abaixo no mesmo aforismo). Enquanto os alemães (incluindo Goethe) sofrem de obscuridade, exagero, sequidão e dureza, os franceses, como os gregos, são luminosos, portadores de “elegante precisão” e de uma “espirituosidade” que seria venerada até pelos gregos.

Numa carta a Peter Gast, de 27 de outubro de 1887, Nietzsche afirma que a leitura de Montaigne ajuda-o a superar certo “humor sombrio” originado da influência decadente e pessimista da negação da vontade schopenhaueriana. Essa superação é fornecida, a partir de três aspectos interligados que caracterizam a relação entre o filósofo alemão e o francês: 1) a conquista da liberdade de espírito a partir de uma inquirição sobre si mesmo, o que inclui a noção de filosofia como tarefa psicofisiológica; 2) a tentativa de naturalização da moral; 3) a valorização da experiência como procedimento de combate aos idealismos.¹⁴

Montaigne e a liberdade de espírito

Como assinalou Vivarelli¹⁵, as anotações a respeito do *espírito livre* de 1876 “têm muitas semelhanças com as idéias de Montaigne, pois descrevem as muitas variações de humor, impaciência com os compromissos, obrigações e condicionamentos de qualquer tipo, sejam eles familiares ou sociais”. Esse “espírito” pode ser encontrado, por exemplo, no ensaio intitulado “Da vanidade”, no qual se lê: “Bem-aventurada liberdade, que me levou tão longe! Que ela me complete!”¹⁶ e referindo-se a Terêncio, “*In me omnis spes est mihi*” (“É em mim que estão

14 Molner (“The influence of Montaigne on Nietzsche”, p. 81) também indica três aspectos da relação entre Nietzsche e Montaigne: “Como o equilíbrio entre alma e corpo inspira a noção nietzschiana de filosofia como parte da fisiologia; o caminho pelo qual Nietzsche, a partir de Montaigne, forma sua compreensão de estilo e, sem ser imitativo, mantém afinidades retóricas e estilísticas com o autor francês; a autêntica auto-representação de Montaigne nos Ensaaios como um modelo de honestidade e criativa valorização, o que é o ideal da aspiração nietzschiana, pré-requisito para o Übermenschlichkeit.” Nesse artigo preferimos formular três aspectos que nos parecem mais relevantes quando se trata de analisar o segundo período da produção de Nietzsche. Além disso, por razões didáticas, não consideraremos aqui a questão do estilo, indubitavelmente um tema de grande relevância, e o tema da amizade, também freqüente nesse momento da produção nietzschiana.

15 VIVARELLI, Nietzsche und die Masken des Freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, p. 62.

todas as minhas esperanças”). E mais à frente: “A natureza colocou-nos no mundo livres e soltos; aprisionamo-nos em certas regiões como os reis da Pérsia – que se obrigavam a nunca beber de outra água que não a do rio Coaspes – renunciavam por tolice a seu direito de uso de todas as águas (...).”¹⁷

Nesse ensaio, Montaigne realiza “quase que um inquérito sobre a psicologia e a fisiologia do espírito livre”¹⁸, procedimento recuperado por Nietzsche, principalmente no segundo período de sua produção, fazendo do filósofo de Bordeaux um “guia” para a conquista da liberdade de espírito. A saúde e a “alegria no viver”¹⁹ que Nietzsche encontra na leitura das obras de Montaigne, são sinais daquilo que se deve entender como liberdade: um “viver para si”²⁰ que compreende a conquista de liberdade e autonomia percebidas como afirmação de si a partir das experiências consigo.

Nessa medida, o pensamento de Montaigne fornece os argumentos de intensificação para o já iniciado movimento de ruptura com Schopenhauer e Wagner, bem como com a própria filologia. O “espírito livre” é resultado de um árduo combate e está marcado pela superioridade daqueles que se conquistaram a si mesmos em seu próprio recolhimento e não cederam a não ser aos mais altos interesses da vida e ao “gosto de uma verdade muito rigorosa e pura”²¹. Reside aí a mais alta dignidade humana e a tarefa suprema da filosofia: tratar as coisas como são sem que o pensamento se deixe obscurecer pelas opiniões vigentes. É daí que nasce, pois, a necessidade do recolhimento como pré-requisito para a conquista da alegria com o próprio *Eu*.

A expressão *espírito livre*, tão relevante no segundo período da produção nietzschiana, remete à necessidade de companhia frente à soli-

16 MONTAIGNE, Ensaaios, III, IX, p. 274. Quanto aos Ensaaios, citaremos o algarismo romano referente ao número do volume, seguido do algarismo romano referente ao número do ensaio e o número da página da edição brasileira.

17 MONTAIGNE, III, IX, p. 282.

18 VIVARELLI, Nietzsche und die Masken des Freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, p. 62.

19 Nietzsche, AS, 86.

20 Cf. MONTAIGNE, III, X, p. 332.

21 ANDLER, Nietzsche, sa vie e sa pensée: Les précurseurs de Nietzsche, p. 108.

ção²², ou seja, ele traduz a necessidade da experiência consigo e está em função dela: como companhia inventada, ele torna a solidão suportável porque contribui “para manter a alma alegre” em meio aos experimentos consigo mesmo. Entretanto, como é comum naquilo que se chamaria de “conceito” na obra de Nietzsche, a noção de *espírito livre* não pode ser entendida a não ser de forma polissêmica. Em termos temporais, é possível apontar dois sentidos para o uso da expressão: como algo do passado que deve ser celebrado²³ e como algo do futuro, que deve ser buscado, preparado e anunciado²⁴. Em *Além de bem e mal* proliferam citações que se coadunam com esse último sentido, entre as quais se destacam os parágrafos 2, 42, 43, 44, 61, 203, 210 e 211. Nesses textos o *espírito livre* é associado à preparação de um novo personagem filosófico contraposto aos “livres-pensadores”, aqueles que continuam, malgrado sua pretensão à liberdade, “escravos eloqüentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘idéias modernas’; todos eles homens sem solidão, sem solidão própria (...)”²⁵. Assim, os espíritos livres são associados aos filósofos do futuro, os quais estão no centro dessa obra de 1886, cujo subtítulo é “Prelúdio a uma Filosofia do Futuro”.

Assim, em sentido geral, a expressão *espírito livre* é usada por Nietzsche de forma correlata às noções de *novo filósofo*²⁶ e *além-do-humano* (*Übermensch*) como manifestação da moral do futuro. O novo filósofo é aquele que adquiriu a coragem suficiente para se desprender, se libertar dos valores vigentes e alcançar a sua “liberdade” a partir da auto-superação, no plano espiritual (entendido como superação da aristocracia tribal e guerreira do passado, que dá lugar a uma nova nobreza, que transportou a guerra para seu interior). Assim se revela o caráter corajoso do espírito livre que se impõe o grande perigo e o extremo risco (experimentação), já que, por negar o que está estabelecido como valor supremo ele se capacita para enfrentar os grandes obstáculos – já que a *regra* social é o seu oposto, o *espírito cativo*.

22 Nietzsche, HH I, Prefácio, 2.

23 Nietzsche, BM, 211.

24 Nietzsche, BM, 203.

25 Nietzsche, BM, 44.

26 Nietzsche, HH I, Prefácio, 3; GC, Prefácio, 3.

É nesse contexto que o termo se aproxima do nome de Montaigne, aquele que soube cumprir em si a necessária “espiritualização do conflito”, ou seja, transportou para si e aí acentuou as resistências entre as diferentes formas de valoração, ao ponto dessa luta se tornar constante e infinita. Isso porque, ao contrário do que ocorre na moral gregária, os “homens mais espirituais, sendo os mais fortes, encontram sua felicidade onde outros achariam sua ruína”²⁷. É da coragem para a grande libertação que passa pela aceitação/afirmação de si como pluralidade em conflito, que deriva a elevação do “homem” rumo ao “além-do-humano”. Isso coloca o “novo tipo” do lado de fora da moral vigente, dos “preconceitos morais” de bem e mal e sua liberdade se estabelece como autônoma coragem em relação aos princípios metafísicos e religiosos dos ideais anteriormente professados. Se o espírito cativo (*gebundene Geister*) está aprisionado pela metafísica devido ao medo da vida, o espírito livre está liberado pela coragem que nasce da afirmação de si mesmo em sua plenitude de forças.

Como *espírito livre*, o novo filósofo buscado e desejado é aquele que reconhece, no processo de desvelamento fisiopsicológico, que todos os ideais escondem *interpretações*, enquanto o seu antípoda, o *espírito cativo*, é aquele que interiorizou a moral como *hábito* movido pelo medo e, assim, segue as regras e os “princípios intelectuais” da moral vigente²⁸ porque teme a si mesmo e interpreta a vida como culpa. Preso à verdade enquanto valor metafísico que serve de amparo ao seu receio, o *espírito cativo* não aceita a suspeita e a experimentação²⁹, métodos básicos dos *novos filósofos*, que não são fiéis à verdade gregária, mas anunciadores do perspectivismo: o *espírito livre* não acredita mais na verdade de forma dogmática³⁰ porque não precisa dela e por isso se faz um experimentador, o que aprende a buscar de forma corajosa o seu

27 Nietzsche, AC, 57.

28 Cf. Nietzsche, HH I, 225 e 226.

29 Nietzsche, BM, 42.

30 Ao criticar a modernidade Nietzsche explicita este ponto comum entre os filósofos modernos, mesmo os que se dizem ateus e negadores dos valores vigentes: todos eles ainda continuam presos e dependentes da noção de verdade (GM III, 24: “esses estão longe de serem espíritos livres: eles crêem ainda na verdade”). Desacreditar da verdade dogmática é uma premissa da liberdade do espírito, portanto, e uma característica da coragem como virtude do espírito livre.

próprio caminho até a verdade e a partir daí tornar-se também um legislador. A sua coragem nasce, portanto, de um processo de afirmação da força própria frente à vida e se dirige ao enfrentamento dos obstáculos vitais. Montaigne, ainda que seja um filósofo moderno, representa a abertura da possibilidade para a derrocada definitiva dos dogmatismos. Essa é a perspectiva que a sua leitura evoca em Nietzsche, aquele que alcança a decisiva libertação.

O *novo filósofo*, ou o autêntico filósofo (de quem Montaigne parece ser um precursor) aparece como o representante de uma nova espécie³¹; aquele que se faz *muito livre*³² porque elevou ao plano espiritual o conflito que conduz à afirmação da vida, a partir da coragem de divergir da moral vigente. Esses *espíritos livres* de *Além de bem e mal* são apresentados por Nietzsche no § 44 como os “amigos da verdade” aqueles que romperam com “as duas cantigas e doutrinas mais lembradas” pela moral ocidental: “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem”. Ao romper com essas doutrinas, os *espíritos livres* o fazem porque se experimentaram na solidão e adquiriram nesse processo a coragem como força de autodesprendimento: “somos os amigos natos, jurados e ciumentos da *solidão*, de nossa mais profunda, mais solar e mais noturna solidão – tal espécie de homens somos nós, nós, espíritos livres! e também *vocês* seriam algo assim, vocês que surgem? Vocês, *novos filósofos*?”³³

Assim *livre* é o andarilho que dá título à segunda parte do segundo livro de *Humano, demasiado humano* (“O andarilho e sua sombra”), aquele que se desprende dos próprios costumes e se oferece às experiências com o estranho. Trata-se do “nomadismo espiritual” referido por Nietzsche em “Opiniões e sentenças”, 211. Montaigne já havia adiantado, no ensaio “Da vanidade”, essa temática, ao escrever, criticando os homens que “abominam o que estrangeiro” (o que não é francês): “A maioria só enceta a ida pela volta. Viajam cobertos e trancados, com

31 Cf. Nietzsche, BM, 2: “Para isso será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram”.

32 Cf. Nietzsche, BM, 44: “Após tudo isso ainda preciso dizer que também eles serão espíritos livres, muito livres, esses filósofos do futuro”.

33 NIETZSCHE, BM, 44.

uma cautela taciturna e incomunicável, defendendo-se do contágio de um ar desconhecido. (...) Ao contrário deles, eu peregrino, enfasiado de nossos modos (...)”³⁴. Para Nietzsche, o andarilho é aquele que se fez espírito livre, é o que tem coragem de arriscar-se ao novo e experimentar. O andarilho é o que se desprende das verdades absolutas e fixas. Como oposto do “proprietário”, o andarilho é temerário e por isso colhe com mais firmeza a grandiosidade da vida. Como experimentador, ele é o personagem da experiência que é, para Nietzsche, também *Erfahren* (viajar, realizar uma nova experiência). É essa a forma de aprendizado praticada pelo andarilho, aquele que se desprende, que viaja, que modifica opiniões, que vivencia sempre novas experiências. Em termos morais, são os *imorais*, aqueles que se libertaram dos valores vigentes que são valores de decadência, tal como escreve Nietzsche em *Aurora*: “Como todos os conquistadores, descobridores, navegantes, aventureiros, nós, investigadores, somos de uma moralidade temerária, e temos que admitir ser considerados maus no conjunto.”³⁵

Ora, o resultado dessa experimentação é o discurso representado em Montaigne pela originalidade dos *Ensaaios*. Mas assim como em Nietzsche, esse resultado não é apresentado como uma “ciência” no sentido exato do termo, mas como “uma forma de viver e de interpretar a vida”³⁶, ou seja, a forma com a qual esse conteúdo vital é apresentado não é uma “demonstração”, mas um “sentido possível”, um discurso que se pensa limitado, um discurso que não se pretende universal porque a vida é contraditória. A escrita, em ambos os filósofos, não passa de uma “descrição atenta das mudanças e variações” do próprio indivíduo que as experimenta e por isso ela “duplica em sua forma inacabada e fragmentada a informidade do real”³⁷.

34 MONTAIGNE, III, IX, p. 301-302.

35 Nietzsche, A, 432.

36 BIRSCHAL, O eu nos Ensaaios de Montaigne, p. 196.

37 BIRSCHAL, O eu nos Ensaaios de Montaigne, p. 199.

A naturalização da moral

A proximidade confessada de Nietzsche em relação aos franceses e a Montaigne, em especial, é esclarecida num fragmento³⁸ no qual o filósofo alemão afirma: “Ele é, quando se compara aos Antigos, um *naturalista* da ética”. Como afirma Andler (p. 107), a alcunha “naturalista” deve ser entendida como representação de um interesse em “reintegrar a moral na natureza”, identificando nos móveis naturais as forças que governam todos os atos humanos, inclusive e especialmente os morais. Esse é um dos eixos mais importantes para a interpretação dos escritos que envolvem *Humano, Demasiado Humano, Aurora* e *Gaia Ciência*, além dos fragmentos póstumos do chamado período intermediário (1878-1882).

Para Nietzsche, todos os imperativos morais se apoiariam sobre a natureza, compreendida como força em constante devir e eterna criação de sentidos. Esse preceito, ademais anti-shopenhauriano por excelência, é a tradução daquilo que Nietzsche compreende como inocência do devir, em contraposição à interpretação da vida a partir da culpa e do ressentimento. É da brutalidade e adversidade típica da natureza que Nietzsche retira a possibilidade de crítica à ética da compaixão – tarefa prioritária desse momento de sua produção filosófica. Para Nietzsche a natureza evoca a “teoria da completa irresponsabilidade”³⁹ fazendo com que a “total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é [seja] a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir”⁴⁰. Sendo assim, é o desejo de autofruição do indivíduo que está na base de todos os sentimentos morais, malgrado todo o esforço da moralidade em negar esse aspecto “natural” do humano.

Em contraposição à natureza (em sentido geral associada ao princípio vida), a moral é entendida por Nietzsche como uma espécie de esquecimento das condições vitais que embasam os processos de valoração e que remetem à pretensão da universalização moral erguida *ex firmis principiiis*. Como contraposição à natureza, a moral provoca um

38 Nietzsche, KSA 7, 30 [26], p. 741.

39 Nietzsche, HH I, 105.

40 Nietzsche, HH I, 107.

capcioso prejuízo: ela mesma se efetiva como negação da vida, como “*idiosincrasia de degenerados*”⁴¹. Esse item do *Crepúsculo dos Ídolos* mostra como a formulação da crítica à moral esboçada no segundo período da produção nietzschiana segue marcante nas obras da maturidade, fiel ao contraste entre vida e “quase toda moral que foi até aqui ensinada” – ou entre moral que favorece e moral que enfraquece a vida. Nessa passagem, Nietzsche apresenta a moral cristã como “*inimiga da vida*” (§ 2) e afirma a sua idéia de que só uma “*posição fora da vida*” (§ 5) poderia julgar a própria vida.

Para Montaigne, e mais ainda para Nietzsche, toda moralidade se ergueu contra a vida, sustentada por um “fundamento místico”⁴² que faz a lei maior do que a justiça: “as leis conservam seu prestígio não por serem justas mas porque são leis”⁴³. O *valor* da vida como tal, portanto, fica secundário em relação à construção da moralidade. Ora, porque é um *valor*, precisamente, a vida não é um princípio metafísico ou um fundamento da moralidade: ela está “impregnada” da imanência e dos processos interpretativos e avaliativos que reconhecem a impossibilidade de qualquer critério de julgamento para além da imanência. A moral que não fortalece a vida não merece crédito. Esse é o ponto de partida da psicologia da praticada por Nietzsche nesse segundo período como método de análise da moralidade: trata-se de uma apreciação do valor dos valores, de uma avaliação da própria moralidade. A conclusão a que essa questão conduz é previsível: a moralidade até agora tem contribuído apenas para desviar e distrair o humano das coisas humanas.

Ao contrário, ao falar de uma naturalização da moral, ambos os autores exprimem a necessidade de que a vida não seja guiada “de fora” ou “de cima”, mas a partir da mais íntima natureza do humano. Ligando o que é natural ao que é saudável e, portanto, afirmador da vida, Nietzsche escreve no *Crepúsculo dos ídolos*:

Toda e qualquer posição naturalista da moral, isto é, toda e qualquer moral *saudável*, é dominada por um instinto de

41 Nietzsche, CI, Moral como contranatureza, p. 6.

42 MONTAIGNE, III, XIII, p. 433.

43 MONTAIGNE, III, XIII, p. 433.

vida. (...) A moral *antinatural*, ou seja, quase todas as morais que foram até aqui ensinadas, honradas e pregadas, remete-se, de modo inverso, exatamente *contra* os instintos vitais. Ela é uma *condenação* ora secreta, ora tonitruante e insolente destes instintos.⁴⁴

A pergunta sobre a moral sob o critério da vida se torna uma pergunta sobre o “*valor da moral*”⁴⁵. Mais uma vez: não se trata de um mero rompimento ou negação da moral, mas de uma avaliação de seu *valor*, enquanto importância para o fortalecimento da vida. Sendo assim, os filósofos que viveram até então são considerados por Nietzsche como “caluniadores da natureza”⁴⁶, na medida em que apenas fizeram o serviço de ratificação da moral e não o seu necessário questionamento. Ora, diz Nietzsche nesse parágrafo 294, a nobreza está na entrega à natureza com “graça e despreocupação”, já que ela é o campo das forças abertas, abundante e rigorosamente trágico no qual o humano está integrado: “um investigador da natureza deveria sair do seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo”⁴⁷.

A experiência da solidão

A natureza revela, assim, a complexidade do humano, desvendada pelo jogo infinito das forças e pulsões instintuais que se escondem por trás da produção das verdades e das valorizações morais. É aí, no seu próprio corpo, que Montaigne encontra a possibilidade de efetivação de sua filosofia. Como afirma Andler, “nenhuma leitura poderia preparar melhor Nietzsche para as afirmações pelas quais ele faz do corpo nossa sabedoria verdadeiramente mais sutil e impecável do que os melhores raciocínios”⁴⁸. Em Montaigne, Nietzsche encontra explicitado o procedi-

44 Nietzsche, CI, Moral como contranatureza, p. 4.

45 Nietzsche, GM, Prólogo, 5.

46 Nietzsche, GC, 294.

47 Nietzsche, GC, 349.

mento que valoriza o corpo como espaço de produção das interpretações morais. Em Montaigne se encontra, pois, as bases do procedimento fisiopsicológico impetrado por Nietzsche como procedimento científico cujo ponto de partida é uma reinterpretação do corpo para além dos dualismos que remontam a Platão.

É esse também o procedimento (ou se se preferir, o “método”) de Montaigne na busca pela verdade: baseado na observação dos fatos, a verdade se revela pela “experiência” e não pelas perigosas armadilhas da racionalidade. O ponto sólido da verdade não está senão na experiência consigo mesmo, motivo pelo qual o filósofo francês tenha se empenhado tanto em retratar o *eu* em todas as suas particularidades individuais, já que por elas ele acredita revelar as características do humano enquanto tal – em cada indivíduo a natureza se revela de forma particular e cada experiência individual pode ser compartilhada porque também nela há algo do humano em sentido genérico. “Cada homem porta em si a forma integral da condição humana”, afirma o autor no ensaio intitulado “Do arrependimento”⁴⁹. E como não se pretende um formador ou instrutor mas um descritor⁵⁰, Montaigne se propõe a retratar “a passagem” (e “não o ser”, como ele mesmo afirma), ou seja, o movimento de tornar-se pelas pequenas experiências cotidianas que o envolvem. Como narrador de si mesmo – o assunto no qual ele se faz “o homem mais sábio que existe”⁵¹ – sua obra e seu *eu* se confundem: “Aqui, vamos conformes e no mesmo passou, meu livro e eu. Alhures, pode-se elogiar e criticar o trabalho separadamente do artesão; aqui não: quem toca um toca o outro”. A observação de si produz o conteúdo de sua narrativa.

Como não adivinhar aqui as semelhanças desse “método” com aquilo que Nietzsche traduz pelo conceito de *Erlebnisse*, *vivências*: “meus escritos falam apenas de minhas vivências”⁵². Ou ainda com o procedimento experimental usado como antídoto ao tóxico idealismo

48 ANDLER, Nietzsche, sa vie e sa pensée: Les précurseurs de Nietzsche, p. 110.

49 MONTAIGNE, III, II, 27.

50 MONTAIGNE, III, II, 27.

51 MONTAIGNE, III, II, 28.

52 Nietzsche, KSA 12, 6 [4], de 1886-1887, p. 232.

que paira sobre a arte romântica, a religião cristã e a filosofia metafísica. Para Nietzsche, o experimentalismo é uma medida para “impedir o triunfo da superstição e do contra-senso”⁵³. Como procedimento de verificação, ensaio, exame, provação, tentame de acertos e erros⁵⁴, a experiência é o alicerce da pretendida ligação entre o pensamento e a vida, com o fim de fazer dessa última um critério para o conhecimento.

Num fragmento da primavera-verão de 1888⁵⁵, Nietzsche fala em *Experimental-Philosophie*, ou seja, a noção de *experimento* pode ser utilizada como “autodenominação” da própria filosofia nietzschiana⁵⁶ e nela se criam as condições para o cultivo do indivíduo superior. Ora, em Montaigne, Nietzsche encontra o procedimento que funda uma das principais características de sua noção de experimento: a idéia da solidão. Como assinalou Ponton⁵⁷ o nome de Montaigne está ligado ao elogio nietzschiano daquilo que se poderia chamar de reabilitação da “vida contemplativa”, ou seja, certo enaltecimento da tranqüilidade, calma e recolhimento que possibilitam a volta sobre si mesmo, o domínio sobre a vontade em benefício da liberdade sobre os atos individuais. Em *Wagner em Bayreuth*, 3, Nietzsche escreve: “na agitação que subleva o espírito da reforma, Montaigne marca um recolhimento, um momento de calma para tomar fôlego”.

53 Nietzsche, HH I, 635.

54 Em Além de Bem e Mal, § 205, se lê: “(...) o verdadeiro filósofo – não é assim para nós, meus amigos? – vive de modo pouco filosófico e pouco sábio, sobretudo bem pouco prudente, e sente o fardo e a obrigação das cem tentativas e tentações da vida [hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens] – ele arrisca a si próprio constantemente, jogando o jogo ruim...”. É bom lembrar que Versucher também tem uma conotação religiosa, como o tentador, o sedutor, aproximado à idéia de Diabo, ou seja, além de tentativa, o experimento pode lembrar também a idéia de tentação, de desvio de rota, de rompimento com a moralidade do bem e do mal estabelecida pelo cristianismo. É isso o que faz, na medida, o experimentador, os filósofos do futuro como “homens de experimentos” (BM, p. 210).

55 Nietzsche, KSA 13, 16 [32], p. 292.

56 Segundo Giacóia Júnior, “o discurso Nietzscheano autodenomina-se ‘interpretação’, ‘experimento’, ‘ensaio’, ‘tentativa’, ‘hipótese regulativa’, cujo resultado arrasta consigo a necessidade de um distanciamento em relação às próprias posições assumidas. Trata-se, de um lado, de um contradiscurso, de contradicção que dissolve pseudo-evidências ou interpretações consolidadas, petrificadas, mostrando como a elas se pode contrapor, com igual direito, interpretações subsistentes, em sentido contrário” (GIACÓIA JR., Nietzsche como psicólogo, p. 137).

57 PONTON, Nietzsche – Philosophie de la lègèreté, p. 302.

Essa perspectiva “contemplativa”, na medida em que se contrapõe à “vida ativa” moderna (representada nesse fragmento pelo “espírito da reforma”), expressa não uma fuga ou negação da vontade, mas a possibilidade de que o seu domínio impetre condições para o seu fortalecimento (é esse, precisamente, o sentido da expressão “tomar fôlego”). Em outras palavras, trata-se de um exercício que favorece as forças para o enfrentamento das adversidades características da vida.

A respeito do tema do recolhimento (ou solidão) do pensador, o aforismo 291 de *Humano, demasiado humano* aparece como muito relevante. Malgrado o nome de Montaigne não seja explicitado, sem dúvida ele se apresenta como a inspiração de Nietzsche. De outra forma, quem perfaz todos as características descritas como exigência do pensador, senão, primeiramente, Montaigne: “Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver”⁵⁸. É essa estabilidade epicurista em relação ao ambiente externo que possibilita aos pensadores “mergulhar no conhecer” e cultivar um “heroísmo refinado, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele”⁵⁹. Curiosamente, o título do fragmento é justamente *Cautela dos espíritos livres*, aqueles que seguem no “caminho da sabedoria” cumprindo o principal requisito para a conquista da liberdade do espírito: “Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento”⁶⁰. É assim que Nietzsche identifica os “sinais da cultura superior” (conforme sugere o

58 NIETZSCHE, HH I, p. 291. Ponton (Nietzsche – Philosophie de la légèreté, p. 300) assinala a influência do ensaio intitulado “De poupar a vontade”, escrito por Montaigne entre 1586-1587 e no qual este se defende contra a acusação de covardia, já que, nos últimos anos de seu mandato como prefeito de Bordeaux teria se afastado da cidade por medo da peste que a assolava. Obviamente essa interpretação empobrece o texto se for tomada ao pé da letra, já que nele o autor apresenta uma rica argumentação em torno da temática da conquista de si mesmo.

59 Nietzsche, HH I, 292.

60 Nietzsche, HH I, 292.

título desse capítulo V de *Humano, demasiado humano*), pelos quais a elevação individual favorece a elevação cultural: “Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura”⁶¹.

A solidão do homem de conhecimento, que se distancia da massa para experimentar-se a si mesmo, é o pré-requisito para a conquista da liberdade do espírito e a ascensão da superioridade em termos culturais. O verdadeiro conhecimento, assim, ainda na esteira socrática, parte do autoconhecimento, cujo exercício não se efetiva, em Nietzsche, na conquista de um *Eu* portador de um caráter fixo e imutável, mas entendido como organização provisória e instável, ou seja, como um constante “estado experimental”⁶². É essa, no limite, a característica do novo pensador: uma articulação entre a vida e o pensamento, fato que requer, sobretudo, a reavaliação das leis que guiam a vida e a ação humana, ou seja, uma análise crítica da própria moralidade:

Construir novamente as leis da vida e do agir – para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos). De modo que levamos uma existência *provisória* [*vorläufig*, antes de] ou uma existência *póstuma* [*nachläufig*, depois de], conforme o gosto e o talento, e o melhor que fazemos nesse inter-regno, é ser o máximo possível nossos próprios *reges* [reis] e fundar pequenos *estados experimentais* [*Versuchsstaaten*]. Nós somos experimentos [*Wir sind Experimente*]: sejamo-lo de bom grado.⁶³

Como experimento de si mesmo, Montaigne vive sua própria solidão, sabedor que é de que o “contágio é muito perigoso na multidão”⁶⁴. Mas essa solidão não é, adverte o filósofo desde o início, aquela que

61 Nietzsche, HH I, 292.

62 Nietzsche, A, 453.

63 Nietzsche, A, 453.

64 MONTAIGNE, I, XXXIX, p. 354

contrapõe “vida solitária e vida ativa”, mas aquela que ajuda a “descartar-se das condições populares”, “seqüestrar-se e recuperar a si mesmo”. Ou seja, o recolhimento do pensador não está ligado a uma condição geográfica, mas a uma opção do espírito em viver a sós consigo e fazer com que o seu contentamento dependa apenas de si. “Se tiver a si mesmo o homem de discernimento nada perdeu”⁶⁵, afirma o filósofo. Ao contrário, no governo de si mesmo ele se prepara para o enfrentamento da multidão, como um processo de revigoramento das forças: “Eles simplesmente recuaram para saltar melhor, e para, com um impulso mais forte, penetrar mais fundo na multidão”.⁶⁶ Trata-se da possibilidade de exercício de uma “filosofia verdadeira e natural” (*à la* Epicuro e Sêneca), contraposta àquela “filosofia ostentatória e verbosa”, como a de Plínio e Cícero⁶⁷.

Nota-se como a posição de Nietzsche sobre o assunto é recorrente. Primeiro porque há em Nietzsche, a valorização da solidão seja como profilaxia frente ao contágio da multidão, seja como revigoramento para suportá-la. O “radical isolamento” é uma prescrição mesmo da vida em sociedade, uma necessidade para quem, após o convívio social, quer recuperar a “saúde”⁶⁸. É esse o tom expresso por Nietzsche no prefácio de 1886 a *Humano, Demasiado Humano*, no qual o filósofo associa a “grande liberação” necessária para a ascensão do *espírito livre* à capacidade de render-se ao “abraço asfixiante da solidão”. A solidão está associada, portanto, a “longos e perigosos exercícios de autodomínio”⁶⁹ que levam da doença à saúde e possibilitam a *grande suspeita* no que diz respeito aos valores instaurados.

Para Nietzsche, na esteira de Montaigne, esse exercício torna a solidão não uma consternada aflição ou um mero desalento pessoal, mas acima de tudo, uma prática revigoradora, porque rejuvenesce e refina o espírito que passa a repugnar com mais ênfase a grosseira fruição dos “homens cultos” e a “escutar com mais malícia” o barulho da feira e o “grito teatral da paixão” que embebeda a arte: imagens da vida gregária usadas por Nietzsche, a erudição⁷⁰, o mercado e o teatro, demonstram o

65 MONTAIGNE, I, XXXIX, p. 358

66 MONTAIGNE, I, XXXIX, p. 368

67 MONTAIGNE, I, XXXIX, p. 369

que a filosofia e a arte têm de obsoleto e remoto. Por outro lado, é na solidão que o homem nobre se *aprofunda* e se torna capaz de vencer a doença, como manifestação da sua grande saúde conquistada na afirmação de si mesmo. Trata-se desta capacidade de auto-regeneração, própria das fontes de águas abertas à beira da estrada, que recebem todos os peregrinos sedentos que muitas vezes lhe turvam a limpidez com lixos e sujeiras as mais variadas: “Mas nós faremos como sempre fizemos: levamos o que nos lançam para a nossa profundidade – pois nós somos profundos, nós não esquecemos – e tornamo-nos novamente *límpidos*”.⁷¹

A metáfora deixa transparecer o significado da solidão no processo de re-purificação do espírito (associado aqui à imagem da água) que, no contato com o mundo (incluem-se na metáfora os pássaros com seus excrementos, os garotos com suas tralhas e os andarilhos com seus andrajos), se torna sujo e contagiado (a água suja é veículo da maior parte das doenças da humanidade) e, ao aprofundar-se em si mesmo, inicia o longo processo de “filtragem” das doenças adquiridas para emergir novamente límpido em novas fontes.

68 Nietzsche, GC, Prólogo, 1.

69 Nietzsche, GC, Prólogo, 3.

70 No § 366 da *Gaia Ciência*, Nietzsche recupera um tema frequente em Montaigne tratando criticamente a erudição, declarando-se avesso aos pensadores que buscam uma falsa erudição estimulados por livros onde falam “especialistas”, com “zelo e “gravidade”. Como pensador vivo, Nietzsche prefere os montes solitários e pensa enquanto dança, ao ar livre, “saltando e subindo” as trilhas do pensamento. Neste parágrafo os eruditos são descritos ironicamente como “corcundas”, “almas entortadas”, “enrugados”, enfim, enrustecidos com a tarefa do pensamento enquanto algo penoso e duro, sem sol e sem dança, vítimas de seu próprio ofício. Esse homem erudito e literato, “nada é”, mas “tudo representa”, de forma a mostrar que tudo conhece para angariar mais louvação e lucros da coletividade. Contra este tipo de pensador, Nietzsche opõe o homem póstumo, que não representa, mas vive seu pensamento de forma independente, “com respeito por toda espécie de mestria e competência e implacável rejeição de tudo o que é aparente, semigenuíno, enfeitado, virtuosístico, demagógico e histrionico”. O homem erudito é o homem do instinto gregário. O homem póstumo é o homem da solidão. Como tal, o homem erudito se torna incapaz de uma “visão dos problemas e interrogações realmente grandes” e “sua coragem e seu olhar não chegam tão longe” (GC, 372) porque estão limitados à busca da paz e à legitimação dos pensamentos correntes. Abarrotado de conhecimento ele se torna “gordo” e “pesado” demais para dançar: “não é gordura, mas maior flexibilidade e força, aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino” (GC, 381).

71 Nietzsche, GC, 378.

Ademais, trata-se de livrar-se da própria sujeira, do abandono dos valores adquiridos no convívio com o mundo e tornar-se límpido e leve, “*muito leve*” para subir as altas montanhas a fim de avistar “as torres das cidades”, atingir “*um ponto além do bem e do mal*”, ou seja, fora da moral e acima dos preconceitos morais para, justamente, avaliá-los. Atingir esta distância exige leveza de espírito, superação de si próprio e do que aí existe de “sujeira” de seu tempo: “é preciso se livrar de muita coisa que justamente a nós, europeus de hoje, oprime, inibe, detém, torna pesados”⁷².

É esse “absoluto isolamento”, outrossim, que dá a energia para a “cura de si mesmo”, fato que aproxima filosofia e fisiologia no pensamento nietzschiano. É o que se lê numa passagem de *Ecce Homo*:

Aquela energia para o absoluto isolamento e desprendimento das relações habituais, a imposição de não mais me deixar cuidar, servir, *socorrer*— isso trai a incondicional certeza de instinto sobre *o que*, então, era mais que tudo necessário. Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver. (...) Fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...⁷³

Ligando aqui solidão e enfermidade (já que a doença exige isolamento), Nietzsche reitera a tarefa do isolamento como premissa da conquista da saúde. Essa é a posição de Montaigne no ensaio “Da experiência”, no qual se lê: “não há nada tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem e naturalmente essa vida; e de nossas doenças a mais selvagem é menosprezar nosso ser”⁷⁴. A passagem deixa clara perspectiva da doença: é ela que, por exigir o recolhimento, que possibilita a grande saúde, já que por ela o indivíduo pode alcançar o bem mais valioso de todos, o conhecimento de sua condição

72 Nietzsche, GC, 380.

73 Nietzsche, EH, “Por que sou tão sábio”, 2.

74 MONTAIGNE, III, XIII, 492.

própria. É isso o que fez Nietzsche reconhecer na doença um estimulante para a verdadeira saúde e nela basear toda a sua filosofia. Resistir às intensas penas só é possível àqueles que se conquistaram a si mesmos e venceram a auto-indulgência com o desafio e a grandeza do combate. É isso o que Nietzsche identifica como o legado de Montaigne e que insere em sua própria filosofia: “Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. – Mas tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre...”⁷⁵.

Considerações finais

O método de Montaigne é o método do desmascaramento da moral. E esse é o princípio do método de filosofia proposto por Nietzsche como análise da moral, uma visão naturalista que, sob moldes gregos, reunificará o corpo e o espírito. Como pedagogia da honestidade sobre o mundo e sobre si mesmo, essa filosofia seria a ante-sala da liberdade do espírito. Por ela os indivíduos se libertariam de sua servidão pelo método da auto-observação: é para a formação de si mesmo que a verdadeira educação filosófica deveria ser dirigida. Esse pensamento mantém uma forte ligação com o alegado “iluminismo” de Nietzsche e também com seu contraditório socratismo: o autoconhecimento é a “primeira condição do bem viver”⁷⁶, que inclui a arte de bem morrer⁷⁷. Obras – a de Montaigne e a de Nietzsche – para poucos⁷⁸ e para ninguém (subtítulo de *Assim Falou Zaratustra*).

75 Nietzsche, EH, Por que sou tão sábio, 8.

76 ANDLER, Nietzsche, sa vie e sa pensée: Les précurseurs de Nietzsche, p. 113.

77 Nietzsche, AS, 185.

78 MONTAIGNE, III, IX, p. 296.

Notes about the Influence of Montaigne on Nietzsche in the Writings of the Second Period

Abstract: We aim to investigate the influence of Michel de Montaigne on Friedrich Nietzsche, highlighting some issues regarding the three main notions: freedom of spirit, the naturalization of morality and the notion of experience, linked to the recovery of loneliness in both thinkers. As we'll see, these issues refer, especially, to the writings of the so-called second period of Nietzsche's production. Following this route, we aim to demonstrate that the reading of Montaigne is crucial for the structuring of Nietzsche's philosophical practice, especially between the years 1878 to 1882.

Key-words: Montaigne – Nietzsche – free spirit – nature – solitude.

Referências bibliográficas

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie e sa pensée*. Les précurseurs de Nietzsche. 4. ed. Paris: Gallimard, 1958.
- BIRSCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. Col. Humanitas.
- CAMPIONI, G. *Les Lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. Col. Focus, 6.
- MOLNER, D. "The Influence of Montaigne on Nietzsche: a *raison d'être* in the sun". In: *Nietzsche Studien* 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993. P. 80-93.
- MONTAIGNE, M. *Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 3 vol. Col. Paidéia.
- NIETZSCHE, F. *Além de bem e mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.

- _____. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. 15ª ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *Aurora*: Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. Col. Teologia e Ciências Humanas, 11.
- _____. *Genealogia da moral*: Uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- _____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. 2 vol.
- _____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Col. Os Pensadores.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. 15 Einzelbänden.
- PONTON, O. *Nietzsche – Philosophie de la légèreté*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 53.
- VIVARELLI, Vivetta. "Montaigne und der 'freie Geist'". In: *Nietzsche-Studien* 23. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1994, p. 79-101.
- _____. *Nietzsche und die Masken des Freien Geistes*: Montaigne, Pascal und Sterne. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998. Nietzsche in der Diskission.