

# Os diferentes contextos e significados da Renascença italiana na filosofia de Nietzsche\*

*Different contexts and meanings of the Italian Renaissance in Nietzsche's philosophy*

Sdnei Almeida Pestano<sup>1</sup>

## Resumo:

O intuito desse artigo é abordar as diferentes concepções que Nietzsche fornece à Renascença italiana no decorrer de suas obras. Pretendemos defender que não há um sentido único para a Renascença e também que ela não pode ser definida apenas como uma contraposição aos valores cristãos. Em cada período Nietzsche faz diferentes usos desse termo e mesmo no mesmo período há conotações distintas. O que nos leva novamente a tese de que a Renascença deve ser entendida enquanto signo cujo o significado se alarga na medida em que pode se conectar com contextos diferentes.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Renascença italiana. contexto.

## Abstract:

The purpose of this article is to address the different concepts that Nietzsche provides to the Italian Renaissance in the course of his work. We intend to argue that there is not only one meaning to the Renaissance and also that it cannot be defined only as an opposition to Christian values. In each period Nietzsche makes different uses of this term and even in the same period there are different connotations. What brings us again to the thesis that the Renaissance should be seen as a sign whose meaning is widened to the extent that it can connect with different contexts.

**Keywords:** Nietzsche, Italian Renaissance, context.

## Introdução

O objetivo deste texto é apresentar um panorama sobre as diferentes possibilidades de interpretação que a Renascença italiana possui ao longo dos escritos de Nietzsche. A estratégia utilizada será a de abordar os aspectos que julgamos relevantes de cada período, no intuito de ressaltar o aspecto polissêmico do termo e o seu uso, que irá variar de acordo com o contexto no qual ele é empregado.

---

\* O presente artigo provém, levando em consideração algumas alterações, da dissertação defendida na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) intitulada: "Nietzsche e a Renascença italiana: um ensaio sobre as imbricações entre estética, moral e política".

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutorando em filosofia na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: sdnei\_pestano@yahoo.com.br

O ponto de partida é a referência que Nietzsche faz ao período renascentista<sup>2</sup> em *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* de 1872<sup>3</sup>. Desse conjunto de prefácios vamos abordar inicialmente os textos: *A disputa de Homero* e *O Estado grego*. Posteriormente, mas ainda tendo em vista os escritos do primeiro período do filósofo, nosso intuito é trazer para a discussão dois elementos presentes na obra *O nascimento da tragédia* (1872): a ópera italiana e Rafael, como representante do artista ingênuo.

No segundo momento apresentaremos a Renascença à luz das obras *Humano, demasiado humano* (1878) e *A Gaia Ciência* (1882), sendo que enquanto na primeira a relação entre arte e ciência ganha destaque, na segunda obra o vínculo com Napoleão é proeminente.

Na última parte de nossa exposição, consideraremos o terceiro período da filosofia de Nietzsche, visando entender a Renascença italiana como um problema vinculado à transvaloração dos valores. Desse modo, na medida em que há diferentes ocorrências do conceito, pretendemos defender a tese de que a concepção que Nietzsche possui da Renascença não pode ser vista de forma unívoca em sua obra ou simplesmente como uma contraposição aos valores cristãos.

### **A Renascença nos escritos juvenis**

No prefácio “A disputa de Homero”, Nietzsche une homem e natureza de tal modo que não é possível pensar as qualidades humanas sem pensar também o *solo frutífero* representado pelas “capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas” (CP, *A disputa de Homero*, p.65). O que há de humano no homem, então, está intrinsecamente ligado ao que há de mais destrutivo e cruel. Os gregos, segundo o autor, conseguiram conciliar ambos os aspectos. Para entendermos o significado desta possibilidade destrutiva o exemplo fornecido relembra o horror das guerras do período clássico e o terror que ela traz aos modernos: “podemos nos colocar diante da dilaceração mútua, sanguinária e insaciável, por parte das facções gregas [...] Quando

<sup>2</sup> Nietzsche não foi um inovador na exaltação da Renascença ou de Cesar Bórgia, o que nos fornece um outro horizonte que ainda devemos estudar. O livro que nos permite observar um retrato desta influência é a obra que Nietzsche leu em 1871, chamada *A cultura da Renascença na Itália*, de Jacob Burckhardt . Segundo Ottmann (1999) foi através desta obra que Nietzsche conheceu a Renascença italiana.

<sup>3</sup> É importante ressaltar que esse texto não foi autorizado para publicação pelo autor. Trata-se em última instância de uma reunião de prefácios de livros que não foram efetivamente escritos. Essa reunião foi efetuada pelo próprio Nietzsche no natal de 1872 com o intuito de ser um presente para Cosima Wagner.

em uma luta entre as cidades, a vencedora executa toda a população masculina da outra e vende mulheres e crianças como escravos” (CP, A disputa de Homero, p.66).

A pergunta do autor não se distancia da nossa quando indaga sobre o que há por trás dessa visão aterradora do desejo de guerra e escoamento de ódio presente entre os gregos. Como resposta surge o que Nietzsche chama de dois conceitos éticos singulares: *Eris* e inveja. É através da distinção entre a boa e a má *Eris* (“böse” *Eris* - *gute Eris*) e de uma concepção particular de inveja que Nietzsche pretende resolver o problema da aniquilação e destruição das partes em disputa.

A primeira *Eris*, entendida como filha da noite, representa a crueldade aniquiladora, a hostilidade mortal; ela é, portanto, a má *Eris*. A segunda, enquanto presente de Zeus é benéfica na medida em que expressa a vontade de tornar-se melhor do que se é. Neste sentido a inveja e o rancor frente aos melhores não são vistos de forma negativa, mas ao contrário, como impulsionadores da elevação do homem. Diferentemente da má *Eris*, a boa *Eris* não conduz ao aniquilamento.

A ilusão artística do mundo homérico é a grande resposta de Nietzsche, nela a disputa selvagem e aniquiladora é transfigurada em uma disputa calcada na educação “agônica”, cujo objetivo “era o bem do todo, da sociedade cidadina” (CP, A disputa de Homero, p.73). A ambição do indivíduo está intrinsecamente vinculada ao desejo de elevação da própria cidade. Essa relação impunha um limite ao egoísmo individual.

Mas por qual motivo a disputa se torna necessária aos gregos e, consecutivamente, ao jovem Nietzsche? Sem a disputa, no sentido da boa *Eris*, restaria apenas a noção grotesca do aspecto natural primitivo do homem. Essa é a sua função no texto, a saber: manter o “inquietante duplo caráter” do homem (CP, A disputa de Homero, p.65). É através dela que o grego conseguiu dar vazão aos seus impulsos mais cruéis, os quais são entendidos como naturais. Porém, há um refinamento destes impulsos representado pela noção de boa *Eris*. Frisamos, então, que sem essa “ferramenta conceitual” Nietzsche não possui solução afirmativa para a questão da disputa, que se restringiria apenas à destruição e ao aniquilamento.

Na concepção que Nietzsche apresenta sobre os gregos nestes prefácios, ganha destaque uma ânsia de viver marcada pela chama da disputa. Para eles, manter o seu inimigo, o seu adversário era uma necessidade constante. O esplendor de sua arte fora conjurado no seio da discórdia, no âmago das adversidades. Para manter a disputa os

gregos se utilizavam do *ostracismo*, que previa o exílio de qualquer força que se sobrepujasse a ponto de colocá-la em risco:

eliminam-se aqueles que se sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente: um pensamento que é inimigo da “exclusividade” do gênio, em sentido moderno, mas supondo que, em um ordenamento natural das coisas, há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida. É esse o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio (CP, A disputa de Homero, p.72).

A noção de estímulo mútuo é o que fornece a base para a noção de elevação do homem. Os gregos possuíam uma forma de lidar com as possibilidades de elevação do homem sem apelar para uma noção de tolhimento irrestrito de toda individualidade. A ideia principal é fomentar o maior número de individualidades possíveis e que elas forneçam limites umas às outras.

Após abordamos a importância da disputa no período grego e as noções reguladoras de *Eris* e *ostracismo*, precisamos compará-las com o Renascimento. Se observarmos de forma isolada, as concepções de boa e má *Eris* e de *ostracismo* fornecem um fundamento capaz de não permitir ou evitar ao máximo o aniquilamento. Mas se observarmos a antiguidade clássica ao lado do período Renascentista, o qual é objeto do nosso estudo, observaremos que os renascentistas não trabalhavam com essas noções reguladoras. Isso nos leva a crer que – apesar do paralelo entre os períodos grego e renascentista já estar presente nos prefácios de 1872 – não podemos inferir a mesma forma de afirmação positiva da disputa (através da boa *Eris* por exemplo) diante do caráter cruel da existência. A comparação entre a Renascença e o período clássico é efetuada através do que o filósofo alemão chama de um *medonho impulso político*:

Entre os gregos, esse impulso é tão carregado que sempre volta a se enfurecer contra si mesmo e a fincar os dentes na própria carne. Essa rivalidade sangrenta de uma cidade contra outra, de uma facção contra outra, essa cobiça mortífera das pequenas guerras, o triunfo do tigre sobre o cadáver do inimigo abatido, em poucas palavras a renovação ininterrupta daquelas cenas de batalha e horror em Tróia, em cuja contemplação vemos Homero mergulhar cheio de entusiasmo, como autêntico heleno – em que sentido interpretar tal barbárie inocente do estado grego? (CP, O estado grego, p.48).

Estamos diante do mesmo problema, mas a solução não está calcada no conceito de boa *Eris*. Neste prefácio citado há uma “solução” mais condizente, no que se refere ao problema da disputa na Renascença. A relação entre “estado e arte, cobiça política e geração artística, campo de batalha e obra de arte” (CP, O estado grego, p.48-

49) é o que impulsiona tanto o grego e o renascentista e fornece para nós um elemento de ligação. Destacamos que o autor não suprime o horror do aniquilamento no período homérico. Justamente o ir ao encontro deste elemento natural da vida é o que caracteriza Homero como *autêntico heleno*.

Se observarmos de forma crítica ambos os prefácios, é possível ver que Nietzsche não descarta a possibilidade de aniquilamento no *mundo homérico*. Quando Nietzsche efetua a distinção entre a má e a boa *Eris*, há uma “ordem” de nascimento. A má *Eris* é vista como a mais velha, e está presente no mundo pré-homérico; enquanto que a boa *Eris*, sendo mais jovem, representa o mundo homérico. Essa distinção pode ser percebida nas perguntas de Nietzsche:

Mas o que se encontra por *trás* do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? *Nesse mundo*, somos levados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da mera confusão material: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olháramos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção de Homero? Olháramos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível (CP, A disputa de Homero, p.67).

Nesse sentido, em *A disputa de Homero* a boa *Eris* afasta o terror representado pela má *Eris*, mas isso não elimina a sua presença. Estamos sugerindo que as noções de *Eris* e *ostracismo* impelem à moderação, mas não a garante. Em nossa perspectiva não se trata de uma questão que possa ser resolvida pelo condicional *ou ... ou*. Ao afirmar a boa *Eris* não significa que a cultura grega está livre da possibilidade da má *Eris*. Então, pensar a distinção entre mundo pré-homérico e mundo homérico não significa que durante o “período” homérico os gregos estavam completamente isentos da disputa cruel e aniquiladora. Pensamos que é possível interpretar a noção de *ostracismo* como uma espécie de asseguradora da dinâmica da disputa. Se a dinâmica da boa *Eris* garantisse o afastamento dos elementos violentos da forma como é interpretada, a noção de *ostracismo* não seria necessária.

Em suma, o que pretendemos afirmar é que a distinção entre a boa e a má *Eris* não pode ser interpretada como um princípio que impossibilitaria totalmente o aniquilamento, com isso afirmamos também que não é possível negar a crueldade presente entre os gregos no *período homérico*. A má *Eris* é censurada, porém não podemos esquecer que: “nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa *Eris*, segundo os desígnios dos

imortais” (CP, A disputa de Homero, p.69). Essa passagem marca a necessidade de recorrer à má *Eris*, ou seja: o recurso ao aniquilamento permanece em algumas circunstâncias. Isso significa que não se trata da negação absoluta da má *Eris*. A boa *Eris* não é um imperativo ético presente no mundo grego.

Essa interpretação que apresentamos, contribui para a nossa exposição na medida em que ela permite um elo entre o período renascentista e o período grego. Assim como os gregos, os renascentistas não negavam de forma absoluta o aniquilamento e podemos observar isso nas narrativas de Tucídides<sup>4</sup> sobre a guerra do Peloponeso e no texto de Burkhardt sobre a Renascença

Não é possível observar o período Renascentista com uma crueldade que não existia entre os gregos, os quais não podem ser analisados apenas pela “lente” da boa *Eris*. Assim, a importância da disputa para a criação de grandes individualidades, aspecto presente entre os gregos e os renascentistas, traz consigo um elemento que não é “cem por cento” superado, podendo ser apenas censurado, a saber, a disputa aniquiladora.

O medonho impulso político presente na cultura grega e renascentista não pode ser explicado apenas através do conceito de boa *Eris*. A necessidade de arte é a arma essencial contra o pessimismo prático, ou seja, aquele que leva à autoaniquilação. Diante do terror, a arte surge como único júbilo. Como mostramos anteriormente a noção de boa *Eris* não garante um mundo no qual o horror das guerras esteja dissipado por completo, assim ela não apresenta uma resposta ao pessimismo<sup>5</sup> que brota do aspecto aniquilador da existência.

---

<sup>4</sup> É interessante abordar a interpretação de Giacóia sobre Tucídides em seu artigo “O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão”. Segundo o comentador, Platão seria um representante do idealismo na medida em que Tucídides a marca do realismo e objetividade grega: “Pensemos aqui no realismo brutal, na crua franqueza por que se pauta a narrativa por Tucídides do famoso diálogo entre os enviados atenienses e os mélios” (GIACÓIA, p.25). O comentador também nos ajuda a reforçar o vínculo entre Tucídides e a Renascença através de Maquiavel: “Tucídides – a expressão e a somatória do autêntico realismo helênico – simboliza para Nietzsche a pedra de toque do gosto anti-platônico. Tucídides e, modernamente, Maquiavel” (GIACÓIA, p.25). Isso não significa que Nietzsche seja um seguidor desse realismo e, nesse sentido, Giacóia efetua a seguinte ressalva: “Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios” (GIACÓIA, p.33).

<sup>5</sup> Nietzsche usa o termo “pessimismo prático” (*praktischen Pessimismus*) para ressaltar a luta pela existência, sendo ele aquilo do que os homens querem escapar (CP, O estado grego, p.40). Em o *Nascimento da tragédia* (NT, §15) o pessimismo prático é associado ao otimismo teórico de Sócrates e a ausência de arte (ARALDI, 2004, p.157). Não é o nosso intuito trabalhar esse conceito neste artigo.

Gostaríamos de reforçar que o período Renascentista representa, assim como o Estado grego, a dicotomia entre “o estado e a arte, cobiça política e geração artística, campo de batalha e obra de arte” (CP, O estado grego, p.48-49). É assim que Nietzsche interpreta a relação entre arte e crueldade e o medonho impulso político dos gregos. Nesse sentido é interessante o comentário que Campioni efetua a respeito da “serenidade grega”: “A ‘serenidade grega’ é a conquista de uma forma bela que pressupõe a relação com o fundo trágico da existência (não existe uma superfície verdadeiramente bela sem uma horrenda profundidade)” (CAMPIONI, 2004, p.155). Essa pressuposição não permite que o caráter trágico seja dissipado, mesmo que a noção de boa *Eris* seja importante para a dinâmica da disputa.

Na obra *O Nascimento da Tragédia* a Renascença aparece com outra nuance, ela aparece no contexto da música. Nietzsche critica a ópera italiana afirmando que “o homem culto da Renascença deixava-se reconduzir, por sua imitação operística da tragédia grega, a uma semelhante consonância de natureza e ideal, a uma realidade idílica” (NT 19). Idílico aqui é tratado com o sentido de interpretar a natureza e o ideal como objetos de alegria. No caso a ópera é levada pelo otimismo teórico, o mesmo iniciado por Sócrates que culminou na morte trágica da tragédia.

Nesse viés interpretativo, se baseando na ópera para apresentar uma concepção de Renascimento do jovem Nietzsche, Aldo Venturelli afirma:

esta concepção parece ser tributária ao entusiasmo por Wagner, que marca o pensamento de Nietzsche desta primeira fase; todavia, não devemos esquecer, que já neste tempo foi acompanhada a toda concordância pelo o ideal de Bayreuth com seu aprofundamento e extensão da perspectiva estética formulada por Wagner. De fato afirma Nietzsche, que a superação da ópera (*Überwindung der Oper*), não sabe produzir, através da nova obra de arte total, (*Gesamtkunstwerk*) nenhum resultado durável e entendível, quando não dirige de forma simultânea uma rigorosa luta contra a cultura alexandrina, a qual, na sua opinião foi produzida na Renascença o gênero musical moderno por excelência, a saber, a ópera. Este horizonte em frente de Wagner é fundamental, para entender a mudança posterior da posição de Nietzsche [...]. O juízo alterado do papel histórico da reforma e a rejeição da ideia de uma missão especial da cultura e música alemã provocou, por isso, no pensamento de Nietzsche, inevitavelmente, uma outra valorização da Renascença (VENTURELLI, 2003, p.129)<sup>6</sup>.

Nessa passagem observamos que o comentador pensa a concepção da Renascença do jovem Nietzsche apenas pelo viés do projeto principal de *O nascimento da tragédia*. O aspecto positivo de sua interpretação é que ele insere o conceito de Renascença no todo orgânico da obra, o que acarreta numa concepção que não é

<sup>6</sup> Tradução nossa.

valorizada positivamente como nos *Cinco prefácios*. Porém defendemos que, mesmo em *O nascimento da tragédia* a música é apenas uma das possibilidades de análise<sup>7</sup>.

Para mostrar uma concepção diferente da que apresenta Venturelli, vamos apresentar de forma breve a função de Rafael em um momento específico de *O nascimento da tragédia*. Assim como ocorreu com os gregos, foi a arte que forneceu uma perspectiva positiva diante da cruel e aterradora visão da existência. Rafael<sup>8</sup> é o representante do artista ingênuo, capaz de exaltar a ilusão apolínea:

*Rafael*. Ele próprio um desses imortais “ingênuos”, representou-nos em sua pintura simbólica essa despotenciação da aparência na aparência, que é o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea. Em sua *Transfiguração*, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, ele mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a “aparência [*Schein*] é aqui reflexo do contraditório, pai de todas as coisas (NT 4).

Na obra de Rafael está presente, além da aparência apolínea, também o anseio ao feio, o pessimismo do companheiro de Dioniso. Na renascença podemos observar o que Nietzsche quer dizer quando afirma: “Apolo não pode viver sem Dionísio!”. A realidade renascentista representa o *caráter titânico-barbaresco do dionísico*, o *desmesurado*, o excesso. Essa perspectiva aproxima a concepção que Nietzsche possui da Renascença nos *Cinco prefácios* e em *O nascimento da tragédia*.

Ressaltamos que o problema da crueldade e o paralelo com os antigos permanecem nos escritos tardios do autor inseridos na questão da Renascença. Sendo assim, não fora a decepção de Nietzsche com o Renascimento da tragédia através da música de Wagner que “forçou” o autor a mudar a sua perspectiva diante da Renascença. Nietzsche refina a sua concepção da Renascença na medida em que refina a sua própria filosofia, porém o germe do problema já está em seus escritos juvenis.

<sup>7</sup> Poderíamos trazer à discussão o artigo de Frezzatti em que ele analisa, principalmente, a *Segunda consideração extemporânea* para “aplicar essas ideias de Nietzsche ao Renascimento” e, então pergunta: “os humanistas aplicaram a história de modo a propiciar o crescimento da vida?” (2006, p.78). Essa é outra chave de leitura extremamente pertinente à questão da Renascença e que não abordamos nesse artigo.

<sup>8</sup> É interessante notar a posição que Rafael (1483-1520) ocupou na Itália renascentista. Apesar de ele ter aumentado “o contraste entre a zona terrestre e celestial. A modelagem plástica corporal e o forte ajuste de cores na parte de baixo dos quadros fica em contradição com sua corporeidade pouco acessível, une ambos a forma do entendimento. Contudo, Rafael realiza bem a ligação ótica das duas zonas” (WUNDRAM, 2006, p.64), ele também era tido como o “pintor dos Papas”, pois segundo Larivalle (1988, p.179), “Rafael será sempre o instrumento dócil dessa cultura e da ideologia que a inspira, ao mesmo tempo que um servidor fiel da política pontifical”. Assim sendo, se levarmos em conta a interpretação de Larivalle e Wundram, a interpretação de Nietzsche sobre Rafael pode ser questionada. Queremos dizer que é complicado saber se as oposições apresentadas nas pinturas de Rafael encerram uma ligação ou um confronto com os valores da igreja.



## A Renascença no período intermediário: *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*

A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche “resignifica” o seu entendimento sobre a Renascença. Com isso podemos entender que não estamos trabalhando com um conceito de Renascença, mas que ela é tratada enquanto signo<sup>9</sup>, o qual se “ajusta” conforme o contexto em que está sendo empregue<sup>10</sup>.

Precisamos, portanto, apresentar de forma introdutória o contexto em que estamos trabalhando agora. O desprendimento de Nietzsche em relação à Schopenhauer e sua crítica à metafísica são características importantes para entendermos a função que a Renascença possui para Nietzsche neste período. A relação entre ciência e arte é também um tema interessante nesse período, pois enquanto a ciência parece ter privilégio no escrito de 1878, ela perde espaço em *A gaia ciência*. O uso da história por parte de Nietzsche, também é importante e nos fornece um contexto no qual a Renascença deve ser trabalhada. Para apresentar de forma geral o que afirmamos vamos apresentar algumas perspectivas introdutórias de estudos já realizados. No que se refere à crítica de Nietzsche à metafísica, Mendonça afirma:

O desprendimento em relação ao pensamento metafísico começa notoriamente já com *Humano, demasiado humano*, em que ele evidencia publicamente pela primeira vez a recusa de realidades suprassensíveis e de valores transcendentais que deveriam supostamente servir ao homem para regular a vida” (MENDONÇA, 2012, p.02).

Segue-se desse desprendimento do pensamento metafísico o distanciamento de Schopenhauer e também o apoio na história. Assim, a interpretação de Marton sobre a “origem dos sentimentos morais” nos fornece a seguinte contribuição:

não se fundando na noção de alma humana, os sentimentos morais deixam de remeter a essências; eles surgem, modificam-se e, por vezes, desaparecem.

<sup>9</sup> Empregamos o termo resignificar entre aspas, para destacar que não se trata de uma mudança de significado conceitual. Em relação ao uso de signos, empregamos o sentido atribuído por Stegmaier: “Eles [nomes] são meros signos de identificação e, diferentemente de conceitos, não dizem o eu algo e; eles deixam isso em aberto” (STEGMAIER, 2013, p.192). Nesse sentido, nomes próprios (tais como Kant, Aristóteles etc) são tratados enquanto signos e, portanto, permitem uma flexibilidade maior que os conceitos na medida em que é possível fazer conexões com contextos diferentes.

<sup>10</sup> Podemos destacar a fluidez de sentido que a Renascença possui retomando o que apresentamos no ponto anterior. Nele apresentamos quatro perspectivas possíveis para interpretar a Renascença. A primeira nos *prefácios*, duas em *O nascimento da tragédia* e outra que pode ser encontrada na interpretação de Frezzatti na *Segunda consideração extemporânea* (Essa não será desenvolvida nesse artigo).

Tendo uma origem e uma história, acham-se também relacionados com a organização social dos indivíduos, de tal forma que em diferentes sociedades existiriam diferentes morais (MARTON, 1990, p.69).

A história é, portanto, um elemento importante para a análise psicológica/moral de Nietzsche que pode ser verificada em *Humano, demasiado humano* onde a Renascença aparece enquanto “primavera precoce” (HH, I, 26). Ela representa um movimento que não foi forte o suficiente para se manter diante da reação revigorada dos preceitos cristãos. A renascença, nas palavras do autor:

abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão a aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição de suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que até hoje não voltaram a ser poderosas em nossa cultura moderna (HH, I, 237).

É importante destacar o contexto dessa citação. O título do aforismo é “Renascimento e Reforma”, o que reforça ainda mais a contraposição pretendida pelo autor. A Reforma alemã representa “um energético protesto de espíritos atrasados” (HH, I, 237) que atrasou a “aurora do Iluminismo”. Interpretamos que “as forças positivas” supracitadas estão dentre os “sinais de uma cultura superior” (título do capítulo em que a passagem está situada). A Renascença possui aqui a função de um exemplo no qual é possível observar algumas características vistas como importante para Nietzsche.

Outro aspecto interessante desse aforismo, é que Nietzsche apresenta o Renascimento sem esconder o seu aspecto paradoxal: “Foi a Idade de Ouro deste milênio, apesar de todas as manchas e vícios” (HH, I, 237). Ao menos nessa passagem, essas manchas e vícios possuem um aspecto pejorativo e não estão intrinsecamente ligados (enquanto elemento impulsionador) à força positiva que o Renascimento representa.

Na exaltação da Renascença efetuada por Nietzsche, encontramos as marcas típicas do positivismo cético do autor; período no qual ele acreditava que a ciência poderia conter as marcas da metafísica cristã. A ciência deve substituir a religião, porém este seria um passo muito grande. A arte surge como intermediária neste percurso e não mais como a afirmação criativa que fornece sentido à existência:

de fato, na economia espiritual são necessários, ocasionalmente, círculos de idéias intermediários, de modo que a passagem da religião para a concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado. [...] É

melhor recorrer à arte para fazer uma transição, afim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimento; [...] Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica libertadora (HH, I, 27).

A Renascença possuía em evidência ambos os aspectos: a arte e a ciência, que, juntas, formavam a barreira contra a metafísica religiosa. Mas houve um movimento contrário a este, gerado na Alemanha, a saber a Reforma de Lutero, que atrasou “de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência”; esses espíritos atrasados “tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre” (HH, I, 237). Foi o acaso, um estranho concerto de objetivos que fez com que Lutero recebesse o apoio do imperador. Sem isso, Nietzsche afirma que: “a aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes, e com brilho mais belo do que agora podemos imaginar” (HH, I, 237).

Em um escrito póstumo de 1880, a Renascença aparece vinculada à figura do criminoso<sup>11</sup> e a relação entre virtude e vício é colocada em cheque. Ela serve, como modelo de bom criminoso:

A perfeição de um Napoleão, de um Cagliostro fascina: Nossa criminalidade carece de modelos, não tem uma consciência alegre. Um bom ladrão, um bom vingador, um adúltero – isso é o que caracterizou a Idade Média e o Renascimento italiano, possuíam o *sentido da perfeição*. Entre nós se teme as virtudes e os vícios, a opinião pública é o poder dos medianos e medíocres, de cópias ruins, de mequetrefes feito de partes roubadas aqui e ali (FP, 1888, 6[267]).

A Renascença possuía criminosos de consciência alegre, nos quais a originalidade também parece ser uma marca. Ela é a continuação da cultura grega, entendida enquanto época produtora de individualidades, além disso ela é uma “polêmica contra o medieval” (FP, 1888, 7[205]).

Na obra *A Gaia Ciência* a Renascença aparece também ligada à figura de Napoleão, o qual seria “um dos grandes continuadores da Renascença: ele fez novamente aparecer toda uma parte da natureza antiga, aquela talvez decisiva, a parte de granito” (GC 362). Napoleão seria a representação da luta contra os ideais dos comerciantes e dos filisteus, bem como contra o novo nacionalismo. Nesta obra, o cunho do discurso se intensifica, pois Nietzsche credita a Napoleão a possibilidade de surgir séculos guerreiros, a entrada na “era clássica da guerra” (GC 362).

<sup>11</sup> Nietzsche já conhecia esse vínculo antes de escrever esse fragmento. Sua relação com Jacob Burckhardt atesta isso. Para mostrar de forma breve esse vínculo, citamos o estudo de Ottmann, o qual afirma: “Nietzsche conheceu a Renascença pelo célebre livro ‘A cultura da Renascença na Itália’ de Burckhardt” (OTTMANN, 1999, p.282) (Trad. nossa).

A conclusão que podemos extrair é que Nietzsche fornece à Renascença italiana empregos semelhantes em *Humano, demasiado humano* e na *Gaia ciência* quando a utiliza como contraponto à metafísica. O que distingue os contextos é que o tom paradoxal ganha força na medida em que os “vícios” parecem estar estreitamente vinculados aos aspectos promissores do Renascimento no contexto da *Gaia ciência* intensificando ainda mais a polêmica que ela representa. Essa polêmica não será menor nos escritos posteriores, ao contrário, ela ganhará força principalmente no que tange à noção de virtude.

### **A renascença nos escritos tardios:**

Em *Zaratustra*, a Renascença aparece vinculada com a noção de virtude e de poder. Esse poder é tratado como uma nova virtude que se tornou terrena. Com essa relação entre virtude e poder pensamos possuir uma chave de leitura para entendermos a visão de Nietzsche sobre a Renascença, a qual se torna mais crua<sup>12</sup>. Vejamos primeiramente a passagem em que *Zaratustra* afirma esse novo poder:

quando o vosso coração se dilata, amplo e pleno, tal como um rio, bênção e perigo para os que vivem às suas margens: ali está a origem da vossa virtude. Quando desprezais o que é agradável e o leito macio e sois de opinião de que nunca vos achais bastante longe dos sibaritas para poder deitar-vos: ali está a origem da vossa virtude.

Quando vos anima uma só vontade, quando essa transmutação de todas as necessidades chama-se, para vós, o indispensável: ali está a origem da vossa virtude.

Na verdade, é ela um novo bem e um novo mal! Na verdade, é um profundo murmúrio e a voz de uma nova fonte!

Poder, é essa nova virtude; um pensamento dominante e, a seu redor, uma alma sagaz; um sol de ouro e, ao seu redor, a serpente do conhecimento (ZA I, Da virtude dadivosa, 1).

Essa nova virtude é a virtude da vontade de poder, que se faz necessária a um novo conjunto de valores, que desloque o peso entre o bem e o mal e faça emergir um novo tipo homem. As velhas tábuas estão partidas, da certeza que fortificava a noção de bem e mal, encontra-se apenas escombros; agora somente o criador (além do homem) “cria um fito para o homem e dá à terra o seu sentido e o seu futuro: somente ele faz com que algo seja bem e mal” (ZA III, De velhas e novas tábuas, 2). Perto se estaria da

<sup>12</sup> Quando afirmamos que a noção apresentada por Nietzsche da Renascença se torna mais crua, estamos pensando no realismo com que ela é apresentada. Lembremos o realismo de Tucídides que ressaltamos em nota.

justificação de um tirano, caso Zaratustra não exclamasse: “faz-se mister uma nova nobreza, que se oponha a toda plebe e a toda a tirania e que escreva novamente em novas tábuas a palavra ‘nobre’” (ZA III, De velhas e novas tábuas, 11).

Quando afirmamos que a imagem da Renascença se torna mais crua queremos ressaltar também a introdução da vontade de poder, com ela Nietzsche não poderá mais ver a Renascença do mesmo modo. Na obra posterior a *Zaratustra, Para além do bem e do mal*, isto ficará muito visível. Já no primeiro capítulo, vontade de verdade é afirmada como vontade de poder, as forças positivas que Nietzsche firmou em *Humano*, analisadas pelo novo critério, o critério da vontade de poder, não serão mais positivas.

A ciência e a flama pela veracidade serão vistas de forma pejorativa, pois a ciência é entendida como simplificadora do mundo. Ela torna o mundo artificial, fabricado, falsificado (BM 24) e a “falsidade de um juízo não chega a constituir [...] uma objeção contra ele [...] A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida” (BM 4).

Há outro ponto que separa a interpretação que Nietzsche possuía da Renascença na época de *Humano*, para a época de *bem e mal*. Os vícios que outrora eram vistos como negativos, agora poderão ser vistos de forma afirmadora da vida. A ofensa, a violência, a exploração mútua, não caracterizam uma sociedade corrompida; a exploração “faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (BM 259).

Em *Anticristo* (AC 61), a Renascença é interpretada como a tentativa de transvaloração dos valores cristãos (*Umwertung der christlichen Werthe*). Essa afirmação ganha peso quando o filósofo, no mesmo aforismo, menciona: “essa teria sido a vitória pela qual hoje anseio —: com ela o cristianismo estaria abolido!”. Sob o trono papal estavam, na frente de uma batalha e no “ataque mais radical”, os valores nobres. Se analisarmos de forma detida esse texto, perceberemos que o motivo deste fracasso não foi interno ao movimento de transvaloração renascentista. Teria sido Lutero, o sacerdote fracassado, com seus instintos vingativos<sup>13</sup>, quem restaurou a Igreja e confinou a Renascença a apenas uma tentativa. O movimento de reforma luterana pode ser percebido na seguinte passagem:

---

<sup>13</sup> Lembramos que é o mesmo ato de vingança dos sacerdotes cristãos, ou seja “um ato da vingança mais espiritual” (*Akt der geistigsten Rache*) (GM, I, 7). É justamente o espírito do primeiro ato de vingança que Nietzsche engrandece.

é certo que na Renascença houve um esplêndido e inquietante despertar do ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas: Roma agitou-se como um morto aparente que é despertado, sob o peso da nova Roma judaizada sobre ela construída, que oferecia o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava “Igreja”: mas logo triunfou de novo a Judeia, graças àquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chamam de Reforma, juntamente com o que dele tinha de resultar, as restauração da Igreja – a restauração também da velha paz sepulcral da Roma clássica (GM, I, 16).

Confirmamos com essa passagem, o que foi dito acima. Mas nos póstumos o filósofo titubeia nessa atribuição de culpa à Reforma e, no caso de *Anticristo*, aos alemães. Precisamos trabalhar o fragmento intitulado “Renascimento e Reforma”:

o que demonstra o Renascimento? Que o império do “indivíduo só pode ser breve, o desperdício é demasiado grande; falta a possibilidade mesma de acumular, de capitalizar, e o esgotamento vem de imediato. São tempos em que tudo se *desperdiça*, em que se desperdiça a força que se acumula, se capitaliza, se empilha riqueza sobre riqueza... Inclusive os inimigos de tais movimentos estão obrigados a uma insensata dilapidação da força; também eles em seguida chegam a estar esgotados, gastos, vazios (FP, 1888, 15[23]).

Como lidar com a possibilidade efetiva dos valores nobres, se a Renascença mostra justamente a sua duração limitada? Defendemos que essa é a questão que o filósofo irá colocar como central em *Anticristo*:

a *transvaloração dos valores cristãos*, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*... Até agora houve apenas essa grande guerra, até agora não houve mais decisiva colocação do problema que a do Renascimento – *minha* questão é a sua questão (AC 61).

A possibilidade da vigência dos valores nobres, opostos aos vigentes, é entendida como problema, o qual, no entanto, não se restringe a questão do acúmulo de força, mas também à possibilidade de realmente desejar o tipo mais elevado:

o problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (– o homem é um *final* –); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro.

Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor, mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido* (AC 3).

O problema levantado por Nietzsche não nos remete a um darwinismo, com a continuidade dos seres. Este aforismo está fortemente vinculado ao que o antecede, o qual Nietzsche pergunta a respeito de valores como bom, mau, felicidade e virtude, remetendo essa última à *virtù* renascentista. Ambos os aforismos se tornam mais interessantes se os analisarmos à luz do fragmento escrito na primavera de 1888, o qual

julgamos ter sido a sua origem. Nele o autor afirma: “o que me interessa é o problema da hierarquia dentro da espécie humana [...], o problema da hierarquia entre os tipos humanos que sempre existiram e sempre existirão” (FP, 1888, 15[120]). Na análise de Nietzsche a humanidade não se encaminha, não está em evolução, para algo melhor, justamente porque “o europeu do século XIX está, em seu valor, bem abaixo do europeu da Renascença” (AC 4). O que existe são casos isolados de indivíduos bem logrados, mas isso não afirma que a sociedade quer esses indivíduos. Nietzsche afirma ter afastado “a cortina ante a deterioração do homem” (AC 6) e com isto percebido que o medo, que impulsiona a sociedade para longe destes casos bem logrados, foi o que cultivou “o animal doente homem – o cristão...” (AC 3). Será que a pergunta seria: é possível desejar a Renascença italiana? Ou melhor, é possível desejar estes indivíduos excepcionais? Trata-se de um problema, justamente porque “o certo é que não podemos nos colocar, ou sequer nos pensar, nas condições do Renascimento: nossos nervos não aguentariam aquela realidade, muito menos os nossos músculos” (CI, Incursões de um extemporâneo, 37). No mesmo aforismo, Nietzsche atribuirá essa postura à “diminuição geral da vitalidade”<sup>14</sup>, pois

as épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* – e nisso a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última grande época, e nós, modernos, como o nosso angustiado cuidado próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despreensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, maquinais –, como uma época fraca (AC, Incursões de um extemporâneo, 37).

Neste momento, estamos apenas tentando desvendar qual é o problema que Nietzsche observa no período renascentista. Repare que se antes o problema oscilava entre causas internas (como a questão da duração e da hierarquia) e causas externas (tais como a intervenção dos malogrados), agora a possibilidade de incorporarmos, a ponto de desejar, indivíduos extraordinários também se apresenta, pois somos demasiadamente débeis, devido ao nosso excesso de moralidade, para sequer suportar as condições do seu surgimento. Seria possível integrar tais indivíduos na história e na história da moral? A virtude livre de *moralina* desprende Nietzsche de sua época, mas pensamos não ser possível descartar totalmente a história na possibilidade de surgimento destas individualidades. Também a possibilidade de uma virtude sem marca

<sup>14</sup> Essa diminuição da vitalidade não está presente apenas em épocas fracas. Épocas fortes contém um desgaste inerente ao seu próprio acúmulo de força. Müller-Lauter reforça esse aspecto na seguinte passagem: “Pressupõe-se que os fortes se enfraqueceram a si mesmos. O autoenfraquecimento pode levar até ao autoaniquilamento. Impelidos pela vontade de sempre mais potência, colocaram sua vida em jogo de maneira irreverente” (2009, p.105).

alguma da moralidade se apresenta como infecunda, pois isto seria negar também o fruto positivo que a moral trouxe consigo. Veja que nem mesmo a própria proposta de espiritualização dos impulsos é apresentada sem contrapor-se a moral vigente e muitas vezes ela é afirmada justamente como uma alternativa à decadência acarretada pela mera aniquilação das paixões.

A interpretação de Kaufmann contribui para o nosso debate, na medida que a sua concepção de espiritualização está fortemente imbricada com a figura de César Bórgia. Segundo ele sublimação seria o processo de autossuperação e um tipo específico de controle dos impulsos (KAUFMANN, 1976, p.218). Justamente no ambiente de disputa, a qual é marca característica do Renascimento, é que seria possível espiritualizar os impulsos agressivos.

Se Nietzsche afirma que em um primeiro momento é normal que o trato das paixões se mostre conturbado, mas com o consolo de este ser o caminho para espiritualizar as próprias paixões (CI, Moral como antinatureza, 3), pensamos que César Bórgia pode ser visto como um primeiro momento desenfreado das paixões que, mesmo saudável, na sua totalidade é insuficiente.

É justamente por esta linha que irá Kaufmann. Primeiramente, César Bórgia será observado pelo seu contraste em relação aos ditos saudáveis, mas que na realidade são indivíduos castrados. Dessa forma é que Nietzsche afirmaria a sua saúde. Ou seja, tolher os impulsos não é sinônimo de saúde. Talvez, dirá o comentador,

nós nos tornamos castrados e nossa falha em fazer o mal é atribuída merecidamente à nossa inabilidade em fazer o mal. Talvez nós sejamos fracos. Ser moral é superar os impulsos; se nós não temos nenhum impulso, não há, portanto, moral (KAUFMANN, 1976, p.224).

Essa postura do comentador está embasada na ideia de que o conceito de sublimação remete a uma moralidade<sup>15</sup> em Nietzsche.

<sup>15</sup> É possível enriquecer a exposição apresentada com a interpretação de Clark no que tange ao imoralismo de Nietzsche. Sua crítica ataca a posição de que o filósofo não rechaça toda a moralidade, mas apenas a moralidade vigente. Suas críticas às reduções nas concepções de moral efetuadas por Food, Nehamas, Bergmann são muito contundentes. Respectivamente, eles interpretam a moral sob a lente da necessidade da justiça, de universalidade e ensinamento de um código de conduta e, por último, da responsabilidade e pressuposição da liberdade. Segundo a comentadora Nietzsche não é um imoralista no sentido de não aceitar algum destes princípios, que supostamente seriam a base para toda ética. Com isso, ela irá buscar na *Genealogia* nietzschiana uma definição de moralidade. Clark defende que bom/ruim, ou seja, o modo de valorar nobre, não é moral: “o primeiro ensaio da *Genealogia* não compara duas moralidades distintas. Ao invés disso, ela tenta isolar da síntese historicamente condicionada, que nós chamamos de “moralidade”, uma linha particular – a ideia do valor moral da bondade – e mostrar como ela desenvolveu a partir de alguma coisa que existiu anteriormente à moralidade. O primeiro ensaio da *Genealogia* seria, então, uma descrição de como um modo não moral de avaliar pessoas foi transformado



Vejamos o seguinte, épocas fortes contém um desgaste inerente ao seu próprio acúmulo de força e o mesmo ocorre com as épocas fracas. Devemos pensar, nesse contexto, a Renascença como o mundo desvelado da vontade de poder. Com ela podemos observar personalidades desprendidas dos valores comunais, animais de rapina, indivíduos superiores que possuem *virtù*<sup>16</sup>, força capaz de lidar com as contradições externas e até mesmos pulsionais que fomentaram o seu surgimento. Concordamos com Araldi que

o intuito principal de Nietzsche na obra tardia [...] é propiciar uma “boa” organização hierárquica dos impulsos (afetos) do indivíduo soberano, por meio da qual serão estabelecidas *suas* virtudes, valores e traços típicos de caráter [...] Nessa perspectiva, ‘bom’ é tudo o que intensifica a vontade de poder, especialmente a vontade humana de poder, no sentido da “moralização” dos impulsos. Moralização entendida como espiritualização ou sublimação dos impulsos, no ato de criação de valores (ARALDI, 2010, p.307-308).

Diante da posição de ambos os comentadores, que unem a moralidade à espiritualização, podemos pensar a Renascença, e mesmo Cesar Bórgia, como um primeiro momento mais desenfreado das paixões com força de contraposição suficiente e capacidade de descarga criadora, que, mesmo saudável, na sua totalidade é insuficiente devido a falta de tempo necessária para a sua maturação. Destacamos que

---

em um modo moral, de como virtude pagã tornou-se virtude moral” (idem, p.25-26). De acordo com a interpretação da comentadora trata-se, portanto, de diferentes caminhos para a determinação do que é bom ou não. Sua abordagem é pertinente, pois o exemplo que ela utiliza de Arthur Danto é realmente significativo e servirá de apoio para a sua interpretação. Ele defende que ao afirmarmos que um ovo é ruim (*bad*), não estamos fornecendo a ele nenhuma atribuição moral. Assim sendo, quando o nobre afirma diante do escravo que ele é ruim, não se trata uma valoração moral, mas antes um julgamento de valor não moral.

Diante dessa exposição, os nobres não criaram virtudes morais (idem, p.24), pois seria impossível retirar tal conceito de moralidade da primeira dissertação da *Genealogia* (idem, p.26). Na verdade o que há no interior do modo nobre de valorar é uma relação de devedor-credor, isenta de moralidade. É dessa relação que surge a ideia de obrigação pessoal e culpa. A culpa surge de um débito que deve ser pago à sociedade, foi através dela que se transformou ruim (*bad/Schlecht*) em mal (*evil/böse*). Mas da relação devedor-credor, também surge a punição em retribuição àquele que não cumpriu as suas promessas. Essa seria a base do conceito de responsabilidade – uma relação entre credores e devedores. O argumento de Maudemarie Clark é caro à nossa pesquisa, na medida em que ele nos permite observar a possibilidade de valores não morais, de uma virtude que não necessariamente é moral. Isto remete à nossa interpretação de *virtù*, que representa justamente a tentativa de desmoralização da virtude. Perguntamos, então, se a valoração do nobre seria apenas político-econômica. Pensamos que a posição de Clark serve apenas à primeira forma de valorar. Pois se pensarmos o projeto futuro do filósofo não podemos aceitar a essa posição, pois, neste caso, o nobre não necessitaria da espiritualização dos valores; bastaria retomar os valores anteriores. Esse elemento de criação possui aspectos que são fortemente estéticos. A “*moralina*” perde espaço, e os elementos estéticos ganham força.

<sup>16</sup> A relação entre a Renascença e *virtù* não será trabalhada nesse artigo, mas interpretamos esse conceito na mesma linha de Venturelli (2003), Puccini (2000) e Otmann (1999). Se entendemos *virtù* como uma força plástica capaz de lidar com os impulsos mantendo sempre os elementos antagônicos, então ela está muito próxima da filosofia de Nietzsche.

isto não basta para eliminarmos a crueldade e os possíveis traços “agressivos” do homem superior, devemos lembrar que o impulso do animal de rapina, em alguns momentos, necessita desafogo em sua efetividade. Mas, como ressalta Araldi, o “fim” deste processo não é o mero jogo pulsional.

Se nos remetermos à Kaufmann, ele julga que Nietzsche joga as suas esperanças nos impulsos fortes e vê César Bórgia como um representante, pois se levarmos em consideração apenas o *Parsifal* restariam apenas impulsos fracos e decadentes. Neste sentido, para o comentador o *condotieri* não é um herói ou uma figura apologética, mas, sim, a expressão destes impulsos fortes. Então, Kaufmann afirma: “um homem com impulsos fortes pode ser mau porque ele não aprendeu ainda a sublimar seus impulsos, mas se ele adquirir autocontrole, ele pode acessar a grandeza” (KAUFMANN, 1976, p.224). Assim, conclui o comentador: “O Bórgia e a besta são ambos ideogramas para a concepção da paixão animal não sublimada” (KAUFMANN, 1976, p.224).

### **Considerações Finais**

De acordo com o que trabalhamos nesse breve artigo, podemos dizer que a concepção da Renascença italiana de Nietzsche não pode ser expressa apenas pela definição geral que é normalmente empregada, a saber: um movimento de contraposição aos ideais cristãos e uma retomada da perspectiva grega. Em cada um dos períodos teóricos do autor, reparamos distinções importantes sem a pretensão de esgotá-las, marcando os contextos diferentes que a noção de Renascença aparece.

No primeiro período a Renascença simboliza a afirmação da existência através da arte. No segundo período observamos uma Renascença científica que prepararia o mundo para o Iluminismo. Sem esquecer a diferença apresentada entre *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*. No último período ela é a renovação dos ideais nobres, um contexto no qual a disputa entre os indivíduos ressalta a força do período e a perspectiva da elevação do homem. A “luta Roma contra Judéia”, a luta de valores contrapostos é o móbil da transvaloração. A Renascença, assim como o seu continuador, Napoleão, são momentos históricos ou signos que não podem ser esquecidas no que tange a transvaloração dos valores. Cesar Bórgia como Papa afirma uma força seculizadora sem precedentes, uma reposta a transvaloração judaica (GM, II, 7) que não

pode ser desprezada, mas em que medida somos capazes de desejá-la? Neste sentido a hierarquia e a sombra que estas imagens geram são, da mesma forma, necessárias.

### Referências

ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: A criação de Valores do Indivíduo Soberano. In: **Virtudes, Direitos e Democracia**. Denis Coitinho Silveira e João Hobbus (Orgs). Pelotas : Ed. Universitária UFPel, 2010, p.293-310.

\_\_\_\_\_. **Arte e nihilismo no pensamento de Nietzsche**. Ethica, V11, n.1 e 2, p.155-168, 2004.

CAMPIONI, Giuliano. **Nietzsche y el espíritu latino**. Trad. de Sergio Sánchez. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.

\_\_\_\_\_. **Der französische Nietzsche**. Trad. de Renate Müller-Buck e Leonie Schröder. Berlin: Walter Gruyter, 2009.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Wagner y el Renacimiento italiano. In: **Theoría**, n.10. Cidade do México, junho de 2000. p.85-106.

CHAVES, Hernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, n. 9, p.41-66, 2000.

CLARK, Maudemarie. Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality. In: **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals**. Richard Schacht (Org.). California : University of California press, 1994, p.15-34.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'agua Editores, 2000.

FREZZATTI, Wilson Antonio. Nietzsche: a dissolução da Dualidade Cultura/Biologia. In: **Falando de Nietzsche**. Vania Dutra de Azevedo (Org). Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p.55-66.

\_\_\_\_\_. Renascimento: a utilidade da história para a vida?. In: **Percursos na história da filosofia**, Luis Cesar Yanger Portela; José Luiz Ames (Orgs). Cascavel: EDUNIOESTE, 2006, p.75-102.

GIACÓIA, Osvaldo Jr. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. In **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p.23-36, 1997.

OTTMANN, Horst Henning. *Renaissancismos. Nietzsche und Machiavelli*. In: \_\_\_\_\_ . **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin: de Gruyter, 1999, p.281-292.

\_\_\_\_\_ (Org.). **Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart/Weimer: J. B. Metzler, 2000.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1974.

MARTON, Scarlet. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.

MENDONÇA, Adriany Ferreira. De *Humano, demasiado humano* à *Gaia ciência*: Nietzsche e sua declaração de Guerra à metafísica. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, Vol. 5, nº1, p.01-17.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Correspondência (1887-1889) (Vol VI)**. Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos (1875-1882) (Vol. II)**. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III)**. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2010.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)**. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo. Maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dioniso.** Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo.** Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

VENTURELLI, Aldo. Nietzsches Renaissance-Bild zwischen Erasmus und Cesare Borgia. In: **Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche.** Monographieren und Texte zur Nietzsche-Forschung – Quellenkritische Untersuchungen. Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2003.