

Nietzsche e a Boa Espiritualidade Europeia*

Pietro Gori**

Resumo: O artigo tem como objetivo refletir sobre o ideal antropológico delineado por Nietzsche em seu último período. O modo como Nietzsche trata de conceitos tais como os de “alemão”, “bom europeu”, e “espírito livre” nas seções de *Crepúsculo dos ídolos* dedicadas a Goethe, será abordado de maneira especial. Finalmente, argumentar-se-á que o Renascimento desempenha também um papel importante no projeto antropológico de Nietzsche, uma vez que contribui para definir a força espiritual que caracteriza o tipo de homem saudável ao qual Nietzsche destina a sua sabedoria filosófica e gaia ciência.

Palavras-chave: Antropologia filosófica, bons europeus, espíritos livres, Goethe, Renascimento.

* Traduzido do inglês para o português por Anna Maria Lorenzoni.

** Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4510-7859>

Correio eletrônico: pgori@fcsh.unl.pt

Um acontecimento europeu

Se quiséssemos encontrar um tema unitário naquele acontecimento orgânico, experimental e, por isso, não sistemático – embora surpreendentemente coerente – que é o pensamento de Nietzsche, um bom candidato parece-me o da cultura e civilização, na sua relação com a questão antropológica. Isto é, uma leitura retrospectiva do percurso filosófico de Nietzsche é capaz de mostrar que as várias questões que, ao longo dos anos, ele aborda, encaixam-se no contexto temático de uma investigação sobre a contemporaneidade, cujo objetivo primário é reconstruir genealogicamente a origem das avaliações morais e observar os seus efeitos sobre o desenvolvimento, seja fisiológico, seja espiritual, do tipo humano (cf. GD/CI, Prólogo, KSA 6.57). A questão antropológica, interpretada neste sentido, emerge como problema filosófico relevante particularmente nos escritos dos anos 1886-1888, nos quais Nietzsche recupera e reelabora considerações contidas em obras anteriores e sobre as quais ele volta a refletir com uma atitude e finalidade diferentes. Entre essas considerações, encontra-se o tema da relação do indivíduo com o espaço cultural europeu, um tema que já nas suas primeiras ocorrências manifesta o seu caráter – digamos assim – *extrapolítico*, enquanto princípio de uma reflexão que não tem interesse na dimensão geográfica, mas sim no âmbito no qual se realiza o percurso educacional (no sentido da *Bildung* alemã) de uma humanidade que, segundo o ideal de Nietzsche, irá gerar os “filósofos do futuro”.

O modo como *Crepúsculo dos ídolos* deveria se encerrar é de certo interesse para a reflexão sobre esse ideal antropológico, isto é, a respeito do tipo de homem destinado a lidar com a «tarefa», delineada nos escritos tardios de Nietzsche (GD/CI, Prólogo, KSA 6.57). Como é possível ler na carta enviada por ele a Heinrich Köselitz, em 12 de setembro de 1888 (KSB 8.443), o último capítulo desse livro era, de fato, a seção *Incursões de um extemporâneo*, ao passo que Nietzsche pretendia, originalmente, que o capítulo *O que devo aos antigos*,

com seu toque autobiográfico, fizesse parte de *Ecce Homo*¹. Os três últimos parágrafos de *Incursões* são dedicados a Goethe, uma das poucas figuras que Nietzsche avalia positivamente em seu livro de 1888. Para Nietzsche, Goethe “é o último alemão pelo qual [ele tem] reverência” (GD/CI, *Incursões* 51, KSA 6.153), um pensador com quem Nietzsche possui uma profunda afinidade, sobretudo devido à sua “extemporaneidade”.

Em Goethe, Nietzsche encontra manifestado o que falta aos alemães, ou seja, uma atitude *realista* com relação à vida, que, para Nietzsche, é a característica crucial dos futuros filósofos. Além disso, Goethe concebeu “um homem forte”, um “espírito que (...) *se tornou livre*” e que “acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo” (GD/CI, *Incursões* 49, KSA 6.151) – isto é, precisamente o tipo de ser humano que Nietzsche apresenta como portador de uma sabedoria *dionisíaca*. Minha intenção não é a de mostrar as razões pelas quais Nietzsche pensa isso a respeito de Goethe. Estou interessado, em vez disso, no fato significativo de que, devido a essa interpretação, em GD/CI, *Incursões* 49, Goethe é introduzido como “não um acontecimento alemão, mas europeu”. Com efeito, essa definição abre uma série de perguntas, tais como: o que significa ser um (acontecimento) europeu, para Nietzsche? E em qual sentido ele contrapõe isso a ser *alemão*? Pelo modo como Goethe é apresentado aqui, é patente que o primeiro atributo possui um significado positivo, ao passo que ser alemão – como todo leitor de Nietzsche bem sabe – dificilmente será uma coisa boa. Mas talvez a resposta não seja tão trivial quanto pareça, sobretudo por implicar

1 Nietzsche decidiu acrescentar o capítulo sobre os *Antigos* ao *Crepúsculo dos ídolos* pouco antes de enviar os rascunhos finais do livro para o editor. Isso pode ser explicado em razão de uma dupla estratégia editorial: em primeiro lugar, esse capítulo permite que o livro de Nietzsche adquira uma circularidade perfeita, retornando à atitude “trágica” em relação à vida, que caracteriza o mundo grego antigo e que foi minada de maneira irremediável por Sócrates; em segundo lugar, ele liga dois volumes que deveriam preparar o terreno para o futuro *Transvaloração de todos os valores*, ao apresentar Nietzsche como um filósofo (*Crepúsculo dos ídolos*) e como um homem/autor (*Ecce Homo*). A esse respeito, veja-se P. Gori & Piazzesi, 2012, pp. 9-35.

questões secundárias a respeito do sentido que, em Nietzsche, esse atributo possui. Trata-se de um atributo político? Ou é uma questão simplesmente cultural? Ou a pergunta é ainda mais sutil, e Nietzsche na verdade está tentando lidar com uma questão que, em seu âmago, é substancialmente antropológica?

Como frequentemente ocorre em Nietzsche, não há uma resposta unilateral para essas perguntas. Com efeito, estão interligadas, e dificilmente será possível defender uma grande distinção entre um sentido político, cultural, e um sentido antropológico dessas questões. O que torna GD/CI, *Incursões* 49 interessante é que, nesse parágrafo, encontramos todos os elementos de uma constelação conceitual que podem nos auxiliar a enfrentar essa temática. “Alemão”, “europeu” e “espírito livre” são os principais conceitos envolvidos, e o modo como Nietzsche se refere a eles, o modo como ele – ainda que implicitamente – sugere que eles deveriam ser abordados merece uma investigação aprofundada, a ser feita sob a luz de sua tentativa de realizar um movimento contrário ao pessimismo niilista que Nietzsche atribui a Schopenhauer – isto é, a tentativa de uma *transvaloração de todos os valores* (Cf. FW/GC 357, KSA 3.241e FP 11[411], 1887-88, KSA 13.190). Desse modo, pretendo chamar a atenção para o que significa, em Nietzsche, superar a cultura alemã, mas também em que sentido e em que medida podemos chamar a nós mesmos de europeus, e, finalmente, por que os futuros filósofos devem estar preparados para abandonar também esse último atributo, ou seja, para *de-europeirizar-se* a si mesmos, tornando-se, assim, *supraeuropeus*².

O interesse de Nietzsche pela Europa pode ser rastreado no fim dos anos 1870, quando começou a enfrentar o problema da cultura e civilização alemãs. Em WS/AS 215, aprendemos que, para ele, a Europa não é um espaço político, mas sim cultural, incluindo a

2 Duncan Large fala de uma «auto-de-europeirização dos bons europeus. (Large, 2013, p. 195). A noção nietzschiana de «supra-europeu» (*über-europäisch*) aparece, por exemplo, em JGB/BM 255, KSA 5.200; em Nachlass/FP 34[149], KSA 11470; 35[9], KSA 11.511-2; 41[7], KSA 11.681-2; e Nachlass/FP 2[36], KSA 12.81. A esse respeito, Brusotti, M., 2006, pp. 193-211.

“América (...) enquanto filha de nossa cultura” e, no âmbito da Europa geográfica, “apenas as nações ou parte de nações que têm seu passado comum em Grécia, Roma, judaísmo e cristianismo”³. A Alemanha é deixada de lado nesse quadro, ou ao menos desempenha um papel secundário, na medida em que é a expressão de uma atitude nacionalista, considerada por Nietzsche como perigosa e prejudicial à civilização. Isso se manifesta claramente em uma passagem de *Miscelânea de opiniões e sentenças*, na qual Nietzsche reflete sobre a ideia de que “ser bom alemão significa desgermanizar-se (VM/OS 323, KSA 2.511)”. Aqui, vemos que, se ele “trabalha na *transformação* das convicções, ou seja, na cultura” (VM/OS 323, KSA 2.511), não se deve parar no nível do caráter nacional. Para Nietzsche, o caráter nacional de um povo é como um cinturão que deve ser rompido; se um povo “fica parado, se define, um novo cinturão lhe cinge a alma, a crosta cada vez mais dura constrói, por assim dizer, uma prisão ao seu redor, cujos muros não param de crescer” (VM/OS 323, KSA 2.511). O desenvolvimento cultural só é possível, portanto, se formos capazes de nos desvencilharmos do que até então nos define como um povo, se aprendermos a olhar para o que é diferente de nós, para o que se encontra fora do domínio de nossa cultura e civilização, buscando absorver proveitosamente algo disso. Aplicado aos alemães, Nietzsche defende que é preciso inicialmente perguntar-se a si mesmo não apenas “o que é alemão?”, mas sim “o que *agora* é alemão?” – isto é, o que caracteriza esse povo, histórica, social e politicamente contextualizado – de modo a perceber como ele “pode crescer cada vez mais além do que é alemão», por meio da assimilação do que é «*não alemão*” (VM/OS 323, KSA 2.511).

Isso, entretanto, não é uma mera questão política. O aforismo 323 de *Miscelânea de opiniões e sentenças* é o ponto de partida de uma reflexão que Nietzsche realiza durante uma década, o que

3 Como Ralph Witzler (2001, p. 199) observa, para Nietzsche, a Europa é sobretudo e principalmente uma “atitude espiritual”.

evidencia quão profundamente cultura e política estão interligadas e, principalmente, que essas questões podem ser projetadas em um plano estritamente filosófico. Com isso, quero dizer que o foco principal de Nietzsche não é o problema político do nacionalismo; em vez disso, ele pretende frisar que essa atitude e a cultura que ela pressupõe influenciam o desenvolvimento espiritual de um povo. Parece possível, então, avançar um pouco mais na elaboração da questão colocada por Nietzsche, e perguntar o que o alemão se *tornaria*, tão logo ele consiga *desgermanicizar* a si mesmo. Ele continuaria sendo um alemão? Ou ele se tornaria um tipo diferente de homem, alguém que mantém sua “germanitude” como um estágio preliminar de desenvolvimento? Como a passagem sobre Goethe parece sugerir, poder-se-ia argumentar que Nietzsche considera a Europa como a dimensão cultural mais ampla na qual esse tipo de ser humano poderia ser hospedado. Essa ideia pode ser defendida também tendo como base *O andarilho e sua sombra*, § 87, texto no qual o nacionalismo é apresentado como “a doença deste século”⁴. No estágio de cultura no qual nos encontramos, argumenta Nietzsche, é fundamental “aprender a escrever bem e cada vez melhor”, o que significa “também pensar melhor; (...) tornar-se traduzível para os idiomas vizinhos; fazer-se acessível à compreensão dos estrangeiros que aprendem nosso idioma” (WS/AS 87, KSA 2.592). Isso é multiculturalismo em seu melhor. Para Nietzsche, o desenvolvimento de um povo depende de sua habilidade para compreender os representantes de outras culturas, mas também de fazer de si mesmo acessível a elas. Qualquer tentativa de limitar essa atitude é prejudicial para o crescimento da civilização e, como observa Nietzsche, torna impossível o surgimento de “espíritos livres” e “bons europeus”, que, em um futuro próximo, devem se incumbir da grande tarefa de “direção e supervisão de toda a cultura terrestre” (WS/AS 87, KSA 2.592). Sendo assim, já

⁴ O modo peculiar pelo qual Nietzsche trata a cultura a partir de uma perspectiva médica provavelmente é bastante conhecido. A esse respeito, veja-se e.g. D. Ahern, 1995, e P. van Tongeren, 2008.

em 1878 Nietzsche delinea a tríade conceitual que encontramos na última passagem a respeito de Goethe: o bom europeu e o espírito livre são apresentados como contrastantes ao alemão portador de uma “pequena política” (Cf. JGB/BM 208, KSA 5.137 e FW/GC 377 KSA 3.628) que tenta afirmar um nacionalismo estéril. Dada a importância dessas figuras no pensamento de Nietzsche e o fato de entrelaçarem o plano cultural, político e antropológico, elas merecem ser exploradas mais a fundo.

Bom europeísmo e espiritualidade livre

Daquilo que foi argumentado até aqui, parece claro que Nietzsche caracteriza a perspectiva europeia colocando-a em contraposição à perspectiva alemã, e sobretudo como uma tentativa de ultrapassar o nacionalismo imediatista, observado por ele em sua terra natal, na época na qual vive. Mas também está claro, como o contexto de GD/CI, *Incursões* 49 também sugere que a questão não se limita a um plano meramente político. Para Nietzsche, a Europa hospeda uma diversidade de manifestações antropológicas, algumas das quais incorporam adequadamente o espírito desse domínio cultural e contribuem para o seu ulterior desenvolvimento. É isso que é de maior interesse para Nietzsche. O modo como ele se ocupa com a Alemanha, a Europa, ou outras dimensões sócio-políticas e culturais, sempre tem como foco os tipos humanos que emergem dessas dimensões, tendo como intuito delinear um percurso educativo (um ideal de *Bildung*) que geraria uma humanidade “forte” e “saudável”. No próximo item, direi algo a respeito da “força”, que pode ser atribuída à concepção tardia de “novos filósofos” e “europeus do futuro” de Nietzsche, e de como ela pode ser determinada. Por enquanto, gostaria de me debruçar sobre duas figuras introduzidas por ele em WS/AS 87, uma vez que elas são cruciais para uma investigação que tem como foco a relação entre política, cultura e antropologia.

Muito embora apareçam em um limitado número de passagens, os dois conceitos frequentemente relacionados de “bom europeu” e “espírito livre” têm sua ocorrência verificada em um período de tempo bastante extenso. Conforme mencionado anteriormente, Nietzsche os introduz no fim dos anos 1870, mas é em seu último período (1885-1888) que a importância deles para o seu projeto filosófico é revelada. Neste artigo, não intento me concentrar sobre eles de maneira minuciosa, uma vez que já existe uma série de estudos pormenorizados publicados sobre o tema⁵; em vez disso, concentrar-me-ei sobre um aspecto que me é de maior interesse, qual seja, a conexão entre bom europeísmo e espiritualidade livre com a questão do “tipo de homem”, como ela aparece nos últimos escritos de Nietzsche.

Após um período que pode ser definido como de sedimentação produtiva⁶, ambos, o bom europeu e o espírito livre, reaparecem juntos em 1886, no *Prólogo* de *Para além de bem e mal*, quando finalmente têm sua relevância filosófica revelada. Nesse texto, Nietzsche apresenta essas figuras como o último estágio de um desenvolvimento espiritual que deveria superar a herança dogmática da metafísica ocidental (i.e., platônica e cristã). Sendo eles “não [...] jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, (...) *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres”, são, para Nietzsche, “os herdeiros de toda força engendrada no combate a esse erro [dogmático]” e portadores de uma “magnífica tensão de espírito”, que foi criada na Europa “como até então não havia na terra: com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes” (JGB/BM, *Prólogo*, KSA 5.11). A passagem possui coerência temática com GD/CI, *Incursões* 49. Com efeito, uma questão filosófica primária é explorada em ambos os textos e a espiritualidade livre é imputada

5 A esse respeito, veja-se e.g. A. Venturelli, 2010; Gori & Stellino, 2016. Não obstante a controversa tese defendida por ela, pode ser de algum interesse também M. Prange, 2013.

6 Cf. Gori & Stellino, 2016.

como um “acontecimento” europeu – e não alemão. Mas o *Prólogo* apresenta algo mais, certos elementos que desempenham um papel importante em JGB/BM e que dizem respeito ao estatuto antropológico dos cidadãos modernos. De fato, ao fazer referência a “jesuítas e democratas”, Nietzsche delinea um contexto político bem específico, cujos efeitos na civilização ocidental são exibidos e.g. em JGB/BM 62 e 203. Nesses dois parágrafos, Nietzsche enfatiza as consequências da *degeneração* da moral e da cultura cristã-europeia, isto é, o modo como ela afeta a fisiologia do tipo humano⁷. Em JGB/BM 62, “o europeu de hoje” é notoriamente descrito como “um animal de rebanho, um ser (...) doentio e medíocre” (JGB/BM 62, KSA 5.81), o produto final de um processo de “degradação da raça europeia”, da qual o cristianismo é responsável. A mesma ideia é posteriormente destacada em JGB/BM 203, passagem na qual Nietzsche trata do movimento democrático como uma expressão do mesmo interesse do cristianismo europeu “em manter em vida, tudo que se possa manter” (JGB/BM 62, KSA 5.81). Nietzsche considera «o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor» (JGB/BM 203, KSA 5.126). Ademais, ele interpreta a atividade dos socialistas modernos como a causa da “*degeneração global do homem* (...) até tornar-se o perfeito animal de rebanho”, que, para Nietzsche, não passa de uma «animalização do homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais» (JGB/BM 203, KSA 5.126).

Do mesmo modo como ocorre em JGB/BM 62, a atenção recai inicialmente e sobretudo no “*Typus ‘Mensch’*” que emerge desse contexto político e cultural, mas agora Nietzsche dá um passo além do momento diagnóstico. O que ele fornece não é uma simples observação passiva do fato de que “as religiões soberanas, as que até agora tivemos, estão entre as maiores causadoras que mantiveram o

⁷ A temática da *degeneração* em Nietzsche foi explorada recentemente por Ken Gemes (2021).

tipo ‘homem’ num degrau inferior” (JGB/BM 62, JGB/BM 62, KSA 5.81); pelo contrário, Nietzsche parece confiar no fato de que essas mesmas condições que determinaram o estado atual das coisas podem dar origem a um movimento contrário, cujo resultado será “*novos filósofos*, (...) espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar *valores eternos*; (...) homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios” (JGB/BM 62, KSA 5.81). Em consonância com o que lemos no *Prólogo* de JGB/BM, Nietzsche imagina o surgimento de um novo tipo humano como um desenvolvimento ulterior do percurso espiritual no qual humanidade ocidental está envolvida, pois ele acredita que esse tipo humano “está ainda inesgotado para as grandes possibilidades» e que basta «uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas” para que esse efeito seja produzido (JGB/BM 203, KSA 5.126). Sendo assim, aquilo que Nietzsche diz aos espíritos livres – pois esse trecho se dirige explicitamente a eles – é que a transvaloração dos valores e a modificação antropológica que ela implica devem ser feitas a partir do interior, explorando as condições de nossa própria existência. Dito de outro modo, para contrapor a moralidade cristã-europeia é necessário levar essa moralidade a consequências extremas; isto é, como observa Nietzsche, abandonar o espaço cultural dentro do qual fomos educados só é possível para os “herdeiros da Europa, (...) ricos de uma superabundância de obrigações acumuladas por milhares de anos de espírito europeu” (FW/GC 377 KSA 3.628). Esses “bons europeus” conseguiram (ou conseguirão) sair do cristianismo e são “a ele hostis, porque precisamente saír[am] da sua escola, porque os pais [deles] foram cristãos” (FW/GC 377 KSA 3.628).

Ser capaz de perceber “a mais longa” e a “mais corajosa vitória que a Europa *obteve sobre si*” (FW/GC 357, KSA 3.241) é, talvez, a principal característica dos bons europeus, aos quais Nietzsche recomenda sua “secreta sabedoria e *gaia ciência*” (FW/

GC 377, KSA 3.628). Precisamente *porque* são europeus é que eles podem superar a Europa. Eles são os bons *dentre* os europeus, sendo essa bondade interpretável no sentido da capacidade de expressar adequadamente uma característica espiritual. Nesse caso específico, trata-se de uma condição de força e saúde que permite não ser afetado pela doença da moralidade e da metafísica do Ocidente; em duas palavras: espiritualidade livre (cf. JGB/BM 203, KSA 5.126 e WS/AS 87, KSA 2.592). É digno de nota que, também em *A gaia ciência*, Nietzsche aborde o bom europeísmo sob a luz da questão do “reforço, elevação do tipo humano” (FW/GC 377, KSA 3.628). No meu entender, esse é um sinal claro da importância que o problema antropológico desempenha na filosofia tardia de Nietzsche e como ele está fortemente relacionado às figuras delineadas pelo filósofo quase dez anos antes. De modo a corroborar essa ideia, é possível tomar em consideração a *Genealogia da moral*, uma vez que as observações sobre os bons europeus publicadas por Nietzsche em FW/GC 357 também aparecem no penúltimo capítulo da terceira dissertação do livro de 1887 – passagem na qual Nietzsche, de maneira muito significativa, anuncia sua próxima obra, “*A vontade de potência. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*”, e declara qual será a futura tarefa à qual se dedicará nos próximos anos. A tarefa, como se sabe, é se dedicar ao problema do valor da verdade, tocando, assim, o âmago da moralidade cristã e, supostamente, destruindo-a a partir de seu interior (cf. GM/GM III 24 e 27, KSA 5.398/408). Mas também nesse caso é possível argumentar que o ímpeto de Nietzsche para realizar essa tarefa é principalmente antropológico, se pensarmos que, no *Prólogo* de *Genealogia*, ele considera a moral como “o perigo dos perigos” e acredita que ela seria a culpada caso “jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem» (GM/GM, *Prólogo* 6, KSA 5.252)⁸. Sua pretensão, portanto, é romper

⁸ O problema antropológico do “*Typus Mensch*”, em Nietzsche, foi explorado de maneira especial por Richard Schacht. Veja-se e.g. Schacht, R. *Nietzsche and philosophical anthropology*. In: Ansell Pearson, K. (ed.). *A companion to Nietzsche*. New Jersey: Hoboken, 2006, pp. 115-132.

com o traço fundamental dessa cultura, de modo a permitir que a humanidade, enfim livre, cresça, e isso pode ser feito por meio de um contraste entre o princípio do pensamento ocidental – isto é, a “vontade de verdade” – com o *perspectivismo* antidogmático mencionado por Nietzsche no *Prólogo de Além do bem e do mal* e que ele aparentemente atribui aos bons europeus e espíritos livres⁹.

Gostaria de resumir o que foi exposto até aqui. As reflexões de Nietzsche sobre o bom europeísmo e a espiritualidade livre, no período de 1885-1887, formam um quadro coeso e integrado de um ponto de virada da história cultural. Nietzsche observa a situação (para ele) crítica de uma sociedade que não está crescendo como se esperaria, pois suas instituições, tanto políticas como educacionais, criam obstáculos para o seu desenvolvimento. Como resultado, o gênero humano está enfraquecendo, uma vez que uma condição fisiológica sempre corresponde a uma condição espiritual, e não é possível separar a modificação cultural da modificação antropológica. Mas isso pode ser interrompido. Mais do que isso, nós podemos reverter esse quadro e estabelecer um aprimoramento do tipo humano por meio de uma mudança em nosso sistema cultural e político. Tudo o que precisamos são novas figuras-guia, capazes de contrastar o estado atual das coisas graças à sua “boa saúde” e condição espiritual elevada¹⁰. A elaboração dos primeiros comentários de Nietzsche contra o nacionalismo alemão e sua pretensa “grande política” é, portanto, positiva, senão otimista. Embora o bom europeu e o espírito livre pareçam ser apenas figuras *ideais* que nunca serão propriamente alcançadas, assim como a comunidade de leitores à qual Nietzsche

9 Para uma consideração da questão epistemológica em Nietzsche e, particularmente, da função do tema do *perspectivismo* em relação com a sua crítica do valor da verdade, veja-se Gori, P. *Epistemologia*. Em: Gori, P. (org.), *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Tinta da China (no prelo).

10 Veja-se, e.g. MAII/HHII, *Prólogo 6* (KSA, 2.376). Para outras informações a esse respeito, veja-se e.g. M. Letteri, M. 1990, e M. Faustino, 2011.

faz referência em seu último período¹¹, observa-se um avanço geral do tipo humano europeu como realmente ocorrendo. Em JGB/BM 242, Nietzsche fala de um “processo do europeu em evolução” como “um tremendo processo *fisiológico*” que está ocorrendo “por trás de todas as fachadas morais e políticas a que remetem essas fórmulas”, tais como “civilização”, ‘humanização’ ou ‘progresso’”, fórmulas que dizem respeito ao que é rotulado simplesmente como “*movimento democrático* da Europa”. Como dito anteriormente, a perspectiva nietzschiana abrange mais do que um ponto de vista cultural ou político; ele observa os acontecimentos europeus do ponto de vista de uma antropologia filosófica, na medida em que se debruça sobre o que a humanidade se tornou e, sobretudo, sobre o que pode se tornar. Nietzsche parece acreditar que “as mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocridade do homem – um homem animal de rebanho (...) e apto – são (...) adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade” (JGB/BM 242, KSA 5. 182). Mas isso será possível quando o ser humano finalmente conseguir “superar esses atávicos acessos de patriotismo” (JGB/BM 241, KSA 5.180). É precisamente isso que Nietzsche define como “bom europeísmo”, ou seja, a capacidade de se desenvolver para *fora* da cultura que representa nosso próprio solo. De maneira coerente com seus comentários de 1878, Nietzsche concebe um “tipo de homem [*Art Mensch*] essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação” (JGB/BM 242, KSA 5. 182). Aqueles “mediterrâneos natos, (...) esses homens mais raros, raramente satisfeitos, demasiado amplos para satisfazer-se com

11 Em MA I/HHI, *Prólogo 2* (KSA 2.15), Nietzsche manifesta suas dúvidas a respeito da real existência de “espíritos livres”, que, para ele, são uma ideia reguladora para a humanidade futura. Por outro lado, ele às vezes fala do bom europeu como uma figura realmente existente, ou melhor, fala de um bom europeísmo como uma atitude que já pode ser encontrada em alguns indivíduos. Seja como for, é digno de nota que, nos escritos de 1886-1888, Nietzsche frequentemente emprega a primeira pessoa do plural ao falar dos bons europeus e dos espíritos livres (e.g. JGB/BM, *Prólogo*, 203 e 243, KSA 5.11, 126, 183; e FW/GC 377, KSA 3.628). A esse respeito, veja-se Gori & Stellino, 2016, p. 111 *et. seq.*

alguma patriotice, que sabem amar no Norte o Sul, e no Sul o Norte” (JGB/BM 254, KSA 5.198), são o tipo de povo que aprendeu a escrever bem e a pensar melhor, que se tornou acessível e traduzível para os demais, e, por sua vez, está preparado para ouvir o que culturas estrangeiras têm para compartilhar. A força desse povo parece residir precisamente em seu poder de adaptação, bem como na *tolerância* que possui como sua característica mais importante.

Retornando à questão da atitude nacionalista, tomada sob a perspectiva do antigermanismo nietzschiano em seu conjunto, encontramos um pista para discutir um último elemento que deveria completar o quadro do ideal antropológico que Goethe auxilia Nietzsche a delinear, ou seja, qual tipo de força (espiritual) caracteriza o «espírito que *se tornou livre*» e abarca uma fé puramente dionisíaca? No próximo item, buscarei abordar essa questão, tendo como foco um outro elemento que, não obstante aparentemente se contraponha ao que foi dito até então, acredito que possa se mostrar relevante para o meu objetivo geral: César Bórgia e a civilização do Renascimento italiano.

Grandes homens, grande saúde

O capítulo *Incursões de um extemporâneo do Crepúsculo dos ídolos* pode ser interpretado como um ataque ou invasão metafórica na modernidade, realizados por Nietzsche no contexto de sua «grande declaração de guerra» contra Wagner, a Alemanha e, de maneira geral, a Europa cristã¹². O objetivo deste item é, portanto, abordar criticamente os pensadores e movimentos intelectuais que Nietzsche acredita serem a expressão mais representativa da cultura da *décadence*. Entretanto, podem ser encontradas algumas figuras positivas, entre eles, como Goethe, por exemplo, ao qual pertencem

12 Cf. GD/CI, *Prólogo*; a carta de Nietzsche a Köselitz, de 27 de setembro de 1888, KSB 8.442-5; e a carta de Nietzsche a Overbeck, de 18 de outubro de 1888, KSB 8.452-5.

algumas das características positivas de uma humanidade futura ideal. Outra figura, introduzida por Nietzsche algumas páginas antes de tratar de Goethe, é César Bórgia, a expressão mais elevada do Renascimento italiano. O modo como Nietzsche o descreve é um pouco problemático, já que Bórgia aparentemente carrega os elementos que podem ser encontrados na maioria das interpretações equivocadamente superficiais de “homens elevados” e de “além-do-homem” de Nietzsche. Mas uma leitura demorada sobre o que Nietzsche escreveu a respeito dele é – como sempre – de alguma ajuda para colocar essas observações na perspectiva correta e expor a sua coerência com o quadro geral ilustrado em *Crepúsculo dos ídolos*.

Como é noto, o Renascimento italiano é avaliado positivamente por Nietzsche, que interpreta esse período como “a última grande colheita cultural que [a Europa] podia ter” (AC/AC 61, KSA 6.250). Para ele, o Renascimento foi de fato “a *transvaloração dos valores cristãos*, a tentativa (...) de conduzir a vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*” (AC/AC 61, KSA 6.250). Ou ao menos deveria ter sido assim, caso a Reforma jamais tivesse acontecido e Lutero não tivesse *restaurado a Igreja* (AC/AC 61, KSA 6.250). “O Renascimento italiano – observa Nietzsche já em *Humano, demasiado humano* I, 237 – abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna [e (...)] que até hoje não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna” (MAI/HHI, 237, KSA 2.199). Infelizmente, “a grande tarefa da Renascença não pôde ser levada a cabo, impedida que foi pelo protesto do ser alemão que então havia ficado para trás” (MAI/HHI, 237, KSA 2.199). Entre essas forças positivas, encontramos “emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, (...) entusiasmo pela ciência” (MAI/HHI, 237, KSA 2.199) e, mais importante para o último Nietzsche, a afirmação de um individualismo aristocrático, nobre, que impediria o nivelamento da educação e da cultura, algo característico da Europa moderna¹³.

13 Cf. Ruhel, 2015, p. 86.

A perspectiva nietzschiana é profundamente inspirada por *A civilização do Renascimento na Itália* (1860), de Jakob Burckhardt, no qual Nietzsche encontra a interpretação de um humanismo alternativa àquela popular em sua época e que pode ser contraposta ao projeto wagneriano de restauração da antiguidade¹⁴. Como Martin Ruehl faz notar, a visão de Burckhardt sobre o Renascimento deve ser lida sob a luz do antigermanismo e da crítica anti-wagneriana da cultura de Nietzsche. Para Wagner, “a Itália renascentista era um ‘mundo corrompido’, imbuído de um esteticismo superficial cuja disseminação no Norte provou ser ‘prejudicial’ para o desenvolvimento de uma genuína *Kultur* alemã”¹⁵; além disso, ele pensava que faltava, aos humanistas do Renascimento, “um verdadeiro entendimento da natureza trágica da antiga civilização grega” e, portanto, a tentativa deles de restaurar a antiguidade estava fadada ao fracasso¹⁶. Em Nietzsche, ocorre exatamente o contrário. A Renascença é uma dimensão histórica na qual o espírito aristocrático e agonista dos gregos antigos teria sido restaurada, caso tivesse sido possível completar o evento cultural que a Reforma alemã interrompeu. É precisamente em Burckhardt que Nietzsche encontra a ideia de que “a grande tarefa de uma renovação cultural poderia ser levada a cabo por um pequeno grupo de seres humanos superiores”¹⁷ indivíduos saudáveis que compreendem que a história é um campo de batalha de instintos e poder¹⁸. Ademais, Burckhardt permitiu a Nietzsche perceber a importante mudança de uma perspectiva histórico-sociológica para uma antropológico-psicológica, assim como a encontramos, por exemplo, em GM/GM I, 16 e GD/CI, *Incursoes* 37

14 A esse respeito, veja-se T. Gontier, 2006. As referências aqui fornecidas remeterão à versão de acesso livre, disponível em: <https://journals.openedition.org/noesis/422>.

15 Ruehl, 2015, p. 74.

16 Ruehl, 2015, p. 74

17 Ruehl, 2015, p. 80,

18 Cf. L. Farulli, 2016, p. 63.

e 44¹⁹. Nesses textos, Nietzsche se concentra na natureza *elevada* dos homens do Renascimento como um produto das condições sociais e políticas que permitiram precisamente o desenvolvimento dos tipos de características que, em JGB/BM 62, são contrapostas aos tipos *degenerativos*: ter “dureza e elevação suficientes para poder, como artistas, dar *forma ao homem*; (...) longividência e força; (...) nobreza suficiente para perceber o hiato e a hierarquia [*Rangordnung*] abissalmente diversos existente entre homem e homem” (JGB/BM 62, KSA 5.81).

Essa ideia de uma diferença fundamental entre indivíduos é reafirmada em GD/CI, *Incursões 37*, texto no qual a “*moral da compaixão*” de Schopenhauer, bem como o ideal spenceriano de progresso altruísta, são criticados de maneira especial²⁰. Nietzsche chama essa concepção de *Pathos der Distanz* (cf. JGB/BM 257, KSA 5.205 e GM/GM I, 2, KSA 5.258) e a enxerga como o verdadeiro promotor de um desenvolvimento cultural e histórico. A história teme a estagnação; a estagnação é o resultado de um equilíbrio entre forças; sendo assim, se não se deseja que o processo seja interrompido, deve-se evitar qualquer estado de coisas que resulte em um equilíbrio. Em contrapartida, a instabilidade é algo a ser desejado, pois é repleta de possibilidades, faz surgir uma diversidade de novos acontecimentos. Essa ideia está implícita na observação de Nietzsche de que “a ‘igualdade’ (...) é essencialmente própria do declínio: o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos da distância* é característico de toda época *forte*” (GD/CI, *Incursões 37*, KSA 6.136). Na política, o socialismo e o movimento democrático são, para Nietzsche, a expressão dessa *décadence*, pois seus ideais prejudicam novas mudanças, seja no plano cultural, seja no plano antropológico. Como dito anteriormente, o desenvolvimento

19 Cf. Gontier, 2006.

20 A esse respeito, veja-se M. C. Fornari, M. C., 2009.

de um processo cultural, nos fatos, implica o desenvolvimento do tipo humano; sendo assim, um “homem elevado” só pode se desenvolver para fora de um contexto cultural no qual forças agônicas são poderosas e a tensão separando cada indivíduo singularmente é imensa. Essa é precisamente a imagem do Renascimento que Nietzsche encontra em Burckhardt, cuja avaliação positiva daquele período não tem como foco o movimento intelectual inspirado pela antiguidade clássica que ocorreu naquela época, mas sim nas condições sociais e políticas que permitiram o florescimento do gênio italiano²¹. Em concordância com essa perspectiva, Nietzsche defende que “o Renascimento [é] a última *grande* época”, um período histórico antitético à Europa moderna, “com nossas virtudes de trabalho, despreensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, maquinais –, (...) uma época *fraca*” (GD/CI, *Incursões* 37, KSA 6.136). Qual é o produto dessa época moderna? O animal de rebanho. Qual é o produto do Renascimento? César Bórgia – e, talvez ainda mais importante, um tipo de homem capaz de tolerar seu poder e, portanto, *resistir* a ele.

Esse é o ponto que eu gostaria de frisar. Apesar de César Bórgia ser definido como “um ‘homem mais elevado’” e “uma espécie de *além-do-homem*” (GD/CI, *Incursões* 37, KSA 6.136), parece-me que a principal contraposição que encontramos expressada em GD/CI, *Incursões* 37 não é de fato aquela entre nós e ele, mas sim entre nós e o povo do Renascimento. Com efeito, Nietzsche observa que “não há dúvida de que nós, modernos, com nossa humanidade espessamente acolchoada, que de modo nenhum quer bater em alguma pedra, ofereceríamos aos contemporâneos de César Bórgia uma comédia de morrer de rir” (GD/CI, *Incursões* 37, KSA 6.136). Sendo assim, talvez não devêssemos nos concentrar em Bórgia por si só, nos atributos que podemos conferir a ele, mas, em vez disso,

21 Cf. Gontier, 2006, p. 7. Nesse sentido, Ruhel (2015, p. 89) afirma que “o automodelamento tirânico, segundo Nietzsche, (...) auxiliou no crescimento da cultura. Sob uma tirania, afirmou ele (em FW/GC 23), ‘o indivíduo está geralmente maduro ao máximo, e a «cultura», portanto, está elevada e fecunda ao máximo”

avaliar a figura antropológica pelo que ele fez, pelo papel que ele desempenhou no interior de seu contexto histórico e político – e pelas *reações* que ele produziu em seu povo. Isso não significa que devamos negar o juízo positivo que Nietzsche emite sobre Bórgia, algo que está fora de questão. Para Nietzsche, Bórgia simboliza uma época *forte*, ele é a “icônica negação de todos os instintos doentios (...) daqueles Últimos Homens povoando a Europa”²² e sua ascensão ao trono papal de fato teria sido a realização de um contra movimento ao cristianismo (AC/AC 61, KSA 6.250). Mas Bórgia parece ser, ao mesmo tempo, uma figura incompleta; ao menos ele não parece personificar o tipo de homem que Nietzsche nos convida a buscar. Com efeito, em GD/CI, *Incursões*, o percurso de Nietzsche pelas diversas manifestações da modernidade não se firma com César Bórgia, em vez disso, continua até encontrarmos Goethe e o “espírito que enfim *se tornou livre*”, aparentemente concebido por este último e que pode ser visto como o verdadeiro ideal antropológico do último Nietzsche. Ora, as características que Nietzsche atribui a esse tipo humano de maneira nenhuma correspondem ao modo pelo qual ele descreve César Bórgia. O “homem forte, altamente cultivado, (...) que tem reverência por si mesmo”, de que Nietzsche fala, é também “hábil em toda atividade física” e “tem as rédeas de si mesmo”; ele “pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural” e “*é forte o suficiente para tal liberdade*”; ainda mais importante, ele é “o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média” (GD/CI, *Incursões* 49, KSA 6.151).

Tolerância é o termo-chave para definir o tipo de força que é próprio da nova humanidade, dos futuros filósofos etc. Como lemos no importante fragmento escrito em *Lenzer Heide*, Nietzsche de fato defende que os seres humanos “*mais fortes*” são

22 Ruhel, 2015, p. 102.

os mais moderados, aqueles que não precisam de artigos de fé supremos, que não só aceitam, como também amam uma boa dose de contingência e de absurdo, que podem pensar a respeito do homem com uma significativa moderação de seu valor e, sem, portanto, tornarem-se pequenos e fracos: os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria dos infortúnios e, portanto, menos temerosos das desventuras – homens que são *seguros do poder que possuem* e que representam com um orgulho consciente a força que o homem alcançou (Nachlass/FP 5[71], 1886-87, KSA 12.211)

Em face disso, é possível argumentar que o espírito livre altamente cultivado (*hochgebildet*) mencionado por Nietzsche não é um tirano, mas ele tampouco é uma vítima passiva de naturezas tirânicas. Em vez disso, ele se caracteriza por uma natureza moderada, a qual permite que ele não sucumba diante do poder afirmativo de homens como César Bórgia, mas, pelo contrário, *resista* ao poder dele, revelando, assim, a sua verdadeira força. Mas essa é precisamente a dinâmica da própria *vontade de potência*, devidamente interpretada; isto é, não se trata de uma autoafirmação violenta sobre os outros, uma vontade de permanentemente dominar e destruir o que é diferente de nós mesmos, mas uma “relação de tensão” entre “quanta dinâmicos”, cuja própria “essência consiste na relação com todos os demais quanta, em seus “efeitos” sobre estes» (Nachlass/FP 14[79], KSA 13.257).²³ De acordo com esse quadro, o “grau de resistência” é tão importante quanto o “grau de força” (Nachlass/FP 14[79], KSA 13.257) e nenhum dos dois possui uma quantidade fixa. O que se pode observar é apenas o resultado de um processo interminável que efetivamente define as duas matérias envolvidas. Do mesmo modo, Nietzsche entende que o valor de um ser humano, sua força espiritual e saúde, para que sejam definidas, precisam ser testadas, e isso só pode ser feito caso indivíduos de um tipo extremo, como César Bórgia, existirem.

23 Cf. sobre isso P. Gori, P. *Vontade de Poder*, (2019), URL: <<http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/vontade-de-poder>>.

Está claro agora por que eu havia sugerido que o papel desempenhado por César Bórgia pode ser avaliado indiretamente, ao se lançar o olhar para o impacto que um homem como ele causa em seu contexto histórico, social e cultural. Em Nietzsche, César Bórgia é um exemplo de indivíduo que, de maneira contrária aos fracos *décadents*, controla seus instintos, mas também seus contemporâneos o fazem – precisamente *por causa dele*, por causa de sua natureza e de seu comportamento tirânicos. Desse modo, assim como no caso de outros “grandes seres humanos”, mencionados por Nietzsche em seus escritos, a grandeza de César Bórgia reside no fato de ser um *estímulo necessário* para a educação (*Bildung*) do tipo de humanidade forte que Nietzsche afirma ter sido imaginada por Goethe (cf. GD/CI, *Incurões* 44, KSA 6.145).

Tendo isso em vista, eu gostaria de resumidamente apresentar alguns comentários finais. Como procurei expor, todos os elementos examinados até aqui podem ser combinados em uma imagem coerente que nos permite descrever o tipo humano que Nietzsche tinha em mente quando “deu à humanidade o seu livro mais independente” (GD/CI, *Incurões* 51, KSA 6.153). Essa imagem envolve duas figuras nietzschianas importantes (o bom europeu e o espírito livre), que podem ser vistas como a expressão *de um ideal antropológico* meramente regulador; entretanto, seja Goethe, seja César Bórgia, ambos podem ser vistos como tentativas de realização e/ou encarnações incompletas desse ideal. Nenhum deles o representa de maneira propriamente dita, mas, ao mesmo tempo, ambos desempenham um papel na tentativa nietzschiana de nos dar pistas sobre a direção que a Europa deveria tomar. A Europa enquanto espaço cultural, foi, de fato, a principal questão tomada em consideração por Nietzsche. Desde 1878, ele a aborda em contraposição à “pequena política” do nacionalismo alemão, prejudicial ao tipo humano devido ao modo pelo qual obstrui o adequado desenvolvimento de um povo. Sendo assim, para Nietzsche, a Europa (ao menos um possível desenvolvimento futuro da Europa)

pode ser um espaço multicultural e “supranacional” que hospeda quem aprendeu a ler e a escrever bem e, conseqüentemente, a pensar bem; quem conseguiu se tornar legível e compreensível para os outros povos; enfim, quem é suficientemente tolerante a outras culturas e sabe como mesclá-las à sua própria cultura. Bons europeus são exatamente esse tipo de povo, seres humanos saudáveis que resistem à doença dogmática do nacionalismo e se desenvolvem fortes para fora das fronteiras de sua cultura original. Nesse sentido, eles são herdeiros de uma “autossuperação” da própria Europa, e parecem estar preparados para finalmente deixar de lado também essa dimensão cultural²⁴. Como eu busquei propor, o Renascimento possui um papel no interior desse quadro e, de maneira geral, para o desenvolvimento da visão nietzschiana contraposta à *décadence*. Para Nietzsche, o Renascimento é de fato o período cultural e histórico que torna possível o desenvolvimento do tipo de figuras antropológicas que ele exalta, pois deu origem aos “grandes homens”, tais como Napoleão e César Bórgia, os quais agiram sobre seus respectivos povos como um estímulo, permitindo, dessa maneira, que esses povos se desenvolvessem com *força*.

O modo, portanto, como Nietzsche se expressa positivamente a respeito dessa época e de seus “melhores produtos” *não* compromete uma interpretação moderada de seu último ideal antropológico. Pelo contrário, auxilia a compreender o tipo de força que deve ser atribuída ao “espírito que enfim *se tornou livre*” e em qual sentido Nietzsche o descreve como “tolerante, não por fraqueza, mas por fortaleza”. O Renascimento permitiu ao ser humano ser educado (*bilden*) precisamente nessa direção, não como um tirano, mas como alguém capaz de *resistir à tirania*, adquirindo novas forças sempre que consegue sobreviver. Por isso Nietzsche parece estar tão

24 O fato de Nietzsche não mencionar o “bom europeu” após a publicação do quinto livro de *A gaia ciência* – no qual o espírito livre ainda aparece (e.g. em *Crepúsculo dos ídolos*) pode ser interpretado nesse sentido. A esse respeito, veja-se Gori & Stellino, 2016, p. 122 *et. seq.*

interessado nessa época. Não tanto com a ideia de que seja necessário tentar restaurá-la, mas sim porque nela é possível encontrar os princípios culturais, sociais e antropológicos que permitiriam que o acontecimento europeu no qual vivemos, tão logo se torne livre da visão imediatista das instituições políticas, se desenvolvesse ulteriormente.

Nietzsche and the good European spirituality

Abstract: Aim of this paper is to reflect on the anthropological ideal Nietzsche outlines in his late period. The way Nietzsche deals with concepts such as “German”, “(good) European”, and “free spirit” in the sections of *Twilight of the Idols* which deal with Goethe will be especially considered. Furthermore, I shall argue that Renaissance plays an important role in Nietzsche’s anthropological project, for it helps to define the spiritual strength which characterizes the health type of man to which Nietzsche destined his late philosophical wisdom and gay science.

Keywords: Free Spirits, Goethe, good europeans, philosophical anthropology, the Renaissance.

Gori, P.

Referências

- AHERN, D. *Nietzsche as a Cultural Physician*. Pennsylvania: State University Press, 1995.
- BRUSOTTI, M. “Européen et supra-européen”. In: D’Iorio, P. & Merlio, G. (ed.). *Nietzsche et l’Europe*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2006.
- FARULLI, L. “Immagini in movimento: l’Italia del Rinascimento tra Jakob Burckhardt e Friedrich Nietzsche”. In: *Horizonte* 1, 2016, pp. 32-73.
- FAUSTINO, M. “Philosophy as a ‘Misunderstanding of the Body’ and the ‘Great Health’ of the New Philosophers”. In: CONSTÂNCIO, J.; MAYER BRANCO, M. J. (ed.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2011, p. 203-218.
- FORNARI, M. C. *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- GEMES, Ken. “The Biology of Evil: Nietzsche on Entartung and Verjüdung”. In: *Journal of Nietzsche Studies*. 52 (1):1-25 (2021), pp 1-25.
- GONTIER, T. “Nietzsche, Burekhardt et la “question” de la Renaissance”. In: *Noesis* 10, 2006, pp. 49-71. Disponível em: <https://journals.openedition.org/noesis/422>.
- GORI, P. *Vontade de Poder*. In: MARQUES, António & CAMPOS, André Santos. Lisboa *Dicionário de Filosofia Moral e Política*. 2.^a série, coord.: Instituto de Filosofia da Nova, 2019. URL: <http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/vontade-de-poder>.
- _____. (org.), *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Tinta da China (no prelo).
- GORI, P. & PIAZZESI, C. “‘Un demone che ride’. Esercizi di serenità filosofica”. In: NIETZSCHE, F. *Crepuscolo degli idoli* (ed. P. Gori and C. Piazzesi). Roma: Carocci, 2012.
- GORI, P.; STELLINO, P. “Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana”. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 7/XII, 2016, pp. 98-124.
- PRANGE, M. *Nietzsche, Wagner, Europe*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013.

- LARGE, D. *Nietzsche's Orientalism*. In: *Nietzsche-Studien*, 42, 2013, pp. 178-203.
- LETTERI, M. "The Theme of Health in Nietzsche's thought". In: *Man and World* 23, 1990, pp. 405-417.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin/ Nova York: Walter de Gruyter, 1980.
- _____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Berlin/ Nova York: Walter de Gruyter, 1986.
- RUHEL, M. *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860-1930*. Cambridge University Press, 2015, p. 86.
- SCHACHT, R. "Nietzsche and philosophical anthropology". In: Ansell Pearson, K. (ed.). *A companion to Nietzsche*. New Jersey: Hoboken, 2006, pp. 115-132.
- VAN TONGEREN, P. "Vom 'Artz der Cultur' zum 'Artz und Kranken in einer Person'. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(em)". In: SOMMER, A. Urs,(ed.). *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)*. Berlin/New York: de Gruyter, 2008, pp. 11-29.
- VENTURELLI, A. "Die gaya scienza der 'guten Europäer'. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft". In: *Nietzsche-Studien*, 28, 2010, pp. 180-200;
- WITZLER, R. *Europa im Denken Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

Enviado: 14/02/2021

Aceito: 16/04/2021