

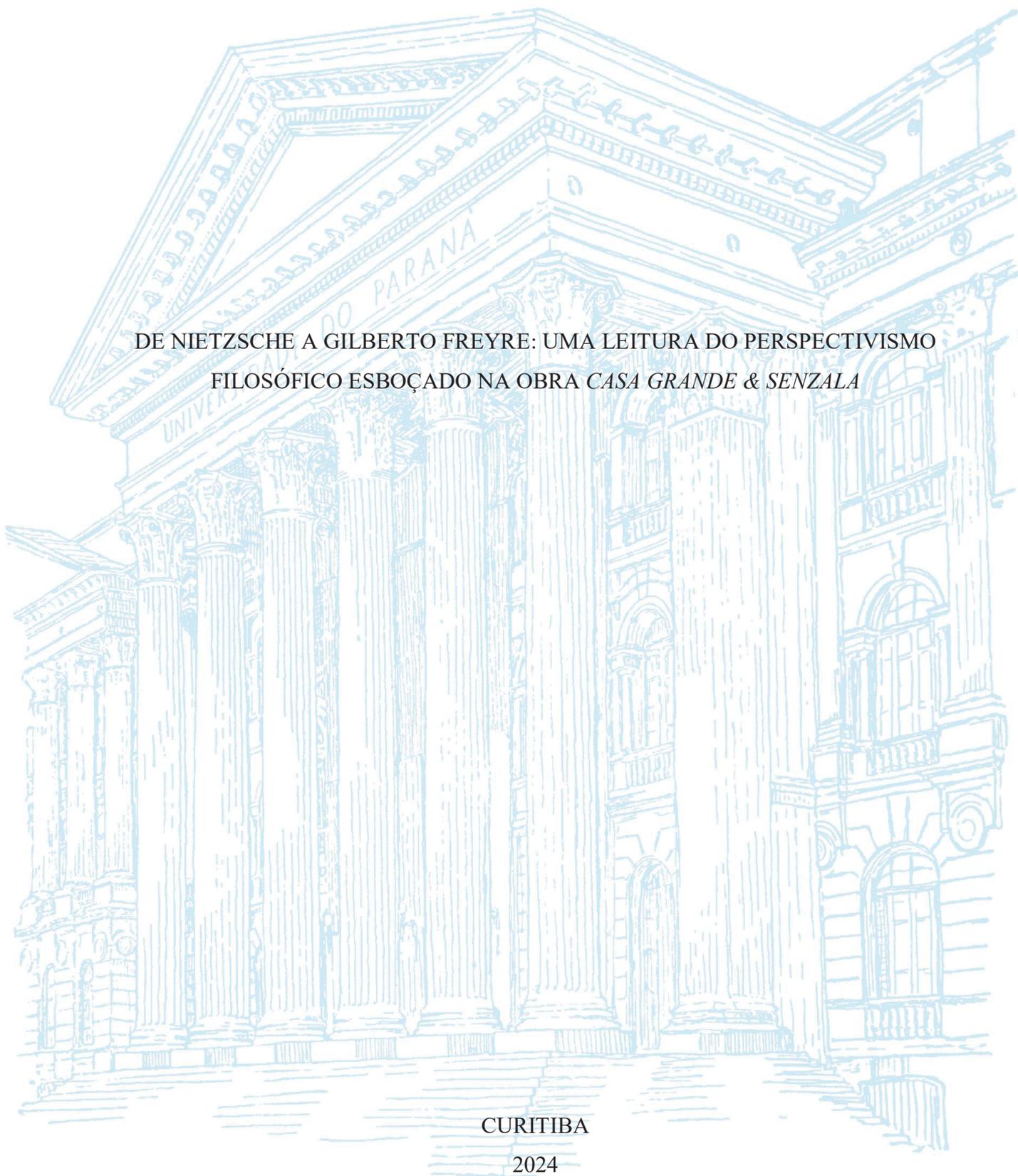
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANTONIO CHARLES SANTIAGO ALMEIDA

DE NIETZSCHE A GILBERTO FREYRE: UMA LEITURA DO PERSPECTIVISMO
FILOSÓFICO ESBOÇADO NA OBRA *CASA GRANDE & SENZALA*

CURITIBA

2024



ANTONIO CHARLES SANTIAGO ALMEIDA

DE NIETZSCHE A GILBERTO FREYRE: UMA LEITURA DO PERSPECTIVISMO
FILOSÓFICO ESBOÇADO NA OBRA *CASA GRANDE & SENZALA*

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná (UFPR), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Antônio Edmilson Paschoal

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Almeida, Antonio Charles Santiago
De Nietzsche a Gilberto Freyre: uma leitura do perspectivismo
filosófico esboçado na obra *Casa Grande & Senzala*. / Antonio Charles
Santiago Almeida. – Curitiba, 2024.
1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

1. Freire, Gilberto, 1900-1987. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm,
1844-1900. 3. Filosofia na literatura. I. Paschoal, Antônio Edmilson,
1963-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001018039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ANTONIO CHARLES SANTIAGO ALMEIDA** intitulada: **DE NIETZSCHE A GILBERTO FREYRE: UMA LEITURA DO PERSPECTIVISMO FILOSÓFICO ESBOÇADO NA OBRA CASA GRANDE & SENZALA**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 14 de Novembro de 2024.

Assinatura Eletrônica
21/11/2024 10:29:13.0
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
03/12/2024 12:05:59.0
RICARDO BASÍLIO DALLA VECCHIA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

Assinatura Eletrônica
19/11/2024 11:00:48.0
SAMON NOYAMA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC)

Assinatura Eletrônica
21/11/2024 13:46:20.0
MARCELO JOSÉ DERZI MORAES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
19/11/2024 12:36:16.0
MATHEUS SILVEIRA LIMA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA)

AGRADECIMENTOS

Aqui se segue o esforço de um tempo que consumiu dias e noites com estudo, reflexão e escrita sobre o perspectivismo filosófico. Não há do que reclamar, já que o momento é de júbilo, pois finda uma travessia em que se auspiciou o mais digno dos títulos: o direito de ser doutor. Não é forçoso dizer, mas familiares, amigos e estudantes contribuíram singularmente para com esta façanha: um novo doutoramento, agora em Filosofia, e acima de tudo, com a orientação do mais eminente especialista em Nietzsche, o professor doutor Edmilson Paschoal. Para além de um exímio conhecedor da filosofia nietzschiana, é um mestre no seu mais nobre manto: acolher com ternura, ensinar com paciência e aguardar o tempo exato para permitir que sabenças se constituam com solenidade. Ouso chamá-lo de amigo e assim devoto toda gratidão pelo tempo de espera e de ensinamento. O amanhã é sempre incerto e costuma surpreender-nos com seus grandes feitos. Aqui, recordo de um ex-aluno de graduação, Paulo Sabino: moço tímido, mas sagaz na tessitura da filosofia. Tornou-se um grande interlocutor nos estudos nietzschianos, mais do que isso – um mestre na arte de desvelar o que Gilberto Freyre chamou de *os assombros nietzschianos*. Aos meus colegas de Colegiado que celebravam e torceram por este trabalho. De forma especial ao professor Thiago David Stadler, parceiro nesta trilha: fazer mais um doutoramento e com quem partilho conhecimentos, alegrias e sonhos de um mundo mais inclusivo, fraterno e solidário. Poderia dizer muitas coisas, mas o dizível não traduz os laços que tecemos cotidianamente: sonhar o sonho impossível. A Fabrício Santiago e sua esposa, Natália Claro Moreira. Leram comigo o intrigante pensamento de Nietzsche e deixaram impressões singulares sobre o filosofar nietzschiano e seus feitos para uma *filosofia da vontade*. Também, Rodrigo Santiago, que evitou com sabedoria os carreiros da filosofia, mas nunca largou mão do conhecimento como instrumento de enxergar sempre mais longe. Minha mãe, professora Maria Lúcia, que na condição de mãe solo, nunca largou mão dos saberes como instrumento para sobreviver aos tempos custosos. Minha família: Valkiria Santiago, Amanda Santiago e Ananda Santiago, que suportaram a distância e a ausência de quem era um exilado dos festejos cotidianos, mas não perderam o ânimo de quem espera com paciência por dias de vitória. Falta-me poesia para descrever com dignidade a força dessas mulheres que estão comigo e são parte insubornável de minha existência. Aos membros da Banca, que leram com paciência e dedicação a tese aqui apresentada e ofertaram sugestões para melhor compreensão do pensamento de Nietzsche, com destaque para Ricardo Della Vecchia, com os estudos sobre o perspectivismo filosófico e Matheus Silveira Lima, com estudos gilbertianos. À professora Elita de Medeiros, que com cuidado e carinho fez um trabalho primoroso: gramaticalmente, corrigiu e deu um toque de leveza para o resultado final. Por último, não menos importante, a Zeni Cristina Ziemann, assistente técnica do Centro de Áreas das Ciências Humanas e da Educação – CCHE, que acompanhou com ternura minhas labutas de Diretor do CCHE e estudante de doutoramento sem qualquer reclamação, mas com sempre com palavras afáveis.

RESUMO

A pesquisa aqui proposta tem como ponto de partida fazer uma apresentação das Escolas do Recife, bem como demonstrar a recepção do pensamento nietzschiano por Gilberto Freyre na escrita de *Casa-grande & senzala*. Nesse sentido, buscou-se uma fundamentação do conceito de perspectivismo filosófico em Nietzsche para apontar como esse conceito orienta e atravessa a obra gilbertiana, publicada em 1933. Não seria exagero definir Gilberto Freyre como filósofo, mesmo que seja provável que o autor não aceitasse o título, uma vez que sua posição é demarcada, no texto *como e porque sou e não sou sociólogo*, antes de qualquer rotulação, como escritor. Todavia, para não incorrer no debate em torno do que venha a ser filósofo, especialmente na conjuntura brasileira, a tese elencou como objetivo promover uma leitura filosófica da obra gilbertiana, especialmente do escrito *Casa-grande & senzala*. Nessa perspectiva, a metodologia utilizada para análise e escrita do trabalho foi de caráter descritivo, bibliográfico e qualitativo, uma vez que tem como finalidade, por um lado, interpretar o pensamento nietzschiano a partir de estudiosos especializados no espólio de Nietzsche e, por outro, uma leitura interna da obra *Casa-grande & senzala* com as lentes da filosofia de Nietzsche. Vale destacar, ainda, que foram realizadas incursões hermenêuticas apoiadas em um conjunto bibliográfico já consagrado como fortuna crítica. O resultado da tese, para além de um debate em que aproxima as fronteiras do pensamento social brasileiro com a produção de uma literatura nacional crítica, também ocorre na leitura filosófica de *Casa-grande & senzala* por meio de um perspectivismo nietzschiano: interpretação afetuosa da realidade social brasileira.

Palavras-chave: Perspectivismo; Culturalismo; Circunstancialismo.

ABSTRACT

The research proposed here has as its starting point a presentation of the Recife Schools, as well as demonstrating the reception of Nietzschean thought by Gilberto Freyre in the writing of *Casa-grande & senzala*. Therefore, we sought to establish the concept of philosophical perspectivism in the light of Nietzsche and then point out how this concept guides and permeates Gilberto Freyre's work published in 1933. It would not be an exaggeration defining Gilberto Freyre as a philosopher, even it is very likely that the author would not accept the title, since his position is demarcated in the text *as and why I am and am not a sociologist*, before any labeling, as a writer. However, to avoid engaging in the debate surrounding what constitutes a philosopher, especially in the Brazilian context, the thesis listed as its objective the promotion of a philosophical reading of Gilberto Freyre's work, especially of the written *Casa-grande & senzala*. From this perspective, the methodology used for the analysis and writing of the work was descriptive, bibliographical and qualitative, since it aims at interpreting Nietzschean thought based on scholars specialized in Nietzsche's legacy, as well as an internal reading of the work *Casa-grande & senzala* through the lens of philosophy. It is also worth noting that hermeneutic incursions were made, supported by a set of bibliographical material already consecrated as a critical fortune. The result of the thesis, in addition to a debate in which the frontiers of Brazilian social thought are brought closer to the production of a critical national literature, also occurs in the philosophical reading of *Casa-grande & senzala* through a Nietzschean perspectivism: an affectionate interpretation of Brazilian social reality.

Keywords: Perspectivism; Culturalism; Circumstantialism.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO	8
2 A ESCOLA DO RECIFE, CONTINGÊNCIA FILOSÓFICA COMO EXPRESSÃO DA INCONTINGÊNCIA LITERÁRIA	17
2.1 OLINDA E RECIFE E A RECEPÇÃO DE NOVAS IDEIAS NOS INTERSTÍCIOS DO COLONIALISMO INTELECTUAL: A CONSTITUIÇÃO DA ESCOLA DO RECIFE	17
2.2 O TEMA DA MESTIÇAGEM EM SÍLVIO ROMERO, EXPOENTE DA GERAÇÃO DE SETENTA NO SÉCULO XIX	22
2.3 SÍLVIO ROMERO ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA	27
2.4 GILBERTO FREYRE E A CONSTITUIÇÃO DA SEGUNDA ESCOLA DO RECIFE	28
2.5 GILBERTO FREYRE, UM LEITOR DE NIETZSCHE	32
2.6 FREYRE E AS CONFIGURAÇÕES DE LEITURA DO BRASIL MESTIÇO.....	38
2.7 GILBERTO FREYRE ALÉM DA CENTRALIDADE DO CLÁSSICO E CONTROVERSO TEXTO <i>CASA-GRANDE & SENZALA</i>	50
2.8 À GUIA DE CONSIDERAÇÕES.....	56
3 O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE	59
3.1 O CONHECIMENTO EM NIETZSCHE.....	59
3.1.1 A primeira suspeita em relação ao conhecimento: a verdade e a mentira no sentido extramoral.....	62
3.2 A VERDADE E O DOGMATISMO DOS FILÓSOFOS	68
3.2.1 A vontade de verdade inserida na Vontade de Poder	75
3.3 A O PERSPECTIVISMO E A INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE UMA DOCTRINA DOS AFETOS	78
3.3.1 Verdade e asceticismo: o suposto caráter neutro do conhecimento	83
3.3.2 Perspectivismo e relativismo: sobre uma possível interpretação do perspectivismo	85
3.3.3 Por fim, o que é perspectivismo?.....	89
4 O PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO COMO FILOSOFIA DA OBRA <i>CASA-GRANDE & SENZALA</i>	99
4.1 <i>CASA-GRANDE & SENZALA</i> E O PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO COMO METODOLOGIA.....	99
4.2 <i>CASA-GRANDE & SENZALA</i> E SEU PERSPECTIVISMO FILOSÓFICO	108

4.3 O PERSPECTIVISMO COMO FONTE INTERPRETATIVA DO COLONIZADOR PORTUGUÊS.....	113
4.4 O LUGAR DO PERSPECTIVISMO GILBERTIANO NA LEITURA DOS POVOS ORIGINÁRIOS	121
4.5 O PERSPECTIVISMO GILBERTIANO NO CONTEXTO DOS LIVROS IV E V DE CASA-GRANDE & SENZALA	128
4.6 EIS A QUESTÃO: ESPECULAÇÃO SOCIOLÓGICA OU ACENO FILOSÓFICO? ..	135
5 ÚLTIMAS PALAVRAS.....	137
REFERÊNCIAS.....	143

1 APRESENTAÇÃO

É certo que existem autores e pensadores que foram considerados grandiosos: aqueles que irromperam contra modelos de cultura, padronizações de pensamento e constituíram formas singulares de arrazoar que são referências para além de seu tempo. Friedrich Nietzsche certamente é um desses iconoclastas. De acordo com Heidegger (1958, p.107), “todos os que hoje pensam o fazem à luz ou à sombra de Nietzsche, seja ‘a favor’ ou ‘contra ele’”.

Observa-se como, no Brasil, já no início do século XX, os anarquistas, os literatos já operavam com o texto nietzschiano. É conforme Brito Broca (2004) escreve na *História Literária do Brasil*, que Nietzsche se configurou como moda literária. Nesse contexto de moda, Gilberto Amado (1958, p. 109), no escrito *Minha formação no Recife*, versa que “qualquer homem de talento pode ter o que escrever a vida toda somente lendo Nietzsche”.

Para Marton (2009), graças aos pensadores franceses, especialmente Foucault e Deleuze, Nietzsche adentra as ciências humanas. Mais do que isso, segundo a pesquisadora, o filósofo alemão tornou-se uma espécie de caixa de ferramentas.

No Brasil, em 1876, um pensador sergipano valeu-se do texto de Nietzsche, *Consideração Extemporânea, David Strauss, o devoto e o Escritor*, publicado em 1873, para resolver uma querela, constituir um bom debate¹. Tobias Barreto (*apud* Pantuzzi, 2016), após o seu livro *Ensaio e Estudos de Filosofia e Crítica* ser acusado pelo redator da *Revista Novo Mundo* de criticar o escritor português Herculano de “lesa-gramática”, publica no jornal recifense, *A Província*, um artigo intitulado *Nem filósofo, nem crítico*, em que se defende da acusação e escreve o seguinte: “Strauss, o sábio, o venerado Strauss, encontrou também o Sr. Nietzsche, de Basiléia, que quis provar-lhe a sua ignorância da língua alemã!²”. A utilização do texto nietzschiano é pontual, retira aquilo que lhe é de interesse. Não existe, decerto, uma leitura interpretativa, um debate conceitual, mas antes de qualquer coisa, usa-se do texto do filósofo como ferramenta, como referência para a abertura de uma querela.

Na discussão sobre a origem da filosofia, Nietzsche escreve que os gregos não a criaram, mas a partir do que outros povos fizeram, os helenos se aprimoraram “e, se foram tão longe, é precisamente porque souberam retomar a lança, no local em que outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe” (Nietzsche, 2008, p. 20). Nesse sentido, ancorado

¹ O professor Paschoal (2020), na apresentação do texto de Nietzsche, *David Strauss, o devoto e o Escritor*, traz à tona que, segundo o autor, conforme consta em *Ecce homo*, a forma adequada de adentrar uma sociedade é perseguindo a máxima de Stendhal, participando de um duelo, prática bastante comum de Tobias Barreto.

² Thiago Pantuzzi (2016) faz um trabalho belíssimo sobre a Escola do Recife e a recepção do pensamento de Nietzsche no Brasil. Apresenta, de capital, como Tobias Barreto se apropria do pensamento de Nietzsche.

na assertiva de Marton, *a caixa de ferramenta*, o Nordeste brasileiro já havia feito, especialmente os autores Tobias Barreto e Sílvio Romero, o que os franceses faziam somente nos anos 1960.

Gilberto Freyre, muito próximo do pensamento romeriano, também recepciona o pensamento de Nietzsche e o faz no sentido de aplicá-lo como instrumento metodológico, recorrendo ao seu perspectivismo para interpretar a realidade social brasileira, especialmente na escrita de *Casa-grande & senzala*. Antes da publicação dessa obra nos anos 1930, o autor pernambucano já despontava como representante da segunda Escola do Recife, influenciando inclusive a literatura regionalista dos anos 1930. Para confirmação dessa assertiva, basta observar o movimento regionalista nordestino dos anos 1920, conforme escreve Moema Selma D'Andrea (2010, p. 81), na segunda edição da obra *A Tradição Re(Des)coberta*: “em 1924 é fundado o Centro Regionalista do Nordeste. No grupo de intelectuais que compunha a nata da tradição pernambucana e nordestina, Freyre obteve, logo, posição de destaque, principalmente por sua atuação nas universidades americanas e inglesas”.

Não é incomum, entre autores da filosofia e das ciências sociais, creditarem a Gilberto Freyre notas de um autor genial, mais do que isso: arauto de um pensamento singular, entre os quais se contabilizam Júlian Mariás³, Monteiro Lobato, Darcy Ribeiro, Antonio Paim, entre outros. Também é verdade que Gilberto Freyre é titulado como *persona* conservadora, sobretudo por um público especializado nas áreas de Ciências Sociais, dos quais se destacam Florestan Fernandes e tantos outros pensadores da geração brasileira dos anos 1950 e 1960⁴, quase todos de orientação marxista. O livro de Jacob Gorender (2016), *O Escravismo Colonial*, faz uma leitura marxista da escravidão e tece severas críticas ao pensamento gilbertiano, destacando críticos importantes que apontaram a fragilidade do escrito de Freyre. “A tese sobre a benigna escravidão brasileira recebeu contestação bem fundamentada nas monografias de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Stanley J. Stein, Emília Viotti da Costa, Warren Dean e Suely Reis de Queiroz” (Gorender, 2016, p. 391).

³ Esse autor, conhecido como o maior discípulo e intérprete de Ortega y Gasset, na coleção *Gilberto Freyre na UnB*, conferências e comentários de um Simpósio Internacional, realizado de 13 a 17 de outubro de 1980, referindo-se à obra *Casa-grande & Senzala*, afirma que (1980, p. 6) “o magistral livro de Gilberto Freyre era inteligível e apaixonante, porque respeitava a condição dramática da vida humana, individual e coletiva: porque estaca colocando em jogo o que, a partir de Ortega, chama-se razão vital ou, concretamente, razão histórica, porque usava a imaginação, único instrumento para penetrar em outras vidas, para animar e fazer viver épocas passadas”.

⁴ Florestan Fernandes por diversas vezes rotulou Gilberto Freyre como autor conservador, já que sua obra monumental, *Casa-Grande & Senzala*, tratou de um Brasil inexistente, constituiu, no imaginário coletivo, um Brasil fraterno, calcificado na confraternização das raças.

No texto *Na Senzala, uma flor*, de Robert Wayne Slenes (1999), o autor chama atenção para os erros de transposição de conceitos, já que não se pode analisar sumariamente o escravismo somente do ponto de vista classista, oriundo do marxismo filosófico, justamente para evitar equívocos. Nesse sentido, contrariando a tese de Jacob Gorender, escreve que

É importante frisar que os novos estudos não amenizam nossa visão dos horrores da escravidão, nem procuram fazer isso. [...] Da mesma forma, elucidam uma política senhorial de domínio, antes desconhecida, que visa aproveitar-se dos anseios dos próprios escravos para torná-los mais vulneráveis. Enfim, as novas pesquisas ‘reabilitam’, por assim dizer, a ‘luta de classes’ sob o escravismo, praticamente inexistente na maioria das obras da Escola Paulista – como também, estranhamente, em alguns trabalhos mais recentes, de cunho marxista (Slenes, 1999, p. 45).

Estigmas à parte, não se pretende fazer ajuizamentos, aqui, tampouco advogar em torno desse ou daquele autor, mas antes de tudo, peregrinar em um caminho filosófico para interpretações de como os conceitos são capitais para enfrentar dilemas teóricos e adentrar terrenos que são, no imaginário coletivo, embaraçosos⁵ e de difícil compreensão.

De outro modo, compete responder à seguinte pergunta: é possível, ainda nos dias de hoje, fazer a leitura da obra *Casa-grande & Senzala* e se permitir, ombreado com seu autor, compreender o Brasil *inexistente*, isto é, o país dos trópicos, que confraterniza com ideários de uma nação miscigenada, constituída nos valores culturais que ultrapassam os limites da hierarquia racial, impostos pelos filhos e netos dos senhores de engenho?

Seja como for, *Casa-grande & senzala* explica-se à luz de uma interpretação filosófica, já que guarda sentidos que estão para além de verdades dogmatizantes e se desvelam nos lampejos do perspectivismo nietzschiano. Por esse motivo, o trabalho em curso visa a compartilhar uma leitura da obra gilbertiana, especialmente demarcando seu múltiplo perspectivismo.

Seu autor, refletindo sobre o caráter filosófico dessa obra, escreveu que, “para essa pluralidade de perspectivas, nos estudos sociais, em geral, nos antropológicos, em particular, creio vir contribuindo modestamente ao meu modo. Modo antes de livre-atirador do que de especialista ligado a uma só instituição e mesmo a uma só ciência” (Freyre, 1968, p. 97). A questão é, dentro desse raciocínio, o livre-atirador, a tese visa a seguir uma trilha aberta por Freyre, lê-lo filosoficamente. Não se trata de atividade absurda, já que o seu autor, sobre sua obra de 1933, escreveu o seguinte: “quem, porém se antecipou a surpreender uma filosofia

⁵ Durkheim (1978), na obra *As Regras do Método Sociológico*, ainda no prefácio à primeira edição, adverte que uma ciência da vida social é de difícil compreensão, sobretudo quando aborda questões que são paulatinas do senso comum, isto é, respostas calcificadas. Por essa razão, afirma ele, o cientista deve se manter resolutivo na constituição de suplantar o senso comum e constituir caminhos científicos para responder aos dilemas da sociedade moderna.

nova em Casa-grande & senzala foi outro crítico, literário e de ideias, este ao meu ver, o mais profundo da sua geração: Prudente de Moraes, neto” (Freyre, 1968, p. 139).

Em outros termos, a matéria da pesquisa é interpretar a interpretação gilbertiana à luz de um perspectivismo filosófico que pode ser encontrado nos escritos de Nietzsche (2002, p. 109), conforme se observa na *Genealogia da Moral*, “[...]de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas”. A razão de buscar uma interpretação perspectivista do texto gilbertiano é no sentido de demarcar, por meio dos afetos, qual verdade se apresenta no interior de sua múltipla interpretação.

Desse modo, no decorrer das páginas que se seguem, o leitor compreenderá que existe uma intencionalidade do autor da tese: a partir de uma compreensão filosófica, trazer à tona o Brasil idílico de Gilberto Freyre, apontando uma nova interpretação que faz resistência às verdades dogmáticas, e no intercurso dos afetos, desvendar o perspectivismo filosófico gilbertiano à luz de incursões hermenêuticas no texto *Casa-grande & senzala*.

Explica-se: idílico, sim, consoante seus críticos, mas também revolucionário!

Os anos vinte do século passado, orientados por uma política colonialista, desacreditavam os sonhos de futuro para um Brasil moderno, já que havia um grande contingente de massa *preta* em território nacional. No contexto de descrédito, as apostas estavam no branqueamento, mesmo que fosse em longo prazo. Nesse cenário desolador, a obra de Gilberto Freyre arrebenta os paradigmas racistas e institui um horizonte: oferece uma perspectiva para o país dos trópicos, interpretar a realidade social da nação em que as lentes da filosofia positivava a mestiçagem e inflacionava o orgulho do etos brasileiro.

É certo que o escrito gilbertiano gira no entorno da casa-grande, empalmando os deveres do Estado, ocupando o lugar central na vida coletiva da infância da nação brasileira. A existência da casa-grande dependia de um outro espaço, a senzala. Dessa relação de contradição e equilíbrio, a vida social se organiza, pontua Freyre na obra *Casa-grande & senzala*. A questão é paradoxal: os antagonismos ajustando-se e se desdobrando harmonicamente em uma realidade histórica e social. É por essa razão que, para alguns autores, entre os quais se destaca Clovis Moura (1998), o texto gilbertiano dulcifica o processo de escravidão, já que a figura da casa-grande mistifica uma realidade, a confraternização entre senhores bondosos e escravizados submissos.

É preciso considerar o ponto de partida gilbertiano: o Brasil nasceu de um fato trágico, da escravização de seres humanos, bem como da invasão nas terras dos povos da floresta. Não se pode negar a história, o fato da escravidão é um flagelo, mas desfazê-lo é impossível. Por isso o olhar de Freyre, cravado em um perspectivismo filosófico, interpreta e oferece sentidos

que reconhecem o processo de colonização como desventura, mas para além disso, planeja um futuro em que o passado ressignifica o presente e descortina garantias de progresso para o Brasil Moderno.

A desfortuna colonizadora é fato inegável, mas o pensamento gilbertiano, por meio da teoria do caldeamento das raças, promove nova interpretação da história brasileira e reorienta um curso para o seu passado que, dentre outras coisas, redime a autoestima da nação e positiva a mestiçagem com traços de grandeza.

Pois bem, o trabalho de pesquisa buscou apontar como o perspectivismo, aquele que, esboçado no pensamento nietzschiano, é recepcionado⁶ nos escritos de Freyre e se traduz como metodologia na escrita de a obra *Casa-Grande & Senzala*. Outrossim, em linhas gerais, pretendeu-se responder à seguinte problema de pesquisa: o pensamento gilbertiano, aquele proporcionado no ano de 1933, pauta-se no perspectivismo nietzschiano?

Decerto que não se trata de uma questão fácil, pois é um problema de pesquisa que pode ser respondido aligeiramente. Assim, buscando a melhor resposta, a tese tem como objetivo fazer uma leitura filosófica do pensamento gilbertiano, cuja finalidade é identificar o perspectivismo nietzschiano como análise, escrita e interpretação da realidade social brasileira. É sabido que Gilberto Freyre orgulhava-se do caráter filosófico de *Casa-grande & senzala*, conforme pode se observar em sua reflexão sobre essa obra: “Desse seu sentido filosófico - se existe – quem primeiro se apercebeu repita-se que foi o crítico brasileiro Prudente de Moraes, neto; mas sem aprofundar-se no assunto, como o faria, em dias recente, Maria do Carmo Tavares de Miranda⁷, doutora pela Sorbonne especializada em filosofia” (Freyre, 1968, p. 138). É por essa razão que a tese parte do princípio de que existe um perspectivismo filosófico em Gilberto Freyre. Em outras palavras, o escrito gilbertiano de *Casa-grande & senzala* segue uma orientação filosófica: o perspectivismo de Nietzsche.

Com tudo isso, o passo central do trabalho de pesquisa visa mostrar que, nesse universo de debates e leituras que cercam o pensamento de Gilberto Freyre, esta tese se apresenta como inovação, pois dentre outras coisas não existe, pelo menos até o momento, pesquisa que trate desta questão: apropriação do conceito de perspectivismo nietzschiano para

⁶ É certo que, para Giacoia Jr. (2000, p.78), essa discussão de recepção de Nietzsche no Brasil, no sentido de produção filosófica, é um capítulo que carece de escrita; de acordo com o autor do texto *Nietzsche*, há um longo caminho a ser descortinado. Todavia, é somente uma hipótese, mas é possível, nos dias de hoje, encontrar passos já significativos nessa caminhada, pois é crescente o número de trabalhos sobre a recepção do pensamento de Nietzsche no Brasil.

⁷ A professora pesquisadora citada por Freyre tem uma vasta produção sobre o pensamento gilbertiano e, de algum modo, deixa transpassar, em suas análises, o caráter filosófico da abordagem de Freyre. A professora foi aluna e assistente de Heidegger.

compreensão da realidade social brasileira - o Brasil dos trópicos que é apresentado na obra *Casa-grande & Senzala*.

Para consecução estrutural da tese, a pesquisa encontra-se organizada em três capítulos, além desta apresentação e uma conclusão. No primeiro, intenta-se um caminho que demonstra a constituição da primeira Escola do Recife e sua proeminência para querelas sobre filosofia, literatura e cultura brasileira. Nesse sentido, a discussão foca Sílvio Romero e sua importância para a compreensão da mestiçagem no debate nacional. Outrossim, busca-se demonstrar como o pensamento romeriano influenciou indiretamente Gilberto Freyre na constituição da segunda Escola do Recife.

De qualquer maneira, antes de tratar da segunda Escola do Recife, é premente trazer à tona as origens do debate que iniciou no movimento literário, denominado de oitocentista, o movimento indianista. Essa questão, mesmo que tematizada sumariamente, auxilia na construção de um mapa histórico: esquadrihar a gênese da discussão sobre a formalização da identidade brasileira, em que a idealização do indígena potencializa uma tipologia de homem nacional. A tarefa desse primeiro momento constitui-se como diálogo entre a história, a sociologia e a literatura, cuja intenção é conduzir o leitor na compreensão das raízes que fundamentam o espólio gilbertiano.

Ainda nesse primeiro momento do trabalho, também se pretende demonstrar que há uma influência de Nietzsche na formação intelectual do autor de *Casa-grande & senzala*, já que existem estudos que demonstram como o recifense usou de categorias nietzschianas, como apolíneo/dionisíaco⁸, para analisar futebol, bem como para positivar a mestiçagem brasileira. É possível observar, nas palavras de Freyre (1938, p. 4), que “o mulato brasileiro deseuropeizou o foot-ball dando-lhe curvas, arredondados e graças de dança. Foi precisamente o que sentiu o cronista europeu que chamou aos jogadores brasileiros de “bailarinos da bola””.

Para melhor fundamentação no diálogo entre história, sociologia e literatura, é importante trazer para este debate a filosofia, especialmente para observar a relação de Freyre com o pensamento filosófico. A afinidade entre Nietzsche e o pensamento gilbertiano

⁸ Nuno Domingos (2015), no texto *Uma sociedade vista do campo de futebol*, faz uma análise do pensamento gilbertiano no contexto das categorias apolíneo/dionisíaco, e reflete sobre o uso dos conceitos filosóficos aplicados no futebol para análise da realidade social brasileira. Também, Helcio Herbert Neto (2021), no texto *Dansa dyonisiaca: futebol brasileiro, Dionísio nietzschiano*, escreve sobre a recepção do pensamento de Nietzsche por Gilberto Freyre para tratar do futebol. Existem outros tantos textos que apontam como Freyre se utiliza de Nietzsche para demarcar a mestiçagem brasileira à luz das categorias apolíneo/dionisíaco no espaço do futebol.

começou já na adolescência de Freyre, pois no ano de 1914, escreveu ele que, “mal sabem que até dois anos eu brincava com brinquedos de criança. Agora só se espantam de que eu já leia Nietzsche, Spencer, J. Mill, Augusto Comte” (Freyre, 2015, p. 30). Dessa relação com a filosofia, a tese perpetra uso da influência nietzschiana, e por isso o texto faz incursões nos escritos de comentadores que apontam a presença direta e indiretamente de Nietzsche na formação intelectual do autor de *Casa-grande & senzala*. Como já se sabe, as fontes que sistematizaram o expediente nietzschiano para Gilberto Freyre foram Alfred Zimmern⁹, Ruth Benedict¹⁰ e Henry Mencken. Ainda, os textos de juventude de Gilberto Freyre, aqueles publicados no *Diário de Pernambuco*, apontam que o autor de *Casa-Grande & Senzala*, desde sua mocidade, era um leitor de Nietzsche, mas como já exposto, a sistematização vem por vias indiretas.

Já no segundo momento da pesquisa, pretende-se fazer uma leitura do pensamento nietzschiano, especialmente do conceito de perspectivismo, a partir de algumas obras do autor, bem como de especialistas que operam com essa temática no interior do pensamento de Nietzsche. A partir disso, pretende-se demonstrar em que perspectivismo a tese se baseia, já que não é tarefa fácil resumir, em um único momento, as características do pensamento nietzschiano. Por isso, a leitura que se pretende de Nietzsche tem como método fazer incursões a partir de leituras livres e interpretativas do seu pensamento, considerando somente o sentido textual, sem uma sistematização rigorosa, já que o intuito desse segundo momento é a definição somente de um conceito.

Assim, intenta-se clarificar o que se denomina perspectivismo e como esse conceito se faz importante na questão da interpretação e sua relação de oposição ao relativismo, ao dogmatismo e ao ceticismo. Por isso é importante compreender a relação de Nietzsche com a

⁹ Alfred Zimmern, professor de Gilberto Freyre na Universidade de Colúmbia, com o curso *Antiguidade Clássica*, despertou no recifense um largo interesse em aproximar o Brasil Colonial da Grécia Clássica. Contudo, é importante considerar que o ideário de Grécia Clássica, para o professor Zimmern, advinha da paixão pelo filósofo da Basileia, que era famoso entre alunos e professores por citar passagens de Nietzsche referentes ao mundo grego. Ainda no texto de mocidade, *Tempo Morto e outros tempos*, afirma Gilberto Freyre (2006, p. 90), “venho seguindo o curso do professor Sir Alfred Zimmern, e Oxford e da Colúmbia ao mesmo tempo. Curso também ao mesmo tempo de Direito Público e o de Sociologia da História, tendo por base o estudo das instituições gregas. Especialmente do Estado grego, particularmente o da escravidão na Grécia Clássica”.

¹⁰ Ruth Benedict, com os conceitos nietzschianos de apolíneo e dionisíaco, demarca forte influência no pensamento gilbertiano. A autora faz uma distinção entre dois tipos de cultura a partir do indígena do sudoeste americano. Para Chacon (1993, p. 237), “Gilberto Freyre optou, mais de uma vez, pelo dionisismo de Nietzsche através da aplicação etnológica de Ruth Benedict”. Nas palavras de Freyre (2006, p. 372), referindo-se às danças indígenas, “Danças quase meramente dramáticas. Apolíneos como diz Ruth Benedict, em oposição aos dionisíacos. Este contraste pode se observar nos xangôs afro-brasileiros, barulhentos e exuberantes, quase sem nenhuma repressão de impulsos individuais, sem a imparcialidade das cerimônias indígenas”.

verdade, bem como seu enfrentamento com o problema do conhecimento. Pode-se afirmar que o trabalho no entorno do perspectivismo nietzschiano é a espinha dorsal da tese, já que orienta o ponto de partida para que Gilberto Freyre pudesse desenvolver sua interpretação social do Brasil *à luz da filosofia de Nietzsche, aquela encontrada nos Fragmentos Póstumos, “contra o positivismo que fica preso ao fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente fatos é o que não há, e sim apenas interpretações”* (Nietzsche, 2002, p. 164).

Explica-se: a espinha dorsal não é o perspectivismo, mas o seu uso na compreensão interpretativa que se desenvolve no entorno do conceito que é perspectivista, já que a conceituação do perspectivismo, no pensamento nietzschiano, abre uma porta que se considera fundamental, tencionando contra as verdades do conhecimento, e possibilita novas formas de compreensão que estão para além das verdades já enrijecidas *no positivismo*. Por essa razão, o texto identifica a verdade com a metáfora mulher, isto é, o corpo dionísio que não se deixa aprisionar, encerrar-se em si mesma, uma vez que ela nunca é a mesma e seu desvelamento não pode ser dogmático, mas criativo, e revela-se na relação entre flerte e desejo. Logo, é preciso que a filosofia adote outras abordagens ou será constantemente recusada pela dama.

Nesse sentido, o perspectivismo é o caminho interpretativo que desvela realidades até então ocultadas. Noutros termos, a verdade mulher é para evitar *erros de conquista*, ou seja, a filosofia necessita de novas formas de fazer análises e produzir saberes para se aproximar do conhecimento.

Esse movimento de escrita do segundo capítulo busca preparar o leitor para se desarmar das informações existentes que porventura pudesse dispor sobre a obra *Casa-grande & senzala*, permitindo uma condução diferenciada, lendo-a com as lentes da filosofia, especialmente no sentido perspectivista nietzschiano, *em que o que existe são somente interpretações*.

Já no terceiro e último capítulo, pretende-se desenvolver os argumentos em que se materializam a tese, mostrando que a obra gilbertiana pode ser compreendida com as lentes da filosofia, mais especificamente interpretada no conjunto do perspectivismo filosófico. Por isso, na análise interna de *Casa-grande & senzala*, pretende-se clarificar tipologicamente o lusitano, o indígena e o africano. Todavia, antes dessa discussão tipológica, de modo sumário, o terceiro momento apresenta, no seu conjunto, o caráter perspectivista do texto de 1933.

Decerto que nesse último momento do trabalho a escrita busca um toque filosófico, desprender-se do caráter histórico e sociológico que emolduram a obra para se valer de reflexões sobre pontos cruciais que estão guardados no interior de *Casa-grande & senzala*.

Por isso permite-se um passeio sobre o conceito de circunstância, bem como de perspectivismo orteguianos, já que são frutos interpretativos da filosofia de Ortega y Gasset que nasceram da influência direta que recebeu de Nietzsche.

Pode-se afirmar que, nessa seção do trabalho, o texto gilbertiano ganha um aceno filosófico. Em outros termos, a tese direciona seu leitor para imaginar, com Gilberto Freyre, o país da mestiçagem e sua aceitação como condição fundante de uma pátria igualitária que confraterniza com a pluralidade cultural, religiosa e política, sem perder de vista suas particularidades que o singulariza. No fundo, intenta-se do leitor um afeto para olhar e compreender o Brasil além de seus estigmas. Também, sonhar o impossível: que a casa-grande acomode a todos indistintamente e, mais do que isso, seja seu lar. Que a senzala seja somente um fardo histórico que guarda a infância social do Brasil menino. Assim, que o país idílico criado por Freyre, dentre outras coisas, norteie os horizontes para uma democracia racial e social brasileiras.

Por último, compete esclarecer que a discussão é pautada nessa compreensão do conceito de perspectivismo nietzschiano e sua utilização como instrumento metodológico para compreensão e interpretação de uma dada realidade: o Brasil mestiço. Por isso não se pretende adentrar qualquer outra discussão para saber se Gilberto Freyre, na obra *Casa-Grande & Senzala*, é elitista ou coisa do tipo¹¹, mas no contexto do debate, apresentar uma leitura filosófica do pensamento gilbertiano. Em outros termos e como dito anteriormente, a tese visa a interpretar a interpretação gilbertiana à luz de um perspectivismo filosófico. Nesse sentido, os capítulos são compreendidos a partir dos excertos e sua conexão com o objetivo central da obra, positivar a mestiçagem e ofertar uma travessia para o povo brasileiro, olhar seu passado e constituir um presente com vistas em um progresso possível.

¹¹ É importante localizar que Gilberto Freyre, graças a sua movimentação política, bem como o alinhamento com a Ditadura Militar, nos anos sessenta, o coloca como conservador e reacionário. Também, teóricos como José Carlos Reis (2007), Clóvis Moura (1988) apresentam, como crítica, que o recifense, na escrita *Casa-Grande & Senzala*, flertou diretamente com o mundo dos senhores do engenho, mais do que isso, é um saudosista que viu na escravidão um movimento de construção do Brasil. É consenso entre os marxistas, pensadores da escola paulista de sociologia, que Gilberto Freyre é, de forma categórica, um autor elitista, conservador e reacionário. Sua teoria, sem exceção, coaduna com o que se denomina de pensamento classista. Também é verdadeiro que com a realização do I Congresso Afro-brasileiro, realizado no Recife, idealizado por Gilberto Freyre, garantiu-lhe fama de agitador político, pensador comunista e inimigo da ordem e do progresso. O certo é que, como nas palavras do então Ministro dos Direitos Humanos, o professor Silvio de Almeida, numa entrevista para tv Universitária, Gilberto Freyre é nosso Hegel brasileiro, já que, no entorno de sua teoria, alinham-se gilbertianos de direita como também os gilbertianos de esquerda (Quem somos nós? 2019).

2 A ESCOLA DO RECIFE, CONTINGÊNCIA FILOSÓFICA COMO EXPRESSÃO DA INCONTINGÊNCIA LITERÁRIA

Pretende-se, neste capítulo, apresentar sumariamente o contexto em que surgiu a primeira Escola do Recife e sua importância na configuração para o debate racial no cenário brasileiro, na década de 1870. Outrossim, destacar a passagem da primeira Escola para a segunda Escola do Recife, localizando como que Gilberto Freyre recepcionou a discussão desse movimento filosófico e literário, sobretudo as ideias de Sílvio Romero como um dos fundadores dessa movimentação no interior da Escola de Estudos Jurídicos do velho Recife.

Para além do mapeamento em que se localiza o pensamento romeriano como vanguardista da discussão sobre mestiçagem, faz-se premente considerar outro debate histórico de importância singular: a necessidade de formar um pensamento social brasileiro. Por isso, o capítulo faz menção ao indianismo do romantismo oitocentista, bem como traz à tona a formação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, com o concurso sobre *como se deve escrever a história do Brasil*, já que esses dois movimentos foram recuperados por Sílvio Romero na constituição de sua literatura como instrumento de atividade política.

Essa compreensão histórica e a localização da primeira Escola do Recife são importantes para situar o propósito da pesquisa, demonstrar como Gilberto Freyre, a partir da recepção desse movimento filosófico e literário, constituiu a segunda escola de pensamento no Recife, e à luz do perspectivismo de Nietzsche, conseguiu realizar uma análise e uma interpretação diferenciada da realidade social brasileira.

2.1 OLINDA E RECIFE E A RECEPÇÃO DE NOVAS IDEIAS NOS INTERSTÍCIOS DO COLONIALISMO INTELECTUAL: A CONSTITUIÇÃO DA ESCOLA DO RECIFE

O historiador Boris Fausto, na obra *História do Brasil* (2009), narra a trajetória histórica do país, da chegada dos portugueses até os anos posteriores à derrubada da ditadura militar. O autor faz uma análise histórica e crítica da formação da identidade brasileira, e nesse contexto, chama a atenção para um fato que, segundo ele, é capital para pensar a região do nordeste, mais especificamente o lugar de Pernambuco.

Boris Fausto (2009) relata que um autor anônimo, adversário das revoluções e movimentos políticos pernambucanos, escrevia nos jornais da época. Mais do que isso, denunciava que a Província do Norte, referindo-se a Pernambuco e suas lideranças intelectuais, era o lugar do maligno vapor pernambucano.

O vapor maligno e revolucionário, acima denunciado pelo autor anônimo, conforme Boris Fausto (2009), refere-se aos movimentos de crítica à sociedade e à política do velho Recife. Não é exagero, ao tratar das rebeliões brasileiras, singularizar Pernambuco, afirmando que existe certo inconformismo cultural e filosófico nas terras pernambucanas.

Não é preciso apurar as lentes para perceber a expulsão dos holandeses: no século XVII, Guerra dos Mascates; no século XVIII, Revolução dos Padres; no século XIX, também no século XIX, Confederação do Equador e Revolução Praieira.

É nesse contexto de *maligno vapor pernambucano* que se encontra a Escola do Recife, movimento filosófico e literário que ocorreu em meados dos anos sessenta do século XIX - no interior da Faculdade de Direito de Pernambuco, criada em 11 de agosto de 1827, com decreto Imperial, intuindo formar quadros políticos e administrativos para o Império.

Para Lilian Schwarcz, na obra *O Espetáculo das Raças* (2004), a seleção de Pernambuco para sediar a Escola de Estudos Jurídicos, comumente classificada como Escola do Recife, não ocorreu por acaso, mas por motivos políticos. Em outras palavras, de acordo com a pesquisadora, é uma questão de difícil resposta: “a seleção teria se dado ‘em função de um certo espírito revolucionário e intelectual’ existente no local, ou seria um meio de punir e controlar a intransigência republicana do Recife?” (Schwarcz, 2004, p. 144). O certo é que, na continuação da assertiva, a autora afirma que “em Olinda ainda estavam quentes os ânimos e as cinzas de 1817, 1821 e 1824” (Schwarcz, 2004, p. 144).

Decerto que o projeto da Faculdade de formação jurídica, no momento de sua criação, de algum modo, representou uma independência cultural brasileira, mais do que isso, a formação de quadros políticos para enfrentar os dilemas do Brasil, isto é, constituir uma *identidade-nação*, e desvencilhar-se do estatuto colonial - tão caricato da interdependência de Portugal.

Conforme Schwarcz (2004), os intelectuais pernambucanos, com a fundação da Escola Jurídica, intentavam constituir uma cultura autônoma, substituindo a hegemonia estrangeira, fosse ela portuguesa ou francesa. É importante notar, sobretudo no primeiro momento da fundação da Escola de Olinda, que os ideais não foram correspondidos, especialmente no que diz respeito à autonomia, já que os valores e costumes da metrópole portuguesa estavam arraigados nos primeiros mestres e professores da Escola Jurídica, sendo eles, na sua maioria, padres e religiosos.

Na prática, o projeto de inovação e renovação das ideias, bem como da formação de quadros intelectuais, com autonomia para pensar e transformar a realidade brasileira, na cidade de Olinda, foi um verdadeiro fracasso. Isso ocorreu porque, no interior da escola

jurídica, conforme Bevilacqua (1977, p. 42), “havia um estado de relaxação”. Em outros termos, os professores, com baixa remuneração e que moravam na capital, eram faltosos, e os religiosos se encarregavam das atividades de ensino. Schwarcz (2004, p. 145), ao se referir ao período de funcionamento da Faculdade, em Olinda, pontua: “com efeito, nesse momento tudo parecia transitório. Os alunos e suas faltas, os professores e suas ausências, e mesmo as instalações”.

A mudança da Escola de Olinda para o Recife, em 1854, não só renovou as esperanças de um espaço para a formação de quadros políticos, como também efetivou um centro de ideias novas, com aglutinação de intelectuais dispostos a constituir uma renovação no cenário político, cultural, filosófico e jurídico.

O maligno vapor pernambucano, pensado em termos de juventude da Escola do Recife, já situado no antigo Palácio dos Governadores, na capital pernambucana, soprava *ideias novas*, criando rebuliços na poesia, na cultura, no direito, na filosofia e na religião do Império. Antonio Paim (1997), no texto *Escola do Recife*, chama a atenção para a formação do primeiro grupo e o surto de ideias que povoaram a Faculdade pernambucana, destacando Tobias Barreto, com a expressão do movimento, e seus amigos: Franklin Távora, o poeta Guimarães Júnior, Araripe Júnior, Inglês de Sousa e Sílvio Romero.

De acordo com Sílvio Romero (2002), ao tratar do movimento que se intitula Escola do Recife, por ele compreendido como *o romantismo da geração de setenta*, há a divisão em três momentos: condoreiro, entre os anos de 1863 até 1868; crítico-filosófico, nos meados de 1868 até 1876; e o período jurídico-filosófico, compreendido nos anos posteriores a 1882.

Não é sem razão que Sílvio Romero se constitui como fundador da Escola do Recife. Este buscou constituir um pensamento nacional, mesmo dialogando com culturas universais. O propósito, dentre tantas coisas, esquadrihava assegurar uma forma nacional de pensar o Brasil a partir da cultura, da filosofia e do direito. Não é à toa que escreveu, em 1876, um texto que foi publicado dois anos depois, em Porto Alegre, *A Filosofia no Brasil*.

De acordo com Antonio Paim (1997), a obra de Sílvio Romero, *A Filosofia no Brasil*, representa uma fase de transição no interior do movimento filosófico e literário, a chamada *segunda fase*, período de amadurecimento das ideias novas, uma vez que resgata e aprimora discussões que foram implementadas por Tobias Barreto - sua crítica ao modelo jurídico e filosófico esboçado por padres e religiosos, cultura de um tempo já envelhecido.

No artigo intitulado *O Atraso da Filosofia entre nós*, publicado em 1872, Tobias Barreto (2013, p. 180) escreve o seguinte: “é sabido que, nos últimos tempos, a questão filosófica mais inquietante, se não a de maior alcance, tem sido levantada sobre a própria

essência e limites da filosofia”, em uma disputa contra o Sr. Dr. Soriano, celeuma desenvolvida nos jornais da época a respeito da relação entre filosofia e religião. Ainda nesse texto, contra Soriano, médico e filósofo, conforme o poeta condoreiro (2013, p. 180): “é de balde que o nosso filósofo se esforça por fazer a árvore seca da Idade Média reflorir e frutificar. Essa época morreu”.

Motivado por esse sentimento, movimento crítico e renovador, Sílvio Romero, no afã de se constituir uma escola de pensamento, acentua a polêmica, atina contra a filosofia dominante e esboça críticas mordazes contra *os filósofos do Império*. Paim (1997) afirma que o texto *A Filosofia no Brasil* se apresenta como um documento de extrema importância para o pensamento brasileiro, uma vez que traz à tona um forte debate contra as velhas ideias do império. Além disso, constitui um modelo singular de crítica e contestação aos ideários conservadores de seu tempo. Não se trata, é certo, de uma obra de grandes alcances filosóficos, mas antes disso, de história, pois singulariza com profundidade o tempo em que foi redigida.

Nas palavras de Paim (1997, 19), “A Filosofia no Brasil representa um documento de extraordinária importância para se aquilatar a profundidade da crise que abalava o pensamento filosófico nacional”. Paim (1997) argumenta que o próprio Romero, já no final de sua vida, ao tratar da obra *A Filosofia no Brasil*, reconhece o limite da discussão filosófica, inclusive atenuando o caráter crítico e mordaz contra seus adversários no campo das ideias. No fundo, o pensamento de Romero, dentre outras coisas, para além da crítica aos antigos mestres, parecia buscar a demarcação de sua Escola e o enaltecimento de seus pares no que compreende a função da filosofia crítica no Brasil. Nas palavras de Romero, ao se referir aos compatriotas da Escola:

Espíritos vivazes de nações toscas e atrasadas, arrebatados pela rápida corrente das grandes ideias, que fecundam os povos ilustres da atualidade, deprimidos os pátrios prejuízos, conseguem alçar a fonte acima do amesquinamento geral e embeber-se de uma nova luz (Romero, 1969, p. 36).

Graças ao texto *A Filosofia no Brasil*, bem como a ocupação de professor de filosofia do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, acastelada com sua militância jornalística, Romero colou no centro do debate a Escola do Recife, o sopro, como afirma Paim (1997), das novas ideias brasileiras. Contudo, é digno de nota pontuar que não houve, sobretudo no primeiro momento, a aceitação de uma *escola* propriamente dita, mas de um movimento que, inclusive, era destoante em suas ideias. Essa concepção é sustentada pelos detratores do pensamento tobiático, a velha guarda recifense.

Para Chacon (2008, p. 31), “a Escola do Recife tem sido alvo de exaltação e de crítica, de louvores e de restrições. Há quem lhe recuse qualquer significação como movimento literário ou filosófico, no conjunto da cultura brasileira [...]”. Isso porque, de acordo com a assertiva de Chacon (2008), há muito que se considerar sobre a Escola do Recife e seus desdobramentos políticos, especialmente graças ao regionalismo malgrado e centrado em um só eixo, Rio de Janeiro e São Paulo, que desterra a pluralidade brasileira. Observa-se, inclusive, que Castro Alves, poeta condoreiro, estudante da Escola, trouxe à tona o escravizado para o cenário da poesia. Havia, nesse movimento literário, um comprometimento transformador para com a realidade brasileira, e tudo isso se desdobrou no chão onde hoje se denomina *terras nordestinas*.

Franklin Távora, membro desse movimento cultural, impulsionado por esse espírito, antes mesmo de Sílvio Romero, de constituição de um regionalismo cultural, buscou demarcar, com *O Cabeleira* (2014), uma cultura nortista que desvincula o Norte das tradições do Sul. Isso porque, segundo ele, o Brasil do Sul campeia, e Norte e Sul são irmãos, cada um ao seu modo, com suas aspirações. No entanto, somente o Sul parece garantir cores de cultura, literatura e filosofia para o Brasil.

Para o autor de *O Cabeleira*, é preciso ressignificar o Norte, inclusive a consciência de seus filhos que, desmotivados, relaxam na constituição do edifício literário de sua província. No fundo, o autor reclamava do descaso com o Brasil esquecido e, pior, os filhos do Norte não se davam conta disso, que existem singularidades culturais e literárias que definem e demarcam fronteiras. A discussão apresentada por Franklin Távora (2014) abeira-se ao culturalismo tobiático, respaldado em uma perspectiva filosófica, crítica ao modelo comtiano, à *física social* e com vínculo ao neokantismo. Para Tobias Barreto¹², é preciso considerar a cultura, inclusive como melhoramento da natureza humana. Contudo, nota-se que a obra tobiática faz uma discussão de cultura ampla, que considera o Brasil. Todavia, chama atenção para o seu Norte a partir do debate que se fazia presente, a constituição de uma filosofia crítica. Essa é a imbricação, do ponto de vista do culturalismo, que interliga Tobias Barreto e Franklin Távora.

¹² Gilberto Freyre, no *Diário de Pernambuco*, publicado em 08/07/1923, cita os autores da Escola do Recife e recorda o papel de Tobias Barreto na construção do novo Brasil. Segundo ele (2016, p. 267), a toda uma geração vibrante e nervosa. Tobias comunicou a flama, não direi criadora, mas de curiosidade intelectual. Chegou a fazer escola – o ‘jovem Brasil’, de que nos fala Romero, Bevilacqua, Arthur Orlando, Martins Junior. [...] De Pernambuco Tobias escancarou uma janela sobre o espetáculo de cultura de seu tempo”.

2.2 O TEMA DA MISTIÇAGEM EM SÍLVIO ROMERO, EXPOENTE DA GERAÇÃO DE SETENTA NO SÉCULO XIX

Mesmo que de forma aligeirada, foi meditado sobre o surgimento da Escola do Recife e sua importância no debate político e literário de meados do século XIX, com o objetivo de apresentar o contexto no qual o tema da mestiçagem ganhou contornos singulares. Conforme Schwarcz (2004, p. 27), “para entender a relevância de Recife no cenário intelectual nacional, não há como deixar de lado a figura de Silvio Romero, o qual foi o primeiro a afirmar que éramos uma sociedade de raças cruzadas”. Seguindo a perspectiva acima assinalada, para além de uma discussão ampla de filosofia, de literatura e de cultura, na Escola Jurídica recifense, Romero recoloca o problema da miscigenação no centro do debate. No entanto, faz com certa distância do racismo, que é enviesado pelo discurso do cientificismo moderno, tão fundante e caricato em seu tempo presente.

Nas palavras de Silvio Romero (1953, p. 48), “a aplicação do Brasil é a preocupação constante; as considerações etnográficas, a teoria do mestiçamento, já físico, já moral, servem de esteios gerais; o evolucionismo filosófico é a base fundamental”. Para esse autor, o tônus da aplicação do Brasil, em temas práticos, sua configuração política e filosófica, seria a constituição de uma identidade de povo mestiço, e toda uma literatura, filha do evolucionismo filosófico, deveria se ocupar disso – o Brasil miscigenado.

Observa-se que esse autor é um intelectual que procura a tessitura da nação à luz da miscigenação. Ele esboça um olhar diferenciado para a realidade brasileira, e no contexto da literatura crítica, capitaneada pelo evolucionismo filosófico, desnuda um Brasil que passa a se apresentar diferente - o país mestiço. É certo que, no pensamento romeriano, a literatura se configura como instrumento de nacionalização e de luta política, já que, no seu entendimento, a nação moderna se firma por meio de um pensamento crítico e engajado.

O tema da miscigenação nasceu no contexto da crítica literária, não no sentido científico do termo, mas crítica literária pautada em método e estilo, conforme adverte Antonio Cândido (1975), crítica no sentido sociológico, principiando os fatores externos, os nexos causais (a sociedade, os arranjos étnicos e a historicidade). A literatura, nos escritos romerianos, converge para a formação de uma memória nacional – compor um arquétipo brasileiro – o povo mestiço.

Antes de prosseguir no diálogo do debate sobre a mestiçagem em Romero, é preciso regressar um pouco no tempo, fazer outras viagens e buscar pontos de partida, pelo menos

tracejando um fio de horizonte no universo do racismo científico e a urgência de prospectar uma identidade nacional.

É certo que a literatura oitocentista se configura como via de acesso para a formalização da identidade nacional: o herói das matas é, no interior desse contexto, o símbolo da diferenciação entre o povo brasileiro e outros povos. Pode parecer fortuito, mas é digno de nota que Gonçalves Dias e José de Alencar arremeteram a temática indianista e superaram seus predecessores, como Gonçalves de Magalhães, responsável pelo romantismo brasileiro. É de conhecimento público que esse autor, com a publicação da obra *Suspiros Poéticos e Saudades*, representa o início do romantismo oitocentista brasileiro.

O indianismo de Gonçalves Dias e José de Alencar, aqui pensado em termos de movimento literário, traz consigo um debate que circunscreve a identidade nacional e formaliza uma compreensão que passa a pensar o território brasileiro. Tem seus limites, conforme Cândido (1975), sobretudo na tentativa de se constituir um pensamento puro, desvencilhado da matriz eurocêntrica. Também, no sentido etnográfico, perpassa um caminho de idealização quase que folclórica do indígena. Nas palavras de Cândido (1975, p. 85):

Sendo recurso ideológico e estético, elaborado no seio de um grupo europeizado, o indianismo, longe de ficar desmerecido pela imprecisão etnográfica, vale justamente pelo caráter convencional; pela possibilidade de enriquecer processos literários europeus com um temário e imagens exóticas, incorporados, deste modo, à nossa sensibilidade.

Para Juliana Fillies Testa Muñoz (2019, p. 294), no artigo intitulado *A representação do negro na literatura oitocentista brasileira à luz do pós-colonialismo*, muito próxima do pensamento de Antonio Cândido,

Somente, contudo, a partir de 1846, com a publicação de *Primeiros Cantos*, de Gonçalves Dias, é que o indianismo se consolida, mantendo-se vigoroso até em torno de 1865 (ano da publicação de *Iracema*), quando começa a declinar, processo que se estende até por volta de 1875, ano em que aparece uma das últimas realizações dentro do seu espírito, o volume de poesia *Americanas*, de Machado de Assis.

Pois bem, ainda de acordo com Muñoz (2019, p. 298) “a corrente indianista do romantismo brasileiro, embora dando sinais de presença desde a década de 1820, afirma-se somente por volta de meados dos anos 1840, permanecendo vigorosa até em torno de 1870, quando encerra o seu ciclo”. Esse período, de acordo com a pesquisadora, ainda que bastante curto na história da literatura brasileira, o indianismo, foi de suma importância para o

nacionalismo brasileiro, já que a figura do bom selvagem representou o herói nacional¹³ que, cravado em sua terra, simulava o mais bravo grito de defesa do território brasileiro.

Decerto que, mesmo com essa localização ideada no imaginário do romantismo brasileiro, as características do bom selvagem advêm do europeu, o colonizador português; quando não, encontra-se uma figura indígena que acomoda seu espírito aos impulsos do branco, do *civilizado*. Basta observar, mesmo no próprio José de Alencar, sobretudo na obra *Iracema*, um espírito livre que se acomoda. Observe como José de Alencar (2010, p. 15-16) descreve os modos da indígena:

Iracema acendeu o fogo da hospitalidade; e trouxe o que havia de previsão para satisfazer fome e a sede; trouxe o resto da caça, farinha-d'água, os frutos silvestres, os favos de mel, o vinho de caju e ananás. Depois a virgem entrou com a içaçaba que na fonte enchera de água fresca para lavar o rosto e as mãos do estrangeiro. Quando o guerreiro terminou a refeição, o velho Pajé apagou o cachimbo e falou: -- Vieste? -- Vim -- respondeu o desconhecido. -- Bem-vindo sejam. O estrangeiro é senhor na cabana de Araquém.

Não se pretende analisar os pormenores dos pensadores do romantismo oitocentista, mas apontar que, antes de Sílvio Romero, no sentido da nacionalidade, outros escritores estavam de algum modo preocupados com a construção de uma identidade para os brasileiros. Nesse contexto de movimento literário, o romantismo do século XIX, desponta um caminho – a figura do indígena como elemento capital da nacionalidade brasileira. Em outras palavras, no pensamento de José de Alencar existe, com *O guarani* e *Iracema*, um romance de fundação¹⁴, uma literatura fundacional do espírito da nação.

Sílvio Romero reconhece o valor da poesia e da literatura de José de Alencar e Gonçalves Dias, já que esses autores projetaram um pensamento nacionalista, assim como desenvolveram uma literatura comprometida com os anseios de uma identidade nacional, projetada na figura do indígena. Todavia, o pensamento romeriano faz ressalvas no sentido de proclamar o indígena *herói*, já que os povos originários não possuem sentimento nacional. Outrossim, escreve Romero (1953, p. 998): “mas esse velho, e por mim tão maltratado indianismo, teve um grande alcance: foi uma palavra de guerra para unir-nos e fazer-nos trabalhar por nós mesmos nas letras”. O autor destaca a importância do movimento indianista

¹³ O escritor José de Alencar, certamente com as obras *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), foi quem melhor representou, no romantismo brasileiro, o indígena como herói do país.

¹⁴ Uma discussão bastante imperiosa para a compreensão dessa temática, literatura de fundação, pode ser encontrada em Renato Janine Ribeiro (2000), no estudo *Iracema ou A fundação do Brasil*, na obra *A sociedade contra o social*. Para Eduardo Diatary B. de Menezes (2021, p. 183), no texto que se intitula *Alencar e seu projeto literário de construção nacional*: “Alencar acalenta um propósito deliberado em sua missão de escritor, ficcionista, poeta, dramaturgo, jornalista e político, rumo à construção da nação”.

para a formação de intelectuais capazes de pensar e lutar, no interior da literatura, para a constituição de uma identidade nacional. É desse debate que Romero se apropria, a constituição da identidade, para ampliar o foco da discussão e acrescentar a gênese do brasileiro mestiço.

Outro dado de importância que emoldura o debate sobre a mestiçagem que antecede a militância literária romeriana é o concurso de *como se deve escrever a História do Brasil*, promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838¹⁵. Escreve Carlos Reis (2014, p. 26), ao se referir à fundação do IHGB: “o Brasil independente, portanto, precisava da história e dos historiadores para oferecer um passado e abrir-se a um futuro”.

Grosso modo, a ideia do concurso, aberto no ano de 1840, era de laurear quem melhor apresentasse proposta de escrita que contemplasse os anseios de uma nova história do Brasil. José Carlos Reis (2014, p. 26) relata que “o texto premiado foi o do botânico e viajante alemão Karl Philipp Von Martius”. O escrito foi publicado em 1845, na Revista do IHGB, onde Martius esquadrinhou as linhas fundamentais de interpretação do Brasil. Para José Carlos Reis (2014), na dissertação vencedora, seu autor lançou as bases da democracia racial, já que sinalizava para a confraternização das raças e a formalização de um caldeamento étnico e cultural.

O concurso *como se deve escrever a História do Brasil* visava a uma escrita endereçada, comprometida com os anseios do Brasil independente, longe de uma narrativa neutra, que expusesse somente o transcurso colonial, mas antes disso, contemplasse o paradoxo da nação: colocar o país na rota das nações modernas, mas que incluísse, no rol da identidade nacional, a figura do indígena e do negro. Nas palavras de Martius (1982, p. 87): “da mescla das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular”.

Na segunda metade do século XIX, Romero parte desse expediente, do romantismo oitocentista, bem como do texto de Von Martius para engrossar o discurso no entorno da mestiçagem - mais do que isso, reclama, com sua literatura crítica, o lugar do mestiço como arquétipo brasileiro. No que toca ao ganhador do concurso (*como se deve escrever a história do Brasil*), Romero (1953, p. 16-17) pontua: “deixa, o que é fundamental na questão, em

¹⁵ Cláudia Regina Callari (2001, p. 61), no texto *Os Institutos Históricos: do Patronato de D. Pedro II à construção do Tiradentes*, afirma: “Em 18 de agosto de 1838, reunido o Conselho Administrativo da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, foi apresentada a proposta para a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, assinada pelo marechal Raimundo José da Cunha Matos e pelo cônego Januário da Cunha Barbosa. Em 21 de outubro, os 27 fundadores do IHGB reuniram-se pela primeira vez em uma sala do Museu Nacional”.

completo esquecimento o ponto saliente do problema: o mestiço, sobre quem peculiarmente deveria insistir, estudando, repetimos, o especial quinhão de cada fator e definindo o caráter do resultado”. Aqui também se percebe como Romero parte desse ponto, mas aprofunda e reorienta o debate no entorno da importância do negro na constituição da identidade mestiça.

Sabe-se que a escrita romeriana, no interior dos estudos sociológicos e literários, auferiu dois princípios básicos: alavancar o progresso brasileiro e assegurar uma nacionalidade singular à luz da miscigenação. De acordo com Schwarcz (2004), Romero era, antes de qualquer coisa, um agitador de ordem política, também um crítico literário! Todavia, de acordo com Chacon (2008), no sentido político e literário, faz-se premente desconsiderar o ímpeto romeriano contra Machado de Assis e Castro Alves. No entanto, torna-se necessário mencionar, ainda segundo Chacon (2008, p. 70): “feito áspero e desabusado de Sílvio Romero atraiu-lhe ódios e malquerenças que a virulência da sua crítica espalhou, mas Sílvio foi muito mais que um polemista”.

Não é de se negar que Romero foi um polemista e fez do tema da mestiçagem uma bandeira de luta. Especialmente em um tempo em que a ciência estava a serviço do preconceito racial e legitimava uma cultura racista. Para Schneider (2011, p. 169), ao tratar do pensamento romeriano, “a aceitação da mestiçagem como traço essencial na formação da nacionalidade brasileira é um dos mais caros horizontes de sua obra, ao que estava absolutamente distante de ser consensualmente aceito, ao contrário, era parte de desconfiança e mal-estar”.

É preciso considerar os limites teóricos de Sílvio Romero, pois como todo e qualquer autor, é fruto de seu tempo. Mesmo pautando a mestiçagem como esteios de progresso, o insigne acreditava na desigualdade natural das raças, que compelia aos brancos o lugar de destaque na hierarquia da humanidade. Por isso, adverte Schwarcz (2004, p. 154): “apesar do elogio à mestiçagem, não se deve incorrer no engano de procurar em Sílvio Romero um defensor da igualdade entre os homens. Ao contrário, esse pensador foi um fiel seguidor do determinismo racial”.

Todavia, mesmo considerando a observação feita por Schwarcz, não se pode negligenciar o roubo de Sílvio Romero e sua luta na defesa da cultura miscigenada. Não é sem razão que Skidmore (2012, p. 78), ao tratar do pensamento romeriano, escreve que “a ciência europeia inclinava-se a condenar a mistura de sangue humano como fonte de fraqueza e possível esterilidade. Ele (Romero) achava que isso provavelmente era tolice, mas não dispunha ainda de uma base científica para expressar essa opinião”.

2.3 SÍLVIO ROMERO ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA

Existe, no interior da Escola do Recife, um movimento que se caracteriza como filosófico, mais especificamente filosófico-jurídico, conforme Antonio Paim (1997). Não se pretende adentrar no debate de se a Escola do Recife fez filosofia ou se usou de leituras filosóficas, pois na discussão em curso, intenta-se apresentar o histórico dessa Escola que conecta filosofia, sociologia e literatura para fincar uma identidade nacional.

No que toca à filosofia, para Sílvio Romero, no Recife, a partir dos anos setenta, inaugurou-se o que se pode chamar de movimento germanista. Um germanismo crítico e filosófico contra a filosofia, a religião e o direito produzidos nos escombros do império. Para Tiago Lemes Pantuzzi (2019), no texto *O allemanismo em Recife e a primeira recepção de Nietzsche no Brasil*, o movimento da Escola do Recife era de política, literatura, poesia, mas se utilizava da filosofia como elemento unificador das ideias novas. Nas palavras do pesquisador Pantuzzi (2019, p. 63-164): “dentre os inúmeros objetivos da Faculdade estava o desenvolvimento de uma autonomia nacional e a tentativa de construir uma identidade algo que não se pautasse somente nas ideias europeias”.

O germanismo tobiático, no interior da escola jurídica recifense, atinava uma leitura de combate contra os conservadores de influência francesa. Fazer uso dos autores alemães, mais do que isso, estabelecer correspondência direta entre os brasileiros e os autores alemães sinalizava que a Escola do Recife, no campo da filosofia, pautava novas ideias, das quais se destacavam a autonomia do pensamento brasileiro, bem como constituía uma identidade-nação.

O professor Geraldo Dias (2017), no artigo que se intitula *A Filosofia de Nietzsche no movimento germanista do Recife e do Rio de Janeiro no final do século XIX e início do século XX*, apresenta um debate em que demarca, graças ao germanismo recifense, que o pensamento de Nietzsche é recepcionado, pela primeira vez no Brasil, nos escritos de Tobias Barreto, que publicou o artigo *Nem filósofo nem crítico*, no jornal recifense *A Província*, em 1876. Nas palavras do Professor Geraldo Dias (2017, p. 16):

Ora, a primeira menção a Nietzsche no Brasil, breve, porém inovadora por se contrapor a influência predominantemente francesa do período e orientar-se pelo contato com a cultura alemã, pertence a Tobias Barreto, precursor do movimento germanista brasileiro, iniciado por ele na escola do Recife.

A discussão apresentada por Dias (2017) é de considerar que, com o germanismo do Recife, especialmente nas lentes de Tobias Barreto e de Sílvio Romero, houve um fazer

filosófico genuíno, em que os estudantes e alguns professores da Escola Jurídica recifense, a geração de setenta, constituíram um criticismo contemporâneo que, direta ou indiretamente, fez uso do pensamento nietzschiano. A discussão do professor Dias (2017) pode ser percebida no texto *Zéverissimas ineptas da crítica*, em que Romero (1909, p. 98) escreve: “nossa crítica se dirige a uma philosophia que como a de Nietzsche, vê no homem superiormente dotado o único verdadeiro homem e nas massas um rebanho exclusivamente creado para a escravidão”. Ainda nessa obra, pode-se observar que o autor reivindica que ele foi quem decretou pela primeira vez, em 1875, na sua defesa de tese, a morte da metafísica, e não o filósofo alemão, conforme propalava José Veríssimo. Na assertiva acima, Sílvio Romero demonstra, desse modo, alinhamento com o pensamento filosófico.

2.4 GILBERTO FREYRE E A CONSTITUIÇÃO DA SEGUNDA ESCOLA DO RECIFE

A segunda Escola do Recife é conhecida, mas, se comparada à Escola Paulista de sociologia, não dispõe da mesma aceitação e reconhecimento. De acordo com Chacon (2008), isso ocorre pela existência de um preconceito geográfico, e mais do que isso, Gilberto Freyre, expoente do regionalismo nordestino, configurava-se um autor conservador, na óptica dos pensadores da USP. Dentre outras coisas, ao lado dos modernistas de São Paulo e Rio de Janeiro, tais pensadores tentam relegar o pensamento gilbertiano ao ostracismo, especialmente no interior do universo acadêmico.

A segunda Escola do Recife, na pessoa de Gilberto Freyre, amplia o movimento orquestrado por Sílvio Romero, especialmente na questão da identidade brasileira à luz da mestiçagem. Pinto Ferreira (1969, p. 106), quando aborda o pensamento romeriano e sua recepção gilbertiana, escreve: “numa linha ideológica que mais tarde seria trilhada e aproveitada por Gilberto Freyre, em sua sociologia, pois na verdade a concepção sociológica do aludido autor representa apenas uma recontinuação em uma nova fase de desenvolvimento, das ideias do mestre sergipano”. Alberto Schneider (2011) é outro autor que defende que Gilberto Freyre incorporou o pensamento de Romero e deu continuidade à segunda Escola do Recife.

Pois bem, a tese em curso corrobora com esse entendimento, mas acrescenta que Gilberto Freyre fez inovações no entorno do debate sobre a mestiçagem brasileira. Não discorda da influência e da admiração que o pensamento gilbertiano nutria sobre o escritor e o caráter de Sílvio Romero, já que escreve o recifense:

É difícil imaginar a literatura moderna no Brasil sem Silvio Romero. Sem sua obra revolucionária de historiador e sem sua voz impaciente de profeta. O gigante quase sempre zangado e as vezes agressivo foi uma espécie de São Cristóvão das letras nacionais. Carregou nos rijos braços valores ainda débeis com os quais a literatura em nosso país, vem se afirmando genuinamente brasileira (Freyre, 1980, p. 05).

Outrossim, Gilberto Freyre (2016, p. 592), condicionado por esse mesmo espírito de regionalismo plural, no diário de Pernambuco, em 1926, pautado no pensamento romeriano, pontua: “não sonhemos um Brasil uniforme, monótono, pesado, indistinto, nulificado, entregue à ditadura de um centro regulador de ideias”.

Em Sílvio Romero tem-se uma mudança de percepção. O culturalismo aufere ares na sociologia, abandonando o pressuposto filosófico, caminho esboçado por Tobias Barreto¹⁶ e Franklin Távora. É justamente desse culturalismo sociológico, longe do comtismo, que Romero¹⁷ constitui uma leitura mais regional do seu Brasil folclórico. Especialmente com a obra *História da Literatura Brasileira*, organiza, para o seu país, uma identidade nacional à luz da miscigenação, a confluência das raças que forma o brasileiro, conforme rascunhava Sílvio Romero, na obra acima citada¹⁸.

É por tudo isso que Gilberto Freyre (2016, p. 592), no artigo *Ação Regionalista no Nordeste*, publicado em 1926, não só resgata o pensamento de Silvio Romero no debate em torno da pluralidade regional, mas também o amplifica nos seguintes termos: “a grandeza futura do Brasil virá do desenvolvimento autônomo de suas províncias”.

Não é sem razão que Gilberto Freyre, conhecido como o expoente da segunda Escola do Recife¹⁹, retoma questões centrais, das quais se destacam a defesa de uma cultura

¹⁶ Tobias Barreto nutria certa desconfiança para com a sociologia, mais do que isso, ele a desprezava enquanto ciência. Nas palavras desse autor: “deixemo-nos de cerimônias e digamos toda verdade. Em geral os sociólogos não são homens com quem se possa falar sério; são espíritos incompletos ou doentes” (Barreto, 1962, p. 191-192). Desse modo, de acordo com Tobias Barreto, o culturalismo só seria possível com vistas ao pensamento filosófico.

¹⁷ Silvio Romero, referindo-se a Tobias Barreto, destaca: “o exemplo de mais completa fraternidade espiritual; fomos dois camaradas, dois obreiros amigos, mas independentes, que procuramos trabalhar sem rivalidades e sem submissão um ao outro, de acordo, porém autônomos” (Paim, 1997, p. 37). Amigos que, nesse movimento filosófico e literário, constituem *saltos epistemológicos*, mesmo abarcando discordâncias, em especial sobre o fim da metafísica e o positivismo de Augusto Comte. Amigos que, do ponto de vista do culturalismo, tomam caminhos opostos.

¹⁸ Guerreiro Ramos, na obra *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, mesmo apresentando críticas ao autor sergipano, sobretudo na questão do negro no Brasil, reconhece que existiu, por parte desse autor, uma defesa de constituir uma identidade nacional à luz da miscigenação. Criticou toda espécie de adaptação dos saberes nacionais às culturas estrangeiras. “Sylvio Romero ao escrever a sua História da Literatura Brasileira, observou que ‘a literatura no Brasil’, [...] e em toda a América, tem sido um processo de adaptação de ideias europeias, às sociedades do continente” (Ramos, 1995, p. 39).

¹⁹ Chacon (2008, p. 183), no texto *Formação das ciências sociais no Brasil: da Escola do Recife ao Código Civil*, dedica um capítulo para tratar das duas Escolas do Recife. O capítulo se intitula *Sílvio Romero: Elo entre a Primeira e a Segunda Escola do Recife*.

nordestina, para além disso, fundamenta, muito próximo de Romero²⁰, uma identidade nacional a partir de um culturalismo sociológico, com centralidade no tema da miscigenação. Schneider (2005, p. 244) corrobora esse entendimento:

A percepção de que a miscigenação étnica e cultural entre as três raças teria formado a nacionalidade brasileira foi uma invenção do oitocentista – que teve em Sílvia Romero um de seus maiores artífices – legado que mais tarde Gilberto Freyre atualizou e sofisticou, dotando-o de inédita força e prestígio.

É importante destacar que Sílvia Romero faz uso da literatura como forma de resistência, de enfrentamento. Nesse contexto de mapeamento do pensamento literário e nacional, defende e constitui a figura do mestiço como o arquétipo brasileiro. Em uma posição clara de ironia contra o poder monárquico, escreveu Sílvia Romero (*apud* Schwarcz, 1993, 154): “este será um dia, um verdadeiro país mulato. O primeiro imperador foi deposto porque não era nato, o segundo há de sê-lo porque não é mulato”.

Por isso, ciente desse problema político e cultural de caráter geográfico, com as obras *Nordeste* e *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre, conforme Schneider (2005), persegue os ideários de Sílvia Romero e atina para uma paisagem diferente, tendo como perspectiva outro lugar, bastante distinto do que se desenhava no imaginário coletivo da intelectualidade brasileira - o regionalismo plural e a posituação da mestiçagem nacional. Isso porque, no entendimento de Gilberto Freyre, mesmo alguns anos depois de todo o movimento orquestrado por Sílvia Romero, o problema *Nordeste* parecia recorrente, pois os ventos do progresso, da intelectualidade e da modernidade sopravam longe da cultura nordestina.

Gilberto Freyre configura-se, especialmente nas lentes de Chacon (2008), como o representante autêntico da segunda Escola do Recife, pois retoma os ideários dos intelectuais que representavam *o surto das ideias novas*. Constitui uma leitura do Nordeste com vistas ao Brasil, e mais do que isso, resgata um regionalismo plural, autônomo e vanguardista. Na voz de Freyre (2016, p. 601): “[...] é no sentido de procurar opor as sugestões da paisagem regional, da vida regional, da tradição regional, ao perigo da imitação do Rio ou São Paulo, ou da Suíça ou dos Estados Unidos”. Em outros termos, ainda de acordo com esse autor, “a voz do Nordeste nunca é voz mofina de choro de criança. O que continuar a ser é a mais

²⁰ É importante considerar que Sílvia Romero é fruto de seu tempo e, mesmo defendendo a miscigenação como componente cultural brasileiro, em alguns momentos advoga em favor do branqueamento. Conforme esclarece Schwarcz (1993, p. 154): “apesar do ‘elogio à mestiçagem’, não se deve incorrer no engano de procurar em Sílvia Romero um defensor da igualdade entre os homens. Ao contrário, esse pensador foi um fiel seguidor do determinismo racial”.

brasileira das vozes do Brasil. A menos afetada por qualquer sotaque ou acento estrangeiro” (Freyre, 2016, p. 601).

O Nordeste, na leitura das Escolas do Recife, entroniza lugar de travessia, ponte para um país do porvir, perspectivado como lugar do futuro, pensado na sua pluralidade cultural e étnica: o Brasil nordestino é o Brasil profundo, fundido entre a casa-grande e a senzala. Como nas palavras de Gilberto Freyre (2000, p. 601): “bacharel e o mulato (muitas vezes reunidos na mesma pessoa) foram as duas grandes forças novas e triunfantes no Brasil do século XIX”.

Conforme já observado, Gilberto Freyre retoma o expediente romeriano para constituir um pensamento nacional com vistas na contribuição do negro brasileiro. Decerto que a discussão em torno da mestiçagem que faz Gilberto Freyre ganha particularidades que se distanciam do darwinismo romeriano. Conforme Schneider (2005), Freyre atualiza a discussão, ampliando os caminhos abertos por Romero, mas sem o tom preconceituoso e de cunho racista.

Outro ponto de influência que o texto romeriano exerce sobre Freyre é o alinhamento crítico com o pensamento de Nietzsche. O professor Geraldo Dias (2017) demarca que Romero conhecia o pensamento nietzschiano. Mais do que isso, já apresentava, ainda no final do século XIX, juntamente com outros autores do seu tempo, uma leitura paradoxal e frequentemente contraditória do pensamento do filósofo alemão. O professor Dias (2020, p. 16), no texto *A Recepção de Nietzsche no Nordeste brasileiro*, traz uma citação de Sílvio Romero em que assinala o seguinte: “Sílvio Romero considerava que bem antes, no período de 1870 a 1889, já era “preciso ser muito refratário a certa forma superior da cultura para não ter lido e meditado [...] Nietzsche [...] e cinquenta outros” pensadores alemães”.

Gilberto Freyre, semelhante a Sílvio Romero, faz uso do pensamento de Nietzsche para demarcar uma trincheira de luta. É certo que o pensamento romeriano²¹ frequentemente faz uso de Nietzsche no sentido pejorativo e irônico, ao contrário do pensamento do autor de *Casa-grande & senzala*, que usa a filosofia nietzschiana no sentido positivo, como um autor que em sua profundidade é incompreendido, mas que muito pode contribuir para pensar, sobretudo o ethos brasileiro. Não é sem razão que, no texto *Tempo de aprendiz*, conjunto de texto de

²¹ O professor Geraldo Dias, no escrito *A Filosofia de Nietzsche no movimento germanista do Recife e do Rio de Janeiro*, no final do século XIX, assinala que, em 1907, em virtude do falecimento do sociólogo francês, Edmond Demolins, Sílvio Romero faz uso de maneira irônica e pejorativa do pensamento de Nietzsche: “preocupados com tudo quanto tem ressaibos de extravagância, de desequilíbrio, de moléstia, de desordem espiritual [...], alheados da realidade a seguir as fantasias de Nietzsche [...]” e, por isso, não enxergavam “o pessimismo aparente de um Edmond Demolins” (Dias, 2017, p. 23).

juventude, o autor faz uma apresentação, em que esboça a importância dessa obra e relata como as figuras de Nietzsche e Mencken foram singulares para sua formação de estudante, como também de pensador engajado com a cultura brasileira.

2.5 GILBERTO FREYRE, UM LEITOR DE NIETZSCHE

A recepção do pensamento de Nietzsche no Brasil é um debate aberto e que precisa de maiores apontamentos, mesmo com o crescente número de pesquisas sobre essa temática. A professora Scarlett Marton (2001), na obra *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, aponta ser necessária a amplificação desse debate, já que a temática se apresenta de forma inconclusiva, quando não, confusa. Oswaldo Giacoia Junior (2000), no texto *Nietzsche*, corrobora o pensamento de Marton (2001), ao afirmar que, do ponto de vista filosófico, a recepção de Nietzsche, no Brasil, permanece um capítulo que ainda não foi escrito.

Tiago Lemes Pantuzzi (2019), semelhante ao professor Dias (2017), na pesquisa que se intitula *A primeira recepção de Nietzsche no Brasil: A Escola do Recife*, afirma que o pensamento do filósofo alemão é recebido, pela primeira vez, na Escola do Recife²², no interior da Faculdade de Direito de Pernambuco. Não se pretende adentrar nesse debate, mas é importante mencioná-lo, já que a discussão proposta visa a apresentar Gilberto Freyre, expoente da segunda Escola do Recife, semelhante a Sílvio Romero, como um leitor da filosofia de Nietzsche. Mais do que isso, como pensador que se apropria do perspectivismo filosófico nietzschiano para, por meio da obra *Casa-grande & Senzala*, ofertar olhares diferenciados para a compreensão do Brasil como o país dos mestiços.

É bom lembrar que, como representante desse movimento da segunda Escola do Recife, Gilberto Freyre, igualmente ao pensamento romeriano, busca interpretar o Brasil à luz da mestiçagem, bem como do pluralismo regional que ultrapassa as crenças de seu tempo. Nas palavras de Chacon (1993, p. 297), “o regionalismo descentralizador de Gilberto Freyre preferia ficar com o de Sílvio Romero, do qual descende”. Todavia, mesmo perseguindo os

²² A Escola do Recife, aqui é compreendida como movimento literário e filosófico que aconteceu na Faculdade de Direito do Recife e teve sua maior expressão na chamada geração de 1870. O movimento, liderado por Tobias Barreto, ao lado de outros intelectuais, buscava a modernização do Brasil. De Tobias Barreto adveio a ideia de constituir uma ciência política positiva, com o objetivo de dirimir os conflitos existentes no Brasil Imperial.

ideais de Sílvio Romero, diferente dele, não abre mão da reflexão filosófica²³ ao tratar do culturalismo, especialmente do perspectivismo e do circunstancialismo filosóficos.

Decerto que, ao versar sobre esse tema, o perspectivismo, pensado como corrente filosófica, principalmente no sentido nietzschiano, denomina-se compreensão à luz de um ponto interpretativo que cada sujeito esboça sobre determinados objetos. Gilberto Freyre é um perspectivista: seu olhar sobre o Brasil é diferenciado, carregado de afeto e de subjetividade. Seu país, revelado pelas lentes gilbertianas, é multifacetado, enigmático e plural, desvelado como fenômeno.

O professor e pesquisador Márcio José Silveira Lima (2018), na obra *As Artes de Prometeu: perspectivismo e verdade em Nietzsche*, afirma ser preciso, no que corresponde ao perspectivismo nietzschiano, constituir múltiplas interpretações e ampliação de novos olhares para que se possa enxergar mais longe. Não se trata, segundo esse autor, de determinar o que é verdade ou mentira, mas antes disso, de construir formas de apreensão do mundo como fenômeno. A leitura que o professor Márcio José Silveira Lima (2018) faz correspondente ao conceito de perspectivismo em Nietzsche, podendo ser aplicada ao texto gilbertiano, pois Gilberto Freyre, na obra *Casa-grande & Senzala*, amplia a discussão no entorno da mestiçagem e garante novas possibilidades para a compreensão do Brasil como o país dos trópicos.

O que se pretende, no debate em curso, é demonstrar como que o autor pernambucano estabelece relações com o pensamento de Nietzsche e, posteriormente, lança mão do perspectivismo filosófico para interpretar a realidade brasileira como nação dos trópicos²⁴. É sabido que Gilberto Freyre (2006, p. 54) lamentava não fazer leitura dos alemães na língua nativa: “humilha-me, às vezes, o fato de não poder ler em alemão – o alemão literário ou filosófico – um Goethe, um Nietzsche, um Schopenhauer [...]”. A leitura que o autor de *Casa-grande & Senzala* fez foi em língua inglesa e francesa. Todavia, na obra *Tempo Morto e outros Tempos*, ainda no ano de 1915, Gilberto Freyre (2006) alerta que seus amigos

²³ Chacon (1983), na obra *Gilberto Freyre uma biografia intelectual*, apresenta um recifense interligado ao universo da filosofia, da sociologia e da história. Acrescenta, ainda, que Gilberto Freyre utilizou autores da filosofia para constituir seu expediente teórico, e fez desses autores seus interlocutores para pensar e interpretar o Brasil dos trópicos. Chacon (1983, p. 237) destaca: “daí o vitalismo gilbertiano difere do raciovitalismo de Ortega y Gasset, porque existencialmente não intelectualista. Gilberto Freyre optou, mais de uma vez, pelo dionisismo de Nietzsche através da aplicação etnológica de Ruth Benedict, da antropologia filosófica à antropologia cultural”.

²⁴ Pretende-se, no capítulo em curso, demonstrar que Gilberto Freyre acessou o pensamento de Nietzsche, mais do que isso, usou o expediente nietzschiano para constituir sua obra clássica, *Casa-grande & Senzala*. Todavia, somente no último capítulo é que o perspectivismo advindo de Nietzsche é esboçado como expediente metodológico de escrita e análise do espólio gilbertiano, mais precisamente, da obra *Casa-grande & Senzala*.

próximos se espantaram que ele já havia lido Nietzsche, Spencer, J. S. Mill e Augusto Comte. Já no ano de 1917, ainda na obra *Tempo Morto e outros Tempos*, o recifense orgulha-se em dizer que se considera iniciado no mundo da filosofia, mais precisamente nos autores como Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Spinoza, Descartes, Hume, Hobbes, Hegel, Comte, Schopenhauer, Nietzsche, James, Bérngson e Marx (Freyre, 2006).

Gilberto Freyre não é considerado ou reconhecido como filósofo, tampouco pretendeu esse ofício. O que fez, desde sua adolescência, foi dedicar-se aos problemas filosóficos e, a partir disso, refletir sobre o seu mundo, a vida circunstancial em que se encontrava. Autores como Schopenhauer e Nietzsche, dizia ele, ainda em 1917, são importantes para pesquisar sobre a verdade sem necessariamente fazer uso da matemática. Por isso, acrescentava o autor recifense: “mas se posso dispensar a matemática, não vejo como dispensar a língua alemã. Mas como aprendê-la aqui? Com quem? Onde? Neste pobre Recife não há hoje senão inimigos do indivíduo que quer se aprofundar no seu saber”²⁵ (Freyre, 2006, p. 42).

Decerto que o contato mais sistematizado com o pensamento de Nietzsche ocorre de forma indireta, por meio dos autores como Alfred Zimmermann, Ruth Benedict e Henry Mencken, cuja maior influência vem de Mencken. Entretanto, conforme demonstrado anteriormente, na adolescência, Gilberto Freyre já fazia leituras dos textos de Nietzsche. Contudo, é nos Estados Unidos, na condição de jovem estudante e correspondente do *Diário de Pernambuco* que o recifense aprofunda seu contato com o pensamento nietzschiano.

Em 1921, já em Nova York, Gilberto Freyre (2006) estreita sua relação com o pensamento filosófico e relata que se sente atraído pela filosofia de Santo Agostinho contra São Tomás de Aquino, a de Pascal contra a de Descartes, e a de Nietzsche contra Kant. Observa-se que, no universo da filosofia, Gilberto Freyre atina para Nietzsche como alguém que se faz presente em seu pensamento, na sua forma de observar o mundo. O autor alemão é, ainda na juventude de Gilberto Freyre, entre tantos filósofos, citado como uma espécie de recurso metodológico para análises da vida social. Prova disso está no *Diário de Pernambuco*, no ano de 1922, quando reflete sobre o teatro e a comédia, e faz uso de Nietzsche para criticar a mecanização das coisas em detrimento da criação artística (Freyre, 2016).

²⁵ Havia, por parte de Gilberto Freyre, um interesse, sobretudo motivado por sua mãe, para que fosse fazer seus estudos na Europa e não nos Estados Unidos. Todavia, com seu irmão Ulisses nos Estados Unidos e sem qualquer contato na Europa, o jovem autor reflete que “aqui está o meu caiporismo: a Europa está tão fora do alcance das minhas mãos quanto a lua. Tenho de me contentar com uma Europa refletida – como a lua – num espelhinho de bolso que trago sempre comigo” (Freyre (2006, p. 42).

A professora e pesquisadora Pallares-Burke (2005), na obra *Gilberto Freyre, um vitoriano dos trópicos*, afirma que o pensamento gilbertiano é, sobretudo na adolescência, profundamente influenciado pelos escritos de Nietzsche. Segundo a autora,

De acordo com seu diário de juventude, o filósofo alemão já era sua leitura desde a adolescência; e em 1921, quando muito provavelmente estava lendo o humano, demasiado humano, ele confessa que, dentre as filosofias que experimentara desde cedo, a de Nietzsche era uma das que mais o atraíam (Pallares-Burke, 2005, p. 106).

A assertiva demonstra que, desde cedo, Gilberto Freyre tomou contato com a filosofia e, de forma especial, com o pensamento nietzschiano; mais do que isso, trata-se de uma atração pelo autor alemão. Ainda nesse diário de juventude, acima apontado por Pallares-Burke (2005), escreve Gilberto Freyre (2006, p. 127): “Weaver me oferece um livro que vou ler com verdadeira gula: cartas de Nietzsche”.

Não se tratava somente de uma curiosidade no sentido filosófico, isto é, aventurar-se em um autor desconhecido, pelo contrário: denota-se uma espécie de filósofo que fazia parte das leituras e das inquietações filosóficas e literárias do pernambucano. Não é sem razão que, no ano de 1923, em um artigo do *Diário de Pernambuco*, Freyre (2006) refere-se a Nietzsche como um autor que põe nossas convicções pelo avesso em duras provas de resistência.

Para além disso, pode-se acrescentar, aos fatos citados acima, que Gilberto Freyre estabeleceu, nos Estados Unidos, fortes relações com Mencken, jornalista e crítico social norte-americano que se destacou, nos anos 1920, como leitor e tradutor do pensamento nietzschiano na América do Norte. Em 1924, Gilberto Freyre (2006, p. 196) publicou no *Diário de Pernambuco*, ao tratar dos críticos americanos: “é o exemplo dos novos críticos dos Estados Unidos: dos saídos das universidades e não apenas dos antiacadêmicos como o vulcânico H.L. Mencken”.

É notória, entre os estudiosos de Gilberto Freyre, a admiração que o recifense nutria por esse autor americano. Chacon (1993, p. 1001), no livro *Gilberto Freyre uma biografia intelectual*, relata:

longa amizade mantida ao longe, entre Baltimore e o Recife, por cartas nas quais se via, mais uma vez, a combinação de ironia e ternura, verdadeiro íntimo de Mencken: interessantíssimo o seu *Vida social no Brasil nos meados do Século XIX...li* com maior encanto o seu ensaio...daria um livro em inglês de excelentes possibilidades de êxito.

Mencken foi um autor controverso, mas por certo tempo, ganhou respeito como crítico literário e ativista político. Não é certo afirmar que se tratava de um filósofo político, mas à luz de leituras nietzschianas, era um autêntico defensor das liberdades individuais e um crítico

do sistema norte-americano. Gilberto Freyre (2016, p. 147), assim escreve para o *Diário de Pernambuco*, em 23 de outubro de 1921: “o Sr. Mencken é o mais lúcido dos críticos americanos e homem sem papas na língua”.

Para o professor André Luís Muniz Garcia (2016), no artigo *Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica*, a relação existente entre os autores Gilberto Freyre e Mencken intensifica-se quando aquele se dedica aos estudos de Nietzsche **por meio** da obra *Filosofia de Friedrich Nietzsche*, escrita por Mencken, e que foi presenteada por um amigo a Gilberto Freyre ao a Nova Iorque, em 1921. Em outubro de 1921, esse autor publica no *Diário de Pernambuco*, referindo-se a Mencken: “Eu primeiro o conheci através dum livro – presente de amigo querido – no qual as ideias do profundo Nietzsche são remexidas e vasculhadas com rara inteligência e conhecimento raro das expressas filosofias germânicas” (Freyre, 2016, p. 147).

Para o professor e pesquisador André Luís Muniz Garcia (2016), na mocidade, *Gilberto encontra Nietzsche*. Encontra, sobretudo porque era um autor atento, bem como, de algum modo, participava de um debate que ultrapassava os muros da filosofia, ganhando contornos na música e na literatura. Decerto que não só Nietzsche, mas tantos outros que, por alguma razão, influenciaram o jovem pernambucano a constituir seu caminho de intelectual e ativista político.

No que diz respeito a Nietzsche, um encontro em que, dentre tantas coisas, em correspondência com Manuel Bandeira, Freyre faz referência a *Humano, Demasiado Humano*: “O provinciano tem estado horrivelmente sentimental, até mesmo atacado de self-pity. Já estive uma vez assim e curou-se lendo Nietzsche. Agora, com tanto trabalho, não tem recorrido a Nietzsche: tem recorrido ao fumo. Charuto, cigarro” (Pallares-Burke, 2005, p. 100).

De acordo com Maria Lúcia Pallares-Burke (2005), o contato pessoal com Mencken aconteceu em 1923. Segundo a autora, não há como negar a influência de Mencken na vida de Gilberto Freyre. Também não é sem razão que Gilberto Freyre (2015, p. 48), no prefácio da obra *Casa-Grande & Senzala*, faz a seguinte dedicatória: “[...] trabalho que Henry L. Mencken fez-me a honra de ler, aconselhando-me que eu expandisse o livro. O livro, que é este, deve esta palavra de estímulo ao mais antiacadêmico dos críticos”.

Ainda, salienta-se que Mencken fez a Gilberto Freyre o convite para que ele publicasse artigos sobre costumes culinários brasileiros na revista por ele dirigida. Então, graças a essa relação, Gilberto Freyre enviou sua dissertação de mestrado, apresentada na

Universidade de Columbia, em 1922, para Mencken, e recebeu o conselho de aprofundamento desses estudos. Por esse motivo, a dedicatória ao autor na obra *Casa-Grande & Senzala*.

Com certeza, a interpretação que ganhou de Nietzsche, feita pelo jornalista Mencken, é racista e estereotipada, uma leitura social darwinista dos textos nietzschianos. A discussão de Nietzsche, tomado de sua primeira fase, em dicotomia entre apolíneo-dionisíaco, fez com que Mencken percebesse modelos raciais e, como se não bastasse, no que compreende a moral, o jornalista americano operou com ideais hierárquicos de cultura, cultura superior e cultura inferior.

Gilberto Freyre²⁶, mesmo herdando essa influência de Mencken, destoou de seu amigo, mas não abandonou as ideias nietzschianas: pelo contrário, contornou-as como recurso metodológico de análise da realidade brasileira. Basta mencionar quando, na obra *Sociologia*, ao refletir sobre o futebol, Gilberto Freyre (1967, p. 154) afirma:

foi aplicando a teoria desenvolvida de Nietzsche por antropólogos sociais modernos, ao futebol brasileiro, em contraste com o europeu, que sugerimos há anos a classificação de um – o brasileiro – como dionisíaco, pelo que nele há de baile, de dança, de festa, de variação ao floreio individual do jogador para quem a bola se torna uma espécie de mulher com quem ele valasse, sambasse, bailasse diante da multidão – e o europeu de apolíneo, pelas suas características de jogo sistemático, previsto, combinado, em que quase não há floreio individual nem exibição de habilidade pessoal²⁷.

Percebe-se, aqui, como essa discussão nietzschiana, fortemente demarcada nos escritos de Mencken, é ressignificada por Gilberto Freyre. Mais do que isso, como o filósofo Nietzsche se faz presente nos termos de metodologia para não só observar a realidade, mas compreendê-la. Para Larreta e Giucci (2007, p. 125), “por intermédio de Mencken, Freyre descobriu o potencial de Nietzsche como crítico cultural”. É dessa relação que Gilberto, aos poucos, foi adentrando esse universo nietzschiano. Na assertiva acima, extraída do livro *Sociologia*, apresentou-se uma análise do futebol à luz das categorias apolíneo e sua antinomia, o dionisíaco, como recurso de análise do futebol brasileiro. Todavia, na obra *Casa-grande & Senzala*, seu autor utiliza essas categorias para tratar dos xangôs afro-brasileiros.

²⁶ Essa referência de menção a Nietzsche para refletir sobre o futebol advém não só de Mencken, mas de Ruth Benedict, conforme se observa, inclusive, na obra *Sociologia*, em que se localiza a citação acima apresentada. Essa referência, como tantas outras, são capitais para demonstrar, sobretudo, que a leitura de Nietzsche feita por Freyre destoa da leitura que faz Mencken dos textos nietzschianos.

²⁷ Nuno Domingos (2015), no texto *Uma sociedade vista do campo de futebol*, recorre à citação de Gilberto Freyre, assinalando que o autor recifense foi inspirado na obra de Ruth Benedict, denominada *Padrões de Cultura*, publicada em 1935. De acordo com Nuno Domingos (2015), foi a partir dessa interpretação de Freyre que a sociedade brasileira ganhou, à luz do futebol, uma análise nietzschiana bastante peculiar.

Escreve Gilberto Freyre (2015a, p. 372), “apolíneos, diria Ruth Benedict, a quem devemos estudos tão dionisíacos”.

Zimmermann, professor de História Antiga em New College, Oxford, foi outro influenciador na formação intelectual de Freyre, especialmente no quesito Nietzsche. De acordo com Pallares-Burke e Burke (2008, p. 42), “é interessante notar que a expressão ‘Casa grande’, que Freyre tornaria emblemática no sistema patriarcal brasileiro e do poder ‘feudal’ dos senhores de engenho, foi usada por Zimmermann como sinônimo para o senhor da família patriarcal grega”.

É fato que, como exposto anteriormente, a filosofia nietzschiana que chegou a Gilberto Freyre não vem de forma direta, mas por intermédio de estudiosos que trabalhavam com o pensamento de Nietzsche, o que não significa que Freyre não tenha lido o filósofo alemão. No espólio do autor recifense existem obras de Nietzsche rabiscadas, como era costume de Gilberto Freyre, fazer anotações nos livros lidos²⁸.

2.6 FREYRE E AS CONFIGURAÇÕES DE LEITURA DO BRASIL MESTIÇO

Conforme já apresentado, Gilberto Freyre converge com Sílvio Romero em diversos pontos, dos quais se destacam a defesa da mestiçagem brasileira, bem como envereda pelos textos nietzschianos. É certo, também, que esse autor se dedicou a uma estilística própria e, sem dúvida, estava determinado a um projeto salutar: traduzir a realidade brasileira a partir das contradições que recortavam seu país, especialmente aquele dos trópicos, o Brasil mestiço que atormentava o imaginário da elite brasileira. Para além disso, dentre outras coisas, o autor recifense procurou ressignificar a imagem constituída por Paulo Prado (2012), na obra *O retrato do Brasil*²⁹, tão simulado como lugar de preguiça, tristeza e retrocesso: leituras que

²⁸ Pretende-se, como desenvolvimento e conclusão do capítulo, ampliar, de acordo com autores brasileiros, leituras que aproximam Gilberto Freyre do pensamento de Nietzsche. O que se pretende como conclusão deste capítulo é justamente demonstrar a existência dessa relação entre os autores, isto é, de Gilberto e Nietzsche, também da produção intelectual de Gilberto Freyre como filósofo e crítico do seu tempo, especialmente à luz dos seus artigos publicados no *Diário de Pernambuco*.

²⁹ Já nos anos 1920, os intelectuais brasileiros buscavam uma melhor imagem para retratar o povo brasileiro, sobretudo no contexto da miscigenação. Paulo Prado (2012), na obra *Retrato do Brasil*, busca, ao seu modo polemista, denunciar o Brasil fracassado, carregado de vícios e deformações. O Retrato do Brasil, pelas lentes de Paulo Prado (2012), é um país preguiçoso, com uma massa ignorante e uma elite atrasada. Nas palavras desse autor: “há povos tristes e povos alegres. Ao lado da taciturnidade indiferente ou submissa do brasileiro, o inglês é alegre, apesar da falta de vivacidade e da aparência; o alemão é jovial dentro da disciplina imperialista que o estandardizou num só tipo; todos os nórdicos da Europa respiram saúde e equilíbrio satisfeito. O nosso próprio antepassado português, cantador de fados saudosos, enamorado e positivo, é um ser alegre quando comparado com o descendente tropical, vítima da doença, da pálida indiferença e do vício da cachaça” (Prado, 2012, p. 99). Para Mário de Andrade (1929, p. 08), “Paulo Prado é uma inteligência fazendeira prática.

demarcavam os anos que antecederiam Gilberto Freyre, sobretudo os escritos dos anos trinta. *Casa-grande & senzala*, diferentemente de *O Retrato do Brasil*, propõe uma alternativa de leitura em que o brasileiro não pode, por conta de sua mestiçagem, ser considerado um povo triste e preguiçoso, pelo contrário: a força, o vigor, a plasticidade para com o equilíbrio das contradições advêm do caldeamento das raças, já que isso é o que mobiliza uma singularidade para o brasileiro.

De acordo com Guerreiro Ramos (1995), na obra *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, muito próximo de Gilberto Freyre, escreve que Paulo Prado, em *O Retrato do Brasil*, esboça uma sociologia alienante, especialmente na fotografia social do país, um desenho ideológico e pejorativo. Ainda segundo Guerreiro Ramos (1995, p. 41), o Brasil de Paulo Prado é de um “povo triste, luxurioso, cobiçoso e romântico”.

Para além da leitura de Paulo Prado existia uma teoria *científica* que afirmava, de forma categórica, a inferioridade do negro e, conseqüentemente, o drama brasileiro: sua incapacidade para adentrar o mundo moderno, já que o povo brasileiro é mestiço em sua gênese. Nas palavras de Freyre (1968, p. 90), ao se referir à contribuição de sua obra para a constituição da identidade mestiça, especialmente o lugar construído para o africano colonizador: “[...] dentro do conjunto brasileiro de sociedade e de cultura, o negro e o mestiço de negro, como assuntos antes de patologia social e de patologia antropológica do que de antropologia ou de sociologia fixada no estudo do homem simplesmente normal”.

O autor de *Casa-grande & Senzala*, imbuído na constituição da identidade brasileira, aventura-se na defesa de um país plural e esboça um mito, o Brasil dos trópicos que, para além do colonizador português, contou com o colonizador africano, o negro escravizado que muito contribuiu para a formação da gente brasileira. Para Gilberto Freyre (1968), foi ele que reabilitou, com sua obra clássica, juntamente como o primeiro *Congresso de estudo Afro-brasileiro*, o negro como elemento essencial do complexo brasileiro de sociedade e de cultura. Gilberto Felisberto Vasconcellos (2000, p. 11) faz um ajuste de contas para com a leitura advinda da Universidade de São Paulo (USP), malograda, inclusive, com relação ao recifense: “Gilberto Freyre percebeu na autocolonização do negro africano brasileiro não apenas o objeto escravo, mas sim o sujeito de uma nova práxis no novo mundo que o português criou”.

Fazendeiro sai na porta da casa, olha o céu, pensa: vai chover. Chama o administrador e fala: - Vai chover. Ponha os oleados no café”, ou seja, o Retrato do Brasil é uma obra que se abeira de um pessimismo, mas com intencionalidade prática: chacoalhar uma cultura amofinada. Gilberto, nos anos trinta, intenta ressignificar esse retrato, construir outra imagem para o povo brasileiro”.

Gilberto Freyre, pelos intelectuais de seu tempo, especialmente os marxistas, foi hostilizado e, em algum momento, caricaturado como autor elitista e mistificador de uma realidade, aquela advinda do seu quintal, a casa-grande, já que era filho da aristocracia recifense. Essa é uma leitura advinda, como já dito, do marxismo³⁰ cultural brasileiro. De certo modo, o fato de ser filho da aristocracia recifense explica, em parte, a personalidade social gilbertiana. Contudo, é preciso destacar que isso não define a trajetória política do autor, já que seu expediente se encontra imerso na defesa de um Brasil mestiço, fraterno e plural, conforme se observa na sua obra de maior alcance, *Casa-grande & Senzala*.

É certo que Gilberto Freyre não acomodou a luta de classes na casa-grande, especialmente no sentido marxista, já que, para esse autor, o Brasil dos trópicos configurava-se como equação de equilíbrio das contradições, e o marxismo, na concepção gilbertiana, não abarcava a totalidade da realidade brasileira, especialmente do pluralismo regional que recortava o Brasil profundo. Nas palavras de Gilberto Felisberto Vasconcelos (2000, p.17), “os acadêmicos nordestinos da sociologia mimetizaram o sotaque marxista emigrante das estrelas paulistas. Desde 1926 o Manifesto Regionalista do Recife afirma que o homem brasileiro tem suas raízes na inserção regional”. Isso significa que, antes mesmo da obra *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre sofria a incompreensão teórica, inclusive de parte de seus conterrâneos, graças ao seu comprometimento de pensar o país para além do reducionismo marxista que era operado pelo eixo Rio de Janeiro e São Paulo.

Não há novidade na leitura crítica que fez Gilberto Freyre do marxismo operado no Brasil, em especial o marxismo advindo das estrelas paulistas e cariocas. De acordo com o recifense (2001), o pensamento de Karl Marx serve somente como análise da Europa burguesa e capitalista do século XIX, mas no tempo presente, tornou-se precária e, no melhor dos sentidos, um sonho de poeta. Não cabem, no *Além do Apenas Moderno* (2001), tratando-

³⁰ Para Matheus Silveira Lima (2014), sociólogo, professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, estudioso do pensamento de Gilberto Freyre, na obra *Portugal e o Iberismo no pensamento brasileiro*, a Escola de Sociologia Paulista, liderada por Florestan Fernandes e FHC, cultivou o tema do adoçamento da escravidão. Nas palavras do professor Matheus Silveira Lima (2014, p. 165): “após as críticas da Escola Paulista, começa a haver uma marcada marginalização de sua obra no Brasil, como se ela se resumisse a essa temática, que é importante, não se pode negar, mas que seria apenas uma coluna de um edifício muito maior, a qual só se manteve de pé, como uma referência importante das ciências sociais no Brasil, em grande medida, por conta de repercussão internacional da obra de Freyre, em leituras mais generosas e contemplando um leque de possibilidades levadas adiante por intelectuais como Frank Tenenbaum, nos Estados Unidos, Fernand Braudel, Lucien Febvre e Roland Barthes, na França, Leopoldo Zena, no México [...]”.

se do homem brasileiro, em termos de filosofia da futurologia³¹, caminhos de revolução nos moldes marxianos, tão caricatos pelos intelectuais brasileiros.

O autor de *Casa-grande & senzala*, como intelectual e ativista político, representante dos ideários romerianos, desde cedo manifestava sua preocupação com o Brasil profundo, aquele das contradições, das tradições e do folclore, o Brasil mestiço que estava longe dos intelectuais que pensavam com as lentes do estrangeirismo. Não é sem razão que, no *Diário de Pernambuco*, de 1923, Gilberto Freyre (2006, p. 186) pontua: “a verdade é que eu é que me sinto identificado com que o Brasil tem de mais brasileiro. Estes supostos defensores do Brasil contra um nacional que dizem degenerado ou deformado pelo muito contato com universidades estrangeiras, me parecem excrescências”³².

No que toca à discussão de classes sociais, Gilberto Freyre perseguiu outro expediente, o pensamento hispânico, sobretudo do filósofo espanhol José Ortega y Gasset³³. O autor utilizou temáticas como tempo tríbico³⁴, raízes nacionais e tipologias de homem a partir da relação com a circunstância³⁵ nacional, elementos que, segundo Ortega y Gasset, estão longe

³¹ A discussão pode ser encontrada no texto *Além do apenas moderno* (2001), em que o autor apresenta uma preocupação com o futuro, especialmente o brasileiro. Gilberto Freyre elabora um olhar psicossocial sobre o cotidiano brasileiro, suas transformações no costume, na alimentação e nas relações sociais. A discussão gilbertiana de filosofia do futuro é um repensar do moderno e suas contradições que desequilibram o presente, já que o passado é negligenciado e esquecido.

³² É preciso considerar que Gilberto Freyre é um autor que tomou seu país como problema pessoal, isto é, quis estudá-lo, compreendê-lo e garantir-lhe sentido. Não é sem razão que, ainda moço, nas cartas endereçadas ao *Diário de Pernambuco*, referindo-se ao aconselhamento de Armstrong para naturalizar-se como inglês ou norte americano, Freyre (2006, p. 65) pontua: “não tenho sequer coragem de escrever para o Brasil sobre tal assunto. Naturalizar-me americano ou inglês para firmar-me grande escritor? Isto nunca. Meu dever é voltar ao Brasil. Se tiver de ser escritor, meu dever é escrever em língua portuguesa”.

³³ A professora da Universidade Nacional Autônoma do México, Regina Aída Crespo, no texto *Gilberto Freyre e suas relações com o universo cultural hispânico*, demarca a influência dos espanhóis, especialmente de Ortega y Gasset, na formulação teórica gilbertiana. Segundo a professora pesquisadora, “voltando a Gilberto Freyre, creio que é possível rastrear em sua obra a presença de uma série de traços orteguianos” (Crespo, 2003, p. 184). Decerto que Gilberto Freyre, no livro *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), ao relatar a receptividade da obra no ambiente estrangeiro, assinala que, dentre muitos autores, destaca-se a receptividade de sua obra por Ortega y Gasset. No texto *O Brasileiro entre outros hispânicos* (1975), Gilberto Freyre avulta a importância do pensamento orteguiano para consolidar a cultura hispânica no contexto da europeização à luz da técnica e da ciência. Por último, destaca-se, na obra *Sociologia*, Gilberto Freyre (1967, p. 531): “aliás, quando o Sr. Ortega y Gasset – talvez hoje o mestre espanhol de maior influência intelectual sobre a América Latina [...]”.

³⁴ Para a professora Élide Rugai Bastos (2003, p. 83), “a tese de tempos superpostos, comum ao pensamento espanhol, que ganhará a denominação *tempo tríbico* na obra de Ortega y Gasset, está no eixo da explicação freyriana. [...] Eis o ponto nodal da análise, pois para Gilberto, a família é a unidade social básica e, a partir dessa consideração, busca demonstrar a permanência do sistema social”.

³⁵ “Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim” (Ortega y Gasset, 1967, p. 52). Esse é um conceito capital no pensamento orteguiano. Nesse primeiro momento, a discussão conceitual refere-se ao entorno da vida, ou seja, como realidade que verte o homem, mais precisamente a realidade pessoal em que cada homem se encontra inserido. Reside, nessa perspectiva, um caráter existencialista, pois o *eu e minha circunstância* significa, dentre muitas coisas, o homem e seu mundo, realidade existencial que é fixada em um determinado tempo e em uma determinada cultura. No segundo momento da assertiva, *se não salvo a ela não*

de se abeirar ao reducionismo das classes sociais, conceito marxiano. Por isso, o ideário marxista, especialmente, da luta de classes, faz pouco sentido na análise da teoria social gilbertiana. Todavia, José Carlos Reis (2014, p. 65), ao se referir a Gilberto Freyre, destaca: “o que ele declara querer fazer não é substituir a abordagem marxista, mas acrescentar-lhe um sentido psicológico ou psifisiológico³⁶ na análise do Brasil, aspectos que atuam sobre as sociedades independentemente das pressões econômicas”.

Na teorização da cultura brasileira, o autor recifense enfrenta incompreensão teórica, especialmente nos anos 1960 e 1970, quando os pensadores de vertente marxista, liderados por Florestan Fernandes³⁷, pensam o Brasil à luz das classes sociais e, no interior das academias, passam o país a limpo, conforme relata José Carlos Reis (2014). Para os professores Maria Lucia Pallares-Burke e Peter Burke (2008), os marxistas inventaram um Freyre conservador e reacionário a partir de uma leitura simplista e reducionista dos textos gilbertianos. Nesse mesmo entendimento, Gilberto Felisberto Vasconcellos (2000), no texto *Xará de Apipucos: um ensaio sobre Gilberto Freyre*, pontua que os marxistas brasileiros, cooptados pelo estrangeirismo das ciências sociais, foram incapazes de compreender a sociologia acadêmica de Freyre.

Contudo, a leitura gilbertiana é perspectivista e, por isso, no tocante à obra *Casa-grande & Senzala*, o escritor é submetido a hipóteses frequentemente desajustadas e desconexas por parte de um público pouco especializado na análise do perspectivismo e do

me salvo a mim, o filósofo reclama do sujeito que se encontra inserido nessa sua realidade existencial, ação de sentido a tudo que o rodeia. Por isso, ainda nessa obra, o autor pontua: “o lugar acertado na imensa perspectiva”, circunstância como realidade que se conecta ao sujeito à luz dessa dimensão social, o ‘eu e a circunstância’”, como fabricação histórica, vida biográfica, por isso, segundo o autor, “o lugar acertado nessa imensa perspectiva” (Ortega y Gasset, 1967, p. 51), que quer dizer justamente como o homem, enquanto sujeito, relaciona-se, de forma acertada, com o seu mundo, o qual lhe é apresentado e que, de certa forma, aprisiona-o. Ainda nessa obra, na continuidade da discussão conceitual, o autor afirma: “em suma: a reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem” (Ortega y Gasset, 1967, p. 51), isto é, o homem, no seu cotidiano, singulariza sua realidade a partir dessa conexão entre vida e circunstância, por meio das perspectivas e da ação circunstancial do homem à luz de um mundo que lhe é próprio, singular e intransferível (Marías, 1967). Dileto de Ortega y Gasset, o conceito de circunstância tem vida longa nos escritos orteguianos e, por isso, é primordial que, no contexto filosófico, se observe sua dimensão no sentido, também, de perspectiva.

³⁶ Para José Carlos Reis (2014), a questão social para Gilberto Freyre era uma interpretação em que se imbricava a fisiologia e a psicologia. Essa também é uma questão que o recifense recebe de Nietzsche, já que, no fragmento 23 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2000, p. 30) escreve: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas [...] Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais”.

³⁷ Para Gilberto Felisberto Vasconcellos (2000), a sociologia brasileira perseguiu um ideário eurocêntrico, nos moldes criticados por Guerreiro Ramos (1995), sociologia enlatada, incapaz de pensar a realidade social brasileira. Nesse sentido, acrescenta Vasconcellos (2000, p. 137): “os estudantes de ciências sociais da USP da minha época embarcaram nessa farsa ideológica, acreditando piamente que Florestan Fernandes e FHC faziam uma sociologia rebelde, subversiva, revolucionária, enquanto a Gilberto Freyre cabia o estigma de resignado e conformista: um senhor de engenho, cruel e sádico, das ciências sociais”.

circunstancialismo filosóficos. O objetivo era, no seu mote intelectual, desvelar e dar sentido a sua realidade histórica e cultural, o Brasil dos trópicos: a mestiçagem que acometia a alma ressentida do intelectual brasileiro.

Ainda conforme José Carlos Reis (2014), Freyre apresenta-se como um filho da República Velha, autor saudosista que busca glórias de um tempo já passado, mas que, com tudo isso, sua obra oferta orgulho, por meio da valorização da mestiçagem, para todos aqueles que nutriam vergonha da mistura que temperava o povo brasileiro. Nas palavras de José Carlos Reis (2014, p. 69), “essa avaliação otimista que Freyre faz da miscigenação representou um alívio para as elites brasileiras. Ele lhes devolveu a autoconfiança que as teorias racistas do final do século XIX lhes tinham tirado”.

Gilberto Freyre como intelectual, já na sua juventude, tomou seu Brasil como problema científico e, desse modo, buscou não só a sua interpretação, mas além disso, destacar esse lugar como espaço de importância política; em outros termos, perspectivar sua circunstância. O Brasil mestiço, como problema central de seu expediente filosófico, compreende as incoerências que calhavam em uma espécie de equilíbrio das contradições: casa grande e senzala, sobrados e mocambos que se misturavam e formalizavam uma identidade, a do Brasil dos mestiços.

É justamente por isso que os conceitos já citados, perspectivismo e circunstancialismo, são fulcrais para o entendimento da obra *Casa-grande & Senzala*. Como já afirmado, mesmo quando se toma o Brasil como problema científico, as formas de fazer ciência no interior da sociologia são multidisciplinares e, por vezes, não convencionais³⁸. Nas palavras da professora Elide Rugai Bastos (2003, p. 58),

Como se sabe, a metodologia que funda a *Casa-grande & Senzala* é a análise do cotidiano. Gilberto procura reconstituir através de documentação pouco convencional – diários, cartas, livros de receitas, relatos, textos de viajantes, reminiscências familiares – o modo de vida e do povo e das elites no Brasil, no período Colonial.

Gilberto Freyre, na constituição de sua teoria social, para além da metodologia apresentada pela professora Elide Rugais Bastos (2003), opera com conceitos advindos de sua

³⁸ É mais do que não convencionais. O texto de Gilberto Freyre caminha em direção contrária ao academicismo, faz frente à rotinização que se repete no glossário dos intelectuais – o estrangeirismo modista e *moderno*. Seguindo esse raciocínio, Vasconcellos (2000, p. 20) pontua: “o que me fascina no método de Gilberto Freyre é primeiro a cor que precede o gosto, depois os olhos, em seguida o toque, por fim, a sinestesia. Lançando mão de todos os recursos imagináveis, da fotografia aos anúncios de jornais, em momento algum a autocensura interfere no desvendamento da própria subjetividade, às vezes conjugando os dois planos num só, o íntimo e o social, faces que se revezam e formam o direito e o avesso do indivíduo nos trópicos”.

leitura de filosofia, especialmente tomadas de empréstimo dos filósofos Nietzsche e Ortega y Gasset. Nas palavras da professora Crespo (2003, p.184), ao se referir a Gilberto Freyre, “pode-se dizer que o perspectivismo e o circunstancialismo adotados pelo brasileiro estimularam sua decisão de enveredar por temas inusitados ou mesmo marginalizados no panorama das ciências sociais que então se praticavam no Brasil”. A defesa que faz a professora Crespo é que o autor de *Casa-grande & Senzala* observa o Brasil profundo, e mais do que isso, compromete-se com sua ressignificação à luz de um perspectivismo empenhado com o país que deve ser, o Brasil miscigenado.

No entendimento da professora, demarcado na assertiva, os conceitos citados foram utilizados como recursos metodológicos para análise da realidade social, bem como atividade política - dar sentido ao povo brasileiro a partir de suas contradições internas. Era como se Gilberto Freyre, a partir da análise da história colonial, pela luz de sua obra *Casa-grande & Senzala*, ofertasse à realidade brasileira o direito de olhar para a miscigenação com alegria e vislumbrasse promessas de futuro, já que a circunstância em que se forjou o arquétipo brasileiro foi de confraternização, de confluência das raças.

O recifense, no juízo de autores como Clovis Moura (1988) e José Carlos Reis (2014), a partir da discussão acima apresentada, considerando a plasticidade do português, representa um defensor autêntico, não apenas da colonização portuguesa, mas para além disso, constitui uma tipologia de homem ibérico, sujeito de alma plástica, diferente de qualquer outro povo em desenvolver sua ação escravizadora, identificação que faz do autor de *Casa-grande & Senzala* o filho legítimo do passado colonial brasileiro. Nas palavras de Clóvis Moura³⁹ (1998, p.18), “Gilberto Freyre antecipava-se na elaboração de uma interpretação social do Brasil através das categorias casa-grande & senzala, colocando a nossa escravidão como composta de senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos [...]”

A leitura de Clóvis Moura (1998) faz sentido, uma vez que se observe o texto de forma isolada, considerando somente as categorias da casa-grande e da senzala. Contudo, existem outros elementos capitais que podem ser vislumbrados nesse debate. De acordo com o professor Matheus Silveira Lima (2014, p. 169), “em resumo, a análise de Freyre sobre a

³⁹ Ricardo Benzaquen de Araújo (1994, p. 43), estudioso de Gilberto Freyre, no texto *Guerra e Paz. Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, faz um estudo minucioso da obra do autor pernambucano: “a acusação de que Gilberto Freyre em CGS, por intermédio do elogio à miscigenação, um quadro extremamente suave, edulcorado e consequentemente mistificador do nosso passado colonial é, realmente, das mais graves e recorrentes”.

escravidão no Brasil é o tema mais controverso de sua obra, mas também o ponto alto e convergente da aplicação de seu modelo de interpretação sociológica [...]”.

Nesse debate, sem qualquer juízo de valor, vale considerar as palavras de Jessé de Sousa (2003, p. 66) ao se referir à obra de Gilberto Freyre: “o português é ele e o outro ao mesmo tempo. Ele é plástico por já possuir dentro de si todos os opostos”. Na leitura do sociólogo Jessé de Sousa (2003), Gilberto Freyre, ao tratar do português, pretende, dentre outras coisas, fornecer um mito para o povo brasileiro: não existe branco, o que existe é o mestiço, já que o branco colonizador se constituiu, ao lado do indígena e do africano, como sujeito mestiço.

Para o recifense, no entendimento desses autores, sobretudo Clóvis Moura (1988), o português era singular e, sem ele, não seria possível pensar em cultura brasileira, já que a identidade do homem tropical nasceu com a plasticidade do ibérico. Não deixa de ser verdadeiro o pensamento desses autores, sobretudo quando se observa o texto do próprio Gilberto Freyre (2015, p. 73), no capítulo I de *Casa-Grande & Senzala*, quando afirma que, “de qualquer modo o certo é que os portugueses triunfaram onde outros europeus falharam: de formação portuguesa é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência”.

É preciso entender que a assertiva gilbertiana não é em razão de uma ideia de superioridade racial, mas para além disso, o seu contexto histórico e geográfico, a predisposição para a miscigenação. No passado, os portugueses com os africanos, favoreceu o aclimatação dos trópicos, discussão já delineada acima, referenciada com o sociólogo Jessé de Sousa (2003).

A assertiva gilbertiana apresentada denota um pensamento que, dentre tantas coisas, enaltece a figura do português, dando-lhe um caráter triunfalista frente aos demais povos europeus. Essa abordagem ganhou fôlego ao final dos anos 1950 e início dos anos 1960 com o lusotropicalismo⁴⁰. Contudo, é preciso cuidado, já que a assertiva não deve ser tomada isoladamente de um contexto: a composição da alma portuguesa. Nas palavras de Gilberto Freyre (2015a, p. 66), “a singular predisposição do português para a colonização híbrida e

⁴⁰A obra de Gilberto Freyre, intitulada *Integração Portuguesa nos Trópicos*, de 1958, trabalha com a ideologia do lusotropicalismo. Nas palavras do autor, “o que denominamos ‘civilização lusotropical’ não é, biossocialmente, considerada, senão isto: uma cultura e uma ordem social comuns à qual concorrem, pela interpenetração e acomodando-se a umas tantas uniformidades de comportamento do Europeu e do descendente e do continuado do Europeu nos trópicos — uniformidades fixadas pela experiência ou pela experimentação lusitana — homens e grupos de origens étnicas e de procedências culturais diversas” (Freyre, 1958, p. 54). É possível afirmar que existe, nesse trabalho, uma extensão do livro I de *Casa-grande & Senzala*.

escravocrata dos trópicos, explica-se em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre Europa e África”.

Contudo, faz-se premente considerar que existem outros elementos que compõem o pensamento gilbertiano e que devem ser levados em consideração, no que compete a qualquer debate que envolva a conceituação de identidade brasileira, bem como a positivação da teoria da mestiçagem. Tais elementos são secundarizados pelos autores Clovis Moura (1998) e José Carlos Reis (2014), dos quais se destacam a realidade histórica, cultural e filosófica que movimentaram a produção da obra *Casa-Grande & Senzala*.

É importante que se observe a importância da obra e seu lugar histórico, os anos 1920 e 1930, especialmente no Brasil, que buscava suas raízes para a fomentação de uma identidade, pois no imaginário coletivo, o país representava atraso, retrocesso e incapacidade para adentrar o mundo moderno. Tudo isso estava acordado com a teoria racista do tempo em que se produziu *Casa-grande & Senzala*.

É sabido que Gilberto Freyre, no quadro de suas obras, enalteceu a plasticidade do português e sua liquidez na penetração do cotidiano indígena e africano. Essa liquidez, segundo o próprio Gilberto Freyre, é fluida, uma vez que a relação é quase horizontal, da parte do português para com os indígenas e com os africanos. De acordo com a obra *Casa-Grande & Senzala*, em alguns aspectos, especialmente da cultura, a vida se mistura, e essa amalgamação é, no entendimento do autor, paradigma sociológico de uma vida privada que se constitui como identidade brasileira. Nas palavras de Gilberto Freyre (2015a, p. 70),

[...] foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora.

A assertiva é pavorosa, na verdade indigna para com a tragédia da colonização. Essa interpretação de fluidez gilbertiana é bastante controversa por ser descomprometida de intencionalidade. Ao resignificar o arquétipo brasileiro, Gilberto Freyre assemelha-se a um autor escravocrata, e mais do que isso, parece um autêntico teórico da colonização portuguesa - um idílico nos moldes de Quixote, uma vez que a narrativa sociológica parece se perder em uma espécie de romance triangulado entre o branco, o indígena e o negro: a formação do luso-brasileiro.

Não se pode negar que existe, aparentemente e sobretudo com a assertiva apresentada, uma espécie de teoria social que acomoda uma lógica eurocêntrica que harmoniza conflitos históricos: a relação do branco com os indígenas e pretos brasileiros. Essa é a constatação dos

movimentos sociais e, de forma precisa, dos movimentos negros. Não é de todo errada, mas há que se considerar a intencionalidade do autor em ressignificar o debate em torno dessa mistura brasileira, clarificando que, no Brasil, graças à colonização portuguesa, não existe branco brasileiro, mas gente mestiça. Basta observar, na abertura do capítulo quatro de *Casa-grande & Senzala*, o que afirma Freyre (2015a, p. 367): “Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e o corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro”.

Não se pode sobremaneira reduzir o debate que se promove em obra *Casa-grande & Senzala* a frases soltas e isoladas, tampouco à idealidade da *democracia racial*. Primeiro porque a obra, no seu conjunto, é um texto desorganizado, por vezes complexo. O autor apresentava clareza disso, e inclusive reconhecia que não se trata de uma obra acadêmica no sentido rigoroso do termo. Pelo contrário, como registra Gilberto Freyre (1968, p. 119), “o que se destaca em Casa-grande & Senzala não é a importância dos fatos como fatos; e sim das relações entre eles. A da sua projeção em símbolos”.

Por isso se faz premente, na leitura gilbertiana, considerar a intencionalidade do autor, pois Gilberto Freyre tinha preocupação com o seu cotidiano, isto é, sua circunstância, e por isso tanto na obra *Casa-grande & Senzala* quanto na obra *Nordeste*, o autor buscou uma tradução de sua realidade a partir de um perspectivismo filosófico. Em outras palavras, ele apresentou novos olhares para essa realidade já demarcada pelas Ciências Sociais, especialmente no que tange à miscigenação. O autor teve preocupação, pois ao escrever sua obra clássica, tomou como ponto de partida a mestiçagem como sinônimo de progresso. Não é sem razão que, na obra *Sobrados e Mocambos*, imbuído do mesmo sentimento de Sílvio Romero, Gilberto Freyre (2000, p. 1295) pontua: “o mestiço, o mulato, digamos delicadamente, o moreno, na acepção já assinalada por Sílvio Romero, parece vir revelando maior inteligência de líder que o branco ou quase branco”.

É preciso, na compreensão do debate proposto por Gilberto Freyre, olhar além de frases que, de algum modo, são malogradas e não refletem a complexidade da obra *Casa-grande & Senzala*. Pode-se inclusive afirmar que, na compreensão do pensamento gilbertiano, determinadas frases são seus limites, proezas de um intelectual vaidoso e que não desceu as escadas da casa-grande.

Por esse motivo a obra é filha de um tempo determinado, e desconsiderar isso é injustamente constituir julgamentos que em nada contribuem para pensar com lucidez e coerência um expediente que reflete sobre o Brasil mestiço. Nas palavras de Thomas Skidmore (2003, p. 56), no texto *Raízes de Gilberto Freyre*, “Casa-grande & Senzala foi

escrito – e recebido – mais como manifesto do que como um trabalho acadêmico bem argumentado”. No entendimento da assertiva, é preciso considerar a intencionalidade, o propósito gilbertiano: garantir aos brasileiros um mito – o Brasil que é, antes de tudo, o lugar da mestiçagem, que, dentre outras coisas, representava o que Gilberto Freyre entendia por progresso da nação tropical.

Nesse sentido, para aporte desse debate, a compreensão do pensamento gilbertiano, representado no texto *Casa-grande & Senzala*, Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) refere-se, na obra *Guerra e Paz*, a duas posições teóricas que aconteciam nos anos 1920. O autor aponta duas maneiras de pensar a questão da miscigenação. A primeira derivada da influência de Gobineau, o qual considerava que a presença do negro inviabilizava o desenvolvimento do país, pois a raça mestiça depravava os ideais de civilização. Essa concepção, advinda da influência de Gobineau, provocava certo desconforto na elite brasileira, pois não havia como negar a presença marcante do negro na sociedade e, conseqüentemente, na esteira desse entendimento, o atraso brasileiro frente aos países europeus. Já a segunda posição, na contramão da primeira, ainda segundo Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), um grupo de intelectuais, parte da elite brasileira, buscava o branqueamento, acreditando no progresso do país. Contudo, em longo prazo, para a classe social, branquear o país erradicaria a presença do negro da realidade brasileira à luz da europeização.

É esse contexto político e cultural dos anos 1920 e 1930 que Gilberto Freyre atina para a desmistificação do discurso dominante e, para além disso, em meados dos anos 1930, ressignifica a compreensão da realidade por outro prisma, o Brasil miscigenado, discussão que esboça positivamente a composição das gêneses etnicamente na constituição do arquétipo brasileiro. Tal discussão tem como ponto de partida uma leitura perspectivista nietzschiana do Brasil, nação tropical mestiça.

A visão filosófica de Gilberto Freyre, aqui articulada como perspectivista, constitui-se como elemento nodal de mudança no ambiente literário e cultural de seus compatriotas, uma vez que oferta uma compreensão dinâmica e positiva do etos brasileiro. Basta observar como Jorge Amado, ainda com dezoito anos de idade, profundamente influenciado por Paulo Prado, aquele que narra a tristeza brasileira, no romance que se intitula *O País do Carnaval*, discorre sobre o tecido social brasileiro. O personagem principal da obra, Paulo Rigger, faz diagnósticos de um país preguiçoso, marcado pela mistura das raças e pela alienação coletiva. A primeira edição data de 1931. O olhar amadiano, especificamente nessa obra, coaduna com

uma visão pessimista⁴¹ do Brasil e sua gente tão caricata posta por Paulo Prado. Todavia, é digno de nota que o texto destoia dos demais livros de sua autoria, já que o romancista baiano redireciona seu olhar para a mestiçagem com outros afetos, profundamente influenciado por Gilberto Freyre e sua dedicação na defesa da mestiçagem brasileira.

Em 1935, Jorge Amado publicou *Jubiabá*, e nessa obra, o romance começa com uma luta de boxe, em que o negro Balduino vence a um alemão de nome Ergin, homem branco. Pode-se observar os rumos que toma a literatura regional amadiana, convergindo com o pensamento gilbertiano. A pesquisadora Ilana Seltzer Goldstein (2003), no livro que se intitula *O Brasil Best Seller de Jorge Amado*, escreve que Balduino⁴² é o primeiro herói negro na literatura brasileira. Jorge Amado não só redirecionou sua bússola, como transformou o país do carnaval em um país moderno, plural e constituído na singularidade da força mestiça, pois é possível perceber, fazendo um comparativo entre os dois textos, *O país do carnaval* e *Jubiabá*⁴³, que existe uma distinção significativa. Isso porque o segundo texto, datado de 1935, toma o problema da miscigenação à luz da discussão positiva de Gilberto Freyre, o Brasil mestiço. É possível observar o que afirma o próprio Jorge Amado (1994, p. 45), no texto *Navegação de Cabotagem*,

Ligam-me a Gilberto Freyre estima e admiração, não fui vassalo de sua corte, mas tive plena consciência da significação de *Casa-grande & Senzala* apenas publicado em 1933 e a proclamei aos quatro ventos: em suas páginas aprendemos porque e como somos brasileiros, mais que um livro foi uma revolução.

Para não incorrer em ilações, muito menos em conjecturas pueris, vale destacar a pesquisa da professora Ilana Seltzer Goldstein (2003, p. 110, em que a autora narra que Jorge Amado, em homenagem aos 25 anos da publicação de *Casa-grande & Senzala*, escreve que

⁴¹ No texto *Conversando com Jorge Amado*, de Alice Raillard (1990), Jorge Amado relata sua visão pessimista, mas esclarece que o livro é destoante de toda sua trajetória literária, já que não se identifica com o personagem principal, coisa que acontece em todas as suas outras obras.

⁴² Gilberto Freyre, na obra *Interpretação do Brasil*, fala da aventura de Jorge Amado em colocar um herói negro como representante da vitalidade do povo afro-brasileiro. “Esse Balduino é como que o símbolo da vitalidade do povo, da vitalidade Afro-brasileira, da nova locomotiva humana que há de puxar o trem social no Brasil” (Freyre, 2015b, p. 191).

⁴³ É possível afirmar que Jorge Amado, a partir de *Jubiabá*, por influência de Freyre, persegue o tema da mestiçagem, agora com vistas à positivação da confluência racial. Todavia, ainda nesse texto, as questões relacionadas ao negro brasileiro apresentam limites que só são resolvidos posteriormente, especialmente na obra *Tenda dos Milagres*. O próprio Jorge, no texto *Conversando com Jorge Amado*, de Alice Raillard (1990, p. 105), esclarece que “tenda dos milagres é Jubiabá revisitado, mas a conotação é diferente. Trata da questão da formação da nacionalidade brasileira, da luta contra os preconceitos, principalmente o racial, contra a pseudociência, pseudo-erudição ‘europeizante’, contra as teorias daquele francês que foi embaixador no Brasil”. Jorge Amado sempre se colocou na posição de ativista político e militante, por um bom tempo, do partido comunista brasileiro. Basta observar sua ativa participação na *Academia dos Rebeldes*, ao lado de personalidades como Edson Carneiro, que muito contribuiu com os estudos do negro brasileiro.

“assistir [a]o nascer desse livro e quero dar meu testemunho. [...] Casa-grande & Senzala foi uma revolução. Em nossa literatura, em nossa vida cultural, em nosso crescimento nacional”. É como nas palavras de José Carlos Reis (2014): Gilberto Freyre, com sua obra monumental, impactou os intelectuais de seu tempo e resgatou da tristeza a alma brasileira. Jorge Amado foi um desses intelectuais que, à luz do pensamento gilbertiano, reconfigurou sua análise da brasilidade e avançou nos caminhos da mestiçagem, da cultura popular e, acima de tudo, fortaleceu o espírito do regionalismo literário.

2.7 GILBERTO FREYRE ALÉM DA CENTRALIDADE DO CLÁSSICO E CONTROVERSO TEXTO *CASA-GRANDE & SENZALA*

É fato que quase toda discussão que toca Gilberto Freyre é circunscrita no entorno das polêmicas que recortam sua clássica obra, aquela publicada em 1933. É verdade que esse texto, esboçado em cinco capítulos, compila discussões que são resultados de um trabalho de juventude, pautado na observação, análise e compreensão da realidade brasileira.

Não é seguro fraturar o pensamento gilbertiano entre juventude e maturidade, já que *Casa-grande & Senzala*, no seu conjunto temático, acompanha toda a trajetória intelectual de Gilberto Freyre. Mais do que isso, o texto traz discussões que vão sendo dialeticamente ressignificadas e atualizadas como demanda de debate no seu expediente teórico.

Todavia, algumas discussões são realocadas e sistematizadas no itinerário intelectual gilbertiano que, de algum modo, são restritas a um pequeno grupo, os estudiosos do pensamento de Gilberto Freyre. Aqui, cabe uma consideração, pois é possível afirmar que o grande público, por vezes, faz uma leitura estereotipada da obra e afeta sua compreensão, já que reduz o conjunto de seu pensamento a falas recortadas e deslocadas de contexto. Um exemplo são os conceitos de democracia racial e plasticidade ibérica, que são barateados no universo do senso comum. Temas como *tempo tribio*, *futurologia*, *tropicologia* e *fisiopatologismo*⁴⁴ são motes talhados como *marginais*, mas estão distantes das massas populares⁴⁵, uma vez que são discussões que têm seu início com *Casa-grande & Senzala* e ganham fôlego e sistematização em textos posteriores.

⁴⁴ Gilberto Freyre escreveu uma obra que se chama *Sociologia da medicina*, publicada em Portugal e traduzida no Brasil em 1983.

⁴⁵ *Casa-grande & Senzala* não foi produzida somente para um público especializado; pelo contrário, direcionou-se para o grande público, conforme assinala seu autor. A obra foi endereçada para todos que buscam, de algum modo, compreender o Brasil profundo. Entretanto, mesmo se tratando de uma obra endereçada aos brasileiros, é premente que exista um mínimo de rigor lógico e científico.

Outrossim, vale acrescentar que Gilberto Freyre, em seu debate sobre temáticas que estão de algum modo tratadas superficialmente no escrito de 1933, encontram correspondências na filosofia nietzschiana. A assertiva vale para os textos anteriores, aqueles que foram publicados no *Diário de Pernambuco*, bem como para todo espólio que defende o regionalismo nordestino e obras que são posteriores ao texto *Casa-grande & Senzala*.

Já se assinalou, no texto acima, a influência de Nietzsche nos escritos gilbertianos, demonstrando que Gilberto Freyre, desde sua mocidade, já conhecia e compreendia o pensamento do autor alemão.

Pode parecer exagerado inflacionar a influência de Nietzsche sobre o pensamento gilbertiano somente por conta de algumas citações e menções ao longo do legado do recifense. Entretanto, o trabalho aqui apresentado atesta que falta *leitura* de filosofia nesse contexto. É preciso olhar para Gilberto Freyre muito além da discussão sociológica, antropológica e histórica, bem como garantir-lhe espaço como filósofo brasileiro ou, quem sabe, lê-lo com as lentes da filosofia. Acredita-se que, havendo trabalhos dessa natureza, leituras articuladas com vistas a metodologias filosóficas, certamente será possível compreender como a escrita gilbertiana é depositária de um largo expediente sistemático e filosófico, guardando signos e significados salutares.

Gilberto Freyre (1967), no texto *Sociologia*, adverte sobre a necessidade do uso da filosofia como recurso para pensar com segurança nos problemas da ciência social. Nas palavras do autor: “É essencial que a ciência em que se desenvolve a Sociologia não se submeta à Filosofia, mas é sempre uma pobre Sociologia aquela que hoje despreza o contato com a Filosofia, receosa de tornar-se simples anexo da Filosofia Social” (Freyre, 1967, p. 175). É certo que o autor reivindica a especialidade de cada ciência, é sabedor dessa informação, mas defende a importância de fazer uso do olhar filosófico para a compreensão do tecido social à luz da imbricação entre as ciências.

Como exposto anteriormente, o autor recifense é um pensador multifacetado e complexo. Suas discussões extrapolam o reducionismo das ciências sociais, já que ele se recusa a tal título, colocando-se quase sempre na condição de escritor-pensador. Nessa condição, Gilberto Freyre, no texto *Como e porque sou e não sou sociólogo*, pontua que grandes pensadores, antes de filósofos, foram escritores: “o exemplo de Nietzsche é expressivo, de filólogo, e, sobretudo, de filósofo, que se afirmou principalmente como escritor” (Freyre, 1968, p. 183). No seguimento da discussão, o autor assinala tantos outros pensadores que, de acordo com ele, semelhantemente a Nietzsche, foram, antes de qualquer coisa, escritores. Julián Marías (1981), no texto *O tempo e o hispânico em Gilberto Freyre*,

destaca que ser escritor é o que há de mais emblemático no mundo, já que sua atividade expressa o que não se é, exceto quando se escreve. No escritor, é operada a expressão da realidade. Nas palavras de Julián Marías (1981, p. 5), “o escritor é o homem que interpreta, partindo do seu idioma, do seu país, pessoalmente, a realidade em forma expressa”. No seguimento da assertiva, o filósofo paulista afirma ser, assim, Gilberto Freyre, um escritor.

Para Jessé Sousa (2000, p. 69), no texto que se intitula *Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira*, “Gilberto Freyre é, talvez, o mais complexo, difícil e contraditório entre nossos grandes pensadores. Sua obra tem permanecido um desafio constante aos comentadores [...]”. O desafio talvez seja olhar para o pensamento gilbertiano com as lentes da filosofia. Em outras palavras, problematizar seu pensamento, buscar sentido, mas sem reduzir seu objeto de análise aos ditames do valor *verdade*.

O autor de *Casa-grande & Senzala* problematizou o conhecimento do seu tempo, as verdades dos anos 1930 sobre a mestiçagem, já que esse conhecimento era uma criação utilitária que, com aparência de neutralidade, dogmatizava saberes e se constituía como preconceito moral. Exemplos disso são as afirmativas de que o negro era, em razão de sua genética, inferior ao branco. O olhar gilbertiano, quando vislumbra a realidade brasileira, o faz sem julgamentos. Busca, na aparência do fenômeno que lhe é apresentado, o Brasil destoante do dogmatismo científico e racial, o país mestiço que se desvela em beleza e força vital pelas lentes gilbertianas.

Gilberto Freyre, na questão do regionalismo nordestino, problematizou os modernistas e atinou contra o centro regulador das novas ideias, criticando os valores do Brasil moderno⁴⁶ operado pelo eixo Rio-São Paulo. A proposta gilbertiana, aqui cotejada em termos filosóficos, fez frente ao simplesmente moderno com o *regionalismo-tradicionalista-moderno*. Em outros termos, não bastava, dogmaticamente, ser moderno; plasmado de adaptações estrangeiras e valoradas em um preconceito moral – uma modernização forçada. Era preciso, no entendimento gilbertiano, ser regional, ser tradicional e ser moderno no fazer-se brasileiro. Decerto que essa visão apresentada por Gilberto Freyre é uma estratégia de luta, uma filosofia que é impulsionada por um instinto de sobrevivência, reivindicar o lugar regional no cenário nacional como perspectiva de modernidade. Todavia, não se tratava de birra política

⁴⁶ A maior expressão desse movimento ocorreu com a Semana de Arte Moderna, em 1922. Já havia, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, um vislumbre da modernização do país, crescimento da economia e forte sentimento modernista. Do outro lado, o Recife acastelado com seu passado grandioso, mas em um presente estagnado economicamente. Justamente no ano de 1926, com o *Congresso Regionalista do Nordeste*, capitaneado por Gilberto Freyre, intelectuais rejeitaram a homogeneização cultural advinda do Rio de Janeiro e da cidade de São Paulo.

simplesmente. Pelo contrário, a celeuma acontecia em termos filosóficos, já que a disputa se circunscrevia no entorno do conceito de *moderno*.

Nesse debate regionalista contra os modernistas de São Paulo e Rio de Janeiro, Gilberto Freyre não descartou os ideários do modernismo, o que fez foi garantir outros olhares. Não absorve o conceito de forma abstrata somente, encerrado em seu valor de *verdade*, mas garante conteúdo à forma conceitual – tempo trípico – passado, presente e futuro na sua incompletude locupletam-se no *regionalismo-tradicionalista-moderno*. Não é forçoso trazer uma relação direta com Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*: “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (2009, p. 101. § 12).

A discussão do regionalismo de Gilberto Freyre, melhor dizendo, sua tensão com os modernistas do eixo Rio-São Paulo, é oriunda de uma compreensão nietzschiana: o pensamento começa de uma visão⁴⁷ parcial, comprometida. O saber perspectivo reconhece os limites do conhecimento e, por isso, quanto mais olhos se juntam para apreciar um objeto, mais seu alcance se amplia no sentido interpretativo. O moderno dos modernistas é limitado, já que sua visão é pautada no valor moral que se sustenta na vertente dominante de um *centro regulador de ideais* com vistas ao futuro, sem vínculo com o passado-presente. Nas palavras de Gilberto Freyre, concedidas como entrevista a Rosa Maria Godoy da Silveira e Moema Selma D’Andrea (2010, p. 220), publicada na obra *A Tradição Re(des)Coberta*:

Ora, quando eu dizia, entretanto, que era válido um novo tipo de Regionalismo associado ao que é Tradicionalismo a Moderno, eu queria dizer que o Regionalismo de modo algum importava em valorações de arcaísmo ou de valores estacionários. E considerava os valores regionais, valores susceptíveis de serem desenvolvidos em novas afirmações de valores, ao mesmo tempo que regionais, tradicionais.

⁴⁷ Essa compreensão é bastante conhecida, já que é partilhada pelo sociólogo Max Weber que, dentre tantas coisas, era um leitor de Nietzsche, e não é novidade que esse sociólogo alemão teve profunda influência nos escritos gilbertianos. Para Marx Weber (1968, p. 24), em uma conversa franca com a juventude universitária alemã, publicada posteriormente com o título de *Ciência como Vocação*: “com efeito, para o homem enquanto homem, nada tem valor a menos que ele possa fazê-lo com paixão”. O desejo de conhecer nasce da paixão, do olhar extasiado, que é específico e parcial, carecendo de especialização e de trabalho para perspectivar o objeto no seu tempo presente. Weber, nessa conferência direcionada à juventude alemã, fez uso de uma citação de Nietzsche para dizer que a ciência moderna não pode ser o fundamento da vida, como instrumento técnico, mas um olhar perspectivo que orienta o sujeito na sistematização de saberes no tempo presente à luz da paixão, da especialização, do trabalho, da intuição. Qualquer coisa fora disso é ação de crianças grandes, pontua Weber. Gilberto Freyre (1968, p. 146), no texto *Como e porque sou e não sou sociólogo*, faz a seguinte confissão: “não admito ter sido influenciado senão indiretamente pela teoria de Max Weber, na minha concepção da história da formação brasileira com exemplo de desenvolvimento num tempo, antes social do que cronológico, e num espaço antes ecológico do que convencionalmente geográfico [...]”.

Ocorre, na citação acima, uma rotulação dialética, encaminhada como síntese de um tempo que se movimenta, mas sem perder sua conexão. Não é sem razão que, para Julián Marías (1980), o que é mais profundo, na essência filosófica gilbertiana, é o sentido do tempo - colocando-o ao lado de filósofos como Unamuno, Ortega e Heidegger, já que todos indistintamente debruçaram-se sobre o homem a partir de sua relação biológica e biográfica com a vida, o ser no mundo. O ser gilbertiano, o homem brasileiro, compreende que sua vida é um drama, prisioneira de um tempo vivido que se faz presente como memória suficientemente forte para potencializar o futuro, desdobrar-se em perspectivas afetuosas de homem e circunstância, homem e mundo.

Essa posição filosófica gilbertiana, com vistas ao regionalismo nordestino, acompanha seu autor durante toda sua vida de intelectual. Basta observar quando, no texto *Além do Apenas Moderno* (2001), Gilberto Freyre reivindica a diversidade de perspectivas para interpretar e compreender o mundo circunstancial. Por essa razão, resgata a teoria compreensiva de Max Weber e, sedimentada no perspectivismo nietzschiano, afirma: “[...] é imensa a importância da perspectiva não-intelectualista e não-racionalista, mas certamente científico-humanista” (Freyre, 2001, p.245). O texto gilbertiano busca a compreensão de sua realidade circunstancial e permite uma abertura que transcende as verdades produzidas no mundo da intelectualidade, em que não se admite a pluralidade de perspectivas em contraste com o mundo dogmático racional.

Para Gilberto Freyre, a posição científico-humanista compreende que a realidade, por vezes, ocorre à revelia da intenção dos racionalistas. Por isso é tão importante a sociologia weberiana, a teoria compreensiva da realidade que no pensamento gilbertiano é recepcionada como perspectivista, já que admite uma pluralidade de ideias que se convergem em tom de síntese. O posto, no sentido filosófico, é a capacidade de observar as perspectivas para além de uma hierarquia, já que a verdade perde seu papel, abrindo espaços para interpretações científico-humanistas em que o conhecimento se sujeita à vida, e ela orienta a circunstância, equilibrando os antagonismos. É como na escrita de Nietzsche (2002, p.109, §12): “de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas”.

Por último, com inquietação para o debate vindouro, aquele de esboçar o perspectivismo nietzschiano, aqui se fazem considerações que ultrapassam o objetivo de tese, buscar linhas de recepção e ajustes do pensamento de Gilberto Freyre com a filosofia de Nietzsche, já que esse pode ser um caminho para cotejar, no sentido metodológico, imbricações conceituais para futuras leituras filosóficas.

Pois bem, os dois autores foram utilizados, em determinado tempo cronológico, como referências para o pensamento de esquerda. Daniel Colson (2008), no texto *Nietzsche e o anarquismo*, faz um estudo sistemático, e em sentido político, vincula o nome de Nietzsche ao de Max Stirner, filósofo e anarquista individualista. Também, Tiago Lemes Pantuzzi (2016), pesquisador do pensamento nietzschiano, no trabalho que se intitula *A primeira recepção de Nietzsche no Brasil: a Escola do Recife*, dedica um capítulo a pensar sobre como o filósofo alemão foi recepcionado por José Oiticica no seu curso de literatura. A discussão é no sentido de demarcar *estilo e anarquismo* no Brasil à luz de Nietzsche, no contexto de uma literatura política.

Gilberto Freyre, com a escrita de *Casa-grande & Senzala*, bem como a organização do *I Congresso de Estudos Afro-brasileiro*, foi classificado como agitador político e comunista. Os professores Mateus Silva Skolaude e Matheus Silveira Lima (2020), na obra *Entre escritos e eventos: Gilberto Freyre e o Congresso Afro-brasileiro*, esboçam que, para além de acusá-lo de comunista, ainda o criticavam, na imprensa central, pela ousadia de ressignificar o lugar do negro na vida social brasileira.

Ademais, os mesmos autores, Nietzsche e Freyre, em determinado tempo, foram rotulados como pensadores elitistas, isto é, buscaram, com seus escritos, assegurar um lugar de privilégio para as elites dominantes. É certo que qualquer leitura descomprometida de rigor histórico e conceitual se abeira a interpretações pobres e esvaziadas de sentido. Do mesmo modo, em Gilberto Freyre, na discussão esboçada no entorno do homem ibérico, da plasticidade ibérica e do amalgamento das raças e culturas, provoca no leitor desavisado um sentimento de elitismo gilbertiano, já que privilegia um grupo social, o homem branco em detrimento do indígena e do afro-brasileiro.

O paradoxo apresentado não é simples, mas é passível de explicação. Primeiro, no caso específico do filósofo Nietzsche, sua recepção por um público pouco especializado, sobretudo na área de filosofia, comprometeu o entendimento conceitual de seus escritos. Além disso, graças à força metafórica de seu pensamento, seus textos insuflaram grupos que estavam radicados na vida política, independentemente das ideologias recorrentes.

A explicação para com o pensamento de Gilberto Freyre é mais simples, mas embaraçosa. No primeiro momento, com a obra *Casa-grande & Senzala*, seu autor atina contra uma verdade estabelecida, o destino do Brasil condicionado ao branqueamento da nação. O texto gilbertiano é polêmico, pois na contramão do branqueamento da nação, esboça um mundo que não é agradável, o Brasil mestiço, e defende que se faz premente considerar a importância do colonizador africano no futuro brasileiro. O mesmo texto que polemizou com

as elites dos anos 1930, à luz de seu arrazoado comprometimento com a reabilitação do negro na sociedade brasileira, alguns anos depois, tornou-se, no entendimento dos movimentos sociais, capitaneado pelo discurso marxista brasileiro, a verberação da apologia à escravidão, bem como constituía uma realidade idílica para o Brasil, o mito da confraternização das raças.

2.8 À GUIA DE CONSIDERAÇÕES

Conforme apresentado, Nietzsche e Gilberto Freyre ocupam lugar de destaque no debate sobre política no sentido conceitual, especialmente no que tange às ideologias libertárias, como também conservadoras e autoritárias. Explica-se: é muito comum que os autores acima citados sejam colocados como teóricos elitistas, ao lado de pensadores como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels. Todavia, no seu conjunto, existem diferenças que são desconsideradas, já que Nietzsche, Ortega e Freyre operam com tipologias de homens à luz de uma conceituação singular e filosófica.

Nesse conjunto interpretativo, arrazoado por um público pouco especializado nos textos nietzschianos, orteguianos e gilbertianos, especialmente nas discussões tipológicas de homens, há uma distorção interpretativa que compromete a compreensão conceitual, sobretudo quando o debate é tomado por assertivas isoladas de um contexto amplo e paradoxal. É por tudo isso que se pretende, como objetivo deste trabalho, apresentar uma visão filosófica/perspectivista da obra *Casa-grande & Senzala* que, profundamente influenciada pelo filósofo Nietzsche, tem muito a contribuir para a compreensão da realidade social brasileira.

Temendo uma dispersão textual, aqui se faz um esforço de síntese, quer dizer, o intento de uma possível conclusão para este primeiro momento da tese. Cansativo, mas torna-se premente todo esse percurso, já que, no sentido amplo, buscou-se, dentre outras coisas, esboçar um panorama histórico com base em reflexões sociológicas, literárias e filosóficas para preparar os caminhos da tese: a recepção do pensamento Nietzschiano, mais precisamente seu perspectivismo filosófico, na escrita da obra *Casa-grande & Senzala*.

Para tanto, um bom debate carece perseguir um itinerário minimamente aceitável, já que o tema é, de algum modo, embaraçoso. Assim, a discussão perseguiu um caminho metodológico de apresentar os ideários da Escola Jurídica de Olinda e sua transformação no movimento filosófico e literário que se constituiu e denominou-se *A Escola do Recife*. Seus constituidores, fincados no Nordeste brasileiro, com sua radiosa importância no processo de

colonização portuguesa, reivindicam da nação brasileira um lugar de destaque no cenário político, cultural, literário e filosófico do conturbado e insurgente século XIX.

Conforme já se apresentou, a empreitada nordestina foi liderada por Sílvio Romero, autor crítico e polêmico. Não somente sua, é óbvio, mas de toda uma geração romântica dos anos de 1870. Todavia, como autor influente no pensamento gilbertiano, a discussão empreendida focalizou a questão no entorno de seu pensamento, sobretudo no litígio da miscigenação e da literatura como instrumento de combate.

Decerto que, nesse percurso, mesmo que sumariamente, o texto distinguiu pontos de partida, isto é, qual era o cenário em que se embalava o pensamento romeriano, com destaque para o romantismo oitocentista e a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, afixando o concurso de *Como se deve escrever a história do Brasil*. É fato que, nesse debate, existiram outros autores e certamente com semelhante importância na discussão que emoldura a realidade social brasileira, aquela de meados do século XIX, plasmada no caldeamento das raças. Todavia, considerando a conferência weberiana, aquela que foi endereçada aos jovens universitários da Alemanha, *Ciência como vocação*, em que seu autor defende que o trabalho científico deve se orientar por um espírito de infortúnio, que não há caminho para as verdades absolutas, mas somente especializações motivadas por paixão, trabalho e intuição, para Weber (1968, p. 36), “a ciência poderia ser de alguma utilidade para quem suscite corretamente a indagação”.

Desse modo, julga-se que a indagação da tese é frutífera, a saber, pensar Gilberto Freyre no contexto do perspectivismo nietzschiano. A pesquisa perseguiu um caminho metodológico para compreender o ponto de partida, mais precisamente os horizontes das *Escolas do Recife* no contexto do debate sobre a identidade brasileira para a demarcação do pensamento de Nietzsche nos textos gilbertianos, conforme já exposto. Nesse percurso inicial, buscou-se constituir um panorama histórico para localizar e pensar Gilberto Freyre como continuador dos ideários políticos e culturais da Escola do Recife. Atinou-se para um exercício sistemático e perigoso: cotejar um relacionamento amigável entre Gilberto Freyre e a filosofia. Não é uma relação fácil de objetar, já que o recifense é consagrado insigne sociólogo. Mesmo correndo o risco de abeirar uma ilação, o texto aventurou-se nessa travessia, e mesmo que parcialmente, demonstrou o envolvimento de Gilberto Freyre com o pensamento de Nietzsche. Esse debate é retomado e defendido no terceiro capítulo, onde se demonstra o perspectivismo nietzschiano utilizado como recurso metodológico na escrita da obra *Casa-grande & Senzala*.

Adverte-se que essa relação, mais precisamente a recepção de Nietzsche por Gilberto Freyre, não é uma prosa leviana, já que o recifense, desde sua juventude, fez questão de se orgulhar do seu gosto pela filosofia, de forma especial pelo pensamento nietzschiano. Conforme já apresentado, tal gosto veio pelas vias do pensamento de Sílvio Romero.

Julga-se importante, como fechamento desta primeira etapa do trabalho, fazer justiça com o pensamento de Gilberto Freyre, assegurando-lhe o devido crédito, garantindo-lhe lugar de destaque no debate sobre a mestiçagem, já que sua discussão supera os limites romerianos.

Além disso, vale acrescentar que seu pensamento se autonomiza e torna-se referência para seus compatriotas, especialmente na constituição da literatura dos anos 1930. É digno de nota que esse não é o mote do trabalho, mas para não deixar passar despercebido, a discussão, neste capítulo, fez referência ao romancista baiano e sua reorientação bussolar na compreensão e na constituição da identidade brasileira. Não apenas ele, uma vez que Gilberto Freyre foi influência viva na constituição do romance regionalista dos anos 1930.

3 O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE

No capítulo anterior, dentre outras coisas, buscou-se fazer um trajeto histórico para compreensão das Escolas do Recife e sua importância no debate sobre a mestiçagem brasileira. Outrossim, especialmente na segunda escola recifense, mapear o protagonismo de Gilberto Freyre que, para além de ampliar o trabalho de Sílvio Romero no que toca a identidade brasileira com o discurso da posituação da mestiçagem, fez uma interpretação da infância social brasileira à luz de um perspectivismo filosófico.

Gilberto Freyre não é considerado filósofo, tampouco se pretendeu a esse ofício. Todavia, sua obra, *Casa-grande & senzala*, pode ser lida pelas lentes da filosofia, conforme se pretende demonstrar. Como nas palavras de Gilberto Freyre (1968, p. 139), “o diálogo entre ‘tempo morto’ e ‘tempo vivo’ é, com efeito, uma das constantes filosóficas do livro *Casa-grande & senzala* constituindo uma expressão moderna de diálogo platônico sob o aspecto dialético hegeliano”. A obra guarda filosofias, fato pouco observado por seus leitores.

Pois bem, a leitura que se pretende é para demonstrar uma filosofia específica, isto é, direta ou indiretamente advinda da influência nietzschiana. Para evitar ilações, a discussão que se segue demarca um caminho em que o conceito de perspectivismo é demonstrado no interior do pensamento de Nietzsche para, posteriormente, corroborar o conceito na obra *Casa-grande & senzala* e sua dimensão interpretativa filosófica.

3.1 O CONHECIMENTO EM NIETZSCHE

O tema do conhecimento na filosofia de Nietzsche será tratado de forma ampliada, visitando diferentes momentos do pensamento nietzschiano, em que se buscam traços comuns e demarcam seu perspectivismo, já que o conhecimento, para esse filósofo, aparece na mesma situação de outros temas, enquanto uma polêmica, tomando o significado original da palavra no grego, *polemikós*, que tem a ver com fazer guerra, entrar em conflito bélico. Eis uma característica do filosofar de Nietzsche, cuja proposta não é *eliminar* o adversário, mas enfraquecer aquilo que é tido como sagrado, intocável e exato. Polemizar é mostrar as contradições de um argumento ou ideia: é assim que se analisa o conhecimento. Edmilson Paschoal (2000, p. XVI), na apresentação da obra *Friedrich Nietzsche: David Strauss, o confessor e o escritor*, ao referir-se a Nietzsche, afirma que “sua arte de fazer guerra não

equivale, no entanto, a uma selvageria desmedida, ao contrário, é permeada por regras, como afirma, em 1888, quando a descreve a partir de quatro princípios⁴⁸”.

A própria maneira como Nietzsche filosofa e, portanto, produz conhecimento, é motivo para deslegitimar sua filosofia. Scarlett Marton (2010a) explicita que o fato de ser um pensador assistemático foi motivo para expulsar Nietzsche da seara filosófica, acusando-o de não ser filósofo – e realocando-o em outras prateleiras, como a de poeta. Com efeito, Nietzsche não é sistemático, mas isso é um aspecto estratégico em seu pensamento: ele ataca sistemas porque produzem dogmatismos, e dogmatizar é justamente o que Nietzsche não queria. Assim, ele não identificava filosofia e sistema, como fizeram alguns filósofos e comentadores; pelo contrário, recorre a outras maneiras de filosofar, o que não indica incoerência em seu pensamento, apenas um tom experimental, a busca por diferentes formas de interpretar um problema. É por isso que, muitas vezes, seu pensamento parece incoerente, já que não é incomum Nietzsche aliar-se a um adversário apenas para atacar outro, indicando uma suposta contradição. No entanto, como já citado, é recurso estratégico, trata-se da maneira como ele busca filosofar, que foi motivo de resistência em relação ao seu pensamento. Segundo Marton (2010a, p. 20):

Não é por acaso que num primeiro momento a Nietzsche se tenha recusado o acesso à seara filosófica. De fato, entre 1890 e 1920, na Europa de modo geral e, em particular, na Alemanha, na França e na Itália, foram as vanguardas literárias e artísticas que se interessaram pela sua obra.

Demorou até que Nietzsche fosse amplamente reconhecido como filósofo. Apenas a partir da década de 1930 sua obra começou a ser considerada *filosofia*, graças às interpretações de autores como Jaspers, Löwith e Kaufmann. No entanto, sua aceitação na academia deveu-se muito ao pensamento francês. Filósofos como Deleuze, Foucault e Derrida foram fundamentais nesse processo, adotando a ideia de interpretação em vez de simples comentário. Para eles, mais importante do que compreender Nietzsche era interpretar sua obra, explorando a pluralidade de significados que uma única ideia sua pode oferecer. Nesse sentido, os franceses

[...] Substituíram, assim, a procura fiel do verdadeiro sentido do texto filosófico, praticada pela erudição universitária, pela busca livre das potencialidades de significação nele aprisionadas. Passaram imagens, símbolos, metáforas, aforismos e poemas. Procuraram conciliar as vias até então divergentes da exegese e da criação,

⁴⁸ De acordo com o professor Edmilson Paschoal (2020), o filósofo preocupa-se com causas vitoriosas, causas em que não existem adversários. O ataque nunca é destinado a pessoas, ele deve ser excluído de diferença pessoal.

bem como suprimir as fronteiras entre a filosofia e a literatura. E, assim, levaram o comentário a ceder lugar à interpretação (Marton, 2010a, p. 22).

Isso não significa que Nietzsche foi completamente ignorado antes da década de 1930. Afinal, sua obra já circulava, mas não era amplamente reconhecida como *filosófica* em sentido estrito, e estava cercada de controvérsias, especialmente devido à sua associação com as ideias nazistas. Portanto, é correto afirmar que a obra nietzschiana foi apropriada de diferentes formas e por diferentes correntes de pensamento, algumas de maneira justa e honesta, outras nem tanto. Gilberto Amado (1958, p. 108), estudante da Escola do Recife, dedicou um capítulo, intitulado *Nietzsche*, em sua obra *Minha Formação do Recife*, em que afirmou: “Nietzsche me aparece a cada momento, encontro-o em todos os caminhos como o Cristo”. No entanto, a leitura de Gilberto Amado foi, de certa forma, estereotipada, retratando Nietzsche como um pensador racista. Mais adiante, ele reconhece: “não me apaixonei também pela moral dos senhores oposta à moral dos escravos, pelas doutrinas raciais, pelo gobinismo de Nietzsche” (Amado, 1958, p. 112).

No Brasil, a presença da obra nietzschiana foi sentida com maior ênfase em três momentos específicos: primeiro, no início do século XX, através do movimento anarquista europeu, que o via como um pensador de direita; segundo, durante a Segunda Guerra Mundial, quando Nietzsche foi associado a governos autoritários de cunho nazifascista e seu pensamento foi vinculado a figuras como Hitler, Mussolini e, no Brasil, aos interesses do governo Vargas; e terceiro, na efervescência do Maio de 68, quando Nietzsche foi redescoberto como um iconoclasta por influência de pensadores da extrema-esquerda francesa.

A resistência à filosofia de Nietzsche decorreu, em parte, de sua abordagem experimental e polêmica do problema do conhecimento, em que buscou romper com o significado dogmático do saber; contudo, essa resistência também pavimentou o caminho para a recepção de sua obra.

No contexto brasileiro, é interessante notar que Gilberto Freyre leu Nietzsche antes da influência francesa que o apresentaria como iconoclasta, concentrando-se na questão da interpretação. Embora o perspectivismo e a interpretação sejam temas interligados em Nietzsche, é importante não limitá-los exclusivamente à influência francesa, de modo que uma abordagem mais ampla e menos *poluída* é necessária.

Para compreender o perspectivismo, é fundamental reconhecer que ele se insere no campo dos afetos, já que Nietzsche entende o conhecimento não como um problema epistemológico ou científico, mas como algo que transcende esses domínios. É por essa razão

que Gilberto Freyre (2006, p. 110), em um artigo publicado no *Diário de Pernambuco*, em 1921, escreveu de Nova York: “ninguém em vida de Nietzsche se aventurou a procurar ver o autor do *Zaratustra* na intimidade do seu mundo interior. É pena. Porque imagino que teria visto o bastante para escrever não uma biografia de pensador-poeta, mas uma história de mal-assombrado”. A interpretação gilbertiana é de um filósofo do assombro, pensador inquieto e preocupado com as formas de compreender o mundo.

3.1.1 A primeira suspeita em relação ao conhecimento: a verdade e a mentira no sentido extramoral

O problema do conhecimento aparece em toda a filosofia de Nietzsche, de forma mais ou menos enfática, pois está ligado à crítica ao pensamento filosófico ocidental, que ele elabora em boa parte de sua obra. O problema do conhecimento, então, está associado à crítica de Nietzsche à verdade. E essa crítica sofre mudanças nos diferentes momentos da vida intelectual do autor de *Assim falou Zaratustra*. A primeira formulação dessa crítica, vinculada ao conhecimento, surge de forma mais consistente no texto póstumo do jovem Nietzsche, intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, e elaborado no ano de 1873. Nesse texto, o filósofo traz à tona o que ele chama de *impulso à verdade* [*Trieb zur Wahrheit*], que não é a *vontade de verdade* [*Wille zur Wahrheit*], mas que já indicava os caminhos pelos quais Nietzsche conduziria a crítica nos últimos anos de sua produção intelectual⁴⁹.

Esse *impulso à verdade*, porém, guarda em si um significado diferente do que a nomenclatura faz parecer. Em fragmento póstumo do verão-outubro de 1873, Nietzsche afirmava que “não há um impulso ao conhecimento e à verdade, mas tão-somente um impulso à crença na verdade. O conhecimento puro é desprovido de impulso” (Nietzsche, 2008a, p. 92). Dessa forma, o impulso à verdade ao qual Nietzsche se refere no texto é, com efeito, à crença na verdade – e isso faz toda diferença, porque significa que não há, no ser humano, um tipo de impulso que o faça conhecer. Roberto Machado (2002) explica que, nesse sentido, Nietzsche se diferencia da afirmação de Aristóteles, na *Metafísica*, pois para este autor, o conhecimento foi inventado e é essa premissa que surge logo no início do texto de *Sobre a verdade e a mentira*:

⁴⁹ A *vontade de verdade* é a ideia formulada para orientar os pensamentos que emergem em obras da década de 1880, como *Assim falou Zaratustra* e, claro, *A genealogia da moral*, obra em que Nietzsche elucida o perspectivismo como uma doutrina de afetos.

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o momento mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto (Nietzsche, 2008a, p. 25).

Ora, se o conhecimento foi *inventado*, então, não se pode afirmar que conhecer seja algo inerente ao ser humano, uma espécie de *necessidade básica*. O conhecimento é motivado por *interesse*. O início do texto coloca sob suspeita o próprio valor oferecido ao conhecimento pela tradição da filosofia ocidental: se conhecer não é uma característica essencial do ser humano, segue-se que a própria verdade, objeto tão almejado por aqueles que querem conhecer, é de interesse e construída a partir de interesses. É por esse caminho que Nietzsche ataca a dicotomia metafísica que opõe verdade e mentira. Mais ainda, é dessa forma que questiona as definições de verdade: como adequação do intelecto ao real, também como “revelação” (Miller, 1981, p. 47). O problema do conhecimento não é ser uma invenção, mas ignorar - ou *esquecer-se* - de que é uma invenção, acreditando na possibilidade de chegar a uma essência, à verdade imutável e eterna, petrificar o conhecimento, ignorando todo o processo do *vir a ser* envolvido nele e, conseqüentemente, toda a sua pluralidade.

Essa fixação da verdade surge na medida em que o conhecimento aparece não como necessidade essencial, instinto, mas por necessidade *social* – para possibilitar a vida em rebanho. Nietzsche é esclarecedor quando elucida que:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, “sou rico”, quando seu estado justamente “pobre” seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive (Nietzsche, 2008a, p. 29-30).

O conhecimento, bem como a dicotomia verdade-mentira, aparece por uma indigência instintiva, força motriz que, nas palavras de Nietzsche (2008a), representa o desejo humano de *tornar pensável* tudo o que existe. Essa vontade, que impulsiona a busca por um entendimento essencial da realidade, está intimamente ligada à necessidade de existir

socialmente em paz⁵⁰. Porém, ela somente é possibilitada pelas *leis da linguagem*, que permitem a existência de convenções e acordos – justamente em relação à verdade e à mentira. Em outras palavras, verdade não é nem adequação e nem revelação, mas uma convenção social viabilizada pela linguagem. Por esse motivo, Nietzsche afirmou que o homem não quer a verdade, mas suas consequências agradáveis. Afinal, se em outro contexto social a mentira fosse benéfica, ela seria preferida, mesmo que fosse eleita como verdade, se assim fosse do interesse do rebanho. Essencialmente, o que Nietzsche expõe é que o conhecimento capaz de obter a verdade e identificar a mentira é algo atrelado a circunstâncias sociais. Novamente, reafirma-se: conhecimento é uma questão de *interesse*.

A linguagem permite ao homem buscar conhecer e estabelecer conclusões, verdadeiras e mentirosas, a partir de seus interesses. Nesse sentido, afirma Nietzsche (2008a), que não se conhece nada das coisas, apenas metáforas das coisas que não correspondem em nada à essência delas.

O próprio conceito, tão utilizado pelos filósofos, é um recurso cujo objetivo visa a atender ao interesse de alguém. No entendimento de Nietzsche (2008a, p. 35), “todo conceito surge pela igualação do não-igual”. Logo, nenhuma folha é igual a outra, mas o conceito de folha elimina a diferença entre elas para que seja possível alçar algo ao grau de verdade, ignorando ou menosprezando o seu estatuto plural de seu significado. O mesmo acontece para conceitos sobre coisas mais importantes do que folhas, como justiça, beleza, certo ou errado. Tudo é igualado pela linguagem, mais especificamente por um recurso da linguagem, que é o conceito a fim de tornar o conhecimento algo *imaculado*, sem interesses. Essa *forma* de conhecer torna a verdade uma só, algo eterno. Contudo, a definição de Nietzsche (2008a, p. 36) é bem diferente:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um pouco consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram

⁵⁰ O conhecimento sustenta-se nas leis da linguagem, mas de uma linguagem que exprime consciência. Isso ficaria mais claro em seu pensamento ulterior. O aforismo 354 de *A gaia ciência* (2011) deixa bastante clara a necessidade da linguagem consciente para a vida em rebanho. Escreve Nietzsche (2011, p. 249) que o ser humano, “sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, de proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo, ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava [...]. Isso ocorre porque apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, sem signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado”. Nota-se que, no *corpus* da obra de Nietzsche, a questão do conhecimento ora ou outra era retomada a partir de pontos mais ou menos semelhantes.

desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.

A verdade, portanto, é metáfora, porque a palavra é metáfora: primeiro como um impulso nervoso, e depois como imagem (Nietzsche, 2008a, p. 30). Se a vontade de verdade é vista como um impulso fisiopsicológico, ela pode ser entendida, como sugeriu Soren Reuter (2009), como a expressão de um movimento estético-transfigurador no processo de cognição humana. Isso nos permite afirmar que, para Nietzsche, a verdade se baseia em *tropos* - figuras de linguagem que operam de maneira contingente, precedendo a formação de conceitos lógicos e verdades universais. Conforme Mاتيолли (2016), Nietzsche compreendia nossas operações inferenciais como ilógicas, pois não seguem nenhuma estrutura formal e não podem ser justificadas por regras conceituais de natureza lógica. Pelo contrário, devido ao seu caráter semanticamente arbitrário, essas operações violam essas regras. Portanto, para Nietzsche, os indivíduos pensam e vivem constantemente sob o efeito do ilógico, já que constroem o mundo fenomênico com base em processos de metaforização que contêm uma inevitável arbitrariedade semântica.

É nesse sentido que, em *Sobre Verdade e Mentira*, o jovem Nietzsche (2008a) criticou a ideia de que conceitos como necessidade, universalidade e logicidade correspondam diretamente aos processos inconscientes da cognição; do contrário, para o filósofo, tais conceitos são abstrações tardias, derivadas do processo primário de criação metafórica. Assim, para Nietzsche, o que se denomina de *verdade* é o resultado de um processo artístico de transformação da experiência em produção de analogias, o que antecede a estrutura das deduções lógicas. Explicando de outra forma, as metáforas moldam a compreensão humana do mundo de uma forma que não necessariamente corresponde a uma realidade objetiva. A verdade é, portanto, uma construção mais dependente da capacidade humana “de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema” do que uma “revelação direta” da realidade imediata (Reuter, 2009, p. 233).

Essa volatilização, no entanto, só faz sentido e só pode ser compreendida dentro do rebanho que comunga das mesmas experiências: “o caráter grosseiro da linguagem está longe de ser contingente; acha-se inscrito em sua própria natureza. Para existir comunicação não basta utilizar as mesmas palavras; é preciso compartilhar as mesmas experiências, partilhar a vida em coletividade” (Marton, 2010b, p. 199). Em outras palavras, na perspectiva de Nietzsche, a verdade só é aceita como verdade quando o seu significado é compartilhado por todos, e para que isso exista, é preciso que se compartilhe das mesmas experiências. É impossível, talvez, na totalidade, mas em alguma medida é possível. Por isso a verdade é

inserida no âmbito do social, isto é, a subjetividade de cada homem ainda compartilha de alguma coisa semelhante em aspectos sociais.

A verdade é apenas uma designação para um enunciado válido para obter consequências agradáveis e só é possível mediante a dissimulação da linguagem, pois as palavras dizem respeito sempre a uma relação subjetiva entre o homem e as coisas. Isso significa que mesmo compartilhando de experiências, as palavras enunciadas pelos indivíduos nunca dizem algo sobre a *essência* da coisa, apenas fazem parecer que a diz. Portanto, sendo uma convenção, a verdade nada mais é do que uma necessidade de mentir em fórmulas que todos usam, de usar de forma canônica uma rede de palavras convencionais (Suarez, 2011, p. 107).

Nietzsche, considerando tudo isso, fez troça dos filósofos que se orgulhavam de encontrar a verdade, mas alcançam apenas aquilo que eles mesmos definiram:

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além e tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do domínio da razão (Nietzsche, 2008a, p. 39).

Portanto, toda essência nada tem de universal. Ela é inserida pelo próprio homem que conhece na coisa investigada. Todas as definições de justiça, honestidade, certo, entre outras, nada tiveram de *universal*, pois são produtos da relação subjetiva do sujeito com seu objeto de estudo; conseqüentemente, não são livres de interesses sociais, políticos e, claro, morais. Por esse motivo que Nietzsche relaciona conhecimento e verdade com a moral, mas o faz não no âmbito exclusivo do conhecimento (epistemologia) ou da moral. A estratégia de Nietzsche é inserir a questão em um âmbito que ele denomina *extramoral*, e que segundo Roberto Machado (2002), também aparece como outro termo que ganharia maior importância posteriormente: fisiológico⁵¹.

A relação entre extramoral e fisiológico se estabelece da seguinte maneira: quando a interpretação está pautada na questão sobre o status ontológico, se verdadeiro ou falso, ela não questiona o seu valor. Como explica Dalla Vecchia (2014, p. 271), “não se diferencia a ‘verdade’ de uma interpretação, por certo, mas certamente avalia-se o seu valor (moral)”. Isso significa que interessa saber qual o *valor* da verdade. A relação conhecimento-moral,

⁵¹ Machado afirma que “as condições de possibilidade do conhecimento são sociais, políticas ou, mais precisamente, morais” (Machado, 2002, p. 37). o que significa, portanto, o sentido fisiopsicológico. Não é mero descarte das condições anteriores, mas o fato é que Nietzsche não reduz o conhecimento à mera reflexão teórica sobre fenômenos, mas articula as reflexões a partir do critério do *corpo*. O corpo se torna o ponto principal, ou melhor, o critério fundamental para analisar os aspectos posteriores sobre o qual as reflexões se debruçam.

portanto, será diferente. Em sentido tradicional, quando uma ação moral é considerada certa ou errada, em geral, busca-se justificá-la no campo epistemológico: a ação é boa porque se conheceu a verdade por trás da moral. Segundo Rosana Suarez (2011, p. 103), “Kant nos teria aprisionado em uma armadilha ao isolar, através de suas *Críticas*, o domínio do conhecimento do domínio da moral”. Assim, tornar-se-ia impossível julgar moralmente o conhecimento. Contudo, não foi esse o caminho trilhado por Nietzsche. Para ele, o valor (moral) de uma interpretação ocorre não pelo estatuto conferido epistemologicamente, mas pela ordenação (*Rangordnung*) fisiológica⁵², de impulsos, afetos, que engendraria tal ponto de vista. Tal ordenação é aspecto fundamental na compreensão extramoral de uma interpretação, pois se trata de saber como os afetos e impulsos são ordenados, e se seus sintomas expõem uma doença e fragilidade, ou se pelo contrário, a ordenação demonstra saúde e vitalidade.

Apenas procedendo em âmbito extramoral ou fisiológico é que Nietzsche consegue avaliar com propriedade. Porém, inicialmente, em *Sobre a verdade e a mentira* (2008a), ele avalia os interesses por trás do conhecimento e da dicotomia verdade-mentira. Apenas na continuidade de seus textos mais maduros, o fisiológico, ou fisiopsicológico, Nietzsche passa a designar não apenas interesses, mas afetos. Todo interesse é motivado por um afeto, e para entender o valor de um conhecimento, é preciso entender que tipo de afeto está falando por trás daquele enunciado, daquela premissa, afirmação ou negação.

É em razão dessas circunstâncias e complexidades que Nietzsche não adota sistemas (são sempre excludentes) para conhecer ou analisar os conhecimentos da tradição filosófica:

Não à toa, a filosofia sempre esteve às voltas com a polêmica acerca dos sistemas filosóficos, uma vez que um sistema autoexplicativo e autocoerente exclui os outros; os sistemas são destruídos na medida em que se descobre uma brecha, uma fissura lógica ou uma erosão em seus fundamentos primordiais. Nesse sentido, não há diálogo entre sistemas, um sistema supera outro conceitualmente mais frágil, axiomáticamente mais vulnerável e toma-lhe o lugar (Correia, 2014, p. 804).

O sistema pressupõe exclusão e substituição do conhecimento anterior. Nietzsche se propõe substituir ou excluir – quer denunciar, enfraquecer, mas faz isso *perspectivando*, analisando sempre de formas diferentes, tentando entender qual afeto está falando nessa ou naquela verdade. A verdade, em Nietzsche, fica suspensa entre aspas e nunca será no singular. Dessa forma, Nietzsche busca uma filosofia que não seja dogmática e metafísica, e isso significa que não serve apenas para dicotomias. Excluir para substituir significa, de certa forma, entender a excluída como *mentira*, e a que substitui como *verdade*. Isso não caberá

⁵² O termo *Rangordnung* já foi traduzido por hierarquia, mas seguindo a sugestão de Oswaldo Giacoia Jr. (2023), prefere-se adotar a ideia de ordenação.

mais na filosofia nietzschiana. Em *Sobre a verdade e a mentira* (2008a), no entanto, isso ainda não fica claro, pois as preocupações eram outras⁵³. Contudo, é nesse texto que a questão aparece trabalhada de forma mais enfática e, conforme avança, Nietzsche a torna a mais sofisticada, até chegar em sua forma de *conhecer*: o perspectivismo, especialmente na obra *A Gaia Ciência*. Nela, o autor escreve, no aforismo 354: “este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado [...]” (Nietzsche, 2001, p. 249). Logo, a verdade necessita dos signos universais para uma validação lógica universal, isto é, no entendimento de todos do rebanho nasce a necessidade da verdade. Entretanto, antes de prosseguir nesse caminho de constituição do perspectivismo, vale destacar o seu ataque ao dogmatismo.

3.2 A VERDADE E O DOGMATISMO DOS FILÓSOFOS

Nos escritos posteriores ao livro *Assim falou Zaratustra*⁵⁴, Nietzsche passou a empregar a expressão *vontade de verdade*, e a tratar as questões considerando diferentes *perspectivas*. Em *Além do bem e do mal*, por exemplo, não emprega ainda o termo *perspectivismo*, mas *perspectiva* ou *perspectivista*⁵⁵. Nietzsche nunca abdicou de fazer uso de seu estilo a fim de experimentar diferentes maneiras de abordar um problema, algo que pode ser observado na diversidade de estilos que emprega em seus textos, que vão desde dissertações e aforismos até máximas e poemas. Porém, a partir de *Zaratustra*, a questão do perspectivismo passou a amadurecer em seu pensamento, sendo uma preocupação mais urgente. Por esse motivo, *Além do bem e do mal* é um livro antiplatônico, como explicita Oswaldo Giacoia Junior (2004, p. 10): “a dinâmica desses experimentos é a *contra-dicção*;

⁵³ *Sobre a verdade e a mentira* foi escrito logo após a publicação de *O nascimento da tragédia*. Neste último, a preocupação de Nietzsche ainda era opor instintos estéticos a instintos de conhecimento para uma compreensão geral da sociedade e da filosofia gregas (Barrenechea, 2009). No texto de 1873, ele mudou o tom sobre um suposto *instinto* de conhecimento, mas a preocupação não foi tomada em tom antimetafísico. Inclusive, o próprio Nietzsche confessa que *O nascimento da tragédia* ainda era um texto dialético e metafísico, segundo o filósofo, “tem cheiro indecorosamente gelegiano” (Nietzsche, 2008b, p. 59). Em outras palavras, em alguma medida, *Sobre a verdade e a mentira*, escrito logo após *O nascimento da tragédia*, foi um passo se distanciando da metafísica, da dialética e da dicotomia que Nietzsche ainda sustentou em seus primeiros anos. Foram passos pequenos, mas aos poucos ocorreu esse afastamento e, por isso mesmo, não é absurdo entender *Sobre a verdade e a mentira* como um primeiro passo em direção à crítica que mais tarde se consolidaria nos textos finais em relação à verdade e ao dogmatismo.

⁵⁴ Se encaixa, nesses escritos, o livro V de *A Gaia Ciência*.

⁵⁵ O uso do termo perspectivismo (*Perspektivismus*) em Nietzsche é raro. Seu emprego aparece em três momentos, em todos os seus escritos, sejam póstumos ou publicados. É bem mais frequente o uso de “perspectiva” (*Perspektive*) e derivados, como “perspectivístico” (Mota, 2010, p. 215-6).

trata-se de solapar as bases irrefletidas que davam sustentação a veneráveis evidências, supostamente inabaláveis, com vistas a tornar patente que *todo conhecimento* – toda teoria – se faz a partir de uma perspectiva”. A proposta de Nietzsche é enfraquecer ideias e perspectivas antes tidas como sacrossantas, eternas e imutáveis, denunciando interesses e afetos por trás de cada ideia, de cada valor moral. É essa maneira de atuar que orienta seus textos, fazendo-o usar de diferentes estilos a fim de não refutar, mas abalar seus adversários⁵⁶.

Um dos recursos utilizados, além da escrita experimental, é o tom jocoso por meio do qual busca elucidar problemas. Nota-se isso no livro, já de imediato, a partir da metáfora que usa no prólogo:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo (Nietzsche, 2000, p. 07).

A metáfora *verdade-mulher* serve ao propósito de relacionar as maneiras de conhecer com as maneiras de conquistar uma mulher, afirmando, assim, que os filósofos não sabem *flertar* com o conhecimento, não sabem como reagir ao flerte sedutor da verdade, pois ela é *sedutora*. Assim, entregam-se às mais grosseiras formas de conhecer, sendo ligeiros, imprudentes e até inconvenientes. Essa inadequação é notada, segundo Nietzsche, pela forma séria como os filósofos se aproximam da verdade, buscando dogmatizá-la, sistematizá-la – coisa que Nietzsche se recusa a fazer:

A vocação dos filósofos para os grandes sistemas é uma violentação da verdade, para encerrá-la, com toda segurança, nas invencíveis fortalezas dogmáticas que para ela construíram, aqueles majestosos castelos metafísicos, a que hoje damos o nome de *sistema*. Porém, de acordo com Nietzsche, é justamente desse modo que *não* se deve tratar uma mulher (Giacioia Jr., 2004, p. 13).

Por meio de um sistema, o filósofo quer ver a *mulher nua*, o que significa atingir a *verdade objetiva*, sem véus, sem disfarce, sem a profundidade que, de fato, há em uma

⁵⁶ É possível abrir um parêntese para tratar do problema central da tese, pois o método utilizado por Gilberto Freyre é nietzschiano, abala seus contemporâneos. Em outras palavras, sua obra aqui analisada é experimentada como instrumento de combate: o Primeiro Congresso Afro-brasileiro. Em 1934, aconteceu no Recife o I Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Gilberto Freyre. O projeto do Congresso, dentre outras coisas, buscava justamente a materialização de sua obra monumental, *Casa-grande & senzala*. O evento marcou seu tempo, uma vez que fez o resgate do negro, mais do que isso, da cultura afro-brasileira como parte constitutiva da identidade nacional. De acordo com Damatta (2012, p. 14-15), referindo-se a Freyre: “pela primeira vez na história do pensamento social brasileiro, a contribuição civilizadora do negro”. O Congresso reuniu estudantes, intelectuais, analfabetos, cozinheiras em terreiros, bem como nos centros da cidade para debater e compreender o papel do negro na vida social.

verdade; e isso, elucida Giacoia Junior (2004, p. 14), é mera ilusão. Não se pode chegar à estrutura ontológica da realidade abrindo mão dos condicionamentos subjetivos, da natureza psicológica e antropológica que faz parte da vida humana, já que são repletas de volubilidade de paixões, desejos e interesses.

A busca por essa verdade objetiva permitiria, e permitiu aos filósofos extrair normas e valores supostamente seguros e firmes para sustentar essa ação dos indivíduos. Uma atitude nada prudente aos filósofos, uma vez que desconsideram a força dos impulsos e dos afetos, a dinâmica da sensibilidade, a qual não pode ser controlada de forma rigorosa pelo intelecto, tal como pretendiam. Na verdade, os filósofos parecem entender pouco de mulheres porque entendem pouco de si mesmos, da dinâmica corpórea, já que tal dicotomia razão/intelecto *versus* corpo/sensibilidade não faz mais sentido. Em *Assim falou Zaratustra*, no discurso *Dos desprezadores do corpo*, o profeta do livro anunciava: “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Nietzsche, 2011, p. 35). Gilberto Freyre (2006, p. 111), ao escrever para o Diário de Pernambuco, ainda em 1921, tratando da obra *Zaratustra*, referiu-se a Nietzsche da seguinte maneira: “Nietzsche foi a negação em ponto trágico dos excessos que o predispunham a uma vida quase feminina de mole e voluptuosa ternura. Nele havia mais de mulher e de menino do que de homem [...]”. No fundo, à luz da assertiva, o pensamento gilbertiano dava conta de pensar sobre a complexidade da verdade por meio do corpo como metáfora.

Corpo, na filosofia tardia de Nietzsche, é elemento de importância expressiva, e segundo Miguel Barrenechea (2009), não é nem substância e nem fundamento para nada: corpo é estabelecido como fio condutor para suas análises éticas, estéticas, políticas e epistemológicas. Além disso, a concepção de corpo não pode ser reduzida ao materialismo, pois sua dinâmica é mais complexa, e esgotar sua discussão é impossível. Uma adequada interpretação do corpo na filosofia de Nietzsche passa, segundo Leandro Cardim (2017), pela recusa das injunções tradicionais. Quais são essas injunções? Aquelas que estabelecem a ideia de que a *alma* – ou a *consciência* – seria mais importante e poderosa do que o corpo. Para interpretar o corpo, em Nietzsche, deve-se, portanto, atribuir um papel mais modesto: “ela [a consciência] é instrumento e mesmo um brinquedo do corpo, e não o contrário. Além disso, para apreender a perspectiva nietzschiana deve se apontar para o fato de que a perspectiva do corpo não é muito diferente da perspectiva da própria vida” (Cardim, 2017, p. 81). O autor está claramente fazendo referência ao discurso já supracitado de *Assim falou Zaratustra, Dos desprezadores do corpo*, o mesmo em que aparece o *corpo como grande razão*. Nesse trecho, Nietzsche afirma que “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra

para um algo no corpo” e, mais adiante, no mesmo discurso, completa: “por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (Nietzsche, 2011, p. 34-35). Tomado em conjunto com o argumento de Cardim (2017), fica mais fácil compreender que, na filosofia de Nietzsche, o corpo não é um instrumento da razão. Pelo contrário: o agir consciente é, na verdade, regido pelo corpo. Não por meio do mesmo modelo de autonomia da tradição racionalista, mas de uma forma em que a consciência é uma *expressão*, uma consequência da organização daquilo que pertence ao âmbito corpóreo – os afetos, sentimentos, impulsos. Cardim (2017) também concorda com a perspectiva de Barrenechea (2009): não se entende o conceito de corpo tomando-o como um esquema lógico de conhecimento – subsumi-lo a uma unidade ideal, reduzindo sua multiplicidade. Não há uma ontologia do corpo em Nietzsche, pois a interpretação desse filósofo não é mera inversão de papéis entre corpo e razão, como se o corpo fosse a essência. Assim, “o corpo que interessa na interpretação aberta por Nietzsche não é o correlato do pensamento, ele não é dado através de nenhuma variante coisificada, ele não é um ideal que pode ou não ter alguma utilidade, ele não pode ser interpretado como um fato moral (Cardim, 2017, p. 83).

Interessou a Nietzsche colocar por terra as categorias metafísicas sustentadas pela interpretação tradicional. Isso porque, ao não conceder à razão esse papel determinante que ela assumiu na filosofia até então, Nietzsche reordenou *as coisas* e abriu a possibilidade para novas formas de ver o mundo. Novamente, não é um platonismo invertido – sai o *ser* e entra o *vir a ser*. O que ocorre é que esses novos papéis de corpo e razão permitem *considerar* as vivências corporais, as experiências terrenas, afirmando a vida que aqui se tem, de modo que surge um *aspecto trágico* nessa nova percepção de mundo.⁵⁷

A tragédia escancara o imprevisível, apresentava aos gregos um tipo de situação que não era resolvida pela razão humana e, portanto, escancarava seus limites. Ora, a tradição filosófica não concedeu poder à razão sem interesse ou intenção. Diante da efemeridade da vida, quando se busca *a* verdade, busca-se *a* forma correta de agir. Isso se faz visando a

⁵⁷ Para elucidar de forma mais competente esse aspecto, citamos aqui a explicação de Martha Nussbaum (2010) sobre a tragédia grega. No seu livro *A fragilidade da bondade*, Nussbaum (2010, p. 07) argumenta que a tragédia grega apresenta questões éticas relativas à natureza racional, mas também corpórea do ser humano, “pois nossa natureza corpórea e sensível, nossas paixões, nossa sexualidade, servem todas como vínculos poderosos com o mundo do risco e da mutabilidade [...] Os gregos, característica e apropriadamente, vinculam essas questões éticas muito estreitamente a temas sobre os procedimentos, capacidades e limites da razão. Isso porque instituem que alguns projetos para viver de modo autossuficiente são questionáveis, à medida que solicitam que se ultrapassem os limites cognitivos do ser humano; e, por outro lado, que muitas tentativas de se aventurar, no raciocínio metafísico ou científico, além de nossos limites humanos, são inspiradas por motivos éticos questionáveis, que têm a ver com fechamento, segurança e poder”.

estabelecer certo cálculo para a ação, na tentativa de se proteger do risco; tenta-se prever a vida e se precaver dela. Percebendo que não há uma única forma de ver a vida e, portanto, de viver, Nietzsche admitiu o conflito, a pluralidade, a efemeridade... o risco:

Se negamos a vida, o corpo, os sentidos, o mundo, o outro, tudo isto em prol de um outro mundo ou de um mundo ainda por vir e suas faculdades correlatas, mundo do além cujo personagem de destaque é a alma, exatamente neste momento, negamos a pluralidade infinita de interpretações possíveis. Terminamos dando assentimento a uma interpretação que paulatinamente se tornou única (Cardim, 2017, p. 85).

Cardim (2017, p. 88) explica que, dessa maneira, Nietzsche não está se tornando um adorador do corpo, ele toma-o apenas como fio condutor: “Seguir e utilizar o fio condutor do corpo, dar primazia ao corpo, implica ter sempre em mente sua configuração ou sua estrutura de domínio cuja dinâmica é sempre tensa”. É acatar de bom grado o conflito e não temer novas interpretações, mesmo que elas não garantam a segurança almejada para a existência. É a partir desse ponto de vista que o corpo permite uma percepção mais esclarecedora da vida, pois ele “é o fenômeno mais rico, que admite uma observação mais clara” (Nietzsche, 2015, p. 590, agosto/setembro de 1885 § 40).

Por esse motivo, para o argumento proposto à questão, vale considerar o corpo como um elemento orgânico de forças em conflito: impulsos, vontades, instintos, afetos. Uma constante luta em busca de ordenação. A razão faz parte dessa luta não como comandante, mas como lutadora: aquilo que se chama de razão ou pensamento racional nada mais é do que um resultado dessas lutas em que ela mesma está presente. Essa elucidação ainda não é suficiente, visto que a noção de força e luta precisa ser inscrita no domínio da Vontade de Poder. Contudo, a questão é retomada adiante; por hora, vale destacar que os filósofos dogmáticos, desconhecendo essa dinâmica, acreditavam que a razão tem força sobre o corpo, como se uma se submetesse a outra e não que ambos sejam a mesma coisa. Em outras palavras, todo pensamento racional é *fruto do corpo*, de tudo aquilo que o constitui e, nesse sentido, de sua condição fisiopsicológica. A fisiopsicologia, isto é, a condição psíquica e fisiológica de um corpo, se saudável ou doente, determina as verdades produzidas, a atitude de elevar uma perspectiva *superior, verdadeira*, a fim de conservar, de não sofrer, já que um corpo fraco não resiste à aventura perspectivista do conhecimento.

Quando a verdade é identificada como mulher, Nietzsche demonstra que a verdade, além de seduzir, não se deixa conquistar facilmente. A atitude dogmática, que atua de forma *racional* para impedir o que nela é afeto, é impulso, e dessa forma, inscreve a verdade em um âmbito que não é o dela. Ora, o feminino, em Nietzsche, é uma figura rica em interpretações, pois não existe uma figura única, mas diversas “mulheres”. Logo, a mulher não é tomada em

um sentido *literal*, mas metafórico, como já dá a entender o prólogo. Portanto, é *uma* figura que Nietzsche usa para expor que “a verdade, que é mulher, percebe como uma afronta a verdade doutrinária perseguida pelos filósofos dogmáticos. Com suas vestes e adornos, cheia de pudor, ela se põe fora de seu alcance, pois opera em outro registro” (Marton, 2010c, p. 177). A verdade não opera no registro dogmático do racionalismo tradicional porque está inscrita no âmbito dos afetos, do corpo – e é isso que a mulher, nessa metáfora, representa: *corpo*, força pulsional, e por isso frequentemente é relacionada a pudor, à sedução e a outras características corpóreas.

Contudo, quando se fala em *corpo*, não se refere à sexualidade no sentido vulgar. Não é a isso que a verdade-mulher se relaciona. Para uma melhor elucidação dessa questão, vale a pena trazer à discussão a interpretação do filósofo Jacques Derrida (2013), em *Esporas*. Nesse livro, o autor esclarece que:

Isto que na verdade não se deixa conquistar é – *feminino*, isto que não se deve se apressar a traduzir por feminilidade, a *feminilidade* da mulher, a *sexualidade* feminina e outros fetiches essencializantes que são justamente o que se crê conquistadas quando se permanece na tolice do filósofo dogmático, do artista impotente ou do sedutor sem experiência (Derrida, 2013, p. 37).⁵⁸

Nesse sentido, o dionisíaco, nos escritos posteriores a *Zarathustra*, aparece como a necessidade de *vir a ser*, de mudança, de criação e aniquilamento; é uma proposta de perceber o mundo e a vida fora das dicotomias metafísicas. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, somos levados a compreender a sexualidade no dionisíaco como excesso de força (Nietzsche, 2006, p. 106) que atua como excitação e intensificação da vida, “de modo que ele [o dionisíaco] descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação” (Nietzsche, 2006, p. 69). Portanto, não teme o vir a ser, não carece de um mundo imutável para encerrá-lo, pelo contrário: tem força para lidar com suas contradições, excessos, pluralidades. Isso é o corpóreo dionisíaco, um excesso de forças, de pluralidade, seja de afetos ou de interesses que nunca se encerram. Devido a isso, ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche critica a *idiosincrasia nos filósofos*, que se refere à falta de sentido histórico, ódio à noção de vir a ser e seu egiptismo (Nietzsche, 2006, p. 25). O dionisíaco recusa a *mumificação* dos conceitos, a investigação de algo pressupondo um estado de imutabilidade. Ao invés disso, proporciona força para uma análise genealógica das coisas: “importa mais

⁵⁸ Para Derrida (2013), a mulher em Nietzsche aparece em três aspectos, dois dels sendo negativos, rebaixando a mulher – primeiro como uma potência de mentira e depois como potência de verdade. Contudo, o terceiro aspecto é positivo, pois a mulher se afirma e é reconhecida como potência dionisíaca.

investigá-las desde a sua fecundação, gestação, nascimento e morte. Ao invés do elemento estático, ele busca pelo que nelas é mudança” (Lima, 2006, p. 156-7). Dionisíaco é aquilo que não teme a mudança, que não odeia o vir a ser, que não mumifica conceitos. É esse dionisíaco que Nietzsche contrapõe ao socratismo, cujo fenômeno não é só antigo, também afeta os filósofos modernos e subjuga o corpo à razão. É contra isso que Nietzsche opõe o dionisíaco e a verdade-mulher.

A verdade identificada à mulher, então, é a essa figura da mulher: corpo, dionisíaco. O que significa que a verdade-mulher não pode ser encerrada, ela não se deixa ver nua, sem as vestes, isto é, objetiva – porque nunca é sempre a mesma, ela muda, transforma-se, cria percepções novas. Dogmatizar é, em palavras simples: dominar, manipular, controlar – tudo o que uma mulher não permite fazer com ela. Logo, é preciso que a filosofia adote outras abordagens ou será constantemente recusada pela dama. Nesse contexto, Paul van Tongeren (2012) observa muito bem quanto ao uso da fórmula, do conector discursivo de hipótese *supondo que*, pois ele pretende inaugurar e elucidar várias e novas perspectivas – o que é típico no pensamento de Nietzsche – de modo a compreender que não há nenhum pensamento definitivo, nenhuma palavra última e, inclusive, nenhuma virtude eterna. A fórmula, que aparece diversas vezes em *Além do bem e do mal*, é um elemento estruturante do texto, segundo Tongeren (2012). Dessa maneira, o autor entende que a fórmula caracteriza o pensamento de Nietzsche em dois aspectos: é hipotético, sendo a hipótese uma convicção que deixou de ser convicção e, por isso, possibilita percorrer novos e diferentes caminhos; e provisório, fazendo da hipótese um expediente para criar algo, outra coisa que não aquilo que era antes. É uma formulação que esboça o perspectivismo e a estratégia estilística de Nietzsche, que é interpretar, mas sem impedir que outras interpretações sejam possíveis e contrapostas a sua, ou seja, é evitar o *dogma*. Assim, Nietzsche aborda a questão do conhecimento sem fixar uma interpretação em categorias dogmatizantes, em sistemas, em conclusões fechadas. A verdade-mulher, portanto, é o critério para estabelecer uma nova forma de análise, que deve ser perspectivista, para evitar os dogmas e os *erros de conquista* que os filósofos haviam cometido até então, fazendo-os serem conduzidos por uma *vontade de verdade* que era infértil em questões de conhecimento. Sem observar os interesses, os afetos, em suma, o conjunto de fatores corpóreos plurais que o corpo fornece, é impossível um conhecimento adequado, pois a vontade de verdade está inscrita no âmbito da Vontade de Poder [*Wille zur Macht*]. Nietzsche, em outros termos, reconduziu a análise da verdade da concepção empirista, segundo a qual todo conteúdo da mente ou do espírito provém da experiência sensível para o âmbito fisiopsicológico.

3.2.1 A vontade de verdade inserida na Vontade de Poder

Para entender a questão da verdade é necessário, agora, voltar ao tema do corpo. Como exposto antes, a concepção de corpo, na filosofia de Nietzsche, só pode ser entendida de forma mais sólida quando se inscreve o tema no âmbito da Vontade de Poder. Ocorre que, em seus primeiros textos, Nietzsche falava de instintos e impulsos de conhecimento, mas essas noções se mostrariam insuficientes. Barrenechea (2009) ilumina esse assunto ao afirmar:

os instintos que, desde o início da obra de Nietzsche, foram apresentados como a chave explicativa de todas as atividades humanas, perdem esse caráter onipresente, já que são processos derivados de outros impulsos corporais. Cada instinto é ainda o resultado de outros processos orgânicos (Barrenechea, 2009, p. 73).

Não é difícil entender a mudança de termo para tratar da questão de conhecimento, pois se antes falava de instinto ou impulsos, agora fala de vontade [*wille*].

A vontade não é mais uma faculdade humana, conforme entendiam os filósofos modernos, o que significa que não cabe ao ser humano, *deliberadamente*, exercer sua vontade e, assim, ela não é mais um elemento que leva à ação de escolher. A vontade é uma concepção que deve ser tratada no sentido fisiopsicológico, não como um elemento que será exercido livremente, mas como algo que se impõe a partir de forças – eis a importância da Vontade de Poder:

O conceito de Vontade de Poder, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito (Marton, 2010b, p. 50).

A Vontade de Poder está associada à teoria das forças. Vale lembrar que a caracterização da Vontade de Poder não é unilateral na filosofia de Nietzsche; ora aparece associada à doutrina do Eterno Retorno, ora à teoria das forças, ora como vontade orgânica, isto é, presente não apenas no ser humano, mas em todo ser vivo. A questão é que mesmo nessas diferentes associações, a proximidade entre Vontade de Poder e teoria das forças se faz presente⁵⁹, identificada com luta por mais potência, estabelecendo, assim, uma ordenação a partir de forças derrotadas e vitoriosas, pois toda força encontra resistência:

⁵⁹ Segundo Marton (2010b), Nietzsche emprega os termos *força* (*Kraft*) e *potência* (*Macht*) como intercambiáveis. Dentro de uma teoria das forças, significa que Vontade de Poder é o exercício das forças o quanto elas podem, buscando se estender até o limite em um jogo de resistência. Essa dinâmica faz com que a força não se encerre, pois segue sempre um *querer-vir-a-ser-mais-forte*.

A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis. Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence – durante algum tempo. A luta propicia que se estabeleçam hierarquias (Marton, 2010b, p. 50).

O corpo humano é um conjunto de forças e luta, portanto, é parte da Vontade de Poder, e como esta estabelece hierarquia, ordenação de forças, um corpo fraco é um corpo sem essa ordenação, um corpo em que a luta não ocorre de forma saudável, e o que é inferior prevalece sobre o inferior. Logo, corpo é uma multiplicidade, como afirma no *Zarathustra*; a fisiopsicologia permitiu a Nietzsche identificar tal característica, eliminando a noção de unidade do corpo, que se opõe a outra unidade, a razão. Se o corpo não é *um*, então não há *um* sujeito, um ser que conhece, pois o conhecimento se faz pelo corpo e, portanto, pela sua pluralidade. Qualquer coisa além disso é tentativa metafísica de proceder com o conhecimento. Por isso é importante entender a Vontade de Poder (e o corpo) a partir de uma *fisiopsicologia*, e não apenas psicologia. Nietzsche critica o entendimento da vontade, tanto em caráter exclusivamente psicológico – acredita que basta querer para agir e, assim sendo, postula um sujeito para a ação, um eu que age e pensa; e a metafísica — que remete à concepção de *querer viver* schopenhauriana, que supõe que a vontade só existe em seres dotados de intelecto e que não poderia ser analisada cientificamente, já que estaria em um plano suprassensível e, na interpretação de Nietzsche, vida e vontade não são princípios transcendentais, mas se encontram nos próprios fenômenos terrestres (Marton, 2010b, p. 53-58).

Nesse contexto, embora fale de Vontade de Poder, isso não significa uma vontade única. Vontade, no singular, não existe, apenas vontades, no plural – elas é que atuam na Vontade de Poder, enquanto conjunto. Outra característica da Vontade de Poder é que essa luta não visa objetivo, finalidade – não há um sentido teleológico – e por isso a luta não tem como objetivo final a ordenação, pois ela nunca se encerra. O que a Vontade de Poder busca é o domínio, sua constante expansão. A Vontade de Poder, para se expandir, precisa da luta e, conseqüentemente, de antagonistas – a sua característica é ser agonística, conflituosa: “necessita de obstáculos que a estimulem, precisa de resistências para que se manifeste, requer oponentes para exercer-se” (Marton, 2010b, p. 63). Sem o conflito não há expansão, mas apenas conservação e, embora também conserve, não é o principal para a Vontade de Poder. Devido a isso, afirma Nietzsche, encerrar um conhecimento em uma única conclusão, em uma única ideia enquanto verdade ou essência é uma forma de conservar, e isso é sintoma de fraqueza, de desordem.

Uma ideia, uma perspectiva de conhecimento é a expressão de uma força, e a Vontade de Poder quer efetivar essa força. Isso é perfeitamente normal. Entretanto, não se pode querer que esse *efetivar* seja eterno. É preciso oferecer resistências, novas perspectivas. Portanto, a vontade de verdade se inscreve de forma paradoxal: ela é uma forma de efetivar-se, mas ao mesmo tempo é identificada unicamente com a conservação, porque deseja o eterno, a essência. No primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*, após o prólogo, Nietzsche (2000, p. 09) escreve:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! [...]. *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?

O que Nietzsche faz, aqui, é perguntar pelo valor, pois uma vontade de verdade se origina a partir da valoração de que a verdade é superior e preferível à mentira, ou que a inverdade. Por isso, é preciso questionar não apenas o valor da verdade, mas da vontade de verdade. Significa que, além de estabelecer a verdade como superior, a vontade de verdade entende que nada mais é necessário além da verdade, e isso fundamenta boa parte da tradição filosófica, desde o platonismo. Por isso, todo filósofo *prefere* a verdade: quer a verdade no lugar da mentira, quer a essência no lugar da aparência. Isso, porém, constitui um engano derivado da forma metafísica de conhecer o mundo, ou seja, fora da Vontade de Poder. Entende o mundo e a vida como algo que pode ser fixado, mas isso é conservar e, acima de tudo, também é preferir uma moral, uma moral fraca. No aforismo três, de *Além do bem e do mal*, podemos ler:

De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento (Nietzsche, 2000, p. 13).

Todo impulso ambiciona dominar, mas não é o impulso ao conhecimento que originou a filosofia. O que Nietzsche quer dizer com isso é que toda filosofia carrega em si uma moral, pois nada, no filósofo, é impessoal: “a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (Nietzsche, 2000, p. 14). A moral fraca que clama pela *verdade eterna* é fruto de

uma desordem de impulsos, mas isso não encerra a questão, pelo contrário: aqui está o início ao problema do conhecimento. Na visão de Nietzsche, toda filosofia cria o mundo à sua imagem, não consegue evitar. É um impulso, tirânico, segundo o filósofo, a mais “espiritual Vontade de Poder”, de “criação do mundo” (Nietzsche, 2000, p. 15).

Toda perspectiva, toda interpretação é fruto dessa filosofia, do filósofo que é dono dela e, conseqüentemente, de quem ele é, à qual moral está ligado. Essa moral, por sua vez, é fruto da condição fisiopsicológica, da ordenação, hierarquia do corpo. Portanto, chega-se à fórmula: conhecer é criar. Isso, contudo, implica reconhecer que toda criação é fruto de uma moral, de uma condição fisiopsicológica.

É por esse motivo que Nietzsche entende o conhecimento dentro da esfera da Vontade de Poder. Vontade (*Wille*), enquanto uma disposição, tendência para algo; esse algo é o poder, (*Macht*) associado ao verbo *machen*, que significa fazer, produzir, formar, criar (Marton, 2010b, p. 424). Nessa perspectiva, compreende-se que Vontade de Poder é uma disposição à criação, que cria configurações novas de mundo, novas verdades.

Buscar a verdade é tarefa nobre para o filósofo, não há problema nisso. O problema é a vontade de verdade, pois mesmo sendo uma disposição à criação inserida na Vontade de Poder, ela quer, ao mesmo tempo, encerrar essa disposição, algo que não é possível. Por essa razão é paradoxal, já que a vontade de verdade é uma vontade de *uma* verdade, de preferir o *verdadeiro* enquanto essência, imutabilidade. A busca pela verdade pelo viés perspectivista não entende verdade como essência, mas como criação, e enquanto criação, fruto de uma série de configurações do criador, que não é mais um Eu soberano conforme será visto, e sim uma criação entendida dentro de uma complexidade de elementos sociais, culturais, morais, processadas por forças que lutam entre si, por afetos e interesses — tudo isso configura a criação.

Se todo o conhecimento produzido é criado e fruto de uma moral, de uma fisiopsicologia, de uma luta por se efetivar, então cabe uma análise que não deve buscar saber se aquele conhecer é *verdadeiro*, mas saber *quais* afetos, qual moral, qual interesse, se é saúde ou doença que o engendrou.

3.3 A O PERSPECTIVISMO E A INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE UMA DOUTRINA DOS AFETOS

Chegou, então, a questão do perspectivismo em Nietzsche. Após todo o panorama explicitado antes, agora é possível oferecer uma interpretação mais consistente sobre o objeto

de estudo, a proposição da tese. Nesse sentido, vale ressaltar um ponto: *Além do bem e do mal* é um livro crítico da modernidade e contra a forma de conhecer dos filósofos modernos, o que significa que é uma crítica às suas *teorias do conhecimento*, ou mais ainda, à teoria do conhecimento no geral.

A partir da óptica moderna, surge enquanto disciplina filosófica a *teoria do conhecimento*, que no seu aspecto mais tradicional, enquadra o problema do conhecimento no esquema *sujeito x objeto*⁶⁰ e se pergunta *como* é possível, ao sujeito, conhecer o objeto, se pela razão ou pela experiência, se dentro do mundo fenomênico ou a partir de categorias transcendentais, etc. A interpretação desse esquema pressupõe que o importante é perguntar “quem interpreta?”, mas esta não é a maneira como Nietzsche formula o problema.

A forma como Nietzsche compreende a questão do conhecimento no período final de sua obra encontra raízes em outros discursos, como em *Aurora*, por exemplo, quando o filósofo já colocava a ideia de um sujeito e um Eu em suspeita. No aforismo 115, *o assim chamado Eu*, Nietzsche critica a ideia de um Eu consciente fazendo uso de um argumento sobre a linguagem. Para Nietzsche, “a linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores” (Nietzsche, 2004, p. 87). Seu entendimento é de que não existem palavras para atingir os níveis mais profundos da consciência humana, encontram-se apenas superlativos para expressar graus mais grosseiros do sentir, como raiva, paixão, amor. Assim, a linguagem se tornaria um obstáculo a uma boa compreensão sobre o ser humano, sobre suas profundezas.

No aforismo seguinte, *o desconhecido mundo do sujeito*, Nietzsche elabora uma espécie de continuidade do pensamento anterior. Nesse contexto, a ideia de que as pessoas são ignorantes em relação a si mesmas é utilizada para atacar as ações morais. Para a tradição filosófica, seria necessário saber para agir de acordo com o conhecimento obtido, mas na contramão dessa ideia lemos, no aforismo, que “o que se pode saber de uma ação não basta *já* para fazê-la” (Nietzsche, 2004, p. 89). Esses pensamentos experimentais de *Aurora* logo repercutiriam na sua produção intelectual madura, principalmente em relação ao esquema tradicional das *teorias do conhecimento*.

O esquema tradicional engendrado pela vontade de verdade é a conhecida problematização cartesiana: o sujeito é *res cogitans*, que pensa, e o objeto é a *res extensa*, portanto, sujeito é consciência, e conhecer é calcular, é determinar o que vai acontecer, medir

⁶⁰ Embora a crítica ao conhecimento tenha o racionalismo como um adversário central, sua interpretação contrária à dicotomia sujeito x objeto separa Nietzsche também dos empiristas: “racionalistas e empiristas, porém, acreditam que o sujeito tenta apreender o objeto tal como ele é” (Marton, 2010b, p. 209).

ações. O *cogito* é ativo, pois é o que molda a substância a partir de uma representação que busca ser adequada à realidade. Em poucas palavras, na sua concepção mais básica, “conhecimento é a busca, a apreensão e a determinação da verdade, isto é, do ser das coisas” (Fogel, 2005, p. 17). A verdade enquanto *ser das coisas* é chegar ao *em si* da coisa, e chegando a esse em si, o sujeito chega a uma verdade *absoluta*. No entanto, como já elucidado, não há o *absoluto* em Nietzsche. Para ilustrar a filosofia de Nietzsche, Gilvan Fogel (2005) recorre, de forma elegante, a imagens sobre como um objeto qualquer pode ser muitas coisas a partir do *interesse* daqueles que se relacionam com ele: uma laranja, elucidada o autor, é um fruto explicado de forma técnica pelo agrônomo; é um meio de subsistência para a família que a cultiva; é um remédio para o doente; muito diferente de um remédio, de um fruto ou meio de subsistência é a laranja que se torna uma bola de futebol para dois meninos.

Espanta-me que ela [a laranja] *realmente* não é nada em-si – nenhuma coisa final, absoluta, definitiva, mas que ela é um aparecer e mostrar-se *ora como isso, ora como aquilo, ora como aquilo outro*. Enfim, sempre *como isso* ou *como aquilo*, isto é, *sempre já desde uma “pré-ocupação”*, ou desde uma ótica, uma *perspectiva*, um *interesse*. É aí que ela é e está; é aí e *como* esse aí que ela se define, determina-se. Vê então que, de fato, isso que aqui se está chamando “pré-ocupação”, perspectiva ou interesse é *o lugar da coisa* ou *sua gênese* – enfim, é a “coisa” *in statu nascendi*. Disso, apreende-se que “coisa” nenhuma é realmente *coisa*, mas... interesse, perspectiva, “pré-ocupação” (Fogel, 2005, p. 20).

Essa perspectiva moderna de conhecimento, explica Fogel (2005), faz da teoria do conhecimento o que era a lógica na Idade Média e as epistemologias no mundo contemporâneo: um instrumento. Elas

propõem-se a desempenhar o papel de *propedêutica*, de *órganon*, isto é, instrumento. Se, por exemplo, a lógica, entendida como a ciência ou a teoria do pensar corretamente, precisava preludiar ou antecipar todo e qualquer efetivo no pensamento (antes de pensar, diz-se, é preciso aprender a pensar corretamente, para, depois, poder ou ter o direito de lançar-se a pensar!), assim também, para a modernidade, *antes* de se pôr a conhecer, o homem precisa ter clara e distintamente *o que ele pode* conhecer e, antes ainda, *se* ele pode conhecer, ou seja, cabe previamente definir *se e sob quais condições* e limites se torna possível o conhecimento (Fogel, 2005, p. 24-5).

Esse contexto teórico-especulativo e essa visão intelectualista, ou racionalista do conhecimento, que se torna um *elo* entre sujeito e objeto, faz parecer que “[...] ainda coubesse ao homem a decisão de conhecer ou não...!!” (Fogel, 2005, p. 25). Esse ponto suscita o tema de maior dificuldade: parece que o *interesse* que determina a relação entre sujeito e objeto é uma *construção* do próprio sujeito, mas em Nietzsche, novamente, é preciso reafirmar: não existe o sujeito, esse Eu que pensa. Então, como ficam as coisas? Não há, de fato, um Eu soberano que pensa e, portanto, cria o conhecimento, as verdades. No aforismo dezessete de

Além do bem e do mal, de forma mais consistente, encontra-se a crítica já iniciada em obras anteriores. Nietzsche (2000, p. 23) critica o que ele chama de “superstição dos lógicos”, a saber, que um pensamento não vem quando eu quero, mas quando ele quer. Essa ideia de que o Eu é capaz de soberanamente pensar é fruto de um *erro gramatical*, pois pensar é fruto de um processo mais complexo, que também é conflituoso. Fogel (2005, p. 29) responde ao problema da seguinte maneira: “vida, existência é interesse, é perspectiva”, ou de outra forma: o interesse – que é perspectiva – é algo que se constrói na existência, pois as experiências de vida resultam e são resultados de *afetos*.

O interesse não pode ser entendido como um produto do ser humano, como criação subjetiva, mas como consequência de sua existência e de todos os fenômenos que a cercam, mesmo porque o ser humano nem teria total consciência de seu pensar, por isso a existência é um *modo de ser*, e há muitos *modos de ser* para o ser humano:

Da afirmação, segundo a qual há tantos modos de conhecer quanto os de ser (isto é, de afecções, de experiências, de “verbos”), decorre que o conhecimento conceitual-representativo, identificado com o conhecimento, é *um e apenas um* modo possível de conhecer (Fogel, 2005, p. 53).

Logo, a teoria do conhecimento racionalista é apenas uma forma de conhecer que limita as experiências, que as reduz em busca de certa homogeneidade. A questão foi que essa maneira *absolutista* em relação ao tratamento dado, isto é, de buscar a verdade absoluta, foi o motivo pelo qual, no Ocidente, tornou-se o conhecimento em busca não de uma verdade, mas *da* verdade, do em si. O *modus operandi* da interpretação racionalista tende a buscar normas e esquemas lógico-causais. Segundo Éric Blondel (1986, p. 21), quando se contrasta o texto de Nietzsche com a literatura filosófica do racionalismo clássico, nota-se, de imediato, uma diferença fundamental:

o desvio dos discursos que tendem, sem nunca alcançar, a uma correspondência unívoca entre o significante e o significado conceitual, um grau zero considerado como norma e, por outro lado, à ligação estrita de conceitos em uma ordem sistemática de continuidade lógica.

A questão desse viés epistemológico é o estabelecimento de verdades dogmáticas, mas agora percebe-se outro problema, que não é apenas o dogmatismo: tratar uma perspectiva de conhecimento possível como o conhecimento, o *saber* em busca *da* verdade em sentido universal é acreditar na possibilidade de chegar a um saber *neutro*, sem interesses e afetos. A verdade seria neutra, objetiva e não teria qualquer interesse a não ser a verdade em si mesma.

Dessa forma, o esquema lógico da filosofia metafísica não serve à Vontade de Poder e é um erro tentar encaixar esta última à dinâmica da primeira, pois isso seria sucumbir à

sedução da gramática (Müller-Lauter, 1997. Seguindo essa linha de raciocínio, explica Dalla Vecchia (2014, p. 269): “o perspectivismo de Nietzsche é um perspectivismo sem sujeito. É também um perspectivismo sem objeto”. Em outras palavras, no perspectivismo de Nietzsche, não encontraremos qualquer substancialidade, pois ela estará inserida na dinâmica da Vontade de Poder, e não na filosofia metafísica – no esquema da vontade de verdade.

Nietzsche não pergunta *o que é?* Mas *para quê?* No sentido de entender o *interesse*, isto é, *os afetos* por trás de um conhecimento. Quando estabelece essa forma de proceder com a investigação filosófica, demonstra que seu interesse não é a verdade em si, mas a vida, a existência humana, que só pode ser compreendida a partir dos afetos. Dessa maneira, Nietzsche substitui uma teoria do conhecimento por uma doutrina perspectivista dos afetos. Na *Genealogia da Moral*, o perspectivismo é elucidado da seguinte maneira:

Existe *apenas* uma visão perspectivista, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto? (Nietzsche, 1998, p. 109).

É interessante notar que Nietzsche coloca a palavra conceito entre aspas, suspendendo o seu significado comum, de representação e adequação. Isso confirma que ele suspeita da possibilidade de um conhecimento objetivo, da possibilidade de *atingir* tal tipo de conhecimento. A objetividade não pode ser alcançada a partir de um ponto de vista único; para ser mais universal, é necessário que mais perspectivas sejam consideradas, a fim de deixar que mais afetos falem. Toda perspectiva é proveniente de afetos. Calar o afeto é calar a perspectiva. Ignorar o afeto é ignorar a perspectiva, e ignorância nunca é boa coisa para uma análise consistente.

Nesse sentido, Antônio Edmilson Paschoal (2003, p. 155-156) comenta que, a partir dessa compreensão, diante da perspectividade da realidade, existiriam duas formas de filosofar: “uma que considera a necessidade de uma realidade imutável, das ‘coisas em si’. Outra que concebe a própria pluralidade de perspectivas como a única realidade e passa a operar a partir dessa realidade”. Esta última é a forma de filosofar que consegue compreender que uma verdade sempre surge de uma vontade, nem que seja de uma vontade de nada – de niilismo, mas *sempre* há uma vontade, um afeto falando.

3.3.1 Verdade e asceticismo: o suposto caráter neutro do conhecimento

Na *Genealogia da moral*, mais especificamente, na terceira dissertação, Nietzsche empreende uma crítica ao ideal ascético que se manifestava na filosofia, nas artes, na esfera religiosa e na ciência. O asceticismo é tratado por Nietzsche como uma condição fisiopsicológica inclinada à doença, devido a sua postura diante do corpo e dos afetos – renega-os, intitula-os como *pecado*. Nesse sentido, o ideal ascético atua *contra* a vida e tudo aquilo que a potencializa, abrindo espaço para exercícios insalubres e enfraquecedores contra o ser humano.

Para Nietzsche, a vida ascética é uma autocontradição, pois é uma vida que nega a vida mesma. Lawrence Hatab (2010, p. 140) explicita que, mesmo sendo autocontradição, a “sua ‘necessidade’ deve ser encontrada no fato de ser uma forma de *vida*”, mas apesar dessa autocontradição, a vida em si deve ter um interesse por trás, e esse enigma orienta a análise de Nietzsche. Nietzsche encontra uma possível resposta a partir da figura do *sacerdote ascético*. O sacerdote é capaz de compactar uma espécie de vontade distinta:

O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*? O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta – e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação [...] (Nietzsche, 1998, p. 135).

Essa *meta* é o nada. O ideal ascético é uma vontade, pois mesmo a vontade de nada é uma vontade. É por isso que, na visão de Nietzsche, nem a filosofia e nem a ciência oferecem oposição ao ideal ascético; mesmo a ciência, na sua tentativa de superar as ambições metafísicas e religiosas, que acaba não sendo guiada por outro ideal – não é opositora ao ideal ascético. Então, o nada aparece como o único horizonte a ser vislumbrado pelos *homens do conhecimento*, sem apresentar uma oposição. Essa verdade ascética é que se pretende ser neutra e objetiva, *livre de interesses e afetos*, mas é apenas porque não aceita outra interpretação. O problema da verdade ascética é que ela, ao supor outro *mundo*, um *mundo verdadeiro*, seja a metafísica religiosa (paraíso), seja a metafísica filosófica (o mundo da essência, do ser) seja a da ciência (a objetividade naturalista), acaba renegando aquilo que é do reino dos sentidos, do corpo: “corporalidade, dor e pluralidade são agora ‘ilusões’. Da mesma forma os sentidos, as aparências e a própria individualidade são renunciadas em favor de uma verdade suprassensível” (Hatab, 2010, p. 142). O desejo por essa *verdade*

suprassensível é que, ao almejar a neutralidade, acaba-se por ignorar o sentido agonista do mundo, a luta pelos conflitos.

O ser humano não possui um órgão para o conhecimento, ou mesmo um instrumento como foi entendida a razão; o ser humano também não estaria inclinado ao conhecimento: ele quer a dominação. Conhecer serve ao interesse de dominar. O aforismo 354 de *A gaia ciência* torna mais clara essa questão, quando Nietzsche traz à tona o problema da consciência, pois ela se mostra útil quando permite ao ser humano, o animal gregário por excelência, se proteger, saber o que pensa e expressar seus pensamentos e desejos:

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isto tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava (Nietzsche, 2011, p. 249).

O pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, mais superficial. Contudo, ainda é útil, pois a linguagem, tal como já havia exposto em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, serve ao caráter gregário, e o desenvolvimento da consciência, afirma Nietzsche (2011), anda lado a lado com o desenvolvimento da linguagem. O pensamento consciente não é a parte que diz respeito ao individual, mas à sua natureza gregária e comunitária: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si. Apenas como animal, social o homem aprendeu a tomar consciência de si - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (Nietzsche, 2011, p. 249).

A linguagem consciente é útil à memória e, por isso, àquilo que é subsequente: julgamento, condenação, absolvição⁶¹, elementos essenciais no processo de dominação ou no processo de subjugação de um a outro:

Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se [*sic*] apenas sob a pressão da necessidade de comunicação - de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas, - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela (Nietzsche, 2011, p. 248-9).

A criação de signos que permite compreensão – expressar e tornar cognoscível um pensamento – é fundamental para fazer valer uma perspectiva. Então, orientado pela vontade de verdade e pelo ideal ascético, as interpretações negam as demais. O que Nietzsche propõe é

⁶¹ Esse tema é retomado na segunda dissertação de *Genealogia da moral*.

justamente o oposto: é interpretar sem renegar, sem dizer não à outra. É afirmar a pluralidade, o corpo, os afetos e os interesses derivados. É ressaltar o caráter fisiopsicológico do conhecimento.

Contudo, se o ser humano não dispõe de um órgão para o conhecimento ou mesmo um instrumento⁶², não significa que não *pense*, que não produza pensamentos, ideias, reflexões. Entretanto, isso não é localizado em uma unidade, órgão, instrumento, capacidade ou qualquer coisa nesse sentido. É o *corpo* que pensa e, conseqüentemente, que produz conhecimento, que corresponde a uma perspectiva. Um corpo doente, isto é, guiado pelo ideal ascético, promove pensamentos doentes, enquanto um corpo sadio e forte produz pensamentos fortes e saudáveis. Então, analisar uma perspectiva é analisar a condição fisiopsicológica do corpo que a produziu.

3.3.2 Perspectivismo e relativismo: sobre uma possível interpretação do perspectivismo

No artigo *Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo*, Thiago Mota (2010) elucida que o perspectivismo se tornou um motivo central nas discussões acerca da obra de Nietzsche, sobretudo na década de 1960, muito depois do contato de Freyre com a obra nietzschiana. Isso ocorreu porque há um déficit de evidências textuais que não permitem consenso acerca do que se entende por perspectivismo em Nietzsche⁶³. No seu artigo, Mota (2010) elencou algumas linhas interpretativas: *perspectivismo metafísico*, que argumenta contra a possibilidade de ser uma *Erkenntnistheorie* (teoria do conhecimento) remetendo à leitura de Heidegger e a sustentação de uma suposta doutrina ontológica que, ao invés de se pautar no ser, remete ao vir-a-ser, sendo uma doutrina na pluralidade ao invés da unidade, argumentando principalmente sobre a noção de Vontade de Poder. Seguindo ainda uma linha interpretativa metafísica, também há o *perspectivismo hermenêutico-fenomenológico*, que tem como

⁶² Nietzsche afirma, no aforismo sobre o qual foi refletido acima, que “não temos nenhum órgão para o conhecer; para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos” (Nietzsche, 2011, p. 250)

⁶³ A falta de consenso sobre a definição de perspectivismo, inclusive, permitiu que se justificassem interpretações vazias a respeito de sua obra. É válido resgatar o esclarecimento de Éric Blondel (1986), em *Le corps et la culture*, quando afirma que o conceito de perspectivismo foi utilizado como *álibi* ideológico, sob o pretexto de referenciar Nietzsche sem muita preocupação com coerência. Assim, um certo ecletismo nas interpretações era sempre justificado a partir do conceito, permitindo ao intérprete tecer entre as contradições de Nietzsche as suas próprias, mas sem critério que justificasse tal escolha. Isso, claro, acarretou a falsa ideia de que a obra de Nietzsche não exigia rigor e coerência, fazendo qualquer interpretação ser validada sem muita consistência.

principal expoente J. Granier, na França, e advoga em favor de um realismo pluralista, que seria uma espécie de ontologia da pluralidade, e a Vontade de Poder, uma espécie de texto fundamental, mas um texto caótico, estruturado em múltiplas perspectivas. Já o *perspectivismo transcendental* pauta-se na interpretação de F. Kaulbach e V. Gerhardt, que identifica o pensamento de Nietzsche sobre o perspectivismo como um desdobramento da filosofia de Kant, isto é, o perspectivismo seria uma resposta à pergunta sobre as condições de conhecimento, afirmando que o conhecimento só é uma perspectiva porque o ser humano nunca conhece a realidade em si, mas apenas como ela aparece, ou seja, como fenômeno. Já o *perspectivismo semântico* é uma tentativa de propor um *relativismo consciente*, inclusive se sustenta principalmente em filosofias analíticas. Por fim, Mota (2010) elucida a linha interpretativa de um *perspectivismo pragmático*, pautado nas leituras de tradição norte-americana, como a de James, e em derivações do segundo Wittgenstein. Esse tipo de perspectivismo trata do poder como um critério pragmático-agonístico de verdade.

O que é possível notar, a partir do artigo de Mota (2010), é que os significados do perspectivismo e suas possíveis interpretações não se esgotam. Além disso, é importante frisar que o perspectivismo nunca foi tema central nos estudos de Nietzsche, pelo menos não da forma como aconteceu após a década de 1960, em que começaram a surgir essas diversas linhas interpretativas que o autor expôs em seu texto. Logo, é difícil afirmar uma linha interpretativa mais ou menos verdadeira, e isso seria até contrário à própria ideia de perspectivismo. Também é difícil aceitar que Freyre teria incorrido em uma dessas linhas interpretativas.

Uma vez que é impossível esgotar tais interpretações, adotou-se a preferência em não ligar o perspectivismo aqui tratado a uma dessas correntes, isto é, à metafísica, à hermenêutica ou à semântica, por exemplo. Contudo, em virtude da necessidade de fornecer uma definição razoável ao argumento proposto, fornecendo uma definição que não *negue* uma interpretação *possível*, mas que esteja mais ou menos alinhada à leitura de Freyre, é preciso apresentar, no mínimo, uma negação a uma interpretação que, segundo este julgamento, é completamente incongruente com a abordagem do autor de *Casa Grande & Senzala*: o relativismo. Assim, perspectivar, no sentido proposto por Nietzsche e por Freyre, *não é, de modo algum*, relativizar.

Concordando com as considerações de John Shand (2003) compreende-se o relativismo como um modo de interpretação que se pauta no argumento de que o mundo possui diversas características, e que não existe um critério para escolher entre as diferentes visões completas desse mundo. O perspectivismo, por outro lado, nega que o mundo tenha um

caráter fixo e independente de interpretação, também rejeita a ideia de que qualquer visão possa ser totalmente completa ou exaustiva. Nesse sentido, para Shand (2003), é incongruente afirmar que exista relativismo em Nietzsche, pois o perspectivismo nietzscheano rejeita a ideia de que as crenças se equivalham de alguma forma.

Para Dalla Vecchia (2014), no entanto, seria possível compreender o empreendimento crítico de *Sobre a verdade e a mentira* como uma espécie de relativismo, embora seja preciso lembrar que, ali, ainda não há perspectivismo como na parte final de sua obra, por isso perspectivismo não pode ser associado a relativismo. Segundo Dalla Vecchia (2014, p. 148-149),

O relativismo compreende que há uma relação relativa entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Isto é, o conhecimento será sempre relativo ao ponto de vista do sujeito em relação ao objeto. Essa pode parecer uma definição do perspectivismo, mas definitivamente não é. Ocorre que o perspectivismo, particularmente no modo como Nietzsche o entende, não é relativo no sentido usual do termo, pois prescinde tanto do elemento objetivo em relação ao qual o ponto de vista do sujeito se encontra em relação de relatividade, quanto a esse próprio sujeito.

Como não há essa relação sujeito *versus* objeto, não há como relativizar a partir de um sujeito. Quem cria a perspectiva não é o sujeito, o filósofo não é um sujeito cognoscente, mas ele e sua perspectiva são frutos de um *jogo de forças* que se efetivam na dinâmica da Vontade de Poder. A Vontade de Poder, conforme esse jogo de forças, é uma expressão de determinada ordenação e hierarquia, e é onde reside o ponto central do argumento: Nietzsche não é relativista porque as perspectivas não são equivalentes, pois “uma coisa é recusar a lógica da verdade e reduzi-la a uma interpretação particular; coisa totalmente diferente é proclamar a igualdade de direito de todos os pensamentos, teorias e opiniões e abandoná-los ao indiferentismo” (Wotling, 2011, p. 47).

Seguindo esse fio condutor, Eder Corbanezi (2013) argumenta contra o relativismo de Nietzsche. Para o autor, a Vontade de Poder é um efetivar das forças, e a concepção de efetividade fornece a Nietzsche um critério para avaliar as interpretações, perspectivas e hierarquizá-las. Segundo o autor, “como a efetividade é, para Nietzsche, constituída por vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico e interpretante, quer dizer, de modo condicionado e limitado, então nenhum critério, sendo perspectivístico e interpretativo, pode ser absolutizado” (Corbanezi, 2013, p. 52-53). Nesse sentido, não há critério que possa ser absolutizado. Contudo, ainda restaria a questão: como Nietzsche elege um critério? Ainda segundo Corbanezi (2013), é preciso considerar que, como Nietzsche não pensa mais por oposições, o critério não é mais uma forma de *distinguir a verdade do erro, a realidade da aparência* ou *a certeza da incerteza*, seja em preceitos morais ou em motivos de utilidade.

Para Nietzsche, a maior parte do pensamento consciente se exprime em estimativa de valor que traduz *exigências fisiológicas* para conservar determinada espécie de vida⁶⁴.

Se há valor por trás de toda perspectiva, é preciso saber se essa valoração aumenta a potência da vida ou a diminui, isto é, se ela é *afirmativa* ou *negativa* em relação à vida, mas à vida terrena, do corpo, não à vida dos paraísos religiosos e dos ideais filosóficos. Seguindo o argumento de Corbanezi (2013), pode-se afirmar que a condição fisiopsicológica é derivada de uma perspectiva que permite a Nietzsche entender a sua ordenação, de qual hierarquia ela partiu, pois apenas um corpo hierarquizado pode exprimir pensamentos afirmativos. Logo, é por meio desse panorama que Nietzsche pode distinguir as perspectivas e hierarquizá-las de acordo com a força que exprimem, de acordo com o impacto que elas têm na vida. O que significa que as perspectivas *não são equivalentes*.

E por que não são equivalentes? A resposta é: porque quando o perspectivismo se ocupa de uma crítica à ideia de que uma configuração de mundo a partir de conceitos, regras e princípios lógicos, poderia expressar fielmente uma realidade ou verdade absoluta. Sendo interpretação, “implica sempre composição, seleção e avaliação” (Giaccoia Jr.; Oliveira; Paschoal, 2023, p. 17), isto é, elementos que um olhar relativista não está necessariamente preocupado. A razão para isso é que a seleção, avaliação e composição de uma perspectiva são elencadas a partir da necessidade de fazer valer a sua tese ou “verdade”, desde que verdade seja suspensa em aspas, isto é, não é *a* verdade, mas *uma* entre as inúmeras possíveis em diferentes perspectivas.

O perspectivismo não é só uma forma de compreender o mundo em termos de verdadeiro ou falso, mas de expressão de força, em termos de afirmação da vida. Dessa forma, perspectivar é deixar que os afetos falem, pois é preciso compreender não o valor lógico ou o valor de verdade de uma perspectiva, é preciso saber como ela avalia, de quais valores parte e quais valores está elegendo na sua avaliação, que tipo de condição fisiopsicológica ela exprime. É por esse motivo que Nietzsche propõe que interpretar é, na verdade, controlar um afeto ou impulso por meio de outros afetos ou impulsos, o que reflete um equilíbrio de poder interno, em que a *vontade de superar um afeto* é, na verdade, a vontade de outros afetos. O processo de interpretação, como esclareceu Patrick Wotling (2011), é visto como uma mediação entre afetos, sem a intervenção de uma razão exterior ou de um sujeito sintético.

⁶⁴ Aqui, Corbanezi (2013) faz referência ao aforismo três de *Além do bem e do mal*: “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”, e continua: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (Nietzsche, 2000, p. 11).

Assim, a interpretação é um jogo de forças entre diferentes instintos, e não uma imposição racional.

Sob tal entendimento, o perspectivismo oferece uma abordagem para o conhecimento e para a produção de conteúdo que redefine o papel do corpo e das paixões. Em vez de tratá-los como “instâncias autônomas, átomos da sensibilidade”, os afetos e as emoções são integrados a um sistema de análise que não se limita a uma tópica idealista que separa rigidamente racionalidade e sensibilidade (Wotling, 2011, p. 27). Teorizar sobre o conhecimento envolve, portanto, o reconhecimento e a análise de valores, afetos e interesses específicos de uma determinada perspectiva, compreendendo que tanto o conhecimento quanto sua produção são moldados por essas dimensões. Isso implica que, embora nada seja absoluto, nem todas as perspectivas sejam equivalentes.

3.3.3 Por fim, o que é perspectivismo?

Uma *teoria do conhecimento* não é uma expressão suficiente para definir o perspectivismo, pois ele não se encerra em um sistema, não se preocupa apenas com a questão sobre *como* conhecer, mas também *qual* o valor do conhecimento. Embora não se pretenda esgotar a definição de perspectivismo, é importante reconhecer, como ressaltou Dalla Vecchia (2014), que o conceito possui diferentes origens semânticas e apropriações anteriores a Nietzsche. Segundo o *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (König, Kambartel, s.d.),⁶⁵ a palavra *perspectiva* vem do latim *perspicere*, que significa *ver claramente*. Inicialmente, no campo da geometria e da óptica, a perspectiva foi entendida como parte da matemática aplicada, especialmente em relação à óptica, de modo que Boethius usou o termo para descrever aspectos da geometria relacionados à visão, e essa interpretação perdurou até o início da Renascença. Na passagem do conceito para o âmbito filosófico, o dicionário cita a apropriação de Leibniz a partir da monadologia, mas aponta que foi Nietzsche quem radicalizou a noção de perspectivismo como atitude epistemológica, ao sugerir que a vida é condicionada por múltiplas perspectivas. De modo similar, o *Dicionário de Filosofia*, de José

⁶⁵ O verbete pode ser consultado na versão online do “*Historisches Wörterbuch der Philosophie*”, disponível em: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#_elibrary_%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.perspektive.perspektivismus.perspektivisch%27%5D_17239_93381604.

Ferrater Mora (2001), e o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*⁶⁶, de André Lalande (1932), definem que, em Nietzsche, a partir da teoria do valor, o perspectivismo ganhou seus contornos enquanto crítica à objetividade, implicando que todo conhecimento é relativo às necessidades do ser que conhece. O *Dicionário básico de Filosofia*, de Hilton Japiassu & Danilo Marcondes (2001, p. 150) reforça que o perspectivismo em Nietzsche “(...) designa uma concepção crítica denunciando os valores reinantes na sociedade” afirmando que todo conhecimento é subjetivo e condicionado por fatores individuais e contextuais, excluindo a possibilidade de um conhecimento absoluto. A ênfase das definições contemporâneas sobre o perspectivismo em Nietzsche é compreensível, como demonstrou Dalla Vecchia (2014, p. 115), ao pontuar que o pensamento de Nietzsche, desde o início de sua carreira, se manifestou como um “protótipo do perspectivismo”, ao propor que juízos explicativos são, em verdade, hipóteses regulativas e ficcionais.

Em geral, o perspectivismo de Nietzsche esteve inserido em um período de crise do idealismo alemão e de retorno à filosofia kantiana, no âmbito da transformação do relacionamento entre a filosofia e as ciências naturais, no século XIX. Como destacou Roberto Barros (2018), Nietzsche buscou ir além de Kant e dos neokantianos, sendo influenciado por filósofos como Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange, Johann Zöllner e African Spir, na crítica da autonomia das ciências naturais e na reflexão sobre a relação entre o conhecimento e a consciência.

Segundo Kaulbach (1990), o perspectivismo de Nietzsche incorporou as críticas de Schopenhauer e os conceitos da física de Boscovich, distanciando-se da relação direta entre consciência e objeto. Dessas influências, Nietzsche construiu a ideia de conformidade aos fins que, diferentemente de Kant, não concilia um entendimento teleológico e mecanicista. Para Nietzsche, havia um problema fundamental na tentativa de Kant de unir a ideia de um organismo que não poderia ser reduzido a causas e efeitos mecânicos com a necessidade de usar juízos determinantes baseados em causalidade para o conhecimento. Desse modo, Nietzsche recorreu a Schopenhauer, compreendendo os fenômenos do mundo como expressões de uma única *vontade* [*Wille*]. No entanto, enquanto Schopenhauer apresentou a vontade como força superior que organiza o mundo, Nietzsche redefiniu isso como um conflito imanente, em que o organismo não é regido por uma *vontade externa* ou um *ser superior*, mas por um processo interno em que forças superiores dominam as inferiores.

⁶⁶ O “*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*” está disponível em: <https://archive.org/details/vocabulaireretechn02lala/page/n3/mode/2up>.

Assim, é possível afirmar que o perspectivismo de Nietzsche recusa a visão teleológica de Kant, que vê a natureza e os organismos como regidos por uma causalidade mecânica, e adota uma perspectiva em que o conflito e a dominação são partes intrínsecas da realidade (Kaulbach, 1990; Dalla Vecchia, 2014).

Nesse âmbito, a recepção de Nietzsche do movimento neokantiano e a crítica ao idealismo foram intercambiadas com seu afastamento do pessimismo romântico e pelo interesse nas ciências naturais, este último substanciado pela leitura da *Teoria da Filosofia Natural*, de Roger Joseph Boscovich. Em geral, seria possível resumir que Boscovich argumentava que a natureza é composta por pontos materiais que interagem através de forças que dependem das distâncias relativas entre eles, e que não há uma força intrínseca nos pontos em si, mas em suas interações. Segundo Adilson Feiler (2019), o conceito de força e interação distante contribuiu para a visão de Nietzsche, de que a realidade é fundamentalmente diversificada e que ela não poderia ser reduzida a uma única perspectiva ou a uma verdade absoluta. Nesse sentido, Nietzsche apropriou-se da teoria atômica temporal de Boscovich, adaptando-a para uma perspectiva sensorial que influenciou sua visão sobre as noções de epistemologia e de moralidade.

É da ciência que Nietzsche irá extrair elementos que servirão de base para pensar diversos outros campos em torno dos quais gira o seu pensamento. A mecânica dos movimentos da atomística temporal é nada senão a descrição de concepções acerca de problemas, os mais diversos, do mundo da vida, assim como a própria matéria não é nada senão a sensação, pontos da experiência sensorial primitiva, ou seja, um nível fenomênico profundo em planos diferenciados que dão acesso ao mundo (Feiler, 2019, p. 283).

Em vez de tratar a matéria como uma substância com dicotomias fixas, Nietzsche usou a noção de força, central na teoria de Boscovich, para compreender a realidade como uma série de interações dinâmicas e descontínuas. Além de Boscovich, Nietzsche valeu-se dos experimentos do físico alemão Ernst Chadni, sobre as imagens formadas na areia a partir de vibrações sonoras, as quais Nietzsche (2008a) inclusive inseriu no texto *Sobre a verdade e a mentira* para indicar, a partir do âmbito sonoro, a impossibilidade de se expressar uma realidade una do mundo. Dessas contribuições da física alemã, já em seu período de juventude, Nietzsche (2008a, p. 36) concluiu que “a inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos [...]”.

A partir do problema do conhecimento, Nietzsche procurou associá-lo ao problema da moral, destacando que o ato de compreender as coisas é, na verdade, uma manifestação das forças que buscam domínio, ou seja, poder. Embora Nietzsche não tenha abordado

explicitamente o conceito de *Vontade de Poder* em seus primeiros textos, ele já vinculava, desde *Sobre a Verdade e a Mentira*, a linguagem como um instrumento de expressão de poder. Segundo Nietzsche (2008a, p. 27), para a preservação do indivíduo, o intelecto humano exerce suas principais forças na dissimulação, “pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, se conservam, como aqueles aos quais é delegado compreender a luta pela existência com chifres e presas afiadas”.

Nesse contexto, é possível afirmar que o perspectivismo de Nietzsche emergiu profundamente relacionado à “matriz fisiopsicológica da interpretação [...] como finalidade de manutenção humana” (Barros, 2018, p. 89). Interpretar, portanto, não é apenas um exercício intelectual, mas a manifestação de um *poder inconsciente* que utiliza o conhecimento em função de necessidades vitais. Como esclareceu Hayden White (2010), os seres humanos encaram o mundo a partir de perspectivas que se alinham com os propósitos que os motivam, justificando projetos de realização de sua humanidade. Assim, a atividade interpretativa reflete um *princípio vital*, em consonância com a visão mais tardia de Nietzsche sobre a relação entre o perspectivismo e a *Vontade de Poder*. Sob esse entendimento, seria possível afirmar que a *Vontade de Poder* não se constitui meramente de motivações ou desejos, mas também de processos *interpretantes* que funcionam como agentes cognitivos, que influenciam tanto a construção do conhecimento quanto a formação de acordos políticos dentro de um sistema social. Em última análise, como apontou Soren Reuter (2009), todo querer é orientado por um fim e possui uma estrutura teleológica mínima. A noção de conformidade a fins é, portanto, vista como a expressão de um poder criador inconsciente, que utiliza o conhecimento para intensificar as funções vitais.

No esclarecimento de Jan Kahambing (2017), o perspectivismo nietzschiano sublinha que toda afirmação de conhecimento está intrinsecamente ligada à perspectiva moldada pelos interesses contingentes do conhecedor. Assim, considerar interpretações como *verdades absolutas* seria trair a conexão dos fenômenos com as aparências, que só têm validade contingente para quem as percebe. Cristalizar essas interpretações como *verdades absolutas* acabaria por imobilizar o movimento das aparências, e para Nietzsche, a aparência, como o limite da vida, é consciente, sempre dançante e em constante mudança. Kahambing (2017) observa que a experiência sensorial, o plano das vivências, o mundo material, o mundo dos fenômenos, elementos do devir que os filósofos da tradição ocidental, desde Platão, frequentemente desprezaram, são precisamente aquilo que Nietzsche valoriza acima do mundo da transcendência. Nesse entendimento, Kahambing (2017) identifica elementos kantianos em Nietzsche, especialmente na concepção de que o fenômeno ou o mundo das

aparências condiciona o *verdadeiro* no mundo dos números. No entanto, é importante esclarecer que, enquanto Kant (1997) afirmou que nossa investigação não se estende a coisas em si mesmas, mas a coisas como objetos de experiência possível, Nietzsche vai além, afirmando que não existe coisa-em-si.

Como explica Oswaldo Giacoia Jr. (2004, p. 16), “com o estatuto de conceito, o título é criteriosamente refinado, a partir de 1885, especialmente em conexão com o conceito fundamental de Vontade de Poder”. Embora não se trate de um par conceitual estrito, há uma relação profunda entre esses conceitos. Desde 1885, o perspectivismo tornou-se um conceito-chave no projeto filosófico de Nietzsche para criticar a modernidade. Nesse contexto, a interpretação de Giacoia Jr. (2004, p. 44) é especialmente relevante, ao situar o conceito dentro do niilismo europeu, descrevendo-o como um “lídimo fruto do niilismo europeu” e “uma de suas principais figuras”, pois “corresponde a um solapamento crítico dos projetos de fundamentação última do saber”.

Isso nos permite afirmar que, na obra de Nietzsche, o perspectivismo é uma alternativa do próprio estado de niilismo, que ao colocar as noções metaempíricas de verdade, bondade e moralidade sob suspeita, rompe com a monotonia semântica da metafísica tradicional. O niilismo, enquanto um estado psicológico, aparece em Nietzsche como uma *tomada de consciência* de que nada, nenhum sentido no mundo, impera de forma absoluta. Conseqüentemente formou-se, na modernidade, uma interpretação que gerou a descrença no mundo metafísico, que se sustentava sobre as dicotomias estabelecidas de *unidade-pluralidade*, ou *essência-aparência*. O mundo perdeu seu sentido que antes era, supostamente, absoluto ou essencial. Seria necessária uma nova forma de ver o mundo, uma forma de *criar sentidos possíveis*. Quando o niilismo passou a tomar conta do território europeu e de seus intelectuais, acabou por destruir os pilares mais seguros da filosofia ocidental, fazendo ser impossível estabelecer com total segurança o certo e o errado, o verdadeiro do falso. Nesse âmbito, o perspectivismo pôs sob suspeita qualquer interpretação que se pretendesse absoluta:

O perspectivismo pode então ser interpretado como um dos mais importantes resultados da crítica genealógica de Nietzsche à história da metafísica, em decorrência da qual a *ratio* filosófica é levada a extrair a derradeira consequência, inscrita na lógica de seus próprios valores. Para Nietzsche, é impossível ao pensamento filosófico da modernidade furtar-se à crise radical, gestada em suas próprias entranhas. Na culminância desta crise, as pretensões de verdade, universalidade e validade objetiva do conhecimento racional são remetidas à ilimitada profusão de perspectivas múltiplas, plurais e irredutíveis a uma totalidade integradora. Perspectivas são vetores de sentido para diferentes experiências de mundo e formas de vida (Giacoia Jr. 2004, p. 47-48).

Na apreciação de Patrick Wotling (2003), o perspectivismo, enquanto modo de filosofar decorrente da crise dos valores supremos, fundamenta-se na reversibilidade entre as paixões fisiopsicológicas e as avaliações, *um jogo no qual ambos estão em constante interação*. Assim, o perspectivismo não apenas desafia a busca por fundamentos absolutos, mas também inaugura uma nova abordagem ao conhecimento, em que a dinâmica entre força e interpretação é o elemento central. Desse modo, a ideia de perspectivas enquanto *vetores*, ou seja, aqueles que transmitem e orientam sentidos para diferentes experiências de mundo, se mostra crucial. Se o pensamento tradicional moderno fiel aos ditames da razão reduz, ou tenta reduzir a vivência a uma experiência e sentido únicos, o perspectivismo abre possibilidades, pois através da perspectiva, *insere* significado no mundo, na vida.

Fazendo uso desses vetores, Nietzsche pôs em dúvida as bases que sustentavam as convicções da filosofia ocidental. Ele não o fez recuando diante do grande *problema da verdade*, que sempre ocupou os filósofos desde Platão, e sim colocou em xeque a sua própria conceituação, permitindo duvidar de seu estatuto. Obteve, assim, uma necessária liberdade de espírito para, diante do contexto niilista, propor uma nova forma de filosofar. Ao invés de buscar conforto em moradias estabelecidas pela tradição ou desesperar-se diante da queda de suas estruturas, Nietzsche propôs a coragem de *experimentar*, de arriscar novas travessias fora das convicções antes absolutas. O perspectivismo é resultado de um contexto, o niilismo, a perda de sentido e de valor, inclusive da crença nas categorias de conhecimento estabelecidas pela tradição filosófica, que permitiu uma nova hermenêutica, uma interpretação de caráter situacional, que demonstra que não há uma única forma de interpretar o mundo. Ao colocar o conhecimento nesses termos, Nietzsche pôs por terra a estrutura metafísica em direção, não ao nada, mas a uma força criativa que *insere* sentido a partir de novas possibilidades.

O homem, a vida, é coisa nenhuma, mas só, tão-só este oco, esta aptidão de poder-ser ou vir-a-ser um poder-ser ou vir-a-ser (possibilidade ou verbo do/no existir) e coisa nenhuma, e *substância* alguma. Sua única *substância* é história, a saber, o fazer-se ou acontecer deste tornar-se, desta possibilidade (Fogel, 2011, p. 83).

Não ser nada é poder ser muitas coisas, mas isso depende do processo criativo. Por esse ponto de vista, conhecer é criar, na medida em que insere sentido, significado, valor, avaliação no mundo. Para Wotling (2003), o conhecimento se funda no afeto, que gera avaliação, que por sua vez, fixa ou modifica o sentimento das coisas. Portanto, se há primazia da afetividade, é porque ela é avaliadora; se há primazia do valor, é porque ele é moldado pela afetividade. Na medida em que é criação, também pode ser investigação sobre o que foi criado.

Com o perspectivismo, Nietzsche leva o ser humano a se abrir para novas possibilidades de interpretação, que consideram a vivência forte elemento para entender as relações entre o ser humano e o mundo. Sem se encerrar em uma visão, permite o pluralismo; ao invés de *pensar* para conhecer, promove também o *sentir*. Fornece novos critérios para avaliar e não se fechar em sua própria perspectiva. Então, onde estão inscritas as vivências e experiências que viabilizam novos critérios? No corpo, pois “o corpo *significa*, nele são conservados e ativados os rastros e traços, a memória das marcas deixadas pela vida em seu caminhar [...]” (Giacoina Jr.; Oliveira; Paschoal, 2023, p. 28). A multiplicidade de vivências, experiências, contradições e vidas dão luz a novas e diferentes perspectivas, e nesse sentido reside o obstáculo da teoria do conhecimento tradicional. A *ratio* filosófica da tradição ocidental, ao estabelecer uma ordem, um direcionamento único, acaba limitando a vida e suas possibilidades. É preciso renunciar diante dessa ordem bem estabelecida que fornece garantias:

Só depois de muitas andanças, travessias, dureza e alienação de si, somente depois de ter renunciado a ficar em casa, confortável debaixo do teto seguro das convicções herdadas, depois de errar, desse modo, “fora de si” e adoentado, somente então é possível “ver a si mesmo”, curar-se para uma duradoura e penosa liberdade de espírito, chegar ao ponto de dizer: Eis aqui – um *novo* problema! Eis aqui o nosso problema, o problema que somos nós (Giacoina Jr.; Oliveira; Paschoal, 2023, p. 57).

É por isso que Nietzsche não hesita em colocar por terra qualquer vestígio de valores, princípios e ideias que deixam o filósofo confortável e incapaz do novo, e quando não aciona um estado de letargia. Não espanta as palavras de *Ecce Homo*:

Conheço a minha sina. Um dia meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite (Nietzsche, 2008b, p. 72).

Ao definir a si mesmo como *dinamite*, Nietzsche deixa claro que sua função não é *conservar* o que está posto: é destruir para criar, é abrir caminhos. Se perspectivas são vetores que orientam os caminhos, indicando novos, outros não experimentados, a partir de um *ordenamento*, então, “como autoemancipação do espírito, o exercício do perspectivismo nietzschiano prepara o caminho para a transvaloração dos valores, a via de acesso ao problema da *Rangordnung*” (Giacoina Jr.; Oliveira; Paschoal, 2023, p. 58). O problema da *Rangordnung* que o perspectivismo permite acessar faz perceber que as interpretações advindas do processo de conhecimento são mais uma avaliação do que um descobrimento ou desvelar do Ser em si.

Nietzsche combate, assim, o conservadorismo no conhecimento e nas coisas que podem derivar das interpretações, como a moral e a arte. No aforismo 296 de *Além do bem e do mal*, ele escreve: “eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas!” (Nietzsche, 2000, p. 198). Conservar é fazer continuar vivo aquilo que já deveria ter morrido. O conhecimento da *teoria do conhecimento* tradicional conserva, ele não cria. Ele busca inserir significados a fim de eternizá-los para que depois o *intérprete* não seja alguém que poderia inserir nada novo, apenas *descobrir, desvelar* a verdade, o ser da coisa.

No mundo não existe um sentido único, escondido atrás das coisas à espera de ser desvelado; há tantos sentidos quantos os que as configurações de forças lhe imprimem – diferentes perspectivas, diferentes interpretações. Se os filósofos acreditaram que a medida era o homem, Nietzsche, ao procurar recuperar o mundo, entende que este é a medida. Apontar o seu caráter pluralista e perspectivista não implica, pois, renunciar ao tentar compreendê-lo (Marton, 2010b, p. 229).

O corpo como medida, a existência como aquilo que mais importa, a vida *aqui mesma* e não os ideais. Dessa forma, diferentemente de outros filósofos que também se propuseram a ser antimetafísicos e antidogmáticos ao aceitar o vir a ser do mundo, isto é, a mudança, Nietzsche não se pergunta apenas pelo que mudou, mas *por que* mudou? Qual o interesse por trás *dessa* perspectiva? Qual afeto está falando aqui? É fruto de uma condição afirmativa de vida? Em outras palavras, é necessário perguntar sobre o interesse e afeto por trás daquela perspectiva para saber qual condição fisiopsicológica está por trás dela. Assim, Nietzsche mudou o estatuto da objetividade, que deixou de ser algo *neutro* e passou a ser *repleto de interesses, valores e afetos*. Nietzsche pergunta de forma diferente, ao invés do tradicional questionamento filosófico *o que é?* Ele pergunta *por que é*, ou *para que é?*. Nesse sentido, rejeitando o *mundo em si*, também refutou o *vir-a-ser* que ainda se pretende *objetivo* ou *neutro*. Entende apenas que há uma interpretação de fenômenos, sendo fenômeno não em sentido kantiano, como algo que aparece e se apresenta às condições de conhecimento, mas fenômeno do sentido pluralista, criado na dinâmica da Vontade de Poder.

O que foi criado, foi por um motivo que não se insere no princípio de livre escolha daquele que criou, mas uma série de circunstâncias e elementos que estão interrelacionados e aparecem como *expressão* de um *quantum* de força, a fim de expandir ou conservar. Dessa maneira, o perspectivismo empreende uma inversão do platonismo ao não buscar mais o belo em si, o justo em si ou a verdade absoluta. É uma tentativa de avaliar *a terra*, aquilo que *está* nessa vida. O problema do conhecimento tradicional é que os critérios para a investigação residiam em um plano ideal. Mesmo a ciência, com sua pretensão de objetividade contrária à

metafísica, promove um ideal ao ainda acreditar no valor da verdade, por ser conduzida por uma vontade de verdade.

Isso não faz o conhecimento ser *relativo*. Para usar o termo empregado por Scarlett Marton (2010b, p. 227), é preferível chamar de relacional, e “sendo o mundo um conjunto de relações, o homem só pode apreendê-lo assumindo pontos de vista em harmonia com as espécies de relações que constituem, adotando perspectivas em sintonia com elas”. Outro ponto aceitável para entender o perspectivismo é o adotado por Giacoia Jr., Oliveira e Paschoal (2023, p. 51) que, ao invés de um “relativismo errático”, prefere entender que “as perspectivas em relação dialógica e mesmo conflitiva se diferenciam e afirmam, em Nietzsche, do ponto de vista de sua plausibilidade sempre inserida contextualmente numa complexa ‘rede de relações na qual cada ponto se sustenta em outro’ [...]”. Dessa forma, o autor admite que a perspectiva é relativa, mas a determinados fatores, como o desenvolvimento das ciências, as condições históricas, os subsistemas sociais, universos culturais entre outros contextos que orientam formas de sentir, pensar, agir, do indivíduo, bem como da sociedade e, sendo assim, “todos esses fatores concorrem para determinar ‘a verdade como verdade, o bem como bem e os fundamentos como fundamentos’” (Giacoia Jr.; Oliveira; Paschoal, 2023, p. 52)⁶⁷. Portanto, o perspectivismo é uma forma de compreender que a interpretação não pode ser tomada à margem desses fatores sócio-históricos e culturais, pois tudo isso determina o significado e o valor de uma perspectiva.

Diante dessa abertura de horizontes, Nietzsche constatou que é impossível conhecer o em si, já que a investigação (e o interpretar) está sempre atrelada às circunstâncias de sua perspectiva: afetos, impulsos, jogo de forças, interesses e condição fisiopsicológica, ou seja, “invenções humanas, verdade e conhecimento, sem dúvida, permanecem atrelados às condições que os propiciam, mas, levando em conta o pluralismo e o perspectivismo do mundo, passam a ter estatuto privilegiado” (Marton, 2010b, p. 231). É importante perceber como Nietzsche faz uso de diferentes áreas para obter uma perspectiva: a psicologia para entender as vontades e afetos; a história para entender as circunstâncias de uma criação e os interesses por trás; a biologia para entender os impulsos e instintos. Nietzsche nunca faz filosofia *só* com filosofia, uma característica necessária para quem precisava perspectivar para conhecer.

⁶⁷ Dessa forma, o argumento de Giacoia Jr., Oliveira e Paschoal (2023) não contrariam a crítica de Corbanezi (2013) às interpretações que consideram o perspectivismo um *relativismo*.

Com o perspectivismo, Nietzsche tentou ser mais gentil com as damas. Não interessou observar sua nudez, interessaram-lhe mais os adornos, as máscaras e trajes que usam, interessou-lhe mais, ao invés de perguntar o que está por baixo dos trajes, perguntar-se o porquê desse traje, dessa máscara. Qual o sentido está ali colocado? Qual valor está ali sendo eleito? Qual o interesse por trás da máscara? Eis o perspectivismo de Nietzsche: um conhecer que não é dogmático, que não *descobre*, mas cria.

A expressão *teoria do conhecimento*, dada a explicitação até aqui, pode ser imprópria ao perspectivismo, e o mais correto seria considerar chamar de *contrateoria*, tal é a preferência nos comentários de Giacoia Jr.; Oliveira; Paschoal (2023, p. 19-20), pois o perspectivismo pode “ser considerado como uma desconstrução das teorias clássicas do conhecimento [...], um contramovimento, em correspondência com uma concepção de mundo enquanto Vontade de Poder [...]”.

Antes de perguntar: o que é a verdade, é preciso estabelecer: *qual verdade?* E ainda: *por que essa verdade?*

Não parece que essa leitura do perspectivismo esteja longe daquela adotada por Freyre em seus escritos, especialmente na obra *Casa-grande & senzala*, conforme apresentado no próximo capítulo.

4 O PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO COMO FILOSOFIA DA OBRA *CASA-GRANDE & SENZALA*

Buscou-se, no capítulo anterior, fazer um trabalho conceitual no entorno do pensamento de Nietzsche e seu perspectivismo filosófico. Todavia, optou-se por um tipo de perspectiva perspectivista do conhecimento nietzschiano. Pois bem, ciente de que Gilberto Freyre fez leituras dos textos nietzschianos, bem como era um dileto conhecedor de sua filosofia, é premente demonstrar como essa interpretação gilbertiana, convertida no perspectivismo filosófico, conveio como instrumento metodológico para interpretação do Brasil mestiço.

4.1 *CASA-GRANDE & SENZALA* E O PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO COMO METODOLOGIA

Para Skidmore (2003, p. 54), no texto *Raízes de Gilberto Freyre*, escreve que se deve considerar, na captação do expediente gilbertiano, o método e a forma como apreende a realidade: “qualquer análise de Casa-Grande & Senzala deve iniciar pela questão da metodologia. [...] o método de Freyre para escrever história social era declaradamente não convencional”. Para Bastos (2003, p.58), no texto *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, corroborando com Skidmore (2003),

Como se sabe, a metodologia que funda Casa-grande & senzala, é a análise do cotidiano. Gilberto procura reconstituir através de documentação pouco convencional – diários, cartas, livros de receitas, relatos, textos de viajantes, reminiscências familiares – o modo de vida do povo e das elites no Brasil, no período colonial.

O ensaio de Gilberto Freyre tem um endereço: o povo brasileiro. Por isso não há preocupação com o rigor acadêmico, as narrativas **não** são endurecidas. A produção gilbertiana circunscreve, por meio de uma sociologia da vida privada, o cotidiano de homens e mulheres que perambulam como sujeitos de um Brasil profundo. Nas palavras da professora Bastos (2003), o texto gilbertiano se destina ao povo, mas sua metodologia aborda o cotidiano das pessoas simples, bem como das elites que compuseram a vida social brasileira. Para atingir o objetivo de trazer uma nova interpretação do Brasil, o pensamento gilbertiano envereda por caminhos de uma metodologia nada convencional, mas perspectivista. Essa compreensão pode ser observada já no prefácio da obra *Casa-Grande & Senzala*, onde Gilberto Freyre (2015a, p. 44) adverte: “a história social da casa-grande é a história íntima de

quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígono; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas crendices da senzala”. Em outros termos, é preciso que se compreenda que o método de Gilberto Freyre, configurado como acadêmico pelos seus estudiosos, é somente uma faceta do seu perspectivismo filosófico, em que o que está em jogo é a interpretação do Brasil a partir das manifestações que se desdobram afetuosamente no cotidiano da vida privada.

Na escrita de *Casa-grande & senzala*, seu autor não estava preocupado com o academicismo, pelo contrário. Historiou para que todos, independentemente do grau de escolaridade, pudessem compreender sua intencionalidade: narrar uma trajetória histórica de colonização e, mesmo considerando a tragédia da escravidão e a violação dos direitos dos povos originários, possibilitasse encontrar sentido no Brasil profundo, perspectivar a miscigenação como triunfo para o progresso e a modernização da nação dos trópicos. Por isso, na obra já citada, responde Gilberto Freyre (1968, p. 21), “[...] em vez de arvesado jargão ou elegância, da chamada acadêmica, palavras, na sua maioria, ao alcance do leitor comum; e várias delas rudes, além de acadêmicas”.

Gilberto Freyre tomou como base a influência do perspectivismo nietzschiano para formular metodologicamente seu expediente teórico. É possível que, compreendendo a perspectiva como múltiplas possibilidades, o desenho da nação requeria superar o Brasil existente, estereotipado como sinônimo de atraso, para edificação do Brasil profundo, configurado como o *Novo mundo nos trópicos*.

Pois bem, de Nietzsche, apropria-se do termo perspectivismo, conceito filosófico para interpretação do país mestiço. Para uma leitura singular de *Casa-grande & senzala*, faz-se premente pensar seu perspectivismo como abertura, possibilidade e múltiplas manifestações que se acendem enquanto realidade circunstancial. Não se trata de saber quem já interpretou o país dos trópicos, mas se a interpretação que Gilberto Freyre faz do Brasil tem existência como realidade circunstancial ou se é uma realidade a se descortinar: uma espécie de devir filosófico.

A partir da compreensão do perspectivismo filosófico, a interpretação gilbertiana ganha sentido e se justifica como obra que aufere grande alcance, configurando-se como abertura para novas perspectivas, formas diferenciadas de ser Brasil, lugar miscigenado e de singularidade que se positiva na mistura, na raça e na cultura; interpretação distinta, convertida em realidade multirracial.

É preciso considerar que o pensamento gilbertiano é emblemático, uma vez que executa uma lógica muito própria, excepcionalmente no seu texto publicado em 1933. A escrita de Gilberto Freyre utiliza uma estilística conceitual que dialoga com saberes filosóficos, literários e psicanalíticos, sobretudo quando esboça uma sociologia inacadêmica. Miranda (1994), no texto *Uma fenomenologia da existência em Gilberto Freyre*, escreve que o recifense, no seu modo de pensar, captura a realidade a partir de modos específicos que entornam o homem brasileiro. Mais do que isso, a autora observa, na experiência do sujeito dos trópicos, que sua realidade circunstancial coexiste com sua existência biográfica no fazer-se plural. De acordo com Miranda (1994, p. 188), ao tratar do olhar gilbertiano para a realidade dos trópicos, pontua que, “em sua confluência e convergência de saberes e práticas há uma exigência de compreensão das diferentes formas de ver e dimensionar-se existencial da experiência do homem, que se dá revelando-se, ao mesmo tempo que muito de seu ser ainda fica oculto à espera de nova revelação”.

Na escrita da pesquisadora acima mencionada, é visível um Gilberto Freyre descrito como autor perspectivista, já que, para além de sua interpretação multifacetada da realidade, o escritor pernambucano busca um sentido para o ser existente, o brasileiro no mundo que não se deixa desvelar em sua totalidade. É como entendesse que o perspectivismo gilbertiano não se define somente pelo que é manifesto, a realidade circunstancial, mas também pela singularidade afetuosa do sujeito que observa e apreende uma realidade desvalorada das verdades dogmáticas do seu tempo presente, os anos de 1930 no Brasil, e sua sanha de *branquitude*.

O ensaio gilbertiano, *Casa-grande & Senzala*, examina a formação social e cultural do Brasil, definição que se encontra nos estudos de sociologia e antropologia nacionais, especialmente quando se observa a realidade brasileira. Acrescenta-se a essa compreensão de exame da formação social do Brasil que há, no estudo gilbertiano, aquele dos anos 1930, a constituição de um mito fundacional para a nação dos trópicos à luz do amalgamento das raças.

Miguel Reale (1987), no texto *Gilberto Freyre e sua vocação filosófica*, acredita que seja possível, no expediente gilbertiano, existir uma filosofia social de análise da realidade dos trópicos. Nas palavras de Reale (1987, p. 2017) há, “[...] no *substratum* da obra de Gilberto Freyre, como na de todo sociólogo de sua alta categoria, não só a colocação prévia de problemas de ordem filosófica, como o desenrolar de uma série de atitudes axiológicas que transcendem os limites da pesquisa científico-positiva”.

A tese em curso corrobora com o pensamento de Miguel Reale, mais do que isso, pontua existir, no interior da obra *Casa-grande & Senzala*, um perspectivismo filosófico conforme as palavras do próprio Freyre (1968, p. 118), “dentre o que possa ser destacado como novo ou inovador no livro Casa-Grande & senzala talvez nenhum traço se apresente mais significativo do que este, até hoje pouco considerado pelos críticos: o seu múltiplo e por vezes simultâneo perspectivismo [...]”.

O múltiplo perspectivismo do qual fala seu autor, na obra intitulada *Como e porque sou e não sou sociólogo*, pode ser considerado à luz do entendimento nietzschiano, já que tem raízes no debate que circunda a interpretação pela via dos afetos, bem como pela desconstrução das verdades dogmatizantes. A novidade da obra, ainda segundo a assertiva gilbertiana, não se encontra na descrição dos fatos, mas naquilo que passou despercebido pela lente dos seus críticos, a saber, o seu perspectivismo filosófico – o sentido outorgado ao Brasil, nessa interpretação audaciosa – o etos (mestiço do ser brasileiro. Como nos versos do próprio Gilberto Freyre (1968, p. 126), “veio-me então a ideia de escrever um trabalho que abrisse novas perspectivas à compreensão e à interpretação do homem através do passado e do etos da gente brasileira [...]”.

Na esteira do pensamento de Reale (1987), a tese defende que Gilberto Freyre faz uma filosofia social brasileira, já que opera e sistematiza uma série de conceitos para analisar e interpretar seu objeto: a realidade da nação tropical.

Outro conceito filosófico bastante significativo para Gilberto Freyre é o de circunstância, tomado no sentido orteguiano. É possível observar a aplicação desse conceito quando o autor se dedica à compreensão e interpretação do velho Recife, em que fez desse lugar, sobretudo com a obra que se intitula *Nordeste* (1961), parte constitutiva de sua natureza histórica, o seu Recife como *circunstância* filosófica, procedimento orteguiano respeitável no pensamento gilbertiano. O autor, ao tratar de sua terra, escreve o seguinte:

[...] um Nordeste onde nunca deixa de haver uma mancha de água: um avanço de mar, um rio, um riacho, o esverdeado de uma lagoa. Onde a água faz da terra mais mole o que quer: inventa ilhas, desmancha istmos e cabos, altera a seu gosto a geografia convencional dos compêndios (Freyre, 1961, p. 5).

Observa-se, na assertiva acima, o novo prisma que é dado para essa sua realidade, o nordeste que frequentemente é somente lugar de seca e sofrimento no imaginário preconceituoso da elite brasileira. Contudo, nas lentes do pernambucano, representa beleza e fartura: a vida nos trópicos.

Nesse sentido, a região Nordeste configura-se como o problema infinito da vida, lugar que recebe, de Gilberto Freyre, sentido por meio da operação orteguiana: “eu sou eu e minha circunstância e se não salvo a ela não salvo a mim” (Ortega y Gasset, 1967, p. 130). Não é sem razão que, de acordo com Skidmore (2003, p. 41), “também era uma vigorosa defesa do Nordeste numa época em que o foco da economia brasileira já tinha migrado para o Sul. O efeito total no leitor era como se fosse um turista, visitando uma floresta tropical bem-sinalizada”.

Circunstância, no entendimento filosófico orteguiano, é tudo que entorna o homem, não somente uma paisagem, mas perspectivas que movimentam a liberdade do sujeito e o faz agir com responsabilidade, constituindo sentido para o mundo, aqui pensado como seu mundo particular, a vida finita, em que o que conta não é a existência biológica, mas a vida biográfica. Para o filósofo espanhol (Ortega y Gasset, 2002, p. 34), “quando Adão apareceu no paraíso, como uma árvore nova, começou a existir isto que chamamos vida [...]”. Adão no paraíso é a vida simples e pura, e no entendimento de Ortega y Gasset (2002, p. 49), “o ponto de vista cria o panorama”. É importante destacar o lugar de Ortega y Gasset como referência para Gilberto Freyre, como filósofo, bem como intérprete do pensamento de Nietzsche⁶⁸.

Ainda ancorado na discussão de Miguel Reale (1987), isto é, a defesa de um pensamento filosófico gilbertiano, vale acrescentar que o pernambucano, para além de outros elementos discutidos no epicentro da filosofia, trabalha com uma tipologia de homem, pois no interior do seu texto é comum encontrar um tipo ibérico, miscigenado, etc. Já no seu conjunto, o ser brasileiro capturado nas lentes do recifense é plural; mais do que isso, sua gênese não se reduz aos ideários das raças, já que sua *natureza* é cultural e múltipla.

No prefácio à primeira edição de *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre escreve: “foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural”. A revelação do brasileiro mestiço, advindo dos estudos antropológicos de Franz Boas, contrasta com o ser triste e doente caricaturado por Paulo

⁶⁸ O expediente orteguiano é repleto de citações a Nietzsche, bem como usa do expediente nietzschiano para resolver problemas de ordem filosófica constituídos no interior de seu pensamento. Na obra de 1923, *O Tema de Nosso Tempo*, observa-se a constituição e fundamentação da teoria da razão vital, que tem como base o desenvolvimento da análise da vida à luz de categorias que se encontram no pensamento nietzschiano. O conceito de homem-especial é vinculado ao conceito de filósofo legislador em Nietzsche. Nas palavras de Ortega y Gasset (2008, Tomo VIII, p. 508), “[...] pode-se dizer do homem em geral o que Nietzsche dizia: ‘O artista é o homem que dança acorrentado’. A vida é uma criação rítmica como a dança que o homem executa com a cadeia da fatalidade atada a seus pés. É preciso, porém, que haja criação; não há vida sem criação, boa ou má. O que se chama vida à deriva também é uma criação, que consiste em ter criado a anulação da própria existência” Esta é somente uma das inúmeras citações encontradas no expediente orteguiano.

Prado. Outrossim, ainda de acordo com a novidade da obra *Casa-grande & Senzala*, conforme assinalou Gilberto Freyre, com relação ao seu múltiplo perspectivismo, pode ser encontrado na modificação do lócus racial, isto é, substituição da ideia de raça pela ideia de cultura, ajuizada na antropologia boasiana, fato que se caracteriza como singular, já que possibilita visões diferenciadas para ressaltar o tema da miscigenação.

Decerto que não existe, no itinerário de Gilberto Freyre, mais precisamente na obra de 1933, uma visão descobridora do Brasil, mas de interpretação na sua intimidade, sobretudo no cotidiano da vida privada⁶⁹. No livro *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), Gilberto Freyre revela que se tornou sociólogo por uma recordação de infância. Relata, nessa obra, como fugiu da família aos seis anos de idade, mas voltou com saudade dos pais, e até do gato e da casa. Do mesmo modo, ele afirma que fugiu do Brasil, mas a saudade de sua terra, de sua gente e da vida nos trópicos o fez voltar e escrever *Casa-grande & senzala*. Essa obra expressa o Brasil como sua circunstância filosófica⁷⁰, problema que se institui como vital e carece do raciovitalismo⁷¹ orteguiano.

A obra dos anos 1930, na perspectiva do autor, aborda uma sociologia da vida privada, narrando lugares de uma infância feliz, trazendo à tona receitas culinárias, a interioridade das casas-grandes, traduzindo o cotidiano da vida comum. É preciso destacar que *Casa-grande & senzala* se manifestou em defesa do Brasil que deve ser: plural, multicolorido e fraterno. Dessa compreensão, que muitos marxistas é uma invenção de Brasil idílico, entre os quais

⁶⁹ Na obra *Casa-grande & senzala*, edição de 2015, Fernando Henrique Cardoso faz uma apresentação da obra e a denomina *um livro perene*. Para Fernando Henrique Cardoso, Gilberto Freyre faz uma sociologia do cotidiano, em que, dentre outras coisas, inova com seu método, bem como a importância que assegura para a vida privada. “Assim fazendo, Gilberto Freyre inova nas análises sociais da época: sua sociologia incorpora a vida cotidiana. [...] Hoje ninguém mais se espanta com a sociologia da vida privada. Há até histórias famosas sobre a vida cotidiana. Mas, nos anos trinta, descrever a cozinha, os gostos alimentares, mesmo a arquitetura e, sobretudo, a vida sexual, era inusitado (Cardoso, 2015, p. 21).

⁷⁰ Conforme já apresentado, a obra *Nordeste* é escrita e fundamentada no conceito orteguiano de circunstância como representação do seu Recife. *Casa-grande & senzala* é a circunstância no sentido de Brasil – Gilberto Freyre faz uso de Ortega y Gasset justamente para se debruçar sobre o Brasil como realidade circunstancial vital. Conforme dito anteriormente, esse é um conceito importante no pensamento de Ortega y Gasset, já que ele acompanha seu autor e sofre modificações ao longo de seus escritos. No primeiro momento, quando aparece na obra *Meditações de Quixote* (1967), era compreendido como o entorno do homem, ou seja, reduzido ao mundo mais objetivo, palatável. Na obra *O Espectador* (1998), Ortega acresce o mundo que circunscreve o eu, isto é, amplia, no sentido de pensar a realidade objetiva e subjetiva que se encontra no entorno do sujeito – o mundo do sujeito.

⁷¹ Raciovitalismo é, de acordo com Ortega y Gasset (2002), o uso da razão a serviço da vida, pois diferentemente de Kant, segundo ele, a razão não pode ser instrumental, mas conectada com a vida. José Maurício de Carvalho (2002, p. 50-51) adverte: “Três são as formas pelas quais se manifestam o vitalismo no universo filosófico: subordinando a teoria do conhecimento a leis que regem o mundo orgânico, como ocorre no empirismo crítico de Richard Avenarius (1843-1896); diminuindo o papel da razão na interpretação da realidade em favor de uma intuição fundamental, conforme proclamou Henri Bergson (1859-1941); e situando a vida no centro da investigação. Apenas nesse terceiro sentido, pode-se dizer que a metafísica orteguiana possuiu uma dimensão vitalista”.

Florestan Fernandes se destaca como crítico do pensamento gilbertiano. Entretanto, é lacônico observar a escrita gilbertiana à luz do perspectivismo nietzschiano e longe dos ideários da luta de classes e tantos outros jargões do marxismo enlatado⁷².

O ensaio gilbertiano encontrou em Nietzsche um caminho para interpretar o Brasil à luz de um perspectivismo filosófico, ou seja, é preciso que o intérprete compreenda que a realidade carrega consigo múltiplos modos possíveis de interpretação, que ganham sentido por meio de forças internas e externas, configuradas no afeto que perpassa o intérprete, a interpretação e a realidade. É conforme escreve o filósofo alemão, em *A Gaia Ciência*:

[...] mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula modéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectiva. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações (Nietzsche, 2001, § 374).

Compreende-se, na assertiva acima, que o perspectivismo não é um decreto, isto é, uma verdade encerrada em si mesma, mas para além disso, a perspectiva é uma espécie de conexão com a realidade que, aparentemente única, desvela-se múltipla e diversa. Em outras palavras, trata-se do perspectivismo como leitura antimetáfrica do mundo, opondo-se à ideia de verdade, o saber absoluto que empalma realidades.

Gilberto Freyre não decreta um Brasil uniforme, já que sua interpretação é somente uma entre tantas possibilidades para se compreender o país dos trópicos. No escrito gilbertiano, o que se apresenta como idílico, conforme seus críticos, é tão somente um olhar afetuoso capturado pelo perspectivismo filosófico que desnuda um Brasil mestiço, observando primeiramente sua infância no esteio das contradições.

Em Nietzsche, o perspectivismo configura-se como interpretação que desvela o objeto, condicionada a um horizonte de possibilidades através dos afetos. Por essa razão, na assertiva acima se encontra, segundo esse autor, *o mundo que se tornou novamente infinito*, ou seja, a realidade, mesmo sendo única, apresenta-se como possibilidades ao sujeito que necessita desvelá-la a partir de uma perspectiva interpretativa, orientada por afetos.

⁷² Guerreiro Ramos, na *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo: prefácio para uma sociologia nacional* (1954), abre um debate que o acompanhará por toda sua vida, a saber, a sociologia enlatada versus a sociologia dinâmica. Para esse autor, a sociologia brasileira não dava conta de pensar os seus problemas, já que sua estrutura era constituída e engessada na cartilha advinda da Europa e Estados Unidos da América. Era preciso que se constituísse um pensamento nacional com vínculos a América Latina, mas de acordo com ele, os intelectuais brasileiros estavam longe dessa realidade, constituir uma sociologia dinâmica. Por isso, escrevia ele, era necessário “encorajar os esforços para a prática, nos países latino-americanos, de uma sociologia que refletisse os seus problemas; era estimular que se cortassem os cordões umbilicais que têm tornado essa disciplina subproduto abortício do pensamento sociológico europeu e norte-americano (Guerreiro Ramos, 1954, p. 19).

Gilberto Freyre persegue o perspectivismo nietzschiano, e na construção de sua clássica obra, é recepcionado como um autor relativista, já que sua influência, conforme anunciado no prefácio da edição de 1933, advém de Franz Boas e seu relativismo antropológico. Dessa influência, a ideia de raça é substituída pela ideia de cultura, demonstrando que não existe hierarquia no sentido de *superior* versus *inferior*, mas de pluralidade e diferença nos mundos da cultura. No seu conjunto, a teoria gilbertiana, respaldada no relativismo cultural, é recepcionada de forma diversa: é tomada nos sentidos positivo e negativo. É positiva a substituição de raça pela ideia de cultura. Todavia, no sentido negativo, quando se utiliza do relativismo para explicar o processo de colonização, escamoteia-se a violência da escravidão em detrimento do caldeamento cultural e se promove, no plano da teoria, a democracia das raças, excluindo categorias marxistas como classes sociais, exploração social e dominação por parte da elite branca.

Essa compreensão paradigmática do texto gilbertiano, oscilada entre visão positiva e negativa, à luz do relativismo antropológico de Boas, não totalmente errada, já que o perspectivismo filosófico admite múltiplos olhares, novas interpretações. Todavia, o inadmissível é reduzir o ângulo interpretativo do texto simplesmente ao relativismo cultural antropológico, com exclusão do perspectivismo filosófico como categoria interpretativa. De acordo com Chacon (1993, p.125), o que se apresentava ao recifense era que “a Gilberto coube, isto sim, a missão histórica de rever o ‘zé-povinho’ em ‘Povão’”. Gilberto Freyre olha para dentro do Brasil e passa a concebê-lo como tema central de sua vida intelectual, mas não se contenta em somente olhá-lo. Não, ele garante sentido, por meio dos afetos para com essa sua realidade, e traduz um Brasil que não existe, mas que, nas suas lentes, é possível vê-lo, mesmo ao longe. Esse ideário de um novo Brasil encontra-se na poesia que abre o texto *Casa-grande & senzala*, edição de (2015a, s/p), intitulada *O outro Brasil que vem aí*:

Eu ouço vozes
eu vejo cores
eu sinto os passos
de outro Brasil que vem aí
mais tropical,
mais fraternal
mais Brasileiro.
[...]
Todo brasileiro poderá dizer: é assim que eu quero o Brasil,
todo brasileiro e não apenas o bacharel ou o doutor
o preto, o pardo, o roxo e não apenas o branco e o semibranco.

Todavia, a perspectiva exposta na poesia de Gilberto Freyre, estendida e trabalhada na obra *Casa-grande & senzala*, não foi suficientemente compreendida. Como advertiu Chacon

(1993), a missão gilbertiana era de olhar o brasileiro não mais como o Jeca tatu⁷³, mas antes disso, vê-lo com especialidade, demarcado na pluralidade étnica e cultural: o Brasil porvir é de todos e para todos. As palavras do recifense podem parecer sem sentido nos dias de hoje, mas nos anos 1930 eram como *palavras de ordem*, um grito revolucionário em defesa da igualdade, da pluralidade e da mestiçagem brasileira. A poesia versada é a sistematização do projeto *Casa-grande & senzala*, o Brasil mais brasileiro, distante do estrangeirismo caricato na óptica dos modernistas paulistanos. A poesia é somente um pouco do que pode a realidade brasileira com a sistematização do projeto gilbertiano, o novo mundo nos trópicos.

Ainda no texto *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), ao se referir à obra *casa-grande & Senzala*, Freyre aborda o desprezo que seus estudos receberam, sobretudo em razão da linguagem, bem como de sua forma de interpretar a realidade, mais precisamente o método utilizado para descrever e compreender o seu objeto, o Brasil profundo. Nesse sentido, na imbricação dos conceitos, circunstância e perspectiva, o autor de *Casa-Grande & Senzala* constitui uma forma singular de apreender a realidade do seu Brasil. Para Gilberto Freyre (1968, p. 118),

Não foi o mesmo livro, ao aparecer, apenas inovador na pluralidade de métodos a que recorreu seu autor, ao elaborá-lo, por um lado, para assombro de críticos anglo-americanos, [...] e, por outro lado, para deleite daqueles críticos europeus, principalmente franceses, [...] – já rebelados contra excessos, entre europeus e, sobretudo, entre anglo-saxões, de especialismo fechado – no trato de matéria social por cientistas sociais: atitude tão daqueles cientistas sociais mais inclinados a imitarem, nesse excesso, os seus colegas das ciências naturais.

O autor, na assertiva acima, demonstra como seu trabalho, de algum modo, foi pioneiro, sobretudo no Brasil, mas já adianta que sua forma de constituir metodologicamente a apreensão da realidade faz parte de um debate bem mais amplo, pois ainda na assertiva, localiza-se ao lado de pensadores franceses, como Jean Pouillon, Roland Barthes e Jean Duvignaud (Freyre, 1968). Da assertiva apresentada, é possível captar o projeto gilbertiano de constituir um pensamento engajado, possível de avistá-lo fora dos limites acadêmicos e liberto do cientificismo sequestrado das ciências naturais.

José Carlos Reis (2014, p. 54), ao tratar de Gilberto Freyre, pontua que “ele descobriu, junto com os franceses dos *Annales*, a história do cotidiano, a história das mentalidades

⁷³ Para Gilberto Freyre (2015), a personalidade de Monteiro Lobato era mais otimista do que suas obras, já que em Urupês o personagem principal reflete o caráter do povo pobre e decadente do Brasil social. É certo que Monteiro Lobato faz modificações em seu personagem e o recoloca na posição de um homem adoecido e desassistido pelo Estado, em que sua representação é do trabalhador brasileiro explorado. Todavia, na sua primeira caracterização, tratava-se de um ser doente, graças a sua miscigenação.

coletivas, a renovação das fontes da pesquisa histórica: receitas culinárias, livros de etiquetas, fotografias, festas, expressões religiosas, brinquedos [...]”.

O método de análise e interpretação da realidade brasileira orquestrado por Gilberto Freyre é perspectivista, conforme assinalou Reis (2014). Não parece ser uma afirmação trivial, pelo contrário. Muitos estudiosos acreditam que o recifense inaugura uma metodologia de estudo e compreensão da realidade que não fazia o menor sentido no seu tempo, ganhando reconhecimento e notoriedade posteriormente, com a realização de métodos similares por outros estudiosos, como foi o caso da *escola dos annales*. Para o historiador inglês Peter Burke (1997), ao fazer um estudo em que compara Gilberto Freyre e os autores da História Nova, concede ao recifense o ineditismo nos métodos de análise e compreensão da realidade que os franceses vão efetuar somente a partir dos anos 1960. Para o historiador britânico,

Estas semelhanças de abordagem foram reconhecidas tanto por Febvre como por Braudel quando descobriram a obra de Freyre no fim dos anos 30. Freyre, no entanto, não estava imitando os Annales e nem Febvre ou Braudel o estavam imitando. Freyre aprendera seu estilo interdisciplinar na Universidade Colúmbia (Burke, 1997, p. 1).

Observa-se que o que se considerava importante na Nova História, conhecida como Escola dos Annales, é sua forma metodológica de trabalhar com novas fontes de estudos, até então desconsideradas nas pesquisas sociais, coisa que Gilberto Freyre executou⁷⁴ na obra *Casa-grande & senzala*. O método pouco conhecido, pelo menos reconhecido nos estudos de Gilberto Freyre, é o seu perspectivismo filosófico. É possível, com vistas a esse conceito, tomado sobretudo no sentido nietzschiano, compreender com profundidade a interpretação gilbertiana do Brasil à luz dessa sociologia, em que busca singularizar sua interpretação do Brasil social a partir da hibridação das raças.

4.2 CASA-GRANDE & SENZALA E SEU PERSPECTIVISMO FILOSÓFICO

Para não incorrer em ilações, mesmo depois de uma fundamentação conceitual do perspectivismo filosófico nietzschiano, já apresentado anteriormente no capítulo dois da tese

⁷⁴ Essa interpretação, nos dias hoje, é bastante recorrente. Gilberto Freyre, como intelectual singular, antecipou questões de métodos importantes que os franceses fariam apenas posteriormente. Nesse sentido, escreve Ventura (2000, p.75-76): “Gilberto Freyre começou [...] a ser recuperado nos anos 80 como um dos precursores da ‘nova história’, pregada e praticada na França a partir da década de 1960 pelos herdeiros da escola dos Annales. Historiadores franceses, como Fernand Braudel, se voltaram para a história da cultura material, enquanto Georges Duby e Philippe Áries ampliavam a história da família para incluir a vida privada, a história do amor, da sexualidade, do corpo e das mulheres. Tais tópicos haviam sido discutidos três décadas antes por Freyre em seus estudos sobre o Brasil colonial. Freyre foi, portanto, o antecipador das histórias da vida privada tão em voga a partir de G. Duby e P. Áries”.

em curso, convém abrir essa discussão com a assertiva de Nietzsche, na obra *Além do Bem e do Mal* (2007, p. 106 §211), “sua investigação do conhecimento é criação, sua criação é legislação, sua vontade de verdade é... vontade de potência”.

Para Gilvan Fogel, estudioso do pensamento de Nietzsche, na obra *Conhecer é criar* (2005, p. 29), “*per-picerre* quer dizer ‘ver através’, isto é, no e desde o *elemento* ou *médium* interesse (lugar) que o que aparece pode aparecer, ou seja, mostra-se e faz-se visível”. Nesse contexto, o perspectivismo em Nietzsche orienta o sujeito a captar, através do objeto, não o mero objeto em si, mas sua manifestação, o que se faz visível e que provoca uma abertura para que o sujeito interprete e compreenda o fenômeno manifesto.

Na continuidade da assertiva, Fogel (2005, p. 30), retoma Miguel de Cervantes, a partir de Quixote: “quando nasce o Quixote não há nada pronto. O que nasce, o que desperta é a determinação de *fazer-se, de tornar-se* cavaleiro andante. Cavaleiro andante, a saber, Dom Quixote, é ‘algo’ por fazer-se, por vir a ser”. Esse *fazer-se* nasce da perspectiva, em outras palavras, da abertura que é dada pelo objeto ao sujeito, em uma relação de interpretação e conhecimento.

Deleuze (1985, p. 62), filósofo de influência nietzschiana, afirma que, “desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquirar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia”. A perspectiva, no contexto deleuziano, configura-se como maquinação de texto, cuja finalidade é observar a relação dos escritos com a realidade, mais precisamente, a conexão da vida como vontade com a realidade circundante à luz dessa energia: a interpretação dessa realidade a partir de sentido entre objeto e sujeito.

Gilberto Freyre fez maquinação do texto nietzschiano para traduzir a realidade brasileira, criando sentido para um Brasil uniforme. É certo, conforme já apresentado, que o pensamento gilbertiano adentra os textos de Nietzsche e recebe o perspectivismo como metodologia filosófica para interpretação da realidade brasileira. O pensador pernambucano, com a escrita de *Casa-grande & senzala*, em sua investigação social do Brasil, criou conhecimento sob um prisma multirracial que define novas bases para o país da miscigenação.

Decerto que o perspectivismo nietzschiano, centrado no demasiado humano, ultrapassa os limites de uma racionalidade transcendental kantiana e abeira-se de uma realidade circundante e suas múltiplas possibilidades. Significa, portanto, o mundo como vontade, como desejo. O mundo como pode ser/estar para além da insuficiência da verdade. Em outros termos, Nietzsche elastece a moralidade em detrimento da perspectiva, pois para

esse autor, na relação do homem com a realidade, a interpretação não se limita aos fatos captados pelos indivíduos ou seu grupo à luz de verdades dogmáticas, para além disso, o sujeito da ação perspectivista é o legislador, o filósofo legislador que se faz no mundo a partir da abertura do mundo, em sua manifestação plural.

É sabido que, nos anos 1930, a intelectualidade brasileira, mais precisamente as elites brancas, camuflavam um discurso racial pseudocientífico, aquele da incapacidade brasileira para o progresso, já que sua população era genuinamente mestiça. Também, com o governo de Getúlio Vargas, por parte do Estado brasileiro, houve uma espécie de nacionalismo forçado, combinado com a imigração espontânea europeia. Nesse contexto difuso, assoberbado por verdades eurocêntricas e atormentado pelo nacionalismo forçado de combate aos regionalismos da República Velha, Gilberto Freyre insurgiu com o que se pode denominar *conhecimento criativo*, interpretando com novas lentes a nação tropical e dando-lhe outra compreensão por meio dos afetos.

A obra *Casa-grande & Senzala* cria um conhecimento, isto é, legisla sobre uma nova realidade que reorienta a concepção de Brasil à luz da miscigenação, e o faz a partir de paixões e afetos, pontos de partida para sua análise e interpretação, aqui denominada *filosófica*. Esse autor tomou como base a influência do perspectivismo nietzschiano no intuito de constituir um caminho interpretativo, para a realidade brasileira, que fosse capaz de reorganizar a compreensão plural do sujeito nacional, já que, compreendendo o perspectivismo como múltiplas possibilidades, o desenho de Brasil precisava superar o Brasil do atraso, constituído com a forte presença de massa negra.

A interpretação gilbertiana nos anos 1930 configura um divisor de águas em diversos sentidos. Primeiro, o perspectivismo ressignifica a teoria da miscigenação e, segundo, constitui um mito para o Brasil, o novo país dos trópicos. Para José Carlos Reis (2014, p. 69), “essa avaliação otimista que Freyre faz da miscigenação representou um alívio para as elites brasileiras. Ele lhes devolveu a autoconfiança que as teorias racistas do final do século XX lhes tinham tirado”. Nessa mesma interpretação, Jessé Souza (2003, p. 67), no texto *Atualidade de Gilberto Freyre*, afirma que esse autor “almejava inverter o sinal negativo da obra portuguesa aqui alhures, talvez como meio de reverter à baixa autoestima do brasileiro”, como constituição de um mito para o Brasil, a mestiçagem como elemento nodal de progresso e de modernidade.

Ao se apropriar do perspectivismo nietzschiano e dar prosseguimento à Escola do Recife, Gilberto Freyre refez e clarificou as discussões de Sílvio Romero⁷⁵ sobre o Brasil e suas facetas históricas, literárias e filosóficas. A novidade desse prosseguimento, definido como segunda Escola do Recife, difere da primeira quanto à constituição do hibridismo brasileiro como elemento positivo para interpretação social do Brasil.

Um das passagens na obra *Genealogia da Moral*, ao se referir ao perspectivismo, que é recepcionada pelo pensamento gilbertiano, é a seguinte: “existe apenas uma visão perspectivista, apenas um conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso conceito dela, nossa objetividade” (Nietzsche, 2010, p. 101, § 12). Nesse sentido, ao apreciar a realidade brasileira, seu objeto de conhecimento, Gilberto Freyre não se limitou às formas tradicionais do saber sociológico, mas para além disso, no conjunto dos afetos, aqui tomado como cativo de sua circunstância, expressou, com *Casa-Grande & Senzala*, um perspectivismo nietzschiano. Em suas próprias palavras (Freyre, 1968, p. 69): “tenho sido sociológico, muito mais vendo sociologicamente o social, do que lendo a respeito os escritos de outros sociólogos”. Essa relação gilbertiana com sua circunstância, a realidade brasileira, não ocorre de forma desinteressada, mas acontece de forma afetuosa, no sentido nietzschiano, interessada, comprometida. Para Nietzsche (2010, p. 101, § 12), ainda na obra *Genealogia da Moral*, “mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? Não seria castrar o intelecto?”. É possível inferir que Gilberto Freyre, sobretudo na produção de *Casa-Grande & Senzala*, não se permitiu castração intelectual. Pelo contrário: motivado pelos afetos, singularizou a alma brasileira, reinterpretou o Brasil e o ressignificou no contexto da miscigenação com novos olhares.

José Carlos Reis, na obra *as Identidades do Brasil* (2014, p. 52), referindo-se a Gilberto Freyre, afirma que, “no Brasil, teria havido um bem-sucedido ajustamento para um profundo desajustamento. Freyre é um autor criativo, sensível ao cheiro, à cor, ao ruído, ao amor e ao ódio, ao riso e ao choro”. Em outras palavras, a escrita gilbertiana, no tocante à *Casa-Grande & Senzala*, ancora-se nos afetos, conceito nietzschiano que singulariza o perspectivismo com olhares multifacetados. Isso significa que os antagonismos se ajustam e

⁷⁵ O texto *Casa-grande & Senzala* discute e aprofunda o tema da mestiçagem recepcionado dos escritos de Sílvio Romero, especialmente nos *Contos Populares no Brasil*, publicada em 1885. Nesse texto, seu autor pretendeu demonstrar como que se formou a identidade nacional brasileira. É importante destacar que não somente essa obra, mas quase todo o espólio romeriano é perpassado por esse tema, a saber, a mestiçagem no Brasil.

se harmonizam em suas contradições, compondo uma sociedade percebida à luz da vida privada. Logo, o pensamento gilbertiano recebe o cotidiano e dá-lhe sentido, garantido singularidade na percepção da vida memorial e privada: “na verdade, Freyre se vale de suas recordações de infância, da sua vida no Nordeste brasileiro e também da sua rede familiar e de amigos” (Dimas; Leenhardt; Pesavento, 2006, p. 158). O professor Márcio José Silveira Lima (2018, p. 88), no texto *As artes de Prometeu, perspectivismo e verdade em Nietzsche*, observa, na tensão entre perspectivismo e verdade, que

Quando Nietzsche afirma, portanto, que a comunicação depende, antes de tudo, de uma interpretação que o homem dá a suas vivências interiores, ele sustenta que as vivências que mais se impõem são as mais recorrentes, ao passo que as mais raras seriam as que escapam ao estar consciente.

À luz da discussão apresentada pelo professor Lima, observa-se como esse perspectivismo encontrado no interior do pensamento de Nietzsche se faz presente na escrita de *Casa-grande & senzala*, em que as vivências anteriores, isto é, o sentimento saudosista de um passado colonial, advindo das memórias pessoais e familiares, adornam a superfície da obra de 1933, em que a intimidade do passado é preservada; mais do que isso, guarda sentidos da vida cotidiana. Entretanto, o que há de raro e de novidade é justamente o mito fundacional – a nação tropical, forjada no hibridismo étnico e cultural da alma brasileira.

Gilberto Freyre foi, entre outras coisas, um autor memorialista, e por isso sua visão para com o indígena é desfocada, mas não deixa de ser perspectivista, já que o autor demarca, à luz dos afetos, um caminho para compreender o Brasil. Nas palavras de Ricardo Benzaquen de Araújo (1997, p. 189):

CGS, então, deixa de ser apenas um livro para transformar-se em uma espécie de casa-grande em miniatura, em uma voz longínqua mas genuína, legítima e metonímica representante daquela experiência que ele próprio analisava, enquanto o nosso autor se converte, até certo ponto, em personagem de si mesmo, como se escrevesse não só um ensaio histórico-sociológico mas também as suas mais íntimas memórias.

O excerto acima denota que existe, na escrita de *Casa-grande & senzala*, um fator memorialístico e sensível com relação ao passado colonial. São inúmeras as passagens em que Gilberto Freyre esboça seu saudosismo de sujeito da casa-grande, e dessa memória, figuram o branco e, sobretudo, o negro escravizado. O indígena é relegado, observado tão somente como um objeto científico, e dessa compreensão, os povos originários figuram como raça atrasada, crianças grandes.

4.3 O PERSPECTIVISMO COMO FONTE INTERPRETATIVA DO COLONIZADOR PORTUGUÊS

O perspectivismo filosófico é um olhar que se desdobra em pontos de vista. Não somente assegurado em sua multiplicidade, mas constituído por meio de afetos e singularidades que vão entornando o objeto e seu espectador, já que o mais significativo do que se denomina perspectivismo é a força inventiva da interpretação que possibilita sentidos.

Gilberto Freyre, na abertura do primeiro capítulo da obra *Casa-grande & senzala* (Freyre 2015a, p. 65), versa que, “Quando em 1532 se organizou econômica e civilmente a sociedade brasileira, já foi depois de um século inteiro de contato dos portugueses com os trópicos; de demonstrada na Índia e na África sua aptidão para a vida tropical”. O olhar gilbertiano para com os lusitanos é exuberante! Sua narrativa se faz poesia, quando não é acometida por um afeto singular: escrever com atributos como se historiasse sobre seus entes mais queridos, aptos e convictos com a vida triunfante no país tropical.

A perspectiva de um país plural é cravada na modernidade híbrida, filha da plasticidade portuguesa, arrolada com o sangue ameríndio e africano. Gilberto Freyre, no capítulo um de *Casa-grande & senzala*, esboça o contexto da colonização lusitana à luz de um estudo histórico e geográfico, com vistas à genealogia de Portugal como o nascedouro da miscigenação: a alma ibérica é, entre outras coisas, mestiça. Na grafia de Gilberto Freyre (2015a, p. 66) se observa o seguinte pensamento: “a singular predisposição do português para colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-se em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África”.

Essa assertiva não é gratuita, já que fundamenta sua teoria do hibridismo lusitano, e nesse contexto, a tipologia do homem ibérico. Esse tipo filosófico, na conjuntura dos anos 1930, reivindica, na contramão do eurocentrismo dominante, uma matriz plástica, isto é, com predisposição histórica para o caldeamento de raça e de cultura. A assertiva aponta para um europeu diferente, constituído desde sua gênese com a mestiçagem, e por isso se explica sua relação quase sempre diferenciada para com outros povos.

É um raciocínio aparentemente controverso, já que, na superfície da assertiva acima citada, o modo de escrita parece dissimular um processo histórico da violência escravocrata, especialmente com a perspectiva de leitura em que os antagonismos se ajustam nessa relação dialética entre a casa-grande e a senzala. Todavia, considerando o perspectivismo filosófico empregado por Gilberto Freyre, a assertiva abre-se para pensar um tipo humano que não se preocupa com o valor racial, já que sua natureza histórica e cultural é indefinida entre Europa

e África. Para evitar inconvenientes de leitura, especialmente na condenação do texto gilbertiano de ocultar as dores da brutalidade advindas da colonização, é importante mencionar o excerto em que o seu autor é categórico:

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhá moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas (Freyre, 2015a, p. 421).

Essa passagem encontra-se no prefácio da primeira edição de *Casa-grande & senzala*. O texto, durante seu curso na obra dos anos 1930, recheia suas páginas de violência, selvageria, crueldade e sadismo contra os povos ameríndio e africano. Todavia, os pontos em que o seu autor busca atingir não eram de denúncia contra a fereza e os abusos da colonização, já que todos os brasileiros indistintamente compreendiam a dureza da violência contra o direito dos povos da floresta, bem como dos escravizados.

A questão era olhar para esse passado colonial multirracial sem desprezá-lo, já que ele é a composição harmônica e histórica do tecido social brasileiro. Nas palavras de Skidmore (2003, p. 63), “convidou os brasileiros a chegarem à conclusão de que os portugueses, assim como os índios e os afro-brasileiros, haviam criado um ambiente e uma população tão saudáveis como qualquer outra do mundo”.

A perspectiva gilbertiana, por vezes contraditória, buscava fundar um mito para sua nova interpretação do Brasil, o país dos mestiços que se constitui sobretudo desse passado colonizador diferenciado. Conforme Anísio Teixeira (1962, p. 492-493), “nada é em Gilberto Freyre linear ou esquemático; o seu pensamento se desdobra rico, múltiplo e maduro, antes psicológico do que lógico, preferindo a aparência da contradição à simplificação empobrecedora e primária”.

A contradição, ou melhor, a polêmica, não é um relativismo gilbertiano, pois o autor de *Casa-grande & senzala* não criou tão somente uma perspectiva, mas ele e sua perspectiva são resultados de vontade, do que o país tropical pode ser, independentemente dos conceitos de verdade e falsidade. Por isso, independe de saber se o conhecimento esboçado no pensamento gilbertiano é verdadeiro ou falso, o que cabe é investigar: quais afetos, qual a moral da discussão, quais são os interesses que mobilizam a sua escrita?

Para Skidmore (2003), Gilberto Freyre intenciona para os brasileiros uma obra política. Mais do que isso, constitui um panorama positivo da colonização e observa feitos que constitui um país plural, ou seja, “*Casa-grande & senzala* foi escrito – e recebido – mais

como manifesto do que como um trabalho acadêmico bem argumentado” (Skidmore, 2003, p. 56). A intencionalidade de Gilberto Freyre, como ator político, foi de ressignificar a realidade social brasileira e motivar seus compatriotas na crença de um mito fundador: o Brasil mestiço.

No transcurso do livro I de *Casa-grande & Senzala* há um esforço para demonstrar a hibridação da sociedade portuguesa e sua confluência na formalização da matriz cultural brasileira. O hibridismo português é, rascunha Gilberto Freyre (2015a), mais africano do que europeu, caso se considerem as condições físicas de solo e de temperatura. Em outros termos, apoiado em uma vasta literatura, o recifense apresenta um estudo sistemático que oferta uma nova tipologia de homem branco, o sujeito híbrido e plástico, o lusitano como expressão perspectivista para constituição na nação tropical.

A força do perspectivismo gilbertiano encontra-se ancorada nos afetos que, dentre outras coisas, formula essa tipologia de homem que é enriquecida de conteúdo. Em outras palavras, é híbrido em sua natureza, “bambo equilíbrio de antagonismos reflete-se em tudo que é seu, dando-lhe ao comportamento uma fácil e frouxa flexibilidade [...]” (Freyre, 2015a, p. 67). Para Gilberto Freyre, o lusitano representa a plasticidade, e sua ação na colonização mobiliza uma organização social, equilibra as contradições e ajusta os antagonismos de um país que tem sua matriz cultural demarcada pela miscigenação.

Perseguindo esse raciocínio, Ricardo Benzaquen de Araújo (1994, p. 4), ao tratar da singularidade do povo português, apresentada na obra *Casa-grande & senzala*, escreve: “deslocando-se com rapidez, deitando-se com qualquer raça e aceitando todos os climas, o português realiza a proeza de não só se multiplicar e assegurar sua presença nas mais longínquas regiões do planeta, mas também a de fazê-lo através de um tipo singular de colonização [...]”. Em outras palavras, a glória portuguesa, dentre outras coisas, estava na estrutura social de colonização, misturando-se e multiplicando-se. Ainda de acordo com Araújo (1994), Gilberto Freyre atribuiu, ao colonizador português, três elementos que se tornaram categorias filosóficas em todo o texto de *Casa-grande & Senzala*: mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade.

O projeto gilbertiano, nos escritos dos anos 1930, era de ressignificação ideológica da função e estrutura da colonização em terras brasileiras. O brasileiro, especialmente as elites, convivia com o drama da comparação entre América Latina e América anglo-saxônica. Os males que acometiam a realidade nacional estavam diretamente ligados à cultura portuguesa, maculada pelo catolicismo atrasado. Ao contrário da influência protestante, advinda de outra colonização, assegurava progresso para a *outra* América. Ao singularizar a tipologia do homem ibérico, havia, no expediente gilbertiano, um projeto político e social em curso:

resgatar o imaginário coletivo das elites nacionais da vergonha de sua herança ancestral histórica e cultural, filha da colonização portuguesa e da escravidão africana. A narrativa gilbertiana evocava outro mundo possível, o país dos trópicos que se fundamentava na grandeza da miscigenação, especialmente pela presença do lusitano. Por isso, escreve José Carlos Reis (2014, p. 69), “desde 1822, as elites brasileiras esforçavam-se por esconder dos estrangeiros e de si mesmas a ‘impureza’ da história nacional. Até 1930, pensou-se que a miscigenação tinha comprometido definitivamente o futuro do Brasil”, mas é a narrativa perspectivista gilbertiana que provoca uma reviravolta nessa temática e cria uma expectativa positiva para o povo brasileiro.

Casa-grande & Senzala, nos livros I e III, faz um exame da colonização portuguesa e traz à tona características gerais do hibridismo lusófono, apresentando a plasticidade do colonizador lusitano. Toda a discussão é exposta no sentido de sistematizar processos de cruzamentos e de encontros culturais entre os povos que constituem a identidade tropical. O texto, como qualquer escrito de história, faz incursões em documentos imperiosos e vale-se de uma vasta bibliografia. Não é essa a novidade da obra *Casa-grande & senzala*, mas antes disso, é seu perspectivismo filosófico, em que o passado é potência do presente. Explica-se: não se trata de narrar uma trajetória histórica, observar detalhes e demarcar fatos, mas de constituir um caminho interpretativo em que o passado fundamenta e participa do presente, dando-lhe sentido e sustento para o fazer futuro: o Brasil moderno.

Gilberto Freyre, na elaboração da obra *Casa-grande & senzala*, operou com ideias que funcionavam como vetores, transmitindo e orientando sentidos para diferentes experiências que se somam na identidade do lusitano, e é resgatada na composição do etos brasileiro. O texto gilbertiano dos anos 1930 faz frente ao pensamento tradicional, fruto da pseudociência, e abre possibilidade para significar a identidade brasileira à luz da mestiçagem, considerando os elementos ameríndios e africanos que se reúnem ao branco português.

É comum, inclusive, entender que o texto gilbertiano da escrita de *Casa-grande & senzala* deve ser lido como um tratado que esboça com profundidade o passado brasileiro, todo o seu processo de colonização. Sua estrutura historiográfica, respaldada em uma ampla e especializada bibliografia, ajuda a compreender o país em sua dimensão mais intensa. Todavia, para além de tudo isso, a obra de Gilberto Freyre, conforme já apresentado, traz consigo uma singularidade que ultrapassa os limites históricos, antropológicos e literários, já que guarda um sentido filosófico: o seu múltiplo perspectivismo. Os sentidos interpretativos desvelam afetos e sentimentos de um Brasil profundo, quando observado de forma isenta de reducionismos morais. Não se trata de buscar a verdade como essência. Seu perspectivismo

filosófico configura-se como criação que nasce da relação entre o espectador e a pluralidade das manifestações por meio dos afetos.

A figura tipológica do branco português, no texto de Gilberto Freyre, tem uma só importância: sua plasticidade para formação do mestiço. Conforme se observa nas palavras do próprio autor de *Casa-grande & senzala* (2015a, p. 276), “[...] nenhum antecedente social mais importante a considerar no colonizador português que a sua extraordinária riqueza e variedade de antagonismos éticos e de cultura; que seu cosmopolitismo”. Não se tratou de constituir um tipo superior de homem branco, mas de considerar sua dinâmica nos antagonismos éticos e culturais na relação e confluência com outros povos desde sua tenra idade.

A tipologia do colonizador português, plasmado na figura híbrida e cosmopolita do branco lusitano, dentre outras coisas, sobretudo nos anos 1930, é um protesto contra a modernidade ocidental, já que *Casa-grande & senzala* atina contra valores eurocêntricos, como o racismo científico e modelos autoritários de política e de vida social que eclodiam na Europa. O homem branco, compositor da matriz cultural brasileira, em nada se assemelhava com o europeu de seu tempo, figura preconceituosa e sisuda; tampouco, com o português caricaturado por Paulo Prado⁷⁶. O ser do lusitano, na descrição gilbertiana, tinha mais componentes africanos do que europeu, graças a sua miscibilidade.

Inclusive, as raízes ibéricas na cultura brasileira, defendidas por Gilberto Freyre, refletem sobre um etos diferenciado do que é postulado, nos anos 1930, no interior da Europa: o escrito gilbertiano demarca um ponto de tensão entre o europeísmo e as raízes ibéricas. Na escrita de *Casa-grande & senzala* (Freyre, 2015a, p. 91), “o Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça”. O lugar do português é capital no texto gilbertiano, já que possibilita demarcar uma narrativa política importante nos anos 1930: fomentar um Brasil mestiço que se ajusta e equilibra em suas próprias contradições. Nesse sentido, ao tratar do mestiço brasileiro a partir de uma leitura interna da obra gilbertiana, Osmar Ribeiro Thomaz (2015, p. 19-20), na introdução da obra *Interpretação do Brasil*, escreve:

⁷⁶ Não há ingenuidade no texto de Gilberto Freyre, pelo contrário: ao tratar da tipologia da alma lusitana, o autor de *Casa-grande & senzala* reconhece a figura do português degenerado, aventureiro, triste e afeito à cachaça, conforme narra Paulo Prado. Nesse sentido, Gilberto Freyre (2015, p. 83) pontua: “atraídos pelas possibilidades de uma vida livre, inteiramente solta, no meio de muita mulher nua, aqui se estabeleceram por gosto ou vontade própria muitos europeus do tipo que Paulo Prado retrata em traços de forte realismo”. Entretanto, a tipologia de ibérico desenhada por Gilberto Freyre é de outra cultura, representa o colonizador de alma híbrida e predisposto a formar a nação dos trópicos.

O mulato, produto mais acabado de nossa história social, é plástico por excelência, se europeíza no sobrado, se africaniza no mucambo, e representa, em última estância, a superação possível dos novos antagonismos criados pela distância entre o salão e o cortiço, o sobrado e o mucambo, repondo, enfim, a harmonia entre os contrários, aquela totalidade tendente ao equilíbrio constituída na nossa gênese colonial.

Gilberto Freyre, com o perspectivismo filosófico, rejeita a vontade de verdade, na medida em que visualiza, na figura do branco lusitano, uma predisposição para a miscigenação, mesmo tendo em vista todo o antagonismo que circunscreve o processo de mestiçagem. Esse autor não buscou, conforme as ideologias de seu tempo, o branqueamento da população brasileira, mas observou a matriz lusitana predisposta à miscigenação, como também miscigenada, que intercruza Europa e África, e fez dessa observação um vetor para o amadurecimento cultural do Brasil. Em defesa do homem branco, matriz da identidade brasileira, pouco se importava com os ideais de raça: “pelo intercuro com a mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical” (Freyre, 2015a, p. 74).

Quando foi publicada *Casa-grande & senzala*, nos anos 1930, os Estados Unidos esboçavam uma legislatura operada na ideia de raça, ou seja, para além da cultura racista, havia decretos legais que segregavam o lugar de branco e do negro nos setores do tecido social. Na Alemanha, imperavam políticas racistas e antissemitas como características centrais do regime alemão. Gilberto Freyre, com sua clássica obra publicada no Brasil, tomou um caminho distinto, desidratando o valor racial e superestimando o valor da cultura, criando um ambiente em que os antagonismos se equalizam, sobretudo na formação da identidade dos povos brasileiros. A equalização é somente um convite interpretativo, já que não existe, na formação do Brasil, uma só gênese, mas um caldeamento, em que “a cultura europeia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana” (Freyre, 2015a, p. 115). Em outros termos, a ideia de democracia racial, tão combatida como idílica, nos anos trinta, sinalizava para interpretação de um Brasil plural que, dentre outras coisas, rejeitava políticas racistas, bem como antissemitas.

É preciso destacar que o texto *Casa-grande & senzala* é perpassado, no seu conjunto, pela ideia de equilíbrio das contradições. Primeiro, do ponto de vista positivo, a cultura brasileira, plasmada na equalização dos antagonismos, não abrigaria um movimento genocida nos moldes da Alemanha nazista, tampouco um racismo segredado no modelo norte-americano. A cultura brasileira, advinda da plasticidade lusitana, acolhe, no texto gilbertiano, interpretações que atinam para uma realidade diferente, celebra um país que se torna referência para outras nações, já que singulariza, no encontro das raças, alternativas que

transcendem as hierarquias raciais e postulam, no relativismo da cultura, a hibridação dos povos no país multirracial.

Somados os livros I e III de *Casa-grande & senzala*, o Brasil de Gilberto Freyre atende parte do que se considerava uma nação civilizada: havia, no itinerário gilbertiano, o branco europeu como matriz principal da gênese brasileira. A ressalva metodológica de leitura perspectivista encontra-se na plasticidade desse tipo europeu, o lusitano de formação híbrida. O ponto de partida para a teorização de uma tipologia de homem é significativa. O português é um europeu, representante dos ideários da elite que buscava o branqueamento do país. Desse modo, a partir dessa perspectiva tipológica, Gilberto Freyre abeira-se de a grupo social: os defensores do eurocentrismo. Todavia, a discussão incremental, na gênese dessa população lusitana, o hibridismo racial e ajunta os brasileiros no caldeirão da mestiçagem.

É importante denotar que a tese da equalização das contradições estava, inclusive, na escrita gilbertiana, pois na leitura dos livros I e III, observa-se um equilíbrio entre os antagonismos: a matriz lusitana é branca, conforme sonham os ideólogos do branqueamento, mas também é miscigenada, à medida que é a população brasileira parda e preta, na sua maioria.

A discussão elaborada nos capítulos I e III configura-se como um belo paradoxo, já que Gilberto Freyre busca, dentre outras coisas, tratar de um mundo vanguardista, mas sem vinculá-lo aos ideais da velha Europa. O mundo nos trópicos tem seu nascedouro na Europa, mas sua matriz é híbrida em sua composição inicial. O lusitano é a representação da indefinição étnica e cultural, concebido na bicontinentalidade entre Europa e África. Isso pode ser entendido na escrita de Gilberto Freyre (2015a, p. 67-68)

E gente mais flutuante que a portuguesa, dificilmente se imagina; o bambo equilíbrio de antagonismos reflete-se em tudo o que é seu, dando-lhe ao comportamento uma fácil e frouxa flexibilidade, às vezes perturbada por dolorosas hesitações, e ao caráter uma especial riqueza de aptidões, ainda que não raro incoerentes e difíceis de se conciliarem para a expressão útil ou para a iniciativa prática.

O vanguardismo brasileiro, formalizado no novo mundo dos trópicos, tem sua origem com o português, sujeito que se equilibra em antagonismos e, largado ao caldeamento, aclimata-se nas terras brasileiras. Tudo isso pode ser consultado no texto de *Casa-grande & senzala* (2015a, p. 00): “ao contrário da aparente incapacidade dos nórdicos, é que os portugueses têm revelado tão notável aptidão para se aclimatarem em regiões tropicais”. O lusitano, nas lentes de Gilberto Freyre, é recepcionado como um tipo destacado no contexto do continente europeu, já que sua vantagem de adaptabilidade lhe aclimata como herdeiro da

expansão colonial e, conseqüentemente, no intercruzamento com outros povos, na criação de novos mundos.

Há outro elemento importante na compreensão da matriz tipológica portuguesa. Não se trata de glorificar sua invasão às terras dos povos das florestas, mas na abordagem da colonização lusitana, Gilberto Freyre busca resolver outro dilema brasileiro, que é a tristeza de não haver sido colonizado pelos holandeses, franceses ou ingleses. Na discussão no entorno do povo lusitano como conquistadores, a tese gilbertiana enaltece pontos positivos, se comparados a outros povos colonizadores: “de qualquer modo o certo é que os portugueses triunfaram onde outros europeus falharam: de formação portuguesa é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência” (Freyre, 2015a, p. 73).

A perspectiva gilbertiana, apresentada na obra *Casa-grande & senzala*, no que compreende a tipologia do homem português, pauta-se na ressignificação da visão do brasileiro para com o colonizador lusitano, fazendo uma inversão dos valores que se encontravam em seu tempo, ao reconstituir a figura do lusitano como europeu. Para além disso, perspectiva gilbertiana buscava qualificar sua contribuição para a nação moderna – o Brasil miscigenado, que só foi possível graças à colonização portuguesa. A obra, conforme é de conhecimento público, não trata somente do lusitano, mas também do indígena e do colonizador africano.

A discussão arrolada até o momento, especialmente no que tange à tipologia do homem lusitano, buscou demarcar os passos argumentativos no entorno do pensamento de Gilberto Freyre. Tal discussão, no conjunto dos livros I e III de *Casa-grande & senzala*, tornou evidente que o pensamento gilbertiano é perspectivista, sobretudo no sentido nietzschiano. Não se trata de ilação, já que se percebe o caráter afetoso que perpassa quase toda a obra gilbertiana.

O valor textual, conjunto interpretativo da obra gilbertiana, encontra-se na maneira como a realidade ganha sentido. A importância não está somente na direção que o olhar concede à realidade, mas na relação entre realidade e o olhar do espectador. Por essa razão pode-se perceber que, para Gilberto Freyre, não se tratava de afirmar ou refutar as verdades sobre as interpretações dadas para a formação da sociedade brasileira. A abordagem gilbertiana sobre a colonização e a formação da identidade brasileira tem um ponto de partida, o colonizador lusitano, mas ela era somente mais uma leitura interpretativa que estava além da ideia de verdade ou falsidade.

Não existe, no pensamento gilbertiano, qualquer tentativa de dogmatizar verdades. O texto *Casa-grande & senzala* é múltiplo em seu perspectivismo, haja vista que desenvolve um cenário que ultrapassa os limites do que pode ser considerado falso ou verdadeiro, já que não se trata de descobrir uma realidade, mas de interpretá-la a partir de infinitas possibilidades. O perspectivismo aqui arrolado é tomado dos escritos nietzschianos, cujo foco de análise encontra-se centrado na força da interpretação e sua conexão com a vida existencial. O professor Márcio Lima (2018, p. 27), estudioso do perspectivismo em Nietzsche, escreve: “[...] Nietzsche revela-se perspectivista, seja pelos incansáveis ataques que faz ao dogmatismo, seja pela aplicação a si mesma da concepção de que toda filosofia é uma interpretação e uma ótica-de-perspectivas de vida”.

4.4 O LUGAR DO PERSPECTIVISMO GILBERTIANO NA LEITURA DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Apresentou-se, em momentos anteriores, o perspectivismo, especialmente no sentido nietzschiano, e como Gilberto Freyre fez uso desse conceito em termos metodológicos para compreensão e interpretação da realidade social brasileira.

A tese parte do perspectivismo nietzschiano como elemento nodal para a escrita do texto *Casa-grande & senzala*. Essa obra é composta por cinco livros, dois dos quais são dedicados aos portugueses, um destinado aos povos das florestas, e dois são consagrados aos africanos. De partida, é justo afirmar que o lugar do indígena é diminuído, seja na organização interna da obra, como também da reflexão ampla no sentido histórico, sociológico, literário e filosófico.

A limitação de discussões mais aprofundadas no entorno dos povos originários é perceptível em todo expediente gilbertiano. Os adjetivos utilizados para com os indígenas nos textos de *Casa-grande & senzala* são desanimadores, exceto, em alguns momentos, quando empregados para a cunhã: “entre os seus era a mulher índia o principal valor econômico e técnico” (Freyre, 2015a, p.185). É possível observar que, ao tratar da mulher indígena, Gilberto Freyre se vale do perspectivismo orteguiano, denominado *vitalista*.

O pensamento de Gilberto Freyre, na sua dimensão mais profunda do perspectivismo nietzschiano, não abarca a figura dos povos da floresta com o mesmo afeto dedicado aos portugueses e africanos. Não se trata de uma verdade sobre os indígenas seguida de vontade, um afeto *falando*. Pelo contrário: a escrita na discrição dos povos originários apresenta uma

verdade dogmatizada no interstício da antropologia conservadora, como povo rasteiro, inferior e atrasado.

Entretanto, como destacado anteriormente, no tocante a cunhã, o pensamento gilbertiano esboça um perspectivismo vitalista, apresentando um ponto de vista, a realidade histórica do Brasil colonial, mas dar sentido vital para o gênero feminino, em que a indígena e sua circunstância estão imbricadas como realidade que se complementa e não se dissocia. A cunhã, como vanguardista da miscigenação, a genitora dos mestiços, vinculada aos ideários da formação da sociedade tropical. Já na discussão do gênero masculino indígena, observa-se um debate dissociado de perspectivismo, esboçado em verdades dogmatizantes de uma antropologia de gabinete, em que o macho é somente caçador, pescador e nômade. Três pontos podem ser arrolados, ainda que sumariamente, para explicar os motivos pelos quais a discussão em torno dos povos da floresta é diminuta.

Primeiro, como um autor memorialista, a figura dos povos originários não se apresenta como afetuosa: falta intimidade, sensibilidade e memória entre o passado indígena e o cenário da vida privada gilbertiana. É sabido que Gilberto Freyre busca desnudar a infância do Brasil, mas o faz vinculado ao passado, aquele da familiaridade da casa-grande. Para Araújo (1994, p. 189), Gilberto Freyre “é personagem de si mesmo, como se escrevesse não só um ensaio histórico-sociológico, mas também as suas mais íntimas memórias”.

A experiência sensorial gilbertiana traz à tona imagens da casa-grande, histórias memoradas de seus antepassados, e contos e causos de negros descendentes de escravizados. A sensação, na leitura de sua obra, é de que o autor conta a história de seus ancestrais. A relação conflituosa, mas equilibrada, entre casa-grande e senzala, empalmava o imaginário gilbertiano. Não é sem razão que advoga seu autor: “procurou sentir-se também, em seus antecedentes e no próprio etos, não só senhoril, mas servil” (Freyre, 1968, p. 117). Já o olhar de Gilberto Freyre para com o indígena é longínquo, capta o sujeito abstrato, respaldado em uma antropologia de gabinete, ao contrário do lusitano e do africano que, na sua compreensão tipológica, encontram afetos, magia e sensibilidade.

Segundo, o escritor de *Casa-grande & senzala* é herdeiro do pensamento romeriano, e como tal, observa, por razões históricas, um lugar diminuto dessa população na matriz da identidade brasileira, já que para ambos os autores, o indígena é um ser folclórico, um povo encerrado em seu passado idílico. Cabe considerar que o olhar gilbertiano se aproxima da

teoria romeriana, mas é distinta em alguns aspectos, já que Sílvio Romero⁷⁷, influenciado pela lei dos três estágios comtianos, advoga na defesa de um processo evolutivo em que o indígena não atingiu seu estágio de maturidade, e por isso coube a ele o papel secundarizado no processo de miscigenação, auxiliar culturalmente à natureza portuguesa e africana. Em outros termos, devido à sua condição natural, o indígena é parte da matriz nacional, mas como elemento inferior, sua cultura rasteira que é pouco absorvida no processo do mestiço brasileiro.

Gilberto Freyre retoma, de Sílvio Romero, o tema da *mestiçagem* a partir de elementos hierárquicos, mas agrega valores culturais aos povos da floresta que não estão no expediente romeriano, dos quais pode se destacar o vanguardismo da mestiçagem, como a cunhã, mãe dos povos: “A cunhã correspondeu vantajosamente” (Freyre, 2015a, p. 185). O autor de *Casa-grande & senzala* guarda um lugar para o indígena, dá-lhe importância no cenário da culinária, da higiene pessoal e da casa, da linguagem, e reconhece sua importância na formação social do Brasil, mas essa contribuição não é tamanha, como a do branco e do negro. É incontestável, nas lentes de Gilberto Freyre, a contribuição indígena para a formação social do Brasil, mas limitando-se a colocá-lo em uma relação de comparação com o branco e o negro.

Em terceiro e último lugar, mas não menos importante, é a disparidade do livro II dos demais livros que compõem a obra *Casa-grande & senzala*, já que o livro II, em alguns momentos, segue um caminho diferente dos outros capítulos: pauta-se na verdade dos fatos à luz de uma compreensão meramente histórica do indígena, rascunhada em observações genéricas de antropologia, sobretudo quando se analisa o gênero masculino. “Se formos apurar a colaboração do índio no trabalho propriamente agrário, temos que concluir, contra Manoel Bomfim – indianófilo até a raiz dos cabelos – pela quase insignificância desse esforço” (Freyre, 2015a, p. 164). É bem verdade que o ideal de trabalho era o agrário, e por isso, no horizonte de Gilberto Freyre, estava o vigor físico do negro e a inabilidade indígena para lidar nos canaviais.

É possível observar uma distância de Gilberto Freyre dos povos originários: sua escrita o afasta do indígena, e observa-o somente como objeto antropológico. Seu interesse é, como já posto anteriormente, de partida pela cunhã: “da cultura moral dos primitivos

⁷⁷ Sílvio Romero é considerado um positivista ilustrado, já que se deixou influenciar pelo pensamento de Comte. Todavia, não de todo espólio comtiano, já que algumas discussões ficam de fora, das quais se destaca a religião da humanidade, última fase do pensamento comtiano. Essa discussão pode ser encontrada na obra *Doutrina contra Doutrina: O Evolucionismo e o Positivismo no Brasil* (1969).

habitantes do Brasil, interessa-nos, principalmente, dentro dos limites que nos impusemos neste ensaio: as relações sexuais e de família; a magia e a mítica” (Freyre, 2015a, p. 167). É fato que, no capítulo dois da obra aqui analisada, o autor elabora discussões em diversos sentidos, mas o mote central é a sexualidade, sua magia e mitos no cotidiano da vida privada, a formação da família brasileira. Por essa razão, no *radar* de Gilberto Freyre encontra-se a mulher indígena, a cunhã, mãe dos povos.

A questão a considerar, no universo do perspectivismo filosófico, é justamente o pano de fundo que fundamenta a nação tropical: a positivação da mestiçagem. Trata-se de uma leitura afetuosa que Gilberto Freyre faz da realidade brasileira. O povo indígena tem sua importância no conjunto da obra, a formação social do Brasil. No caso específico do capítulo dois, quando se observa a mulher indígena, ocorre um perspectivismo vitalista – o eu da cunhã não é um sujeito enclausurado, no espaço nômade, tampouco um ser condicionado pelo ambiente, mas um eu relacional com sua circunstância, o mundo que lhe é apresentado para ser reconstruído. Essa compreensão dada a cunhã é justamente vitalista, sobretudo no sentido perspectivista orteguiano, já que não se trata somente do ponto de vista gilbertiano, mas de como Gilberto Freyre olha singularmente com sentido vital para o seu objeto – a mulher indígena como protagonista da civilização dos trópicos.

Conforme já se assinalou, a discussão gilbertiana é generalista no que toca o indígena, mesmo perpetrando uso de referências importantes, como o do antropólogo Bronislaw Malinowski; do sociólogo Max Weber; de cronistas coloniais destacados, como Gabriel Soares de Souza e Frei Vicente do Salvador; e do etnólogo brasileiro Roquette Pinto. Esses e outros autores são referenciados na obra *Casa-grande & senzala*, mas ainda assim, o debate que cerca os povos da floresta é desprovido de sensibilidade filosófica, já que seu conteúdo é objetivado em narrativas antropológicas e, por vezes, contraditórias. Ao tratar dos povos originários em uma comparação com outras populações indígenas, Gilberto Freyre defende que os portugueses encontraram, no Brasil, uma população rasteira, que chamaram de *crianças grandes*. É visível, inclusive, na abertura do capítulo II, a seguinte citação: “principia a degradação da raça atrasada ao contato com a adiantada [...]” (Freyre, 2015a, p. 157). Isso denota uma relação hierárquica entre os povos aqui mencionados: portugueses e indígenas.

As primeiras páginas do capítulo que se intitula *O indígena na formação da família brasileira* esforçam-se para demarcar uma ingenuidade sem precedente dos povos da floresta: “mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão, quase mero auxiliar na floresta (Freyre, 2015a, p. 158)”. É possível afirmar que Gilberto Freyre nutre uma visão bastante idílica dos indígenas, orquestrada por um sentimento quase infantilizado.

Decerto que *Casa-grande & senzala* persegue uma lógica de conteúdo: narrar contribuições culturais de diferentes povos para a constituição da matriz brasileira. Todavia, especificamente no capítulo II, o texto apresenta um ritmo diferente no que envolve o grau de contribuição cultural para gênese do etos brasileiro, já que em todo momento da obra gilbertiana a figura do indígena é secundarizada. Explica-se: ocorre, nesse capítulo, uma limitação do perspectivismo nietzschiano e até orteguiano, pois não há sintonia memorial entre os povos originários e o saudosismo gilbertiano. Em termos filosóficos, pode-se afirmar que o olhar de Gilberto Freyre, o contemplador da realidade indígena, se diferencia radicalmente da circunstância contemplada, mesmo enxergando pontos de encontro.

O olhar perspectivista gilbertiano, pensado em termos filosóficos, não é definidor de um ponto de vista somente, sobretudo pelo que é desvelado ao olhar humano, mas também está na imbricação entre o ponto de vista e a singularidade do sujeito que observa. De outro modo, a forma como Gilberto Freyre observa o português e o africano difere e muito da maneira como o faz como o indígena, como já referido.

Para com os povos originários, a análise e a compreensão gilbertiana utilizam um ponto de vista, sem empregar-lhe subjetividade memorial e sensorial. Por isso, ao tratar da influência indígena na formação da família brasileira, a contribuição cultural é relegada a níveis secundários. Em uma relação de comparação entre o indígena e o africano, observa-se que o negro representa criatividade, já que sua força e cultura modificaram e transformaram a realidade brasileira. O indígena, pelo contrário, tem sua presença observada como fator antropológico, relegado ao passado, como parte integrada à cultura branca e negra.

No bojo dessa discussão, cabe fazer ressalvas ao olhar secundarizado para com o indígena, especialmente no que tange a mulher indígena. Gilberto Freyre focaliza a cunhã, dando-lhe características inovadoras para o seu tempo, destacando um protagonismo feminino em sua obra de maior alcance. É sabido que essa discussão centralizada no gênero feminino também é atribuída à mulher negra. Contudo, o olhar gilbertiano tem uma vitalidade ao tratar da indígena: “da cunhã é que nos veio o melhor da cultura indígena” (Freyre, 2015a, p. 163); “eram as mãos criadoras da cunhã que reuniam os principais trabalhos regulares de arte, de indústria, de agricultura” (Freyre, 2015a, p. 186).

Cumprido considerar que o sexo, nesse texto gilbertiano, é tema central e escorrega nas páginas de forma latente. Não é sem razão que, no tempo de sua primeira publicação, conforme relata o autor, a obra foi acusada de pornográfica. Excertos é o que não faltam para sustentação dessa tese. Há que se convir que Gilberto Freyre contribuiu para essa visão, pois sua obra é recheada de assertivas fortes, como: “o europeu saltava em terra escorregando em

índia nua, os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne” (Freyre, 2015a, p. 161).

Não faltam textos acusando Gilberto Freyre de autor sexista, já que transforma a mulher em objeto sexual. Não se pretende adentrar esse debate, mas cabe considerar que *Casa-grande & senzala* foi publicada nos anos 1930, e já naquele momento a obra esboçava um vanguardismo feminino, em que a mulher protagoniza uma história de fundação da identidade brasileira. A leitura da obra dos anos 1930 de Gilberto Freyre deve ser feita considerando o tempo em que foi escrita e observando a dimensão de sua perspectiva: ofertar um olhar positivo para a história do povo brasileiro.

Em alguns trechos do texto, outra leitura é possível: a cunhã estava longe da moralidade sexual, podendo ser lida e compreendida como espírito livre: “no caso do Brasil verificou-se primeiro o colapso da moral católica: a reduzida minoria colonizadora, intoxicada a princípio pelo ambiente amoral de contato com a raça indígena” (Freyre, 2015a, p. 178). Para Gilberto Freyre, a mulher indígena favoreceu a empresa colonizadora, já que, com seu espírito livre, orquestrado pela sua voluptuosidade sexual combinada com a licenciosidade sexual do lusitano, esparramou filhos e filhas em terras brasileiras. Assim, a cunhã é a protagonizadora da miscigenação no país dos trópicos. Para além da condição de espalhar filhos na vasta extensão territorial, ao tratar da mulher indígena, escrevia Gilberto Freyre (2015a, p.185), “melhor ajustamento se verificou da parte da mulher; o que se compreende, dada sua superioridade técnica entre os povos primitivos; e dada a sua tendência maior para a estabilidade entre os povos nômades”.

Antes de percorrer a direção de versar sobre a figura indígena, vale seguir a orientação do próprio autor: “antes, porém, de salientarmos a contribuição da cunhã ao desenvolvimento social do Brasil, procuremos fixar a do homem. Foi formidável: mas só na obra de devastamento e de conquista dos sertões, de que ele foi o guia, o canoieiro, o guerreiro, o caçador e o pescador” (Freyre, 2015a, p. 163). Essas eram atividades importantes, mas não para Gilberto Freyre, já que sua visão estava no horizonte dos engenhos, e os povos originários, de acordo com o seu entendimento, eram inaptos para o trabalho agrário e cravados no nomadismo. Isso em nada contribuía para a formação da sociedade brasileira, já que “a enxada é que não se firmou nunca na mão do índio nem na do mameluco, nem seu pé de nômade se fixou em pé de boi paciente e sólido” (Freyre, 2015a, p. 163).

Essa discussão feita na obra *Casa-grande & senzala* se repete posteriormente, na obra *Interpretação do Brasil*, escrita para estrangeiros, publicada pela primeira vez no Brasil em 1947.

O próprio fato de os ameríndios, dentro de seu feito de nômades, terem se revelado tão maus escravos nas primeiras plantações de cana-de-açúcar estabelecidas no Brasil, e combatido com extraordinário vigor os portugueses que procuravam escravizá-los, fez surgir a lenda da sua ‘independência’, ‘bravura’ e ‘nobreza’. Essa lenda é responsável ainda hoje pela tendência, entre os brasileiros, no sentido de considerarem o ameríndio superior ao negro, embora um estudo rigorosamente científico das contribuições de cada um para o desenvolvimento cultural do Brasil nos conduza a conclusão bem diversa (Freyre, 2015b, p. 144).

Não é exagerado afirmar que Gilberto Freyre, na escrita do capítulo II, *O indígena na formação da família brasileira*, gasta vocabulário para reduzir a figura do indígena à inferioridade frente aos demais povos, bem como sua incapacidade para o trabalho e, conseqüentemente, para o *progresso* colonizador. Faz isso, inclusive, com vistas a uma longa bibliografia especializada que autoriza sua narrativa histórica e pouco filosófica para com os povos originários, exceto quando discute o gênero feminino.

Para Gilberto Freyre, coube à cunhã o legado da culinária, manipulação de remédios naturais e tantos outros afazeres domésticos. Ainda, tornou-se a esposa e dona de casa para o lusitano colonizador, “entre os seus era a mulher índia o principal valor econômico e técnico” (Freyre, 2015a, p. 185). Em outra passagem do capítulo II, escreve Gilberto Freyre (2015a, p. 230): “do indígena se salvaria a parte por assim dizer feminina de sua cultura. Esta, aliás, quase que era só feminina na sua organização técnica, mais complexa, o homem limitando-se a caçar, a pescar, a remar e a fazer guerra”.

A relação de Gilberto Freyre para com o indígena é, de algum modo, faltosa de afeto, já que sua memória sensorial é desprovida de sentimento. Já para a cunhã existe, no escrito gilbertiano, um encantamento que se traduz perspectivista, no sentido mais orteguiano que nietzschiano. Ao contrário de Nietzsche, Ortega preocupa-se com a verdade. Inclusive no ensaio de 1916, intitulado *Perspectiva e verdade*, o perspectivismo é o caminho de acesso à verdade (Ortega y Gasset, 1946). Explica-se: em Ortega existe o fato, isto é, a realidade multifacetada, mas ao mesmo tempo objetiva, que exige interpretação à luz do perspectivismo vital. O fato é o ponto de partida, a realidade é circunstancial e móvel. Para Ortega y Gasset (1946, Tomo I, p. 321), “quando nos abandonaremos à convicção de que o ser definitivo do mundo não é matéria nem alma, não é coisa alguma determinada, mas, sim, uma perspectiva? Deus é a perspectiva e a hierarquia, e o pecado de Satã foi um erro de perspectiva”.

A perspectiva orteguiana tem um ponto de partida, limita-se a uma data, realidade em que a interpretação é parte do processo: perspectiva e circunstância. Satã, no entendimento orteguiano, poderia ser qualquer coisa, exceto Deus. Havia um limite e foi desconsiderado, por isso seu erro foi de perspectiva, sua interpretação desconsiderou a realidade: Deus como

perspectiva e hierarquia. É como se afirmasse que satã considerou apenas um ponto de vista, a possibilidade de ser Deus como realidade absoluta.

Essa compreensão do perspectivismo faz sentido no texto gilbertiano, sobretudo no livro II de a obra *Casa-grande & senzala*. A perspectiva conecta-se com a circunstância e se desloca do campo do afeto. De outro modo, a visão ofertada por Gilberto Freyre (2015a, p. 157) ancora-se em uma dada realidade, situação concreta, “com a intrusão europeia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica; desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico”.

Dessa intrusão europeia, o autor do livro busca, como espectador, captar a autêntica realidade em que se desorganiza a vida social indígena e se constitui uma nova realidade, a civilização dos trópicos, que tem na cunhã o protagonismo da miscigenação. Nesse sentido, a visão empregada para observar o indígena é diferente da utilizada para a compreensão do português, bem como do africano.

4.5 O PERSPECTIVISMO GILBERTIANO NO CONTEXTO DOS LIVROS IV E V DE CASA-GRANDE & SENZALA

“Todo brasileiro, mesmo o alvo de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (Freyre, 2015, p. 367).

Assim principia o capítulo IV de *Casa-grande & senzala*. É sabido que, nos livros anteriores, Gilberto Freyre fez longos elogios em que demarca a notoriedade da cultura africana para a constituição social do Brasil. Todavia, a abertura de um capítulo com essa citação é mais do que simbólica, é perspectivista!

Todo brasileiro, indistintamente, é mestiço!

De largada, a obra apresenta uma interpretação insigne de qualquer narrativa dissertada até o período de sua publicação. A assertiva gilbertiana é bastante provocativa, já que traz à tona a ancestralidade do brasileiro, seu passado ameríndio e africano. Não é de estranhar que o livro não foi bem recepcionado pelas elites brasileiras, já que lhes retirou o espaço de privilégio, o *direito* de ser branco.

Traz na alma, quando não na alma e no corpo.

Não há exceção, até mesmo o branco e de cabelos loiros traz elementos da miscigenação na alma e no corpo. Por vezes, a expressão *alma* passa despercebida, mas tem valor simbólico importante no texto gilbertiano: é parte constitutiva da pessoa humana,

intrínseca à sua natureza; mesmo que o corpo não revele a mancha mongólica, sua alma guarda e reproduz valores africanos e ameríndios. A metáfora é auspiciosa, pois não há corpo sem alma, como não há alma sem mestiçamento. Logo, sem mestiçamento não há corpo brasileiro. O brasileiro até pode não manifestar sua mancha mongólica, tampouco os traços aborígenes, mas na intimidade de sua alma haverá o elemento mestiço.

Na sequência do livro IV, na continuação da assertiva, Gilberto Freyre (2015, p. 367) versa: “na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra”. Paradoxal, mas emblemática, a confusão elaborada no entorno da genética e da cultura. Todavia, aqui se observa um recurso retórico em busca de um reconhecimento, a primazia da cultura africana, e por isso há imprecisão de conceitos na relação entre o biológico e o cultural.

O colonizador africano é o responsável imediato pela humanidade do brasileiro. O ponto de inflexão na assertiva é justamente o seu caráter revolucionário, especialmente nos anos da publicação da obra de Freyre. A diligência gilbertiana modifica a estrutura de análise pela raiz, isto é, o que o brasileiro tem de melhor adveio do negro escravizado. A cultura, na vida social brasileira, é a expressão corporificada do elemento preto. O branco europeu não é tão presente na alma e no corpo do brasileiro como gostariam as elites dos anos 1930, pelo contrário: o que singulariza a nação dos trópicos é a vivacidade do Afro-descendente. Na ternura, na música, em tudo que abeira a arte e a humanidade são características africanas que estão diretamente vinculadas à intimidade da alma do brasileiro.

Não há como negar a ousadia progressista do pernambucano em construir um projeto de nacionalidade à luz da mestiçagem, sobretudo quando os ideários de civilidade e progresso convergiam para a noção de branquidade, tão caricata por parte da elite brasileira. A obra *Casa-grande & senzala* desmonta um ideal de sociedade forjado nos ideários das classes conservadoras. Na contramão desse protótipo reacionário, ocorre um convite fraterno para cotejar o passado com bons olhos e gloriar-se de sua gente, as raças formadoras. Por tudo isso, recorda Gilberto Freyre (1968, p. 116), “daí ser *Casa-grande & senzala* um livro múltiplo em suas perspectivas; contraditório, até, no seu perspectivismo; passível da acusação de negrófilo”.

O autor admite que sua interpretação é complexa. Existem vários pontos de vista para compreender o Brasil, e *Casa-grande & senzala* possibilita uma versão múltipla e contraditória no seu perspectivismo, já que os núcleos antagônicos se ajustam na contradição,

podendo ser acusado de negrófilo devido à posição em que o texto coloca o africano na posição de colonizador.

Decerto que essa condição não deixa de ser ambígua, já que o colonizador também era escravizado. Todavia, a escravidão tem seu quinhão de dor, mas a presença do escravizado deixou um legado nas terras de pau-brasil, suas raízes que foram incorporadas na constituição do etos brasileiro, capaz de formar uma nação diferenciada, o *Novo mundo nos trópicos*.

Não deixa de ser um ponto de vista vanguardeiro e, por assim dizer, perspectivista no sentido filosófico, já que existe um exercício intelectual bem conduzido e com especulações aprofundadas sobre uma dada circunstância: o processo de colonização nas terras brasileiras. Para Skidmore (2003, p. 56), no estudo sobre a intencionalidade da obra de Gilberto Freyre, “Casa-grande foi escrito – e recebido – mais como manifesto do que como um trabalho acadêmico bem argumentado”.

Nos anos 1930, o texto de Gilberto Freyre insurgiu contra a pseudociência e reorientou o debate racial com foco na cultura, bem como assegurou destaque para um protagonismo afro-brasileiro: o colonizador africano. É fato que *Casa-grande & senzala* pode ser pensado como um manifesto, já que seu conteúdo atentou para o debate político-racial dos conturbados anos 1930. Contudo, sua intencionalidade está para além de um manifesto, e a obra configurou-se como um projeto de sociedade, aquele que será retomado pelo autor nos meandros dos anos 1940, o *Novo mundo nos trópicos*. Não há dúvida que, quanto à sua recepção, a obra configurou-se como manifesto. Todavia, um manifesto conflituoso, pois de um lado acusavam o seu autor de comunista e negrófilo e, do outro, reacionário e serviçal da coroa portuguesa.

Em alguma medida, o negro africano, nas lentes gilbertianas, configura-se como colonizador, muito próximo do branco português. Essa aparente aproximação pode ser comprovada no transcurso dos livros IV e V da obra *Casa-grande & senzala*, em que o autor se dedica à análise da contribuição cultural africana no processo de civilização brasileira. Outrossim, também a assegurar, no debate sobre o etos brasileiro, o donativo africano. Nas palavras de Gilberto Freyre (2015a, p.382), “a formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de elite que faltaram na mesma proporção ao sul dos Estados Unidos”.

A citação gilbertiana é controversa, se tomada isoladamente. Não se trata de hierarquizar etnias africanas, mas de singularizar o contingente preto desembarcado em terras brasileiras. Gilberto Freyre intenta sensibilizar, seus compatriotas, com essa força de expressão, para o seguinte fato: a gênese da matriz negra que compunha o ser brasileiro é

diferenciada, ou seja, fazia parte da elite africana. Conforme Gilberto Freyre escreve (2015a, p. 391): “vieram-lhe da África ‘donas de casa’ para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos”.

A novidade da discussão gilbertiana, especialmente nos anos 1930, é resignificar a ideia sobre o negro brasileiro. A escrita é aparentemente desorganizada. Essa é uma observação que se encontra em boa parte dos seus estudiosos, com destaque para Skidmore (2003). Entretanto, as ideias seguem uma lógica, há uma intencionalidade no jogo de palavras e metáforas que guarda o núcleo de sua obra.

Para assegurar clareza do afirmado acima, convém observar, como exemplo, o início do capítulo IV, quando o autor escreve que não há branco no Brasil, e na sequência, a frase é *aliviada* com a defesa de que o ancestral do negro brasileiro é superior à ascendência do negro norte-americano. Há uma clara intenção política aqui, sustentar um discurso positivo sobre a mestiçagem. De outro modo, fazer com que houvesse orgulho da identidade brasileira, filha do ajuntamento das raças.

Em outra passagem de *Casa-grande & senzala*, Gilberto Freyre (2015a, p. 382), escreve: “é que nas senzalas da Bahia de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas-grandes”. A perspicácia gilbertiana enredada com seu estilo linguístico é majestosa, pois em um período em que grande parte da população era iletrada, a educação configurava-se como privilégio das elites, e a assertiva advoga que os negros superavam os brancos em termos de letramento. A casa-grande representava o núcleo da vida colonial, já que sua estrutura era a representação da vida patriarcal. Já nas senzalas, lugar deplorável, a educação era superior à casa-grande. Os núcleos antagônicos casa-grande e senzala relacionam-se e se completam nas suas contradições. A magia do brasileiro é sua capacidade de viver e conviver com as disparidades cotidianas, além de lidar pacificamente com adversidades e diferenças gritantes. O etos do brasileiro é singular, único em sua forma híbrida, e seu desafio é saber fazer proveito dessa sua diferença, uma vantagem cultural.

Conforme exposto anteriormente, o texto gilbertiano opera com assertivas fortes, expressões provocativas e carregadas de símbolos, signos e metáforas. Por isso a leitura não pode ser feita isoladamente do contexto. Do contrário, o texto pode não refletir a perspectiva do autor, sua múltipla interpretação do Brasil colônia e sua multiracialidade. Um exemplo básico, mas significativo, pode ser dado com um trecho da introdução da obra *Casa-grande & senzala*:

Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais - mulatos e cafuzos - descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole de Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabara de ler sobre o Brasil: "the fearfully mongrel aspect of most of the population". A miscigenação resultava naquilo (Freyre, 2015a, p. 31).

Observa-se que o texto, tomado isoladamente, oferta uma compreensão preconceituosa, já que marinheiros miscigenados se apresentavam aos seus olhos como caricatura de homens. Contudo, se a leitura da assertiva for mediada pelo conjunto obra, bem como perseguindo a metodologia empregada pelo autor, compreende-se que se arrazoa de um recurso didático e dialético: o autor apresenta uma tese, a caricatura de homem como resultado da miscigenação. Posteriormente, contradiz a tese, provando que não se tratava de um problema racial, mas social: a má alimentação dos marinheiros. A síntese de tudo isso é o repensar a miscigenação com outras lentes: “que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes” (Freyre, 2015, p. 31).

Essa metodologia de escrita, somada com a tipologia do homem ibérico na condução da escravidão no Brasil colonial, traz para Gilberto Freyre inúmeros desafios no mundo da teoria. Clóvis Moura (1998), na *Sociologia do negro brasileiro*, escreve que o valor do negro na obra *Casa-grande & senzala* é tão somente o seu vigor físico, já que, sem a figura do escravizado, na concepção gilbertiana, não haveria possibilidade para a formação do Brasil. É fato que existem assertivas na obra que denotam essa compreensão, mas se pensadas sobretudo fora de contexto. Na contramão dessa visão de Clovis Moura e boa parte do movimento negro que pensa desse modo, os autores Larreta e Giucci (2007, p. 465) escrevem: “[...] A contribuição dos negros é, para Freyre, muito maior que a do esforço físico. O negro como colonizador deu uma fundamental contribuição cultural, técnica, de vestuário, de alimentação”. O Fator físico do colonizador africano foi preponderante, sobretudo como engrenagem na economia da agricultura brasileira, mas o povo preto também contribuiu com inovações técnicas, incremento cultural e enriquecimento da linguagem. Existem passagens que sinalizam para esses fatos, e para além das assertivas fortes, cabe considerar o projeto da obra gilbertiana, resignificar os ideários da miscigenação com estatuto de positividade.

No conjunto dos livros IV e V, seu autor já se adianta para deixar claro que suas ideias estão fora do seu tempo, que seus compatriotas não aceitariam de bom grato. “Ideia extravagante para os meios ortodoxos e oficiais do Brasil, essa do negro superior ao indígena e até ao português, em vários aspectos de cultura material e moral. Superior em capacidade técnica e artística” (Freyre, 2015a, p. 369). Essa visão gilbertiana, especialmente nos anos

1930, pode ser considerada revolucionária, já que invertia os valores dominantes do seu tempo e intrigava seus leitores com essa nova avaliação da sociedade multirracial. Desconsiderar esse fato é fazer uma leitura enviesada dos escritos de *Casa-grande & senzala*. A, em alguns pontos, conflitou abertamente contra a elite branca. É possível, nos dias de hoje, fazer uma leitura mais distanciada da perspectiva gilbertiana, conforme fez Florestan Fernandes. Entretanto, em Gilberto Freyre, havia um projeto a ser fundado, constituir um mito para a nação brasileira. Não se tratou de um estudo do tempo presente, mas olhar o passado e retirar dele os vetores para um novo mundo, o mundo dos trópicos.

Não é sem razão que, na assertiva mais acima, o autor pontua que sua ideia foi extravagante, por postular superioridade do negro com relação ao indígena e ao português em um tempo em que se buscava o branqueamento da população. Para Antonio Geraldo Soares (2002, p. 226), no texto *Gilberto Freyre, historiador da cultura*:

Gilberto Freyre, ao tratar das influências culturais positivas recebidas dos negros africanos, foi revolucionário para sua época, uma época ainda marcada por um pensamento pseudocientífico do século XIX que pregava a pureza, o aperfeiçoamento, o branqueamento, ou, em suma, a europeização da raça, como a única possibilidade de um porvir grandioso para o país, como a única possibilidade de até mesmo se constituir uma nacionalidade brasileira.

De acordo com o professor Antonio Geraldo Soares (2002), *Casa-grande & senzala* representa um grito revolucionário para seu tempo, pois na contramão da cultura racista, orquestrada pelo discurso da pseudociência, afirmava que a riqueza brasileira residia justamente na miscigenação entre o português, o indígena e o africano.

O pensamento gilbertiano atinou para outro colonizador, o africano. Semelhantemente ao lusitano, ofertou plasticidade, adaptação e aclimatação como características no caldeamento e entrelaçamento culturais que emolduram a alma brasileira. O olhar gilbertiano para os negros que compunham o Brasil colonial é visto agindo na vida privada, é certo, mas a sociologia de Gilberto Freyre é da vida privada, constituída das relações de família. Sua interpretação perspectivista advém justamente dessa relação que acontece no interior da casa-grande, analisando e compreendendo, nos antagonismos nucleares, casa-grande e senzala, o equilíbrio da vida social. Para Gilberto Freyre (2015a, p. 438):

[...] recebeu também nos afagos da mucama a revelação de uma bondade porventura maior que a dos brancos; de uma ternura como não a conhecem igual os europeus; o contágio de um misticismo quente, voluptuoso, de que se tem enriquecido a sensibilidade, a imaginação, a religiosidade dos brasileiros.

Compreende-se, pela assertiva acima, que seu autor decreta que o europeu recebe formação humanística do negro escravizado. Mais do que isso, em uma relação de

comparação, o africano supera o lusitano e garante sensibilidade, imaginação e religiosidade à identidade brasileira. O colonizador africano, mergulhado em um mundo de sensibilidade e de símbolos, no seu contato imediato com o europeu sisudo, constitui um etos de brasilidade que só é possível graças ao intercuro racial e sexual entre africanos e lusitanos. Nessa relação de confluência, insiste Gilberto Freyre (2015a, p. 66) que predomina a força africana,

[...] o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África.

A riqueza interpretativa dos escritos gilbertianos é perspectivista. É um olhar diferenciado para a realidade observada, já que demarca afetos que entornam a visão e a circunstância, mobilizando Gilberto Freyre. A África amolecendo tudo! A Europa reina, mas é a África que governa! O etos brasileiro, na acepção gilbertiana, nasce desse encontro entre África e Europa, ajuntadas aos povos originários. Dessa relação, capaz de amolecer instituições rígidas, nasce um tipo humano que difere de qualquer outro, o ser brasileiro, que traz na alma os traços de jenipapo e da mancha mongólica.

Por diversas vezes já se afirmou que o texto gilbertiano dos anos 1930 é, de algum modo, complexo e contraditório. O perspectivismo adotado por Gilberto Freyre explica sua análise filosófica da vida social brasileira, mas não justifica suas ambiguidades. O preto escravizado, ora apresentado como colonizador africano, assume por vezes, no interior da narrativa gilbertiana, semelhança com o animal do trabalho, já que sem sua robustez animal seria impossível vencer o solo e o clima agrestes na fundação do Brasil. É nesse terreno de contradições que Gilberto Freyre se torna conhecido; mas do que isso, alçado à condição de intérprete singular e polemista do Brasil mestiço.

Casa-grande & senzala torna-se o berço da tese que será alavancada com os ideários do *Novo mundo nos trópicos*, cujo objetivo é condicionar trópicos e raça. Por tudo isso, sua obra monumental não pode se restringir ao estatuto de manifesto, mas de projeto bem pensado, mas inconcluso. Todavia, olhar hoje para os livros IV e V de *Casa-grande & senzala* sem perceber o debate intercortado nos anos 1930 é retirar de Gilberto Freyre o protagonismo vanguardista de defesa da importância da cultura preta na formação da identidade brasileira. Mais do que isso: é negar a -ela o pioneirismo na posituação da mestiçagem.

4.6 EIS A QUESTÃO: ESPECULAÇÃO SOCIOLÓGICA OU ACENO FILOSÓFICO?

A tese em curso definiu que o pensamento de Gilberto Freyre pode ser classificado como filosófico. É possível discordar, já que por filosofia, especialmente no sentido orteguiano, entende-se um caminho metodológico e sistemático para o desvelamento do verdadeiro conhecimento. Todavia, também é possível considerar *filosofia* o olhar estranhado para as verdades dogmatizantes, sobretudo quando não se permite a dúvida, o debate e a reflexão.

Outrossim, mesmo com **possíveis discordâncias** de que o texto *Casa-grande & senzala* guarda uma filosofia no sentido de pensamento, reflexão e escrita, a tese fez uso do juízo filosófico para pensar analiticamente o seu objeto, a saber, o perspectivismo nietzschiano como recurso metodológico utilizado por Gilberto Freyre para análise e interpretação social do Brasil. A defesa aqui sustentada, em outros termos, é a seguinte: *Casa-grande & senzala* pode ser lida e compreendida com as lentes da filosofia. Desse modo, a partir da análise interna do pensamento gilbertiano, é possível sustentar que o Brasil gilbertiano se desvela como um país plural, configurado na multiracialidade.

A discussão já desenvolvida, além de apresentar como o perspectivismo nietzschiano foi recepcionado e utilizado como metodologia de análise e interpretação da realidade social brasileira, atinou para questões que são capitais, que permitem possibilitar um caminho seguro para a democracia racial. É certo que não houve a aceitação desse projeto audacioso – o Brasil mestiço de todos e para todos.

À falta de uma interpretação filosófica, a compreensão do Brasil a partir de sua infância social advém contra *Casa-grande & senzala*, conforme já demonstrado, em uma série de debates que acusam o texto gilbertiano de elitista e saudosista de um país agrário, observado e escrito da varanda da casa grande.

É uma interpretação malograda, pautada em verdades dogmatizantes e sedimentada no interior das ideologias marxistas. Não se pretende fazer salvamentos de Gilberto Freyre, já que o próprio se definia como autor polemático e controverso. Seu texto dos anos 1930 é contestável, mas também é filosófico: promove reflexões, análises e debates que não podem ser reduzidos a uma unilateralidade. É possível observar que, nesse universo de complexidade antropológica, o negro é colonizador e escravizado, ao passo que a mulher indígena protagoniza uma história de sucesso.

A obra é revolucionária e modifica toda uma forma de pensamento, já que a partir dela, os olhares, para o bem ou para o mal, foram redirecionados e significaram vetores para o

enfrentamento do problema racial que acometia e atormentava (e ainda acomete e atormenta) a cultura brasileira.

Decerto que, dessa reorientação, as raças branca, negra e indígena ganharam contornos que suplantaram as ideias da época. Observa-se que o lusitano, tão caricaturado como desleixado e preguiçoso, é repensado em termos positivos. O indígena, especialmente o gênero feminino, protagoniza um ideal de mulher guerreira e forte, a mãe do brasileiro mestiço. O negro escravizado, com *Casa-grande & senzala*, torna-se também um agente de construção do país tropical.

De posse de toda a discussão apresentada até esse momento, caso se conservem dúvidas sobre o perspectivismo gilbertiano e sobre a maquinação dos textos nietzschianos, como resposta, é possível asseverar: por diversas vezes, seja nos textos de homem moço, seja no período de escritor adulto, Gilberto Freyre fez significativos acenos para a filosofia e demonstrou, nas correspondências com o *Diário de Pernambuco*, sua relação íntima com a filosofia de Nietzsche.

Outrossim, a obra *Casa-grande & senzala* apresenta um conjunto de textos e contextos que são passíveis de interpretação no sentido sociológico, antropológico, literário e filosófico. A tese aqui apresentada percorreu um só caminho: o de fazer uma leitura filosófica do texto gilbertiano e apontar como esse escrito se encontra estruturado filosoficamente. Em outras palavras, trata-se de uma obra que ganha sentido com a perspectiva perspectivista nietzschiana, aludida nos afetos que escorregam entre o sujeito, a realidade em que se encontra o sujeito e toda força que entrelaça um caminho interpretativo: o Brasil mestiço.

Não se pretende patrocinar que Gilberto Freyre olhou para os escritos de Nietzsche e compreendeu que ali havia um conceito bem fundamentado, **o perspectivismo filosófico**. Não se trata disso, mas antes de qualquer coisa, o que o recifense fez foi compreender que a filosofia nietzschiana lhe propiciava formas de pensar, **interpretar** e escrever sobre uma realidade além da preocupação com as verdades já estabelecidas e dogmatizadas. A novidade do texto de Gilberto Freyre, conforme se apresentou até o momento, foi a criação de um conhecimento por meio de um ponto de partida, a interpretação mediada pelos afetos na relação entre espectador e circunstância.

5 ÚLTIMAS PALAVRAS

Buscou-se ofertar uma leitura filosófica da obra *Casa-grande & senzala*. Não foi uma empreitada fácil, já que Gilberto Freyre não se classifica no panteão da filosofia, tampouco seus escritos costumam receber tratamento filosófico. De todo modo, não existe impedimento para que os textos gilbertianos sejam analisados e interpretados filosoficamente. É justo considerar que a análise dos escritos de 1933 foi elaborada com vistas a um conceito específico, o perspectivismo nietzschiano. Entretanto, a tese resvalou em outros, como circunstância, tempo tribio, tipologias...

Antes de prosseguir na conclusão do estudo proposto, faz-se premente considerar que o autor da tese não se classifica como especialista no pensamento de Nietzsche, mas tão somente um leitor que notou, no espólio nietzschiano, uma perspectiva para ler e compreender filosoficamente uma obra que já é consagrada no interior das ciências sociais, o texto *Casa-grande & senzala*.

Decerto que o trabalho aqui apresentado é constituído como resultado de uma pesquisa filosófica, mas seu conteúdo encontra-se perpassado por um diálogo que imbrica história, sociologia, literatura e filosofia. É possível, olhando de relance, que o texto se apresente de forma desconexa, já que não parece haver uma unidade dos capítulos em seu conjunto. Todavia, se o leitor se permitiu cautela e paciência, foi possível concluir que existiu uma intencionalidade no trabalho – conduzir o legente em uma viagem histórica, filosófica e sociológica, organizada em três momentos que pinçam um horizonte: sonhar o sonho de Freyre e apadrinhar a democracia racial e social.

No primeiro momento, buscou-se demarcar o nascedouro da Escola do Recife e sua importância no debate sobre a mestiçagem brasileira. Nesse trajeto histórico, foi possível observar a gênese da discussão sobre a formação de um pensamento nacional, mais precisamente na constituição da identidade brasileira. Ainda nesse momento do trabalho, tratou-se de como Gilberto Freyre, profundamente influenciado por Sílvio Romero, constituiu-se como expressão da segunda Escola do Recife, e como líder de um movimento que se caracterizou como o regionalista nordestino, bem como voz atuante na literatura dos anos trinta.

Nesse momento da tese, o olhar histórico conduziu o leitor a pensar sobre o nascimento da casa da ciência brasileira e sua função de formar quadros intelectuais para pensar e gerir os destinos da nação, e nesse contexto, o enfrentamento do dilema brasileiro: a identidade nacional e os imbróglis da mestiçagem.

Não bastou fazer somente uma leitura histórica da formação das primeiras Escolas do Recife, fez-se premente um olhar sociológico, quer dizer, tracejar um caminho interpretativo e criativo para o Brasil das ideias novas, pois, conforme Weber (1991, p. 12), “a Sociologia constrói — o que já foi pressuposto várias vezes como óbvio — conceitos de tipos e procura regras gerais dos acontecimentos. Nisso contrapõe-se à História, que busca a análise e interpretação causal das ações, formações e personalidades individuais culturalmente importantes.”

A sociologia, de mãos dadas com o autor da tese, reconstituiu os passos argumentativos da necessidade de positivar um fato, revisar o pensamento de Freyre e trazer à tona sua importância: interpretar a interpretação à luz do perspectivismo filosófico. Conforme Aron (1999, p. 465), “a tarefa dos sociólogos consiste em tornar a matéria social ou histórica mais inteligível do que ela foi na experiência que tiveram dela aqueles que a viveram”. Do mesmo modo, para além da leitura sociológica, buscou-se na literatura, seguindo a orientação romeriana, os cuidados para olhar criticamente o cenário social em que se forjavam as ideias brasileiras. Consoante se pode observar no sergipano da *Vila de Lagarto*, “inspirei-me sempre no ideal de um Brasil autônomo, independente na política e mais ainda na literatura. Desse pensamento inicial decorreram todas as minhas investidas no domínio das letras” (Romero, 1953, p. 48).

O estudo não se furtou de lambuzar-se de história e literatura para, ombreadas com sociologia e filosofia, sinalizar um Brasil mestiço. Todavia, perseguindo um tracejo histórico, foi possível perceber que a primeira Escola do Recife não alcançou seus objetivos, já que as ideias novas não eram tão novas assim, pois o darwinismo auxiliava como vetor para uma espécie de hierarquia racial. Nesse contexto confuso, marcado por uma pseudociência e pela necessidade de enfrentar o dilema espinhal, surgiu no horizonte do regionalismo nordestino a figura de Gilberto Freyre com a ressignificação da mestiçagem, tornando-a elemento nodal da modernidade brasileira.

Antes mesmo de tratar do perspectivismo nietzschiano, o autor apresentou discussões em que demonstra o gosto do jovem recifense pela filosofia e, mais do que isso, seu entusiasmo com o pensamento de Nietzsche. O propósito foi de garantir que o leitor não se perdesse nessa travessia para olhar filosoficamente a obra *Casa-grande & senzala*. Nesse sentido, os passos históricos, sociológicos e literários funcionaram como bússola para conduzir o leitor nessa viagem filosófica.

No segundo momento do trabalho de pesquisa, dedicou-se a capturar, com suas limitadas lentes, para a filosofia de Nietzsche, já que não se trata de um especialista, mas

antes disso, um leitor entusiasta que se deleita com os textos nietzschianos. A escrita seguiu uma orientação weberiana (1968): ciência se faz com paixão. Para a realização dessa empreitada, contou com especialistas que foram imprescindíveis no auxílio teórico e metodológico para o desvendamento do conceito nietzschiano: o seu perspectivismo filosófico.

Nietzsche é um filósofo intrigante, tendo seu reconhecimento assegurado nas prateleiras da filosofia, da literatura, e tem sua marca insigne grafada na história do pensamento. Na tese, o autor alemão fundamenta um conceito, bem como orienta um caminho que foi perseguido por Gilberto Freyre, o de interpretar o Brasil social à luz de afetos e não se permitir castração intelectual, isto é, construir saberes para além das verdades já estabelecidas no entorno da mestiçagem.

Ao longo das leituras, sistematização e escrita da tese, muitas portas foram abertas e sinalizavam um carreiro auspicioso. Todavia, a limitação do autor e a seguridade do seu objetivo da pesquisa não permitiram que travessias fossem seguidas, e por isso as portas continuam acessíveis para que outros autores possam julgar importantes e desvendar ladrilhos de filosofia, sociologia, literatura....

No capítulo dois do texto aqui apresentado, o tema do corpo em Nietzsche foi tematizado e observado como instrumento de conhecimento. Também é uma temática em Gilberto Freyre, já que o corpo é depositário de cultura e, conseqüentemente, de conhecimento. Em ambos os autores, essa discussão se entrecruza e atina para caminhos de sabenças singulares. O corpo se apresentou como porta sem tramas: discussão gulosa para aventuras filosóficas. O texto contemplou sua beleza, observou seus adornos e até ajuizou isoladamente, em cada autor, sobre como o corpo pode ser pensado filosoficamente. Todavia, o escritor da tese não perseguiu porta adentro, pelo contrário: abraçou seu rumo – apreender o perspectivismo como horizonte de interpretação.

Outra porta de singular importância seria perseguir o conceito de vontade, já que tanto em Nietzsche quanto em Freyre, a vontade é tema de peso, guardando sentido filosófico e político. De algum modo, esse conceito foi abordado a partir da filosofia nietzschiana, a vontade de poder. Em Gilberto Freyre, tematizou-se na compreensão tipológica do lusitano; dentre outras coisas, poderia ser explorada sua vontade de poder no sentido de construir uma história como ato de vontade, já que a história do Brasil começa com a invasão/colonização portuguesa. Sem dúvida seria uma bela discussão, já que abre um parêntese para correlacionar os conceitos a partir de Nietzsche e Freyre. Entretanto, do mesmo modo que aconteceu com o conceito de corpo, o tema foi tratado isoladamente e sem qualquer correlação, mesmo ciente

da importância para um bom debate que poderia se abrigar aqui no estudo que se conclui. Contudo, como exposto anteriormente, o trabalho limitou-se à compreensão do perspectivismo filosófico como análise, escrita e interpretação de uma dada realidade.

Na terceira e última parte da tese, foi possível fazer uma leitura perspectivista do texto gilbertiano e apontar um Brasil idílico, quer dizer, como um projeto a ser seguido: o país da mestiçagem como fundamento de um novo mundo nos trópicos. Houve justiça na leitura do texto gilbertiano, já que foi possível observar o caráter filosófico do escrito de Freyre em oposição ao estatuto científico da sociologia nos anos 1930. Nesse sentido, a tese seguiu um horizonte: interpretar a interpretação gilbertiana.

A leitura idílica de Freyre, por vezes apresentada na tese, não tem sentido pejorativo, como fazem seus críticos. Pelo contrário, o Brasil sonhado por Freyre nunca existiu e está longe de acontecer, uma vez que os antagonismos estão justapostos, onde a casa-grande evoluiu para os sobrados e as senzalas são os grandes mocambos da sociedade brasileira. Todavia, a realidade social brasileira, pintada nas folhas de *Casa-grande & senzala*, é uma realidade: a contradição é um fato, os antagonismos estão intimamente ligados harmonicamente.

Um fato pode auxiliar nesta conclusão: ainda no ano de 2024, na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, o autor da tese esteve em um compromisso acadêmico com outros professores, representando o Estado do Paraná no período de uma semana. Na oportunidade, ainda escrevendo sobre a pesquisa de doutoramento, o autor da tese resolveu relaxar com a discussão teórica e fazer uma brincadeira etnográfica. É importante destacar que não houve um método científico, mas somente um olhar curioso que resolveu observar na concretude a temática gilbertiana: o equilíbrio entre os antagonismos.

Durante uma semana, cotidianamente observou-se, no hotel de Juiz de Fora, que os hóspedes eram, na sua maioria, brancos. A observação dava-se sempre na hora da refeição matinal. Já os funcionários, com exceção da recepção, eram pardos e pretos: os agentes da cozinha, os seguranças, os camareiros...

O raio da etnografia foi estendido: a universidade pública entrou no jogo. Os professores eram brancos. É importante salientar que essa observação foi bastante restrita, já que a amostragem não foi suficiente para definir esse universo. Todavia, o contato foi somente com gente branca. Do outro, os seguranças, bem como os agentes da limpeza, eram pretos. Um dado curioso: não houve contato com qualquer pessoa branca no serviço de limpeza. Os estudantes apresentavam um percentual de pardos e negros, mas nada comparado

com o expressivo número de gente branca. E tudo parecia perfeitamente natural, na verdade estava normal: um perfeito equilíbrio entre os antagonismos.

A etnografia elaborada sem qualquer método, abismada com o retrato da contradição, ampliou o seu olhar: também observou o restaurante que acomodava os professores do Estado paranaense para o almoço. Não houve novidade: os funcionários eram pardos e pretos. O público, variando entre professores do Paraná e visitantes, todos brancos. Uma pintura do texto gilbertiano: a casa-grande e senzala convivendo harmoniosamente. É digno de nota: a culinária era soberba, uma iguaria divina. Encabulado com os sabores, em conversa com a garçonete preta, descobriu-se que as mãos de fada, responsável por aquele banquete, eram de uma preta nordestina.

Longe de qualquer conclusão, é possível afirmar que o estudo proposto foi elaborado com vistas aos escritos gilbertianos, e que se aproveitou de uma oportunidade para estabelecer relações teóricas com a concretude material, o fato é que, conforme Freyre, os antagonismos se ajustam e revelam uma só certeza: o Brasil, já em sua idade adulta, retirou os ferrolhos da senzala, mas os pretos ainda estão **em condições excludentes e seguem à margem dos direitos que são operados na casa-grande.**

No conjunto do trabalho em curso, a pesquisa fez do perspectivismo filosófico um aceno para compreender uma análise e uma interpretação social e histórica do Brasil de Freyre. Como já se demonstrou, esse autor é controverso e polêmico, mas tem seu vanguardismo assegurado na estante dos intérpretes brasileiros. Além de tudo isso, com as lentes da filosofia, seu texto dos anos 1930 ainda oferta formas de pensar e enfrentar o problema racial que assola a população brasileira. O olhar de Freyre, como aposta teórica, é de igualdade e confraternização entre pretos e brancos, ao contrário do que se observa na prática cultural: uma realidade em que é visivelmente hierarquizada culturalmente com **paragens** de gente preta e lugares de gente branca.

Assim, no interstício de uma sociedade em que se admite áreas para gente branca e gente preta, em que esse antagonismo é harmonizado por uma cultura racalista, o texto gilbertiano será sempre idílico, já que sua escrita é sufocada nos escombros da desigualdade e do racismo que engrossam as estatísticas da violência policial contra a juventude negra, da invisibilização de homens e mulheres de cor que superlotam as comunidades periféricas, do encarceramento de pretos e pretas que achatam as cadeias públicas, já que a figura **do negro**, no imaginário coletivo, é sinônimo de atraso, de miséria e de delinquência para boa parte dos setores sociais.

Entre os erros e acertos de *Casa-grande & senzala* encontra-se um sonho idílico: que todo brasileiro se reconheça como mestiço, quando não no corpo, no corpo e na alma. Assim, somente assim não haverá acepção de raça, já que todos se reconhecem no caldeamento entre os povos. O idílico é revolucionário quando é capaz de sonhar sem as condições de sonho. O revolucionário é idílico quando se é capaz de realizar o que não é realizável. Nisto se encontra o perspectivismo gilbertiano: a interpretação em que o Brasil se configura como o novo mundo nos trópicos.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, J. **Iracema**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2010.
- AMADO, G. **Minha formação no Recife**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958.
- AMADO, J. **Navegação de cabotagem**. Apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei. São Paulo, Círculo do Livro, 1994.
- ANDRADE, M. **O turista aprendiz**. Diário Nacional: a democracia em marcha, São Paulo, p. 8, 26 mar. 1929. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213829&PagFis=4294&Pesq=Retrato%20do%20Brasil>. Acesso em: 17 abr. 2022.
- ARAUJO, R. B. **Guerra e Paz: Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. São Paulo, Editora 34, 1994.
- ARRON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARRETO, T. O atraso da filosofia entre nós. In: BARRETO, A. L. (Org.). **Obras Completas de Tobias Barreto**. Sergipe, Editora Diário Oficial, 2013.
- BARROS, R. A. P. Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana. **Cadernos Nietzsche**, v. 39, n. 1, p. 54–92, jan. 2018.
- BASTOS, É. R. **Gilberto Freyre e o pensamento hispânico**. Entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. São Paulo: Edusc, 2003.
- BEVILACQUA, C. **História da Faculdade de Direito do Recife**. 2ª ed. Brasília, 1977.
- BLONDEL, É. **Nietzsche. Le corps et l'aculture : La philosophie comme généalogie philologique**. Paris : L'Harmattan, 1986.
- BROCA, B. **A vida literária no Brasil: 1900**. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, Academia Brasileira de Letras, 2004.
- BURKE, P. **Gilberto Freyre e a Nova História**. Tradução: Pablo Rubén Mariconda. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 12 de outubro de 1997.
- CALLARI, C. R. Os Institutos Históricos: do Patronato de D. Pedro II à construção do Tiradentes. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.21, n. 40, 2001.
- CANDIDO, A. **Gonçalves Dias consolida o romantismo**. In: Formação da literatura brasileira: momentos decisivos. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. v. 2, p.81-96.

CARDIM, L. N. O Corpo como fio à cadeia da vida. Espírito Santo, **Estudos Nietzsche**, v. 8, n. 1, p. 80-90, 2017.

CARDOSO, F. H. **Um livro perene**. In: FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. São Paulo: Global Editora, 2015.

CARVALHO, J. M. **Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset**. Londrina: Cefil, 2002.

CHACON, V. **Gilberto Freyre: uma biografia cultural**. São Paulo: Editora Massangana: Companhia Editora Nacional, 1983.

COLSON, D. Nietzsche e o Anarquismo. **Verve**. Revista do Nu-sol, Núcleo Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. N. 13, 2008. <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5202>. Acesso em: 10 abr. 2023.

CORBANEZI, E. R. **Perspectivismo e relativismo em Nietzsche**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, SP, 2013. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08012014-154351/pt-br.php>. Acesso em: 10 abr. 2023.

CORREIA, H. H. S. Nietzsche, criador de metáforas, aforismos, ensaios, narrativa e poesia. **Letrônica**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 798–814, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/15040>. Acesso em: 2 abr. 2023.

CRESPO, R. A. Gilberto Freyre e suas relações com o universo cultural hispânico. In: KOSMINSKY, E. V.; LÉPINE, C.; PEIXOTO, F. A. **Gilberto Freyre em quatro tempos**. São Paulo: Edusc, 2003.

D'ANDREA, M. S. **A Tradição Re(des)coberta**. O pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais e literárias nordestinas. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

D'ANDREA, M. S.; GODOY, R. Entrevista com Gilberto Freyre. In D'ANDREA, M.S. **A Tradição Re(des)coberta**. O pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais e literárias nordestinas. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

DALLA VECCHIA, R. B. **O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2014. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1623550>. Acesso em: 10 abr. 2023.

DAMATTA; R. O Brasil como moda. In: FREYRE; Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. São Paulo: Global, 2012.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org). **Nietzsche hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DERRIDA, J. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

DIAS, G. Recepção de Nietzsche no Nordeste Brasileiro. **Aufklärung: Journal of Philosophy**, 7 (esp), 2020, p.15–28. DOI: <https://doi.org/10.18012/arf.v7iesp.56762>,

DIMAS, A.; LEENHARDT, J.; PESAVENTO, S. J. **Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção**. Porto Alegre: UFRGS Ed.; [São Paulo]: EDUSP, 2006.

DOMINGOS, N. Uma sociedade vista do campo de futebol. In: CARDÃO, M.; CASTELO, C. (Orgs.), **Gilberto Freyre. Novas leituras de outro lado do Atlântico**. (Ensaio de Cultura, 56). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, p. 179-197.

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2009.

FEILER, A. F. Nietzsche e Boscovich: das ações físicas aos preconceitos sensoriais. **Univ. philos.**, Bogotá, v. 36, n. 72, p. 279-303, June 2019.

FERREIRA, P. **A sociologia no Brasil**. In: Sociologia. Pernambuco, Companhia Editora de Pernambuco, 1969.

FOGEL, G. **Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche**. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2005 (Sendas & Veredas).

FOGEL, G. Corpo como realidade imediata. In BARRENECHEA, M. A. [et. al.] (Org.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

FREYRE, G. **Sociologia da Medicina**. Brasília, DF: UnB, 1983

FREYRE, G. **Além do Apenas Moderno**. Rio De Janeiro: Topbooks Cidade Universitária, 2001.

FREYRE, G. Apresentação. In: ROMERO, Silvio. **História da Literatura brasileira**. Rio de Janeiro, José Olympio. 7ª. Edição, 1980.

FREYRE, G. **Casa-Grande & senzala**. São Paulo: Global Editora, 2015a.

FREYRE, G. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Global, 2015b.

FREYRE, G. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1968.

FREYRE, G. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.

FREYRE, G. **Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. Coleção Intérpretes do Brasil. São Paulo/Rio de Janeiro. Record. Vol. 1e 2, 2000.

FREYRE, G. **Tempo de aprendiz**. São Paulo: Global, 2016.

FREYRE, G. **Tempo morto e outros tempos**. Trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade 1915-1930. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, G. **Integração portuguesa nos trópicos**. Revista Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, p. 1-140, 1958.

FREYRE, G. **O Brasileiro entre os outros Hispanos**: Afinidades, Contrastos e Possíveis Futuros nas suas Inter-Relações. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1975.

FREYRE, G. **Sociologia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1967.

FREYRE, G. **Nordeste**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1961.

GARCIA, A. L. M. Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica. **Estudos Nietzsche**, v. 7, p. 8-28, 2016.

GIACOAIA JR., O. **Nietzsche & para além de bem e mal**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2004.

GIACOAIA JR., O; OLIVEIRA, J; PASCHOAL, A. E. **Sala de espelhos**: Nietzsche e o perspectivismo. Curitiba: Kotter Editorial, 2023.

GIACOAIA JUNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: PubliFolha, 2000.

GOLDSTEIN, I. S. **O Brasil Best Seller de Jorge Amado**. Literatura e Identidade Nacional. São Paulo: Senac, 2003.

GORENDER, J. O escravismo colonial. 5. ed. revista e ampliada. São Paulo: Expressão Popular, 2016

GUERREIRO RAMOS, A. **Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo**: prefácio para uma sociologia nacional. Rio de Janeiro: Andes, 1954.

HATAB, L. J. **A Genealogia da Moral de Nietzsche**. São Paulo: Madras, 2010.

HEIDEGGER, M. **The Question of Being**, trans. W. Kluback e J. T. Wilde. New York: Twayne Publishers, Inc., 1958. Tradução modificada.

HILTON, J.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KAHAMBING, J. G. The Future of Nietzsche's Perspectivism as Political Consensus. **Recoletos Multidisciplinary Research Journal** 5 (2):58-74, 2017.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KAULBACH, F. **Philosophie des Perspektivismus**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

KÖNIG, G.; KAMBARTEL, W. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. s.d. Disponível em: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#_elibrary_%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.perspektive.perspektivismus.perspektivisch%27%5D_1723993381604. Acesso em: 21 ago. 2024.

LALANDE, A. **Vocabulaire technique et critique de la Philosophie**. Paris : Librairie Félix Alcan, 1932.

LARRETA, Enrique Rodríguez. GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre – uma biografia cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dionísio**: filosofia e tragédia em Nietzsche. São Paulo: Unijal, 2018.

LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dionísio**: filosofia e tragédia em Nietzsche. São Paulo:

LIMA, M. S. **Portugal e o Iberismo no pensamento brasileiro**. Vitória da Conquista, Edições Uesb, 2014

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MAGALHÃES; D. J. G. de. **Suspiro poéticos e saudades**. Brasília: UnB, 1999.

MARÍAS, J. Apresentação. In. Ortega y Gasset, J. **Meditações de Quixote**. São Paulo: Livro Ibero Americano Ltda., 1967.

MARÍAS. J. O Tempo e o hispânico em Gilberto Freyre. In. Universidade de Brasília.

Gilberto Freyre na UnB: Conferências e comentários de um Simpósio Internacional realizado de 13 a 17 de outubro de 1980. Coleção Itinerários. Brasília, 1981.

MARTIUS, C. F. P. Como deve escrever a história do Brasil. In: MARTIUS, C. F. P. **O Estado de vida entre os indígenas do Brasil**. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1982.

MARTON, S. Da realidade ao sonho: Nietzsche e as imagens da mulher. Curitiba, **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 1, p. 161-179, 2010c. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/estudosNietzsche/article/view/22566/21649>. Acesso em: 02 abr. 2023.

MARTON, S. **Extravagâncias**: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. Coleção Sondas e Veredas. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

MARTON, S. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010a.

MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010b (Humanitas).

MATIOLLI, W. **O inconsciente no jovem Nietzsche**: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2016

MENEZES, E. D. B. Alencar e seu projeto literário de construção nacional. **Tensões Mundiais**, [S. l.], v. 9, n. 16, p. 176–195, 2021. DOI: 10.33956/tensoesmundiais.v9i16.530. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/530>. Acesso em: 20 ago. 2024.

MILLER, J. H. Dismembering and Disremembering in Nietzsche’s “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense”, *Cidade, Boundary*, v. 9, n.2, p. 41-54, 1981.

MIRANDA, M. C. T. Uma fenomenologia da existência em Gilberto Freyre. **Reflexão**, 19(58), 1994. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/11872>. Acesso em: 20 ago. 2024.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOTA; T. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche** 27, 2010.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. O. Giacóia Jr. Ed. Annablume, São Paulo, 1997.

MUÑOZ, J. F. T. A representação do negro na literatura oitocentista brasileira à luz do pós-colonialismo. **Revista de Literatura Brasileira**, Brasil / Brazil. V. 32, N. 59, 2019.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. 2ª ed. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. **Aurora**. Tradução: Paulo César Souza. São Pau Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com um martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. **Ecce Homo: como alguém se torna aquilo o que é**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b (Cia de Bolso).

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. **Sobre a verdade e a mentira.** Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra. 2008a (Estudos Libertários).

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** 2ª ed. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, F.W. **Fragmentsos Finais.** Trad. Flávio René. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

NIETZSCHE, F. **A filosofia na época trágica dos gregos.** Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008b.

NUSSBAUM; M. C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega.** Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ORTEGA Y GASSET, J. **Adão no paraíso e outros ensaios de estética.** São Paulo: Cortez Editora, 2002.

ORTEGA Y GASSET, J. **Obras Completas.** Madrid: Revista de Occidente, 1. ed., Tomos I e II, 1946.

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditações de Quixote.** São Paulo: Livro Ibero Americano Ltda., 1967.

ORTEGA Y GASSET, J. **Verdad y perspectiva.** El espectador I. Obras completas. 3ª reimpresión. v. II. Madrid: Alianza, 1998.

ORTEGA Y GASSET, J. **Obras Completas.** Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Tomo VIII, 2008.

PAIM, A. **A escola do Recife.** Estudo complementares às ideias filosóficas no Brasil. UEL. v. 5. 3 ed. São Paulo, 1997.

PALLARES-BURKE, M. L. G. **Gilberto Freyre – um vitoriano dos trópicos.** São Paulo: Unesp, 2005.

PALLARES-BURKE, M. L.; BURKE, P. **Repensando os Trópicos.** Um retrato intelectual de Freyre. São Paulo: Unesp, 2008.

PANTUZZI, T. L. **A primeira recepção de Nietzsche no Brasil**: a Escola do Recife. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PANTUZZI; T. L. O allemanismo em Recife e a primeira recepção de Nietzsche no Brasil. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 160-192, janeiro/abril, 2019.

PASCHOAL, A. Apresentação. In. NIETZSCHE; F.W. **David Strauss, o Confessor e o Escritor**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PASCHOAL, A. E. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003 (Coleção Filosofia).

PRADO, P. **O Retrato do Brasil**: Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

QUEM SOMOS NÓS? **Que país é esse?** Florestan Fernandes e Gilberto Freyre. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4SxMmP-aT0M&ab_channel=QuemSomosN%C3%B3s%3F. Acesso em: 20 out. 2023

RAILLARD, A. **Conversando com Jorge Amado**. Trad. Annie Dymetman. Rio de Janeiro, Record. 1990

RAMOS, A. G. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

REALE, Miguel. Gilberto Freyre e sua vocação filosófica. **Ciência & Trópico**, 15(2), 1987. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/413>. Acesso em: 19 ago. 2024.

REIS, J. C. **As identidades do Brasil**. De Varnhagem a FHC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2014.

REUTER, S. **An der Begrabnisstätte der Anschauung**. Nietzsches Bild und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Band 12. Basel: Schwabe, 2009.

REUTER, S. **An der Begrabnisstätte der Anschauung**. Nietzsches Bild und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Band 12. Basel: Schwabe, 2009.

RIBEIRO; R. J. **A Sociedade contra o Social**: o alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2000

ROMERO, S. **Estudos de Literatura Contemporânea**. Sergipe: Imago Editora, 2002.

ROMERO, S. **A Escola Literária do Recife no Último Quartel do século XIX**; carta aberta a Artur Orlando. In: Estudos de Literatura Contemporânea. Rio de Janeiro, Imago Editora; Aracaju, UFS, 2002.

ROMERO, S. **A filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro José Olympio, 1969.

ROMERO, S. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

ROMERO, S. **Zéverissimações ineptas da crítica**: repulsas e desabafos. Porto: Commercio do Porto, 1909.

ROMERO, S. **Obra Filosófica**. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969.

SCHNEIDER, A. L. O Brasil de Sílvio Romero: uma leitura da população brasileira no final do Século XIX. **Projeto História**: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História, 42. 2011. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/7982>. Acesso em: 01 set. 2024.

SCHNEIDER, A. L. **Sílvio Romero**, hermeneuta do Brasil. São Paulo, Annablume, 2005.

SCHWARCZ, L. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SHAND, John. **Philosophy and philosophers**. London: UCL Press, 2003.

SKIDMORE, E. T. Raízes de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Gilberto Freyre em quatro tempos**. São Paulo: Edusc, 2003.

SKIDMORE, T. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SLENES, R. Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, J. A atualidade de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, E. V.; LÉPINE, C.; PEIXOTO, F. A. **Gilberto Freyre em quatro tempos**. São Paulo: Edusc, 2003.

SOUZA, J. **Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(1): 69-100, maio de 2000.

SUAREZ, R. **Nietzsche e a linguagem**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.

TÁVORA, F. **O cabeleira**. São Paulo: Ática, 2014.

TEIXEIRA, A. **Gilberto Freyre, mestre e criador de sociologia**. In. Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia sua arte. Rio de Janeiro: José Olympio, 196.

THOMAZ, O. R. Introdução. In: FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Global, 2015.

VASCONCELLOS, G. F. **O xará de Apipucos**. Um ensaio sobre Gilberto Freyre. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

VENTURA, R. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Publifolha, 2000. - (Folha Explica)

VON TONGEREN, P. **A mora da crítica de Nietzsche à moral**: estudos sobre “Para além de bem e mal”. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

WEBER, M. **Ciência e Política**. Duas vocações. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira de Mota. São Paulo: Cultrix, 1968.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**: fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília, UNB, 1991.

WHITE, H. **Meta-História**: A imaginação Histórica do século XIX. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. São Paulo: Editora da USP, 2008.

WOTLING, P. As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 2003, 15, pp.7-29.

WOTLING, P. **Vocabulário Nietzsche**. Tradução de Claudia Berlinder. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011 (Coleção Vocabulário dos Filósofos).