

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

Dois testamentos narrativos por uma sagesse da inocência: Montaigne e Nietzsche

Gabriela Marchiori

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.16215>

Submetido em: 2026-05-20

Postado em: 2026-05-21 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

Dois testamentos narrativos por uma *sagesse* da inocência: Montaigne e Nietzsche¹

Gabriela Marchiori*

Resumo: Nesse artigo propomos uma leitura interpretativa acerca da sabedoria da inocência em duas autobiografias filosóficas: os *Ensaio*s de Michel de Montaigne e *Ecce Homo* de Friedrich Nietzsche. Nos capítulos *Do Arrependimento* e em *Por que sou tão inteligente* os filósofos opõem-se às noções cristãs de culpa e remorso, oferecendo suas justificativas para uma defesa da inocência. Assim, mostraremos as aproximações e distanciamentos da *sagesse* da consciência racional contente consigo de Montaigne e da *sagesse* do cultivo dos impulsos inconscientes e necessários de Nietzsche.

Palavras-chave: Nietzsche, Montaigne, arrependimento, autonarração, sabedoria, inocência.

[...] o que tenho de bom o tenho pelo acaso de meu nascimento: não o devo à lei nem a um preceito ou outro aprendizado. A inocência que há em mim é uma inocência inata [...] (Montaigne, *Os ensaios, Sobre a crueldade*).

[...] que eu tenha algo da petulância de Montaigne no espírito, quem sabe também no corpo [...] (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 3, KSA 6.285).

O desejo pelo conhecimento do bem e do mal consta na historiografia cristã como o primeiro pecado humano. Desde esse ponto a filosofia teria aceito, não sem alguma ambiguidade, o papel de pecadora e prosseguido em sua busca pela verdade. Se a noção de pecado não impediu as suas atividades de pensamento, ela gerou, a partir desta fonte, muitas derivações afetivas-conceituais, em especial, as ideias e sentimentos de culpa e arrependimento. É verdade, porém, que há filosofias anteriores intocadas pela ideia de pecado e isto conferirá à filosofia alguma causa e direito primeiro para livrar-se dessa condição lamentosa, todavia, mesmo isso levou alguns milênios — ou, se não quisermos nos comprometer com datações precisas, ao menos algum tempo.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/07988-6. Agradecemos também o Professor Sergio Xavier Gomes de Araújo pela iniciação em Montaigne e pelo incentivo na publicação deste artigo.

* Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0003-0471-9146>
Correio eletrônico: gabrielamarchiori2411@gmail.com

Se no gênero autobiográfico da filosofia as *Confissões* de Agostinho são inteiramente circunscritas na tradição cristã da culpa, que, nesse caso, é superada através da própria graça cristã pelo arrependimento e contrição, os *Ensaio*s de Montaigne e *Ecce Homo* de Nietzsche representam etapas de desenvolvimento do afastamento da filosofia da ideia de pecado. Com Montaigne e Nietzsche, este último carregando certa herança do primeiro, apresentaremos duas autonarrativas do fazer filosófico que reivindicam para si, frente uma tradição da má consciência, a suma honraria da inocência. Examinaremos, primeiro num caso e depois no outro, quais razões estes clamaram em suas defesas e motivações filosóficas, assim como indicaremos as diferentes composições narrativas e estratégias retóricas utilizadas. Deste modo, notaremos as aproximações e diferenciações destes casos em seus contextos de autonarração filosófica, buscando circunscrever os elementos dessas *sagesses* muito próprias.

No capítulo *Do Arrependimento [Du Repentir]* dos *Ensaio*s Montaigne declara: “Apresentemos aqui as desculpas pelo que costume dizer: que raramente me arrependo e que minha consciência está contente consigo, não como a consciência de um anjo ou de um cavalo, mas como a consciência de um homem”.² Essa afirmação, feita numa época de guerras religiosas, não é vazia de significados. Indiquemos por ora, contudo, o contexto do livro em que é feita tal enunciação. A pretensão dos *Ensaio*s, muito distante do objetivo moderno de instaurar um método de conhecimento seguro, visava, de acordo com seu autor, a composição de um auto-retrato — não para possuir uma imagem clara e distinta de si, mas para gravar os traços de seu pensamento em ação. Em seu proêmio ao leitor, Montaigne alerta, ainda, que não propõe o livro para “outro fim além do doméstico e privado [...] Dediquei-o ao uso particular de meus parentes e amigos, a fim de que, tendo-me perdido (o que breve terão de fazer), possam aqui encontrar alguns traços de minhas atitudes e humores, e por esse meio nutram, mais completo e mais vivo, o conhecimento que têm de mim”.³ Através dessa indicação sobre a finalidade do livro, mesmo que um tanto retórica, nos permitimos entender que a narrativa montaigniana acerca do arrependimento parece cumprir duas funções correlacionáveis. De um lado, haverá a defesa da *sagesse* de sua inocência, que justifica porque não se arrepende e, portanto, porque não se confessa à igreja. De outro lado, concedendo-nos a graça de uma leitura doméstica e privada, o rumo a que o capítulo se encaminha parece nos deixar supor que, aproximando-se cada vez mais do fim da vida, a alegação da razão de não se confessar é, ela mesma, um testamento acerca do maior bem e herança de sua vida — que substituiria, então, uma última confissão final no leito

2 MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução Ross Freire d’Aguiar. - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 348.

3 *Ibid.*, p. 37.

de morte. Vejamos em qual medida se fundamentariam tais leituras com a análise de algumas passagens principais do capítulo.

A partir da premissa do *recite* o capítulo se inicia: “os outros formam o homem, eu o relato”.⁴ Ao falar de si mesmo como uma coisa mal formada e, no entanto, já formada e imodificável, uma noção de *inatismo* e de *constância* desponta no horizonte, pois, de acordo com Montaigne, mesmo a mudança ocorrida em seus traços jamais lhe fizeram extravaiar-se de si. Todavia, a imagem da *constância* do “eu” já de pronto parece colidir com a da *inconstância* do mundo, pois, contraposta ou justaposta a ela, é oferecida a representação do *fluxo* do mundo: “todas as coisas se movimentam incessantemente”.⁵ Ora, talvez não numa contradição, mas numa sutileza, Montaigne indica que, se tudo está em movimento, isso não significa que tudo mude radicalmente a cada instante, pois também a *lentidão* é propiciada no movimento no tempo. A vida humana, quiçá por disposta num período tão curto e perecível, teria a similitude de certa constância, ou seja, pela limitação de tempo que dispõe, não seria capaz de mudanças tão extremas. Não obstante, o autor ressalta que tampouco se poderia confiar plenamente nessa aparência de constante igualdade das coisas: o ser é sempre instável e fugidio. Entre aquilo que não se pode mudar e aquilo que parece estar sempre mudando, o filósofo determina: “não pinto o ser, pinto a passagem”.⁶ Alguma certeza mostra, porém, que mesmo que o seu ser mude, ele continua sendo apenas outro de si mesmo.

Ainda em definição da motivação da premissa de falar de si, Montaigne justifica que cada humano conteria em si a forma de toda a humanidade. Ao conhecer a si mesmo, portanto, talvez conhecesse um pouco melhor a condição humana. Disto reitera: “se o mundo se queixa de que falo demais de mim, queixo-me de que ele não pensa sequer em si mesmo”.⁷ Noutro argumento, o filósofo indica que, ao pretender conhecer a si, toma o único objeto a que melhor se poderia conhecer e que a mais ninguém caberia-o fazer. Na matéria do conhecimento de si, portanto, enuncia: “*je suis le plus sçavant homme qui vive*”.⁸ Por meio de sua desculpa final, afirma *ousar* em sua tarefa de pintor do “eu” tanto quanto a velha idade o permite, “pois parece que o costume concede a essa idade mais liberdade de tagarelar e indiscrição ao falar de si”.⁹ Assim, o filósofo

4 *Ibid.*, p. 346.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 347.

8 MONTAIGNE, Michel Eyquem de Les Essais (Eds. P. Villey and V.-L. Saulnier - online edition by P. Desan, University of Chicago), Livre III, Chapitre 2, 805.

9 MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução Ross Freire d’Aguiar. - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 347.

concebe que sua obra não contradirá seu autor, na medida em que sua fidelidade a si é a marca de sua sabedoria e de sua tarefa.

É, portanto, no contexto decorrente desta proposição de sua obra e de sua busca pela sabedoria de si que Montaigne realiza sua declaração de inocência, de consciência contente e não arrependida. Que este não arrependimento venha de uma consciência humana, não divina ou animal, revela que sua presunção de inocência não se desdobra nem por motivos supraterrrestres nem por alguma naturalização da condição humana. Sua inculpabilidade não está, portanto, circunscrita em leis divinas ou naturais nas quais poder-se-ia justificar plenamente todas as coisas. Pelo contrário, sua inocência é afirmada em meio ao mundo humano do mal, do vício e do pecado. Logo, podemos entender que é uma espécie de sabedoria que lhe torna inocente em meio ao mal. Esta sabedoria, por sua vez, advém do uso feito da razão.

Em Montaigne, no entanto, a razão é desprovida de um estatuto certo, ela não seria determinada ao bom e ao justo, seria maleável, seria aquilo que dela se faz. Por isso, a razão não quereria sempre o bem, mas comportaria mesmo o desejo do mal. Contudo, parece haver ainda alguma potência voltada à virtude na razão, pois, mesmo comportando o mal, a razão reconheceria o mal como mal: “não há vício verdadeiramente vício que não choque e que um julgamento íntegro não acuse”.¹⁰ Se uma razão desprovida de julgamento íntegro seria incapaz de reconhecer o mal como mal é uma outra questão. O ponto, não obstante, é que o arrependimento é entendido por Montaigne como um produto derivado da razão. O arrependimento decorreria da má ação ou intenção em discordância à boa consciência de si e, portanto, a acusação de mal interno seria indicada por essa razão íntegra, gerando uma ruptura na alma. Assim, as ideias de pecado e de culpa seriam produtos mentais gerados pela consciência com alguma independência dos efeitos e acontecimentos externos. Por tal motivo, o arrependimento se inscreveria não tanto sobre o caráter do desejado ou ocorrido, mas situar-se-ia nas profundezas de uma alma em contradição consigo mesma. Isto põe em questão, tão logo: como o pecado, o vício e o mal habitariam a alma do *sage*? Como se daria uma *sagesse* que não criasse a contradição de si pra si, ou seja, o arrependimento? Por sua vez, quão rebelde e pagã é a postulação de uma consciência contente de si em um contexto paradigmático da consciência cristã que, em seu mais profundo sentido, se define como a consciência do pecador cindida entre a fé e vontade? Ainda mais, quão “petulante” seria a indicação da própria sabedoria de si como salvadora da dor na alma — o que, anteriormente, só poderia ser conciliada por um agente externo, seja Deus ou em nome dele?

Ora, Montaigne propõe que *se* o arrependimento é uma dor da alma, ele é um fenômeno interno e não pode ser apreendido e remediado por ninguém além de si mesmo. A esperança da

¹⁰ *Ibid.*, p. 348.

confissão cristã como solução ao pecado somente perpetuaria a condenação do sofrimento ou da hipocrisia, pois instituiria sempre um intermediador para uma questão interna que demanda somente uma resolução do próprio indivíduo senciente. A ideia de uma consciência contente de si adviria, então, da possibilidade da razão regar a própria alma, mantendo uma constância e igualdade de si pra si na qual o arrependimento não pode se dar, pois não há uma real cisão interna. Porém, esta sabedoria seria aprendida e conquistada ou seria um apanágio inerente dos sábios? Tal como a razão aponta o vício como vício, Montaigne diz acerca do bem que: “da mesma maneira não há conduta louvável que não regozije uma *natureza bem-nascida*”¹¹ com o que retorna a dúvida se uma natureza não bem-nascida também teria este regozijo. De todo modo, identificando-se como um desses de boa natureza, escreve que “há sem dúvida não sei que satisfação em agir bem que nos alegra a boa consciência”.¹² Por meio disso reafirma que, assim como o vício é percebido internamente, o bem é indicado pela consciência de si e jamais pode se fiar à percepção alheia. Por isso, frente à inconstância dos séculos naquilo que é considerado vício ou costume, aqueles que possuem uma vida interior ativa devem ter uma pedra de toque internamente estabelecida para julgar as próprias ações: “tenho minhas leis e meu tribunal para julgar a mim mesmo, e a eles me dirijo mais que a outro lugar”.¹³ Diante de si, o sábio reconhece que é melhor errar e acertar pelos próprios erros e acertos do que errar ou *réussir* de acordo com os preceitos alheios. Assim, completa-se o argumento inicial: não se arrepender e não se confessar se justifica na alma do sábio que, por agir de acordo com si mesmo, não pode ter a alma cindida nem julgada por forças alheias.

Indo além, Montaigne estabelece que o arrependimento não é apenas seguido pelo vício e pelo pecado, pois há aqueles que os cometem e não se arrependem, assim como há os arrependidos pelo não realizado. Logo, o arrependimento “é apenas um desmentido de nossa vontade, uma reviravolta de nossos pensamentos, que nos move em todas as direções. Faz o homem renegar sua virtude passada e sua continência”.¹⁴ Por contraposição, não se arrepender é ter a vontade e os pensamentos retos, não negar a si mesmo, nem o próprio passado. A dificuldade desta ação é então enunciada: “É uma vida rara esta que se mantém em ordem até na intimidade”.¹⁵ Nessa direção da virtude como um talento íntimo, o autor reafirma a inapreensibilidade de nossas almas para os demais e começa a tecer um elogio da alma regrada, mediana e contente de si. Se a virtude só pode ser reconhecida por si mesmo, as glórias externas não podem estabelecer o que é digno de nota. O sábio, então, não busca a glória, pois os outros

11 *Ibid.*, p. 349, nosso grifo.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 350.

14 *Ibid.*, p. 351.

15 *Ibid.*

não são capazes de nos bem julgar ou mesmo estimar-nos naquilo que sabemos bem valer. Se a glória humana pode ser alcançada, geralmente ela é atingida por razões não virtuosas. O argumento da distância representa tal ponto: enquanto os que estão perto demais do sábio não o reconhecem em suas virtudes, aqueles que estão longe de homens gloriosos estimam-o por meio e por causa desse ilusionismo da distância. Portanto, atingir a glória externa pode ser até mais fácil do que encontrar o contentamento interno: “não se desmentir é coisa mais rara, mais difícil”.¹⁶ Os termos de sua *sagesse* revelam-se, então: “o valor da alma não consiste em ir alto, mas ir ordenadamente. Sua grandeza não se exerce na grandeza, mas na mediocridade”.¹⁷ Através da elegia desta árdua simplicidade, não perder a si mesmo seria a maior fortuna do sábio. Não buscar mais do que aquilo que pode encontrar em si seria o cume desta visão, de tal modo que o arrependimento não poderia se desenvolver na alma: “só me jogo ao mundo pela parte que dele tiro. Quando eu partir, ele estará quite comigo”.¹⁸

Se apenas dentro de si alguém pode encontrar os fundamentos das virtudes ou vícios próprios, que jamais podem ser compreendidos por outrem, Montaigne também parece apresentar certo ceticismo se esses poderiam ser mudados: “as tendências naturais se ajudam e se fortificam pela educação, mas não se modificam nem se superam”.¹⁹ Índícios do pensamento de uma *sagesse* inata de almas bem-nascidas mostram-se, assim, novamente. Que o autor exemplifique essa natureza própria e mais íntima de cada um com práticas não-inatas, como a aprendizagem da língua latina, não nos parece suficiente para descartar esse posicionamento de um certo essencialismo determinante — o antigo ensinamento de Píndaro parece ressoar aqui. Mesmo o que é “aprendido” pode refletir-se ou perder-se nos recônditos da alma. Por isso, mesmo a atividade pedagógica não carece de perigos: “em meu tempo, os que tentaram reformar o costume do mundo por novas opiniões reformaram os vícios da aparência, os da essência deixam lá, se não os aumentam: e o aumento é de temer”.²⁰ Parecendo pressupor um amálgama de inclinações naturais aos humanos, o filósofo desconfia não somente da possibilidade de alteração destes como receia as tentativas de expurgá-los. Reitera, então, sua concepção da forma essencial de cada um: “não há ninguém que, se escutar a si mesmo, não descubra em si uma forma sua, uma forma dominante que luta contra a educação e contra a tempestade das paixões que lhe são contrárias”.²¹ Não obstante, indicando sua serenidade, relata que em seu domínio pessoal não sente fortes inclinações opostas, de forma que até mesmo suas mudanças de opinião

16 *Ibid.*, p. 352.

17 *Ibid.*, p. 353.

18 *Ibid.*, p. 352.

19 *Ibid.*, p. 354.

20 *Ibid.*, p. 355.

21 *Ibid.*

sucedem “de modo saudável e vigoroso”.²² Ora, qual o princípio ordenador da razão sábia que permite que tudo lhe ocorra sem tempestade, sem arrependimento? A mediania, o equilíbrio e a utilidade são alguns dos termos que poderíamos ter em mente para aproximar-mos da resposta da pergunta acima. O sábio, longe de ter a inocência imaculada de um anjo alado ou de um animal, faz com que seu vício seja contrabalanceado ao prazer, sucedendo que “o prazer desculparia o pecado, como dizemos a respeito da utilidade”.²³ Assim, ao aceitar a condição humana como circunscrita para além do divino o filósofo parece apontar algo como o que é dito no poema-canção: “o homem se destina a ser maior que Deus por ser filho de Adão”.²⁴

A grande virtude identificada por Montaigne em Sócrates através do princípio de “levar uma vida humana de acordo com sua condição natural”²⁵ parece ganhar uma nova tonalidade diante disto. A busca pelo entendimento da condição natural do humano talvez seja o primeiro passo em direção à sabedoria. O contínuo esforço pela compreensão de si quiçá seja a marca mesma de uma *sagesse* da inocência. O indivíduo formado, não sendo apto à plena transmutação de si, deve compreender aquilo que em si “quase desde seu nascimento é uno, com a mesma inclinação, a mesma rota, a mesma força”.²⁶ Se somos continuamente nós mesmos “sem divisão, sem sedição”²⁷ não podemos assumir que haja em nós arrependimento e, portanto, desejo de conversão. Com isto, o filósofo constata que suas “ações são reguladas pelo que sou e estão em harmonia com minha condição”²⁸, por isso o arrependimento não lhe toca. Mesmo que desejássemos ser melhores e imaginássemos virtudes mais perfeitas isso não apenas não é suficiente para que nos transformemos e nos tornemos melhores como implica também que “teríamos de nos arrepender de nossas ações mais inocentes”.²⁹

Frente à ideia do arrependimento como a contrição cristã, o filósofo descarta qualquer concepção rasa de um arrependimento enquanto remorso passageiro: arrepender-se de algo seria arrepender-se de tudo e, conseqüentemente, tornar-se outro. O arrependimento não pode ser cerimonioso, teria de “tocar minhas entranhas e afetá-las tão profundamente e globalmente como Deus me vê”.³⁰ É diante desta forte concepção que Montaigne percebe não se arrepender e, por

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

24 BELCHIOR. De Primeira Grandeza. Intérprete: Belchior. In: *Melodrama*. Rio de Janeiro: Philips/Polygram, 1987. Faixa 1.

25 MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução Ross Freire d’Aguiar. - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 353.

26 *Ibid.*, p. 357.

27 *Ibid.*, p. 356.

28 *Ibid.*, p. 358.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

isso, diz que ao retomar seus comportamentos passados percebe-lhes a ordem, mas não se vangloria: “em circunstâncias parecidas sempre seria assim [...] em minhas decisões passadas procedi sensatamente, de acordo com minha regra [...] e faria o mesmo daqui a mil anos, em ocasiões semelhantes”.³¹ Não por ter agido sempre da melhor maneira possível, mas por ter agido sempre em conformidade consigo mesmo e com as circunstâncias temporais da ação, pois “a força de qualquer decisão reside no tempo”³², é que o filósofo aceita integralmente sua condição.

Com estas justificativas do porquê não se arrepende Montaigne tece os fios da trama que compõem sua *sagesse*: ele não se desvia de si. Com o conhecimento de si acompanha-se uma vontade forte e vigorosa a que as condições não são capazes de subjugar: “A meu ver são apenas moscas e átomos que distraem minha vontade”.³³ Ao mesmo tempo, essa vontade tem consciência de sua amplitude limitada: apenas se estende ao domínio de si. Ao agir e doar-se plenamente a si mesmo, esperando apenas a conformidade ao seu próprio ser, não esperando ou forçando efeitos e acontecimentos externos, não há frustração, negação ou arrependimento. A aceitação integral de tudo cede e destina todo acontecimento à inocência: “A ideia de que deviam acontecer assim retira-me qualquer pesar: ei-los no grande curso do universo e no encadeamento das causas estoicas. Nosso pensamento não pode, por desejo e imaginação, mexer num ponto, pois toda a ordem das coisas desaba, e tanto o passado como o futuro”.³⁴

Ao rememorar sua vida, compreendendo e aceitando as vicissitudes de cada fase e circunstância, Montaigne as considera de acordo com a natureza da condição humana: “Uma das principais dívidas que tenho com minha fortuna é que o curso de meu estado físico tenha trazido cada coisa em sua época: vi a erva, as flores e o fruto, e agora os vejo secar. Felizmente, já que é natural”.³⁵ Celebra o que a juventude proporcionou em saúde e aceita o curso a que a velhice lhe determina, sem considerar, no entanto, que a velhice, por sua falta de concupiscência, detenha maior sabedoria: “é preciso que nossa consciência se corrija por si mesma, com o fortalecimento de nossa razão e não com o enfraquecimento de nossos apetites”.³⁶ É por considerar a velhice uma doença que o filósofo faz seu elogio de uma *sagesse* mais pura, inocente e juvenil, pois dela se necessitará ao envelhecer: “precisa-se de grande estoque de esforço e grande preocupação para evitar as imperfeições que ela nos impõe, ou pelo menos para enfraquecer-lhes o avanço”.³⁷ A sabedoria, portanto, é algo para se conquistar durante o florescer da vida, não no leito de

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p. 359.

34 *Ibid.*, p. 360.

35 *Ibid.*, p. 362.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, p. 363.

morte. Para tanto, e para suportar a doença final daqueles que vivem, é preciso longos anos de saúde e boa consciência. É necessário estar sempre apto a dizer: “se tivesse de reviver, reviveria como vivi. Nem me queixo do passado nem temo o futuro; e, se não me engano, aconteceu por dentro mais ou menos o que aconteceu por fora”.³⁸ Em suma, o testamento final de sua idade permite Montaigne asseverar que da vida é inocente.

Na passagem acima Montaigne não demonstraria qual seria sua resposta ao demônio furtivo de Nietzsche que pergunta: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes [...] Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?” (FW/GC 341, KSA 3.570)³⁹. Só aquele de “bem consigo mesmo e com a vida” (FW/GC 341, KSA 3.570, tradução de PCS) estaria apto para uma tal afirmação radical do eterno retorno que, enfim, seria uma afirmação incontestada da própria vida. Esta divina e sobre-humana posição afirmativa não seria ela mesma representativa de uma certa petulância no espírito e no corpo que *inocentes*, pendem para a eternidade? Não seria também através desse atrevimento para com a vida que Nietzsche teria anotado que “o sentimento completamente não filosófico, o arrependimento, se tornou inteiramente estranho para mim”? [*Das ganz eigentlich unphilosophische Gefühl, die Reue, ist mir ganz fremd geworden*] (NF/FP, 1878, 30[130], KSA 8.545, nossa tradução).

O último testamento autobiográfico que Nietzsche compôs recebeu o título *Ecce Homo*. Se este faz uso do autorrelato como um iluminador de si e de suas obras — buscando não um “descobrir-se na passagem” mas definir suas posições e “dizer: *Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (EH/EH, *Prólogo* 1, KSA 6.257)⁴⁰, há também aí presente uma tentativa de ensinamento expressa no subtítulo emprestado de Píndaro: “*Como alguém se torna o que é*” [*Wie man wird, was man ist*]. Se a sentença bíblica “*eis o homem*” é enunciada diante de um Jesus açoitado e coroado, em *Ecce Homo* Nietzsche, de maneira totalmente antagônica, revela a própria carne e, certamente, coroa a si próprio, embora com louros em vez de espinhos.

O capítulo de *Ecce Homo* intitulado “*Por que sou tão inteligente*” inicia-se de tal modo: “— Por que sei algo mais? Por que sou enfim tão inteligente? Nunca refleti sobre problemas que não o são — não me desperdicei. — Autênticas dificuldades religiosas, por exemplo, jamais experimentei. Escapa-me inteiramente o quanto deveria sentir-me ‘pecador’. Desconheço igualmente um critério confiável para [definir] o que seja um remorso” (EH/EH, *Por que sou tão*

³⁸ *Ibid.*, p. 362.

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001. A partir de agora indicado como PCS.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

inteligente 1, KSA 6.278, tradução de PCS). Ora, não se sentir pecador, não confiar nas mordidas da consciência [*Gewissensbiss*] que definem o arrependimento, é mostrado já como o motivo primeiro de sua inteligência. Ao destrinchar o que poderia caracterizar o arrependimento, de imediato, o autor se afasta — não o conhece, o que sabe é “pelo que se *ouve*” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.278, tradução de PCS). Escreve, então, utilizando-se das sutilezas gramaticais, que não gostaria de abandonar uma ação *após* tê-la cometido, pois afinal, não são as consequências das ações que definem seu critério de valor. Ao considerar que o julgamento de valor para uma ação deve ser encontrado em si, aponta que o arrependimento é uma espécie de juízo corrompido, pois por meio do remorso se considera hierarquicamente os efeitos, esquecendo-se do substancial da causa inicial: o próprio eu. Esta reatividade do próprio ser e ação seria, por isso, um olhar deteriorado: “Quando as coisas resultam mal, perde-se muito facilmente o olho *bom* para o que se fez: um remorso parece-me uma espécie de *olho ruim*” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.278, tradução de PCS). Subvertendo uma moralidade clássica voltada às consequências e boas ações, Nietzsche enuncia o dever de “honrar mais ainda dentro de si o que dá errado, *porque* deu errado — isto sim está de acordo com minha moral” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.278, tradução de PCS). Da compreensão de que tais critérios e sentimentos de culpa e arrependimento viriam da religião cristã, escreve que preocupações de salvação, imortalidade da alma e Deus, ou seja, essas “puras noções” jamais receberam sua atenção “mesmo quando criança — talvez não fosse infantil bastante para isso. — Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é obvio por instinto” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.278, tradução de PCS). Sendo considerado Deus, e todo o aparato que o acompanha, uma resposta grosseira e uma proibição ao pensamento mais elevado, encerra-se essa justificativa inicial. Não há arrependimento no espírito daquele que não é cristão, pois este seria um problema adquirido de um modo de pensamento religioso e moral. Assim, se para alguns, todo o seu ser e sua anti-religiosidade pudessem ser considerados como “tendo dado errado”, o filósofo enxerga nisso sua honra e elucida que isto tudo jamais foi, de fato, um resultado, mas antes o fundamento de seu ser e sua natureza instintual.

Se o arrependimento constava nos autos religiosos como passo essencial para a salvação da humanidade, o filósofo escreve: “de maneira bem outra interessa-me a questão da qual depende mais a salvação da humanidade [...] a questão da alimentação” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.279, tradução de PCS). Ao dizer que, contrariamente as questões teológicas, é o tópico da alimentação que ganha amplitude em sua vida, explica a importância desta investigação: “Para uso imediato, podemos colocá-la assim: ‘como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de

moralina?” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.279, tradução de PCS). O itálico na segunda pessoa ressalta, ainda mais, que diferente das questões teológicas que prescreveriam um único modo de ação e vida correta, a alimentação seria uma das principais tarefas a bem serem cumpridas para se viver bem e seu modo de efetividade é estritamente particular. A partir disto, o filósofo faz uma retrospectiva de como a alimentação influenciou sua vida e pensamento — negativamente, e como teve que afastar-se de sua cultura e hábitos alimentícios para poder encontrar sua *virtù*. Por isso, aponta a imprescindibilidade de compreender a atuação dos alimentos e bebidas no próprio ânimo e, disto, sua moral ganha algumas indicações, a primeira: “Deve-se *conhecer* o tamanho do próprio estômago”. A segunda, relativa ao funcionamento geral do corpo e mente: “*Ficar sentado* o menor tempo possível; não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres — no qual também os músculos não festejem. Todos os preconceitos vêm das vísceras. — A vida sedentária — já o disse antes — eis o verdadeiro *pecado* contra o santo espírito. —” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 1, KSA 6.281, tradução de PCS).

Da asserção de que *o espírito é o metabolismo* Nietzsche infere que também lugar e clima são elementos a serem avaliados para um funcionamento em conformidade ao próprio corpo. Se “a ninguém é dado viver em qualquer lugar” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 2, KSA 6.282, tradução de PCS), ao que se refere aqueles com grandes tarefas a escolha é ainda mais importante e difícil, pois o ambiente molda as disposições e afeta o vigor e força do espírito. Os lugares, portanto, recebem honrarias pelo ar que produzem: “Pense-se nos lugares em que há ou houve homens ricos de espírito, em que engenho, refinamento, malícia são parte da felicidade, onde o gênio quase que necessariamente sentiu-se em casa: todos possuem um ar magnificamente seco. Paris, a Provença, Florença, Jerusalém, Atenas — esses nomes provam algo: o gênio é *condicionado* pelo ar seco, pelo céu puro” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 2, KSA 6.282, tradução de PCS). Ciente de que os lugares de que veio sempre lhe pesaram o espírito, assume que foi a doença de tal situação que o fez buscar lugares bons para sua disposição física e, portanto, de como teve que superar uma natureza primeira em que estava situado para tornar-se quem é. Nesse sentido, diz que a doença o levou à razão e arrepende-se do tempo que se encontrava nessa situação, pois o que antes imperava era a “ausência de si”, um esquecimento da distância própria — algo que jamais me perdô. Quando estava quase no fim, *por* estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida — o ‘idealismo’. Foi a *doença* que me trouxe à razão. —” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 2, KSA 6.283, tradução de PCS).

O terceiro cuidado para uma *sagesse* de si que Nietzsche proporá é o da escolha da espécie de distração a que nos prestamos, em seu caso, a leitura. Ao considerar esta um vagar por

almas alheias, um passeio para fora de si e da própria seriedade, o filósofo diz abster-se totalmente dela, assim como de presenças outras, em períodos de profundo trabalho. Suposto que um trabalho profundo se produz por necessidade, questiona retoricamente: “já se observou realmente que naquela profunda tensão a que a prenhez conduz o espírito, e no fundo todo o organismo, o acaso, toda espécie de estímulo de fora tem efeito demasiado violento, ‘golpeia’ fundo demais? É preciso esquivar-se tanto quanto possível ao acaso” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 3, KSA 6.284, tradução de PCS). Entendido que a distração deve ser medida com cautela, reafirma os princípios para uma sabedoria da autoconsciência criadora de si: “emparedar-se a si mesmo está entre as sabedorias instintivas da prenhez espiritual” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 3, KSA 6.284, tradução de PCS). Sucedido o tempo de gestação, pode ocorrer o descanso e, com isto, os livros espirituosos a que Nietzsche diz recorrer são sempre os mesmos, aqueles que provaram entrar em ressonância consigo. Neste contexto é que se aproxima das leituras dos cétricos, pois estes seriam “o único tipo respeitável entre essa gente cheia de duplicidade — de quintuplicidade — que são os filósofos!...” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 3, KSA 6.284, tradução de PCS). É por afastar de si tudo aquilo que lhe é estranho e ocasional que diz aproximar-se sempre novamente dos mesmos livros e espíritos franceses. Ao justificar a proximidade que teria com cada um destes que então anuncia “que eu tenha algo da petulância de Montaigne no espírito, quem sabe também no corpo” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 3, KSA 6.285, tradução de PCS). Ora, o que tal petulância mostra não seria o cuidadoso exercício consigo mesmo em vistas de possuir uma consciência contente de si? Esse, afinal, parece ser também o mandamento da sabedoria que prega Nietzsche.

Com a escolha da alimentação, lugar, clima e distração, o corpo é indicado como instância de cuidado e essa prudência seria própria do “instinto de autoconservação” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.291, tradução de PCS). Através da compreensão da multidão de forças que podem desviar-nos de nós mesmos é que a *autodefesa* ganha importância para o *tornar-se quem se é*. A sabedoria de si determina-se, portanto, como um cuidado que as almas aventureiras devem possuir para não se desviarem de sua natureza: “Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem — primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.292, tradução de PCS). O que poderia definir esse instinto protetor de si também seria o gosto, o gosto estético do estilo próprio, e este carrega um imperativo máximo: “não só dizer Não onde o Sim seria um ‘altruísmo’, mas também a dizer Não o mínimo possível. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.292, tradução de PCS). Ora, se certas circunstâncias sempre entrassem em discordância com nosso eu viveríamos em remorso, em negação de si. Por isso é necessário o cultivo de ambientes

em que o “não” não seja frequente, não desgaste nossas forças defensivas, senão “os gastos defensivos, por menores que sejam, *tornando-se hábito e regra* levam a um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.292, tradução de PCS, nosso grifo). Esses cuidados seriam essenciais para que se possa andar de “mãos abertas...” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.292, tradução de PCS). Motivo igual para justificar uma leitura medida, sem excessos, pois aquele que se habitua a pensar apenas revirando livros “se não revira, não pensa” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.293, tradução de PCS). Portanto, uma natureza *prudente* de si não pode se arriscar a tornar-se “apenas fósforos que se necessita riscar para que brilhem” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 8, KSA 6.293, tradução de PCS), mas deve reter em potência suas capacidades dentro de si.

Expostas as prescrições de sua prudência, Nietzsche assume já não poder evadir-se da resposta à questão de como alguém se torna o que é. Sua resposta indica, de pronto, a arte da preservação de si, que em sua característica máxima é o amor de si. Para alcançar aquilo que se é, é necessário o amor ao destino, incluso neste o amor ao destino próprio, pois, nesse tocante — e não apenas nesse, a consciência, o tentar se guiar racionalmente, pode ser um perigo. Se tornar-se quem se é é a tarefa suprema: “nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9, KSA 6.293, tradução de PCS). Para se estar apto a cumprir tal tarefa não se pode sequer suspeitar daquilo que se é, pois através da tentativa de fixação do ser pode-se corromper toda a “mudança” natural deste ser. Em tal medida é que todos os *aparentes* desvios, erros e desacertos da vida se mostram necessários: fundamentais para a *passagem*, ocultam em sua “desordem” a atualização posterior. Lado à prudência da estima pelo conhecimento das condições propícias a si, Nietzsche revela a outra face de *Janus*: a “grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9, KSA 6.293, tradução de PCS). A confiança na inconsciência de si, manifesta enquanto confiança no destino, é requerida tanto quanto qualquer conhecimento próprio, pois *a consciência é superfície* e esta superfície deve apenas manter-se limpa, sem imperativos que tentem comandar todos os impulsos inconscientes.

Ao compreender o *si mesmo* como um apanhado de impulsos e instintos Nietzsche concebe que nestes atua uma hierarquia que doa alguma forma mais aparente ao “eu”. Se esta hierarquização é necessária e preferível a uma total anarquia dos instintos, ela tampouco deve ser comandada pela consciência, pela “razão”. Por isso, recomendando cautela para as grandes atitudes que poderiam fazer que o próprio instinto “se entendesse” cedo demais, a inconsciência segue preceituada, pois através dela “segue crescendo na profundidade a ‘ideia’ organizadora, a

destinada a dominar — ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9, KSA 6.294, tradução de PCS). Guiar-se pelo inconsciente é preciso para que um caminho não tão reto permita a construção de faculdades auxiliares e isto deve ocorrer antes que se tenha estabelecido uma “tarefa dominante [...] ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9, KSA 6.294, tradução de PCS) a se encaminhar, pois, enfim, são os desvios que permitirão o atingir da essa meta. Esse desprendimento de uma consciência que pretende impor sentidos, desejos e objetivos é essencial para conquistar-se uma espécie de *ataraxia* em que pode-se olhar o futuro “como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9, KSA 6.295, tradução de PCS), é através dessa que se alcança a sabedoria de não querer nada diferente do que é, de não querer-se tornar diferente do que é. O filósofo lista, então, o que seria preciso para um tal cultivo dos bons instintos: “Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar; nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9, KSA 6.294, tradução de PCS). O múltiplo dentro de si não deve resultar em luta, esforço, contradição, deve-se permitir que a organização interna dos impulsos reencontre sempre novamente sua direção.

Por fim, reafirmando que todos os antigos juízos que determinavam a sabedoria de si escusavam-se de todas as tarefas importantes, quais sejam, as que concernem o corpo — por considerá-las coisas menores e irrelevantes, Nietzsche opera uma inversão ao considerar estas como as realmente válidas. A alimentação, a ambientação e a ocupação seriam de fato os assuntos fundamentais da vida mesma e, portanto, as verdadeiras preocupações. Portanto: “nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 10, KSA 6.296, tradução de PCS). Então, retornando ao motivo que iniciou o capítulo, rejeita todos conceitos religiosos como produtores da doença no espírito e define-se como antagonista destes. Ao glorificar seu supremo privilégio em captar instintos saudáveis, expressa que mesmo em tempo de doença jamais se *tornou* doente, ao contrário: “a vida tornou-se-me leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 10, KSA 6.297, tradução de PCS). Aceitando a grande tarefa da vida como um jogo estabelece, finalmente, que a sabedoria suprema se revela ao querer e desejar todo o destino, jamais negando ou arrependendo-se, mas amando toda a necessidade: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer de diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas

amá-lo...” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 10, KSA 6.297, tradução de PCS). Novamente, enxergando a inocência da vida, do mundo, de todo acontecimento e de si mesmo, desvela-se a sabedoria filosófica.

Ambos os filósofos apresentam, assim, suas *sagesses* da inocência — que desdobram-se, em grande parte, a partir de princípios estoicos, contudo, sem o dogmatismo presente nessa doutrina filosófica. O não-dogmatismo aludido dos filósofos é possível na medida em que operam através de uma rememoração reflexiva e autonarrativa ao fazerem de si mesmos casos de estudo. Essa *sagesse* da vida privada não poderia ser dogmática, pois é sempre muito própria, individual. Ao mesmo tempo, porém, esse desnudamento de si serviria como uma orientação aos leitores acerca da arte de tornar-se a si mesmo e, portanto, esclareceria porque são imunes ao arrependimento da vida. Entretanto, como percebemos, resta muito forte em ambos uma noção de inato por trás do eu narrado que é, nos dois casos, talvez em diferentes graus, entendido como necessário. Ao mesmo tempo que o “eu” aparece já formado, inteiramente circunscrito em suas necessidades, tanto Montaigne quanto Nietzsche utilizam-se de tópicos da virtude moral como a prudência e indicam esta e o *habitus* como solidificadores indispensáveis para o tornar-se quem se é. Com isto, se abriria uma problemática de porque seria preciso cautela e esforço contínuo para a conquista de um “eu” que já lhes é dado, já lhes é próprio. Além disto, mas também por causa disto, um elemento de diferenciação deve ser assinalado: enquanto a sabedoria de Montaigne parece se caracterizar por um bom uso da razão e da consciência, a sabedoria de Nietzsche advém prioritariamente dos bons instintos e da inconsciência.

Montaigne associa o bom uso da razão à saúde, enquanto Nietzsche vê a libertação da razão como o motivo de sua convalescência. Esse bom uso da razão, inclusive, parece ser em Montaigne afirmada como natural de si, enquanto para Nietzsche livrar-se da razão foi libertar-se da doença. Quando Montaigne diz “miserável tipo de remédio é dever à doença a sua saúde [...] Minha razão corre mais livremente na prosperidade”⁴¹ o autor reafirma seu louvor a uma saúde natural da juventude e da boa disposição e não admira a convalescência do espírito daqueles que só se tornaram sãos através da doença, do enfraquecimento. Nietzsche, por sua vez, ao entender a doença como um ponto de partida, vê a convalescência com a mais alta estima e pensa que “o mundo é pobre para quem nunca foi enfermo o bastante” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 6, KSA 6.290, tradução de PCS). Ao afirmar tudo como necessário, Nietzsche vê sua capacidade de saída da decadência como uma prova de que jamais *se tornou* decadente, de que jamais *foi* doente, apesar de ter surgido nessas condições. Então, enquanto Montaigne fala contra a doença, pensando que não seria por meio dela que se atingiria a sabedoria, pois é como se, afinal, contra

41 MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução Ross Freire d’Aguiar. - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 361.

ela devêssemos lutar, para buscar, ao máximo, seguir um reto caminho; Nietzsche, por seu turno, pensa por meio da superação, não da mediania, e confia os resultados não à razão, mas aos instintos, pois eles é que determinariam aqueles aptos a atingirem um estado superior.

É preciso notar, todavia, que, por um lado, o “bom uso” da razão em Montaigne permanece obscurecido na medida em que não é estabelecido se este uso é conquistado ou inato das naturezas bem-nascidas. Se fosse decorrente destas boas naturezas haveria nisto, afinal, também um princípio inato e inconsciente regendo o “eu”. Mesmo que fosse esse o caso, porém, o filósofo francês mostra resistência aos caracteres herdados sem o crivo da razão, já que afirma no capítulo *Sobre a semelhança dos filhos com os pais*: “todas as tendências que nascem em nós sem razão são viciosas: é uma espécie de doença que se deve combater”.⁴² Por outro lado, se Nietzsche escreve através de concepções fortemente determinantes do “eu”, com o que poderíamos pensar num inatismo, ele também assinala as atitudes tomadas para a superação dessa condição inicial, o que poderia nos fazer assinalar nisto uma operação “consciente” de aperfeiçoamento de si. Essa superação, todavia, não se confirma no texto como uma mudança, muito menos uma de aspecto racional, mas é identificada antes como um desdobramento de potências já contidas no indivíduo. Então, se parece haver nos dois filósofos certa tensão entre ideias de constância e inconstância, determinação e indeterminação do “eu”, Montaigne por associar um “eu” formado ao bom uso da razão e Nietzsche por indicar uma superação de si ocorrida inconscientemente, talvez uma mesma ideia lhes apresente como solução. Ao indicarem as supostas “mudanças” a que passaram para estarem em concordância consigo mesmos, os filósofos apontam mais aquilo que tiveram de abandonar do externo, do alheio, do que algo que tiveram que mudar em si. A *segunda natureza* aludida por ambos parece significar, então, mais o atingir de uma *fidelidade* de si do que uma mudança ou transformação do “eu”. Deste modo, as vias argumentativas em favor da razão ou da inconsciência operam, *nesse caso*, mais retoricamente, pois indicam uma mesma solução final: é o afastar-se das expectativas e formas generalizantes que permite a conquista de uma consciência de si feliz e inocente daquele capaz de tornar-se quem se é.

Afora as diferentes estratégias retóricas que fazem Montaigne caminhar pela mediania humilde e Nietzsche erguer-se através do *pathos* da distância, é patente que os filósofos utilizam-se de seus meios para conquistarem seus leitores. Além disto, se estes escreveram seus testamentos autobiográficos por volta de seus quarenta anos, isso talvez nos indique alguma proximidade compartilhada com o entendimento dos antigos sobre as etapas de maturidade da vida. Apesar das especificidades apresentadas por cada um ao narrarem seus meios de evitar o

42 *Ibid.*, pp. 312-3.

arrependimento e atingir a sabedoria de si, consciente ou inconscientemente, o resultado a que chegam os dois filósofos é muito semelhante: ao afirmar-se a si mesmo e a necessidade de todas as coisas, a tudo se recupera a inocência, de nada é possível arrepender-se. Por fim, esquivando-se a qualquer ética dogmática ambos propõem uma *sagesse* sempre muito própria e individual, pois a responsabilidade pelo desejo da sabedoria cabe apenas a cada um e igualmente a missão de viver. Com o que, finalmente, poderíamos fazer ressoar as palavras da esfinge:

[...] mas esta inocência que sinto em mim é a meta: pois sinto, também em mim! A inocência e o silêncio dos outros. Oh, talvez seja por um instante apenas! e depois? – depois entrego a nós todos a tarefa de viver. [...] O consolo é que nem todos têm que depor e gaguejar, e só alguns sentem a danação de procurar compreender a compreensão [...] Porque afinal não somos tão culpados, somos mais estúpidos que culpados [...] porque eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia [...].⁴³

*

Two testaments on the *sagesse* of innocence: Montaigne e Nietzsche

Abstract: In this article, we propose an interpretive reading of the wisdom of innocence in two philosophical autobiographies: Michel de Montaigne's *Essays* and Friedrich Nietzsche's *Ecce Homo*. In the chapters "On Repentance" and "Why I Am So Intelligent," the philosophers show oppositions to Christian notions of guilt and remorse, offering their justifications for a defense of innocence. Thus, we will distinguish the similarities and differences between Montaigne's *sagesse* of a self-satisfied rational conscience and Nietzsche's *sagesse* of cultivating unconscious and necessary impulses.

Keywords: Nietzsche, Montaigne, repentance, self-narration, wisdom, innocence.

Declaração de uso de IA

Os autores declaram utilizar ferramentas de inteligência generativa exclusivamente para apoio na revisão textual, incluindo sugestões de clareza, coesão e organização da escrita. As decisões conceituais, metodológicas e interpretativas são de responsabilidade dos autores do artigo.

Contribuição de autoria

Gabriela Marchiori: conceitualização, redação do manuscrito original, redação - revisão e edição.

Declaração de financiamento

Não houve financiamento.

⁴³ LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020, p. 387.

Declaração de disponibilidade de dados da Pesquisa

Os autores afirmam que os artigos publicados no periódico *Cadernos Nietzsche* procedem à revisão bibliográfica enquanto método de pesquisa que analisa e sintetiza informações existentes, especialmente, em livros e artigos científicos sobre a filosofia de Nietzsche, objetivando identificar conceitos-chave, teorias relevantes, lacunas na literatura existente e propor interpretações originais acerca do pensamento do filósofo. Os dados concernentes aos artigos constam nas referências bibliográficas no final de cada texto, detalhando a procedência em notas de fim de página, disponibilizando assim todo o material utilizado na pesquisa.

Declaração sobre conflito de interesses

Os autores declaram que os artigos publicados no periódico *Cadernos Nietzsche* não apresentam conflito de interesses de ordem pessoal, comercial, acadêmica ou financeira que possa comprometer a objetividade e a integridade dos resultados da pesquisa publicada como artigo científico no periódico.

REFERÊNCIAS:

BELCHIOR. De Primeira Grandeza. Intérprete: Belchior. *In: Melodrama*. Rio de Janeiro: Philips/Polygram, 1987. Faixa 1.

LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de, *Les Essais* (Eds. P. Villey and V.-L. Saulnier - online edition by P. Desan, University of Chicago).

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução Ross Freire d'Aguiar. - São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.