

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**EM BUSCA DA "SINGULAR MONUMENTALIDADE": NIETZSCHE E
BURCKHARDT NA UNIVERSIDADE DA BASILÉIA**

Luciana Fernandes Madeira

2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**EM BUSCA DA "SINGULAR MONUMENTALIDADE": NIETZSCHE E
BURCKHARDT NA UNIVERSIDADE DA BASILÉIA**

Luciana Fernandes Madeira

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Profº Drº Manoel Luiz Salgado Guimarães

**Rio de Janeiro
Maio
2008**

EM BUSCA DA "SINGULAR MONUMENTALIDADE": NIETZSCHE E BURCKHARDT
NA UNIVERSIDADE DA BASILÉIA

Luciana Fernandes Madeira

Orientador: Profº Drº Manoel Luiz Salgado Guimarães

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada por:

Profº Drº Manoel Luiz Salgado Guimarães (Orientador) – UFRJ – Presidente

Profª Drª Norma Côrtes – UFRJ

Profº Drº Cássio Fernandes – UFJF

Rio de Janeiro
Maio
2008

Madeira, Luciana Fernandes.

Em busca da "singular monumentalidade": Nietzsche e Burckhardt na Universidade da Basiléia/ Luciana Fernandes Madeira. - Rio de Janeiro: UFRJ/PPGHIS, 2008.

viii, 100 f.

Orientador: Manoel Luiz Salgado Guimarães

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Programa de Pós-Graduação em História Social, 2008.

Referências Bibliográficas: f. 110-115.

1. Nietzsche. 2. Burckhardt 3. Grécia Antiga. I. Guimarães, Manoel Luiz Salgado. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Em busca da "singular monumentalidade": Nietzsche e Burckhardt na Universidade da Basiléia.

Resumo

Em busca da "singular monumentalidade": Nietzsche e Burckhardt na Universidade da
Basileia

Luciana Fernandes Madeira

Orientador: Manoel Luiz Salgado Guimarães

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Social.

O presente trabalho reúne dois dos mais relevantes pensadores do século XIX: o filólogo Friedrich Nietzsche e o historiador Jacob Burckhardt. Discutimos de que maneira o filólogo e o historiador fizeram uso da Grécia Antiga para a construção de argumentos de crítica à modernidade e dos males dela advindos, entre eles, a crise da cultura. A partir de conceitos centrais extraídos das obras dos referidos autores pertinentes a esta temática, investigamos a noção de "singular monumentalidade", termo cunhado por Nietzsche para caracterizar uma relação específica dos gregos com os indivíduos. Para Nietzsche e para Burckhardt, a retomada dos valores da cultura grega é concebida como uma arma contra o que eles consideravam a decadência da cultura no mundo moderno. Assim, examinamos em seus textos os usos do passado grego contra os aspectos da modernidade considerados nefastos, atentando para especificidades de cada autor, que tinham como parâmetro comum o elogio da grandeza individual observada na Grécia Antiga. Uma vez que a atualização do passado era concebida por Nietzsche e por Burckhardt como um espaço para a criação, constatamos que os respectivos investimentos no passado se construíram enquanto questionamento da escrita da história oitocentista e sua produção de um conhecimento que se pretendia verdadeiro e científico.

Palavras-chave: Nietzsche – Burckhardt – Grécia Antiga

Abstract

In search of "singular monumentality": Nietzsche and Burckhardt at the University of Basel

Luciana Fernandes Madeira

Orientador: Manoel Luiz Salgado Guimarães

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Social.

The present dissertation brings together two of the most relevant thinkers of the XIXth century: philologist Friedrich Nietzsche and historian Jacob Burckhardt. We will discuss how the philologist and the historian used Ancient Greece to build critical argumentation against modernity and the evils resulting thereof, among them, the crisis of culture. Based on central concepts from the work of the above mentioned authors that are pertinent to this theme, we will investigate the concept of "singular monumentality", a term coined by Nietzsche to describe a specific relationship between the Greeks and individuals. Nietzsche and Burckhardt believed that the retrieval of Greek cultural values arose as a weapon against what they considered to be the decadence of culture in the modern world. In their texts we will examine the uses of the Greek past against aspects of modernity that they found nefarious, underlining the specificities of each author, both of whom admired the individual greatness observed in Ancient Greece. Given that actualization of the past was conceived by Nietzsche and Burckhardt as a space for creation, we perceived that their respective investments in the past were built as a way of questioning the written history of the nineteenth century and the production of knowledge that at the time considered itself to be true and scientific.

Key-words: Nietzsche – Burckhardt – Ancient Greece

Agradecimentos

Agradeço e dedico este trabalho aos que partilharam comigo os dois anos do Mestrado. Aos meus pais Ana Lucia Madeira e Ronaldo Madeira, sem os quais não teria sido possível chegar até aqui; a Rodolfo Rodrigues, presença amorosa e paciente em tempo integral, nos melhores e nos piores momentos desta jornada; a Larissa Magalhães Costa, amiga incondicional e interlocutora de questões acadêmicas e extra-acadêmicas. Aos amigos, amigas e às famílias – a minha e aquelas das quais me sinto parte – cujas palavras de estímulo foram fundamentais.

Sumário

Introdução	9
Capítulo 1.	
Tragédia, História e educação em Nietzsche.....	29
1.1 Sobre o conceito nietzscheano de tragédia	29
1.2. As " <i>Considerações Intempestivas</i> " como síntese das noções nietzscheanas de História e Educação	42
Capítulo 2.	
O elemento dinâmico da História: Burckhardt e o lugar privilegiado da Cultura.....	49
Capítulo 3.	
A busca da "singular monumentalidade": a leitura do passado grego por Nietzsche e Burckhardt	76
3.1. Os gregos na tradição intelectual alemã	76
3.2 Burckhardt e Nietzsche: <i>agon</i> e admiração	89
3.3. Os grandes homens no espelho	97
Conclusão	108
Referências.....	110

Introdução

O presente trabalho reúne dois dos mais relevantes pensadores do século XIX: o filólogo e pretensamente filósofo¹ Friedrich Nietzsche e o historiador Jacob Burckhardt.

Esta pesquisa traz, em última instância, um encontro. Não somente um encontro no sentido concreto do termo, como de fato ocorreu entre os dois autores, mas de duas trajetórias consciente e desejosamente extemporâneas. Entre os nossos objetivos não consta a produção de um estudo comparativo, um balanço dos pontos comuns e dos pontos dissidentes entre os dois pensadores e apresentá-los como resultado. Decerto, considerações deste tipo são relevantes para o trabalho, contudo, para além da produção de um quadro de compatibilidades e desacordos intelectuais, desejamos apreender algumas articulações de relação com o passado, especialmente no que diz respeito à Grécia Antiga e ao seu indivíduo, e sua relevância para Nietzsche e Burckhardt. Para tal objetivo, construímos os dois primeiros capítulos baseados em conceitos importantes dos respectivos autores, para possibilitar um melhor entendimento dos argumentos construídos no terceiro capítulo.

Podemos afirmar que o tempo, ou melhor, as formas de senti-lo e expressá-lo constituem o fio condutor desta pesquisa. Apesar de não ser o objeto mais explícito deste estudo, a sensibilidade temporal está presente ao longo de toda a reflexão necessária para compreender a articulação entre passado e presente.² Diversas transformações vividas pela Europa estão presentes neste trabalho, especialmente pelo fato de inspirarem muitos dos argumentos aqui apresentados por Nietzsche e por Burckhardt. O primeiro, alemão nascido em Röcken em 1844 e o segundo, suíço nascido na Basileia em 1818, viveram no século que

¹ Nietzsche tinha a formação em filologia e atuou como professor de filologia, mas considerava o pensamento filosófico mais adequado aos seus objetivos. Gianni Vattimo lembra que "*a primeira recepção de Nietzsche foi efectivamente [sic] mais 'literária', ou mais genericamente 'cultural' (no sentido da crítica da cultura, da reflexão sobre as ideologias), do que estritamente filosófica.*" VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

² Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006

sucedeu a Revolução Francesa e sentiram profundamente a repercussão deste acontecimento. A reivindicação de "Liberdade, Igualdade e Fraternidade" ecoou por toda a Europa e atingiu a Alemanha, onde a burguesia ainda constituía um grupo pequeno e marginalizado no início do século XIX. A aristocracia rural ainda dominava política e economicamente o país, denominação cabível apenas depois de 1871, data da Unificação Alemã empreendida por Bismarck.

Reinhart Koselleck³ mostra que o conceito de história surge após dois processos, antes dos quais seria impossível pensar a história enquanto campo de experiências: a formação do singular coletivo, que aglutina o conjunto das histórias individuais, e a fusão da história como conexão de acontecimentos e da História como indagação e relato de si mesma. A mudança no vocábulo na língua alemã, que passou de uma denominação no plural para o singular teria ocorrido conscientemente, por volta da segunda metade do século XVIII. A partir de então, o termo deixava de ter um caráter exemplar oriundo das realizações individuais e adquiria um grau de abstração que possibilitava a formação de unidades ao longo da dinâmica histórica, fazendo da história um novo espaço de experiência.

O sujeito passava a ser a própria História, doravante autonomizada e guia de toda experiência humana, fora da qual não se poderia pensar o destino do homem, pois ela é elemento de ligação e de regulação da liberdade e da moralidade. Enquanto agente autônomo, a História funda uma nova cronologia – uma nova relação com o tempo – e um novo espaço de experiência, na qual estavam embutidos a verdade e a autoridade: se nos relatos antigos, a validade da narrativa dependia de um testemunho ocular, na modernidade, a legitimidade está no próprio campo da História, ela é quem julga e valida, inclusive a religião: “*A partir de entonces, se hace difícil mantener separadas la historia ‘efectivamente real’ y la historia*

³ KOSELLECK, Reinhart. *historia/Historia*. Tradução e introdução de Antonio Gomez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

reflexionada como activa."⁴ Paralelamente, uma outra concepção surgia no mesmo século XVIII, a de filosofia da história:

*"Se trataba en ella de interpretar de modo filosóficamente consistente la multiplicidad y la serie de los hechos históricos [historisch] y sus circunstancias, eliminando la contingencia y el milagro por vía de las argumentaciones racionales. Para poder llevar a cabo esta tarea, la Historia se sirvió cada vez más de hipótesis capaces de salvar las lacunas en el saber acerca de los hechos e deducir lo desconocido a partir de lo conocido."*⁵

É interessante notar que historiadores como Leopold von Ranke, Burckhardt, Wilhelm von Humboldt e o filólogo Nietzsche adotaram uma postura crítica em relação aos sistemas filosóficos do século XVIII e XIX, ainda que orientados por motivações específicas. Ranke, em sua defesa da história enquanto campo autônomo argumenta que a história e a filosofia possuem abordagens bastante diversas: a história produz conhecimento debruçando-se sobre o particular e investigando as relações objetivas, enquanto o saber produzido pela filosofia se dá através da abstração, projetando-se sobre o destino da humanidade. Sendo assim, a subordinação da história em relação à filosofia consiste, para Ranke num erro conceitual grosseiro, além de colocar seu próprio ofício em uma posição secundária e desvalorizada.⁶

Ao analisar os conceitos e as obras centrais de Ranke e Burckhardt, discutindo as ênfases política e cultural da história no século XIX, Felix Gilbert assevera que a defesa rankeana da autonomia da história enquanto disciplina está intimamente ligada ao debate do período sobre o papel do ensino e da Universidade, quando foi fundada a Universidade de

⁴ Idem.

⁵ Idem.

⁶ GILBERT, Felix. *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Berlim em 1810. A tarefa do historiador – tema também tratado por Wilhelm von Humboldt⁷, fundador da referida Universidade – deste modo, não é expressão de uma reflexão isolada, mas sim, está atrelada a uma disputa acadêmica, às discussões metodológicas sobre o conhecimento do passado e à legitimação da história enquanto campo do conhecimento suficientemente relevante para se elevar à condição de disciplina autônoma. Poderia manter-se independente o estudo do passado, sem prestar serviços aos interesses de outras disciplinas, visando abandonar um papel secundário que lhe fora atribuído? Gilbert destaca que esta questão abriu espaço para uma discussão relevante, qual seja, a relação da história com a filosofia.

Bem como Ranke, porém com outras justificativas, Burckhardt não fora atraído para os círculos hegelianos – havia uma identificação entre a filosofia da história e a filosofia de Hegel – e rejeitou a especulação filosófica como pensamento válido para a história, pois não acreditava no determinismo lógico, nem na concepção de uma visão da história como progresso contínuo. Uma posição determinista seria de fato incompatível com o pensamento de Burckhardt, para quem o estudo do passado deve tentar ser uma espécie de pintura o mais vivaz possível, não abrangendo antecipações sobre o futuro, isto é, o passado possui sentido e riqueza por si só e não por estar atrelado ao que está por vir. Além disso, o historiador operava com uma noção de individualidade como uma força capaz de sintetizar e de alterar o espírito de uma época, o que corrobora sua rejeição às filosofias da história, cujo universalismo pretendia circunscrever toda a humanidade em uma lógica comum.

De acordo com Humboldt, por mais que os eventos históricos possam ser determinados por argumentos geográficos, pela natureza da humanidade e por fatores psicológicos, paralelamente a essas possíveis determinações, podem emergir miraculosamente

⁷ HUMBOLDT, Wilhelm von. *Considérations sur l'histoire mondiale; Considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale; La tâche de l'historien*. Traduction d'Annete Disselkamp et André Laks. Introduction de Jean Quilien. Presses Universitaires de Lille, 1985

forças inesperadas, capazes de articular os elementos⁸. O historiador deve estar habilitado a perceber quais foram os acontecimentos que promoveram uma inflexão na história da humanidade, para que possa distinguir os acontecimentos dos fatos, e selecionar o que foi capaz de produzir uma experiência nova. A força de alteração de uma dada realidade se relaciona ao grau de imprevisibilidade que ela contém: este é um ponto chave no pensamento de Humboldt sobre a história, pois a despeito das mais diversas situações que constituem algum tipo de determinismo, o autor se opõe a qualquer concepção de sentido imanente dos acontecimentos, considerando sempre a possibilidade de ser surpreendido por forças que não estejam implícitas nas determinações.

A afirmação de Humboldt de que, em alguns momentos da história da humanidade a coesão dos eventos é dada por fatores imprevisíveis, contém uma crítica às histórias teleológica e filosófica, a primeira por conter um fim em si e a segunda por limitar a livre abordagem do historiador – tendo em vista que a liberdade era para ele um fator essencial – imprimindo a necessidade de buscar causas finais. Além disso, Humboldt afirma que as idéias históricas, como foi dito no parágrafo acima, não constituem um processo subentendido pelo homem, de forma que as histórias teleológica e filosófica não dariam conta de extrair do labirinto que é a história mundial, a força que a impulsiona.

Nietzsche, por sua vez, considerava as filosofias da história e as concepções de progresso frutos da concepção cristã de mundo, cujo cerne é a redenção. De modo diverso, história deve cumprir a função de um resgate estético e regenerador, o que não deixa de se basear na exemplaridade do passado. Falamos aqui de uma exemplaridade bem determinada, pautada na concepção nietzscheana de memória, que defende a seleção ativa do que deve ser lembrado: assim se constitui o exemplo, fruto da necessidade presente e do julgamento daquele que lembra não passivamente, mas porque deseja e precisa lembrar. Nesta concepção

⁸ Idem.

não cabe um fim último a ser cumprido pela humanidade, pois para Nietzsche qualquer forma de pensamento que concebesse uma realização final e *a posteriori* era destinada ao homem "fraco", cuja moralidade dependia de uma estrutura além dele e que o guiasse. Devem ser lembrados pela história – e ela deve promover condições para que isso ocorra – aqueles que transpuseram o anonimato do "rebanho" e exerceram sua potência criativa, aqueles que se destacaram de seu tempo, que foram extemporâneos. Numa perspectiva de realização individual próxima da de Burckhardt, Nietzsche rechaçava o determinismo, por considerá-lo um impedimento para a "transvaloração dos valores"⁹, isto é, para a superação e atualização dos valores vigentes.

Não podemos perder de vista que o século XIX é marcado pela disciplinarização da história, que desde então passava a ter um lugar específico de fala: as Universidades. As Universidades, segundo Peter Gay, tornaram-se a casa própria dos historiadores, onde a despeito de algumas perdas, "*o historiador ampliou marcadamente o leque de suas opções estilísticas.*"¹⁰ De que forma ocorre esta ampliação observada por Gay, se o Estado é cada vez mais um fator determinante nas Universidades e no ensino de um modo geral? O Estado europeu, suas fundamentações e seus efeitos objetivos constituem uma questão latente para os autores estudados nesta pesquisa. Nietzsche por exemplo, faz a seguinte declaração em uma de suas conferências proferidas na Basileia:

"Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas (...), dominam os nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la. De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas

⁹MARTON, Scarlett. *Nietzsche: A transvaloração dos valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993. Coleção Logos.

¹⁰GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

pretensões de soberania e se submeta como uma serva a uma e outra forma de vida, especialmente aquela do Estado.”¹¹

Para Cássio Fernandes, cujos trabalhos sobre Burckhardt foram essenciais para este trabalho, a pesquisa histórica e a concepção de Estado:

“...se interligam de modo tão forte no Oitocentos, a ponto de se poder quase afirmar que dificilmente, em outras épocas, a política encarregou-se tanto de história, ao mesmo tempo em que a história dependeu tanto das discussões sobre a forma do Estado e de sua efetivação no mundo e da natureza dos fatos.”¹²

A Universidade da Basileia possuía diversas particularidades em comparação ao cenário europeu, indo na contramão das tendências européias. A leitura de Carl Schorske¹³ nos mostra que enquanto as universidades européias, de um modo geral, atrelavam cada vez mais seus programas às exigências dos Estados-nação, visando à formação de especialistas cultos que pudessem integrar seus quadros, na Basileia incorporava-se com vigor o ideal germânico de *Bildung*, isto é, a educação era pensada como ato de formação plena do cidadão, fosse ele universitário ou não. Proferir palestras públicas estava entre as atividades do professor, sobre as quais podemos encontrar registros tanto nas cartas de Nietzsche, quanto nas cartas de Burckhardt.

As palestras públicas nesta pequena cidade não corresponderiam a uma meta de expansão da cultura duramente criticada por Nietzsche, por formar o que ele chama de

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003

¹² FERNANDES, Cassio. *Concepção de Estado e Conhecimento Histórico entre Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt*. Seminário Facetas do Império na História. Novembro, 2006. Programa de Pós Graduação da Universidade Federal do Paraná. <http://people.ufpr.br/~andreadore/cassio.pdf>

¹³ SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. Tradução Pedro Maia Soares. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

"*barbárie cultivada*"¹⁴ mas sim, cumpriam o papel de contribuir na educação de seus cidadãos sem qualquer objetivo profissional pragmático. O caráter humanista da cidade e da Universidade sobreviveu o quanto foi possível perante as modificações políticas e econômicas ocorridas na Europa no século XIX. O autor Fritz Ringer em sua obra "*O Declínio dos Mandarins Alemães: 1890-1943*"¹⁵ contribui com uma reflexão pormenorizada sobre o funcionamento do ensino alemão, que foi assunto constante para Burckhardt e para Nietzsche, principalmente. No capítulo "*As origens da crise cultural: 1890-1920*", Fritz Ringer analisa detalhadamente um tema do qual muito se ocuparam Nietzsche e Burckhardt, a chamada farsa da cultura moderna e a subordinação da educação aos fins pragmáticos do capitalismo e do Estado. A fim de se aprofundar no estudo do declínio cultural tão anunciado em fins do século XIX, Ringer procura estabelecer a relação entre os autores que se dedicaram ao tema e as soluções apontadas para a situação político-pedagógica da Alemanha, tentando fornecer uma maior precisão às diversas expressões que se tornaram comuns no período, como, por exemplo, "degeneração da cultura", "falta de criatividade", "nocividade da técnica", "perigo do progresso", "crise espiritual", entre outras. Todos bastante familiares ao vocabulário dos intelectuais aqui estudados, sobre os quais nos fala Ringer:

*"Tanto Burckhardt quanto Nietzsche trataram desse problema. Nietzsche era especialmente crítico a respeito do ensino superior alemão. Não gostava do papel oficial que as universidades tinham passado a representar, nem de sua subserviência à burocracia e de seu nacionalismo exacerbado. A seu ver, também o ensino estava sendo corrompido com o ingresso da mediocridade burguesa em busca de carreiras seguras."*¹⁶

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. op. cit.

¹⁵ RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: 1890-1943*. Tradução de Dinah Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

¹⁶ Idem.

Ringer levanta três questões para compreender as explicações dadas pelos acadêmicos alemães sobre o declínio e a revitalização cultural. Primeiramente, a questão cronológica: apesar de não haver consenso, os chamados mandarins alemães comumente situam o período mais crítico da crise cultural entre 1850 e 1890. Entre a década de 1890 e o fim do período de Weimar, teria havido uma oscilação entre crise e revitalização. A segunda questão é concernente à classificação de variados movimentos intelectuais – nacionalista, pan-germânico, simpatizantes do período guilhermino, entre outros – e suas possíveis ligações com a crise ou com a revitalização. E a terceira questão busca conexões entre a decadência cultural e a mudança tecnológica, quando Ringer estuda separadamente quatro autores – Werner Sombart, Leopold Von Wiese, Georg Simmel e Alfred Weber – que abordam a influência, quase que sempre considerada nefasta, da tecnologia sobre as faculdades criativas do homem. Uma das observações mais constantes e interessantes de Ringer sobre os acadêmicos alemães refere-se ao sentimento de impotência destes diante da situação que eles definiam como decadente: diagnóstico que é também uma espécie de mea-culpa e autocrítica.

Portanto, a leitura de Ringer traz uma idéia cara ao presente trabalho, que é de a crise da cultura, mostrando como foi criada uma sensibilidade peculiar diante deste fenômeno tão propagado pelas elites intelectuais, que em seu esforço de combatê-lo, produziam definições e soluções. O reconhecimento da crise e a identificação de suas causas e conseqüências alteram a relação temporal com o passado: ele é tomado como arma e armadura, instrumento de ataque e reclusão, tanto para Nietzsche quanto para Burckhardt. E é nesse sentido que o passado grego terá um papel fundamental nos respectivos trabalhos.

O segundo volume da biografia de Nietzsche escrita por Curt Paul Janz¹⁷ trata do período em que o filósofo lecionou na Basileia. Janz aborda a tensão entre o conservadorismo

¹⁷JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea. 1869/1879*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

e a modernidade vividos pela cidade e como a vida universitária foi afetada durante as revoluções dos anos 30:

*"Mermada territorialmente, estrangulada en su economía, diezimada em sus reservas económicas, la ciudad, abandonada a sí mesma, tuvo dificultades em mantener siquiera una universidad. La universidad en otro tiempo famosa por los grados de doctor que concedía, apenas pudo llevar a cabo cursos propedêuticos, y a veces, incluso, algunas facultades, como medicina e derecho, permanecieron inactivas porque ni siquiera pudieron ser provistas las escasas cátedras que había."*¹⁸

Apesar das contestações liberais do período, o regime de deputados funcionou até 1875 na Basileia. Janz afirma que esta elite política englobava a elite intelectual e econômica da cidade, o que possibilitou a sua recuperação. De acordo com o autor, as poucas famílias que ali viviam desenvolveram uma certa afinidade, propiciando *"un amor a la tierra, un orgullo local y una espiritualidade únicas, plasmadas en la urbanidad perfecta de una polis, de una ciudad estado, como Basilea."*¹⁹ Em tempos de crise, a manutenção da universidade foi questionada e logo reafirmada por unanimidade no Parlamento – chamado de Grande Conselho – em 1835, ainda que as atividades fossem reduzidas. Foi criada a “Sociedade Acadêmica Voluntária”, formada por senadores e professores com o intuito de revitalizar a Universidade, possibilitando a criação de novas cátedras, a concessão de soldos e pensões – das quais Nietzsche se beneficiou em 1879 – e a realização de conferências públicas, que contaram com a participação de Nietzsche e Burckhardt. Os novos estatutos da Universidade de 1866, não muito diversamente dos anteriores, visavam estreitar suas relações com os cidadãos, o que de fato a "Sociedade Acadêmica Voluntária" conseguiu realizar, aumentando a quantidade de seus membros e estendendo a preocupação com a Universidade à população.

¹⁸ Idem, p. 13

¹⁹ Ibidem.

As dificuldades enfrentadas pela cidade afetaram também a contratação de docentes para lecionar na Universidade. Com poucos recursos e um número diminuto de estudantes, era alta a rotatividade de professores, especialmente jovens, que utilizavam a Basileia como uma ponte para outros trabalhos. Sendo assim, o quadro fixo de docentes era muito pequeno, o que em certa medida facilitava a coesão e o conhecimento mais próximo e duradouro entre os que ali estudavam e trabalhavam. Praticamente todas as características da Basileia, apesar de acentuadas pela crise, condiziam com o temperamento e a concepção de educação defendida por Nietzsche.

Schorske²⁰ mostra que Burckhardt encarna a defesa cívica e intelectual da Basileia frente às mudanças sociais. Ali, Burckhardt lecionara deliberadamente, durante a maior parte de sua vida, dedicando-se inteiramente ao ensino após a publicação da obra "*A Civilização do Renascimento Italiano*"²¹ em 1860. Poderia ter ocupado o posto que pertencera ao seu mestre Leopold von Ranke, em Berlim, onde havia passado os anos de 1839 a 1843, mas recusou esta e outra cátedra alemã para permanecer naquela cidade, ingressando regularmente nos quadros da Universidade em 1858²².

Nietzsche e Burckhardt compartilharam o mesmo ambiente durante alguns anos e escreveram obras significativas nesse período. Enquanto lecionava na Basileia, as obras de maior destaque escritas por Nietzsche foram "*O Nascimento da Tragédia*"²³ e as "*Considerações Intempestivas*"²⁴ elaboradas entre 1870 e 1874, que serão nossas fontes centrais no que diz respeito ao filólogo. Dentre as obras de Burckhardt, utilizaremos "*Historia*

²⁰ SCHORSKE, Carl. op. cit.

²¹ BURCKHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano*. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

²² LIMA, Luiz Costa. *Alguém para ser conhecido: Jacob Burckhardt*. In: BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Introdução à Edição Brasileira de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg - São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Intempestivas*. São Paulo: Editora Abril, 1971.

de la Cultura Griega"²⁵, cujos primeiros volumes foram impressos em 1898 – quase trinta anos após o curso que originou a obra – "*A Civilização do Renascimento Italiano*", de 1860 e um conjunto de textos publicados após a morte do autor, em 1897, intitulado "*Reflexões sobre a História*"²⁶.

Cabe lembrar que o filósofo Arthur Schopenhauer constituiu um arcabouço intelectual comum dos autores estudados, que se referiam a ele como “nosso filósofo”²⁷. Sabemos que aquele exerceu enorme e clara influência sobre Nietzsche, que fazia questão de citar Schopenhauer como uma referência intelectual, especialmente nas suas primeiras obras e na elaboração da sua concepção de pessimismo dos fortes, que já consiste em uma adaptação do pessimismo schopenhaueriano. A influência de Schopenhauer aparece de maneira mais evidente, em Nietzsche, na elaboração de uma filosofia trágica da existência. Porém, para Schopenhauer, a felicidade do homem estaria em negar a vida, numa perspectiva ascética face à força indomável da vida. Nietzsche, ao contrário, pensa que a vida deve ser afirmada e desejada, a despeito da sua crueldade e de todo o sofrimento que ela possa impingir ao homem.

Quando Nietzsche pensa a tragédia como a união dos princípios apolíneos e dionisíacos, referindo-se ao apolíneo como uma proteção necessária diante do terror que seria a vida, ele está muito próximo da noção schopenhaueriana de mundo. Tal noção se assenta na divisão do mundo como fenômeno e do mundo enquanto coisa em si. O primeiro contém a representação, é um mundo enquanto objeto, regrado e ordenado para ser conhecido racionalmente pelo sujeito cognoscente. Por sua vez, o mundo enquanto “coisa em si”

²⁵ BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Editorial Ibéria, 1953.

²⁶ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

²⁷ BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Introdução à Edição Brasileira de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003 e NIETZSCHE, Friedrich. *Despojos de uma tragédia. Correspondência inédita*. Tradução e notas de Ferreira da Costa. Porto: Editora Educação Nacional, 1944.

configura-se fora da causalidade, enigmático, no qual atua a vontade – essência do mundo – como força independente e irracional. A vontade como uma realidade posta e inexorável parece instigante para Nietzsche, o que motiva a sua leitura e admiração por Schopenhauer. O ser humano, nesta concepção, é uma existência infinitesimal e irrelevante no curso da eternidade imóvel da vontade: é ela quem rege o mundo e o homem não é senão um dos meios através dos quais ela se manifesta. Num primeiro momento, Nietzsche se admira com a colocação schopenhaueriana de que o mundo, em última instância, é regido por uma vontade inexorável que foge de toda e qualquer tentativa de controle do homem, e adota a sua divisão do mundo entre vontade e representação, que aparecem na análise nietzscheana sobre a tragédia com os nomes de aparência e essência. Numa fase posterior, Nietzsche desconsidera Schopenhauer como referência intelectual e passa a encarar a filosofia schopenhaueriana como um acovardamento perante a vida, o que marca seu rompimento com as concepções deste filósofo.²⁸

Sobre a relação de Burckhardt com a filosofia schopenhaueriana, não encontramos uma bibliografia mais extensa sobre o assunto. Até o momento, Hayden White, em seu livro "*Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*"²⁹ é quem cede um espaço significativo à Schopenhauer no capítulo destinado a Burckhardt, diferentemente das outras obras lidas, que abordaram a questão mais brevemente. White afirma que o pessimismo de Burckhardt havia encontrado em Schopenhauer uma justificação intelectual. A crítica aos valores burgueses e o mundo como terreno do aleatório, constituído por homens desprovidos de finalidade, e que só poderiam salvar-se individualmente, jamais coletivamente, são aspectos facilmente notáveis do pensamento de Schopenhauer nos escritos do historiador.

²⁸BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Tradução de Sophia Antipolis. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

²⁹WHITE, Hayden. *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. Tradução de José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

Muitas concepções eram partilhadas por Nietzsche e Burckhardt, além de um tipo de escrita que apesar de pouco semelhante em suas formas, expressa uma insatisfação comum em relação àquela pautada no método crítico. Em ambos os casos, havia a defesa de uma dimensão estética da escrita, tributária da própria dimensão estética da vida preconizada pelos autores. No processo de unificação política dos Estados Alemães o aparato estatal se fortalece e se expande, atingindo de maneira decisiva a educação. Logo, a instituição na qual esses intelectuais ocupam cátedras adquirem relevância, na medida em que aumenta o controle das práticas de escrita e de produção de saber. No campo da história, tal relação entre Estado e educação pode ser atestada tendo em vista a uma disputa pelo estabelecimento de uma determinada apreensão do passado que justifique e legitime a nação.

A subordinação da educação diretamente aos desígnios do Estado, mais especificamente de um Estado que pretendia se desenvolver econômica e militarmente como a Alemanha recém-unificada, reforça a repulsa do filólogo e do historiador do predomínio da política sobre outras esferas da vida. Rememorar que a cultura grega estabeleceu um outro tipo de relação entre Estado e educação aponta um uso específico do passado como exemplaridade possível, que para Nietzsche é o uso salutar da história antiquária. Tanto a desqualificação da democracia moderna enquanto modelo político exemplar quanto a crítica à legitimidade do poder do povo, estão presentes na correspondência de Burckhardt, para quem *"nunca houve na história um período tão vulgar e sem atrativos como o que teve início em 1830."*³⁰

A Guerra Franco-Prussiana, que culminou com a unificação política da Alemanha e a formação do Segundo Império Alemão, teria forjado, segundo Nietzsche, uma falsa concepção de cultura através do estímulo nacionalista. A guerra contra a França teria criado e alimentado uma ilusão, a de que a vitória alemã teria ocorrido devido à sua cultura:

³⁰ BURCKHARDT, *Cartas*. op. cit.

*"Os Alemães estão convencidos de que foi a cultura alemã que nessa guerra teria vencido uma cultura estrangeira, e que portanto ela mereceria, em primeiro lugar, os louros devidos após uma guerra tão extraordinária. (...). No nosso caso, não é absolutamente esta a questão. Foram a estrita disciplina militar, a ciência superior dos chefes, a unidade de obediência das tropas, em suma, essencialmente os elementos que não têm nada a ver com a cultura, que determinaram a vitória, e se deveria ficar antes surpreendido com o fato de que a cultura tenha criado tão poucos obstáculos a estas exigências militares. (...). Todas as profissões, todas as ciências celebram a parte que obtiveram com a vitória, e se viu inclusive um congresso de filólogos e de professores se apoderar deste tema popular e celebrar a sua casta pela parte que lhe coube nesta vitória."*³¹

A unificação, ocorrida em 1871, explicitava a fragilidade da cultura alemã, e não o oposto, ressalta Nietzsche. Este evento correspondeu aos anseios de diversos grupos, mas principalmente uma classe média em formação estava interessada neste processo, desejosa de um regime constitucional, sob a égide de uma monarquia liberal Prussiana. O desejo de uma monarquia constitucional e liberal nos mostra quantos interesses e grupos de poder estavam envolvidos: a monarquia deveria permanecer, contudo, amparada por um Estado de direito que limitasse as arbitrariedades e permitisse a liberdade econômica.

Há, nesse momento, dois grandes grupos em confronto: o novo mundo do capitalismo e o antigo mundo feudal. Fritz Stern,³² em seu estudo sobre a relação entre Otto von Bismarck e o banqueiro judeu Gerson Bleichöder observa que nesta sociedade, o dinheiro ou a riqueza material contém um caráter ambíguo de ameaça à tradição e de necessidade e promessa de mobilidade social, principalmente em relação aos judeus. *"Este é um estudo de uma sociedade em movimento, na qual a mobilidade foi a sua essência e o seu trauma"*.³³

Para Stern, a colaboração entre Bismarck e Bleichröder simboliza o caráter anacrônico da

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Política*. Organização, tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2007. Volume II.

³² STERN, Fritz. *Gold and Iron. Bismarck, Bleichröder and the Building of the German Empire*. New York: Alfred A. Knopf, 1984.

³³ Idem.

modernização alemã, além de ambos personificarem o encontro entre a antiga nobreza e as novas aspirações de riqueza, que independiam do nascimento e da origem. O banqueiro judeu encarna uma questão central para a Alemanha a partir do século XIX. De um lado, a notável expansão do poder econômico, e de outro, os limites com os quais este poder se deparava. Neste caso, não se trata unicamente da necessidade de legitimação do poder econômico, tão rechaçado por grande parte de uma elite intelectual alemã – ou mandarins alemães, para utilizar o termo de Ringer – mas sim, de uma necessidade imensa de percepção e manejo social, por conta do judaísmo. Bleichröder buscava títulos, distinções, honras e reconhecimento; ele estava ciente de que o dinheiro precisava ser revestido de respeitabilidade. *"É senso comum falar do triunfo da capitalismo na segunda metade do último século; mas o caráter peculiar da sociedade alemã foi marcada pela entrada do capitalismo em alguns setores e a resistência a ele em outros."*³⁴

Portanto, o Estado assim configurado é um fim econômico e político em si. Para Nietzsche, o Estado deve ser um meio de realização para a arte, uma vez que o instinto político supera a luta pela sobrevivência. Numa alusão a Thomas Hobbes, Nietzsche considera o Estado imprescindível para monopolizar o direito à guerra, e com isso, permitir o desenvolvimento do espírito artístico, este sim, o grande objetivo do Estado. Na medida em que a Alemanha permitia e aceitava o liberalismo econômico, abria espaço para a formação de uma sociedade de massas profundamente homogeneizada, que inseria numa mesma lógica escalas diferentes das relações de força.

Diante desta situação, o que representaria nesta sociedade alemã do século XIX o conceito de *Bildung*? Aleida Assmann³⁵ empreende uma profícua discussão sobre o tema, donde podemos extrair uma afirmação relevante para a compreensão da crítica nietzscheana: a *Bildung* exerce um duplo papel de integração e de distinção, e acaba, em um certo momento,

³⁴ Idem.

³⁵ ASSMANN, Aleida. *Construction de la mémoire nationale: une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

gerando uma crítica a si mesma, posto que ela é simultaneamente o instrumento de socialização de uma incipiente classe burguesa e um meio de reafirmação da reação anti-burguesa. Enquanto a *Bildung* representa para a burguesia uma espécie de atestado de legitimação e de pertencimento, grupos como nobres, oficiais, artistas, e intelectuais criticavam a validade deste atestado, uma vez que se consideravam seus possuidores naturais e intransferíveis. Ou seja, há aqui uma contenda quanto aos usos da *Bildung*, intrinsecamente relacionada aos usos da história, ambos considerados por Nietzsche como aspectos da crise da cultura. A arte se torna científica nas novas disciplinas literárias e artísticas e é simultaneamente sacralizada através da canonização dos clássicos. Analogamente, a história se torna científica com a sua disciplinarização e a sua sacralização é observada na construção dos mitos nacionais. Lado a lado, o científico e o sacralizado instauram uma nova tensão no século XIX.

“Não esqueçamos de que na Alemanha, a sacralização da história e da política substituem a Constituição, a educação política e a democratização. Em uma época secularizada, a nação se torna o último e o mais alto dos valores: ela constitui o centro de uma religião profana. (...). Os monumentos nacionais são o santuário, os lugares onde os indivíduos podem fazer parte do culto da Nação e sentir a emoção que suscita o santo dos santos. Os sermões realizados nesses lugares servem à educação política. Eles adquirem o caráter de uma pedagogia popular sagrada, com o propósito de transformar uma massa amorfa em uma nação, quer dizer, em uma formação homogênea e com contornos claramente definidos.”³⁶

Fritz Ringer nos apresenta a questão da *Bildung* através de uma oposição entre a antiga elite instruída – os mandarins alemães – e uma nova classe burguesa. Num período relativamente curto de tempo, entre 1870 e 1914, a Alemanha deixou de ser um conjunto de pequenos Estados independentes, hierárquicos e majoritariamente agrários, para se tornar um

³⁶ Idem.

país unificado politicamente e altamente industrializado. Em última instância, a vida da nação passou a depender não mais da nobreza, mas sim dos poderosos grupos econômicos. De acordo com Ringer, "*a industrialização foi tão abrupta e os transtornos tão notáveis que as rivalidades econômicas e sociais tornaram-se inusitadamente proeminentes na vida política da nação.*"³⁷ A disputa entre o antigo e novo grupo de poder teve forma na luta pelo ingresso nas instâncias superiores do sistema educacional, mais especificamente a educação superior clássica, que funcionou como uma espécie de substituto da nobreza de nascimento. O problema central reside no fato de que, para a tradição idealista alemã, a *Bildung* deve estar absolutamente afastada de quaisquer finalidades práticas. De uma forma não explícita, o absolutismo burocrático e os mandarins selaram tacitamente um acordo, pois o regime absolutista em nada confrontava os ideais de um ensino "livre" e "puro". Ao contrário, um Estado em moldes liberais, como o que começava a emergir a partir da unificação, em 1871, ameaçava a tradicional concepção de *Bildung* e conseqüentemente, os seus defensores.

Não se tratava somente do enfraquecimento de uma corrente teórica, estava em questão uma concepção tradicional de mundo que estava ameaçada a não ter mais qualquer identificação com as necessidades políticas. O reconhecimento da crise e a identificação de suas causas e conseqüências alteram a relação temporal com o passado: ele é tomado expressivamente, nas obras de Nietzsche como instrumento de ataque e reclusão. Ringer não explora o pensamento nietzscheano, porém, traz o seu universo à tona ao mostrar que caminhos seguiram os intelectuais perante as intensas transformações vividas na Alemanha e na Europa, e em que medida se envolveram com elas.

Para Reinhart Koselleck³⁸ os grupos de interesse – sejam eles partidos, nações, classes ou seitas – não apenas podiam, mas tinham que invocar a história a fim de legitimar sua atuação política ou social. A prova histórica era o requisito comum, ou seja, sua

³⁷ RINGER, *O Declínio dos Mandarins Alemães*, op. cit.

³⁸ KOSELLECK, Reinhart. op. cit.

reivindicação era a condição para a disputa destes grupos na atualidade do espaço político e social. Tal situação de indistinta historicização era um sintoma da decadência cultural vivida pelo homem moderno, de acordo com Nietzsche:

*"O erudito de agora possui antes de tudo uma erudição historiográfica: ele se salva do sublime por sua consciência historiográfica; o que o filisteu consegue por meio de sua comodidade. Não é mais o entusiasmo que move a história – como Goethe presumiu – mas é justamente o embotamento de todo entusiasmo que constitui a meta dos nil admirare, quando procuram compreender tudo historiograficamente."*³⁹

Este ponto da análise de Koselleck nos remete às críticas nietzscheanas sobre estes "grupos de interesses" que emergem no século XIX e se apropriam da história como instrumento de auto-legitimação. Nietzsche discordava severamente de que a história poderia provar tudo e de que todo e qualquer passado seria válido, desde que retomado pelo viés da história: a tudo legitimar, eis o grande risco do olhar antiquário, que destrói o senso de monumentalidade necessário para que um passado seja preservado. De maneira não muito diversa, seu amigo Jacob Burckhardt considerava que a atualização do passado requeria, impreterivelmente, um apurado senso estético e um apego a nobres objetivos.

Para ambos, não havia refinamento estético algum nestes grupos de interesses, que eram tão somente a expressão de uma cultura moderna degenerada, que visava não mais que seus interesses imediatos. Além disso, a filosofia da história constituiria uma forma de pensamento inadequada, ilusória e de resoluta crença no progresso e na razão, que constituíam para o filólogo e para o historiador valores altamente questionáveis. A história que deixa de narrar feitos exemplares para reunir e julgar toda a experiência humana sob uma égide comum entra em confronto com o ideal de nobreza individual cultivado por ambos.

³⁹NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Ed. Sete Letras, 1996

Discutiremos nos dois capítulos a seguir as questões apresentadas na Introdução, enfatizando os conceitos mais relevantes de cada autor. Os dois primeiros capítulos, um sobre Friedrich Nietzsche e o outro sobre Jacob Burckhardt, reúnem argumentos e conceitos indispensáveis de cada autor para a compreensão da idéia central, presente no terceiro capítulo, que é a "singular monumentalidade", termo que elaboramos para sintetizar as reflexões dos respectivos autores sobre os grandes homens. Ao longo do trabalho, pretendemos apreender de que forma cada um deles faz uma releitura do passado grego, tomando como parâmetro a relevância do indivíduo observada na Grécia Antiga e a necessidade de recuperar o papel deste indivíduo.

O primeiro capítulo aqui desenvolvido traz apontamentos sobre a construção do conceito nietzscheano de tragédia e um conjunto das suas concepções de História e educação construídas no período em que lecionou na Universidade da Basileia, entre 1869 e 1879, sendo "*O Nascimento da Tragédia*"⁴⁰ a obra mais relevante produzida nesses dez anos. A respeito do segundo capítulo, temos como objetivo trazer os argumentos principais de Burckhardt sobre a sua concepção de História, primordialmente através da obra "*Reflexões sobre a História*"⁴¹ e das suas "*Cartas*"⁴², que além de conter algumas informações biográficas, complementa as formulações teóricas da obra principal na qual se baseia o capítulo. Por fim, o terceiro capítulo traz uma idéia central, a individualidade grega, e o modo pelo qual o tema foi abordado por Nietzsche e por Burckhardt. Neste capítulo, privilegiaremos as obras de Nietzsche e de Burckhardt abordadas nos primeiros capítulos, além de "*Historia de la Cultura Griega*"⁴³ e a "*A Civilização do Renascimento Italiano*"⁴⁴ de Burckhardt, e artigos complementares sobre os autores.

⁴⁰ NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. op. cit.

⁴¹ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. op. cit.

⁴² BURCKHARDT, *Cartas*. op. cit.

⁴³ BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*. op. cit.

⁴⁴ BURCKHARDT, *A Civilização do Renascimento Italiano*. op. cit.

Capítulo 1: Tragédia, História e Educação em Nietzsche.

1.1. Sobre o conceito nietzscheano de tragédia.

Para o começo deste debate, as reflexões do filósofo Roberto Machado⁴⁵ sobre o trágico são bastante frutíferas, já que o autor traça uma espécie de genealogia da tragédia na tradição alemã desde Winckelmann, passando por Schiller, Schelling, Hegel, Hölderlin, Schopenhauer e finalmente, Nietzsche. A obra de Machado traz contribuições fundamentais para a proposta deste capítulo, especialmente pelo fato de Nietzsche ser o seu ponto de partida e de chegada, isto é, são as concepções nietzscheanas do trágico que levam o autor a mapear as partes do caminho mais relevantes do percurso. Deriva daí o subtítulo: “de Schiller a Nietzsche”. Pensando de um modo amplo, o intervalo estabelecido por Machado concentra uma idéia que terá contornos mais radicais e definidos na obra de Nietzsche, que é a idéia de uma filosofia do trágico diferenciada de uma poética da tragédia aristotélica, seguindo a orientação reflexiva proposta por Peter Szondi.⁴⁶ Para examinar a idéia de uma poética da tragédia, Machado seleciona três autores, quais sejam, Aristóteles, Corneille e Lessing. É suficiente, por enquanto, retomar de maneira breve os aspectos centrais da poética da tragédia de Aristóteles, com quem os autores supra-citados dialogam.

Primeiramente, na concepção aristotélica, o processo artístico é caracterizado pela mimesis, tanto pelo seu caráter pedagógico, quanto pela sua capacidade de propiciar prazer. O interesse de Aristóteles pela tragédia é formal: sendo uma poesia como as outras, ele se preocupa em estabelecer sua definição, estrutura e organização internas. Contudo, a preocupação classificatória desse filósofo não exclui o seu interesse pela finalidade e pelo efeito da tragédia, que seria a catarse como forma de purgação das emoções. Suscitando o

⁴⁵ MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006.

⁴⁶ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

medo e a compaixão através da imitação das ações, a tragédia deve promover uma espécie de purificação, proveniente da identificação do espectador com o sofrimento dos personagens. Aquele que assiste deve temer o destino do personagem, uma vez que poderia ser o seu próprio destino, e deve, pelo mesmo motivo, sentir compaixão. Assim, a função da tragédia só pode ser cumprida pela mimesis, pois sem ela não há analogia possível entre o espectador e o personagem, tampouco a sensação paradoxal de prazer:

“E essa emoção purificada que ele sente nesse momento – que é uma emoção estética – é acompanhada de prazer. É a inteligência, o entendimento, a compreensão das formas do medo e da compaixão, tal como elas aparecem na catarse trágica, que produz prazer.”⁴⁷

Corneille pauta sua reflexão na obediência às regras aristotélicas, porém não integralmente. Ele apresenta uma formulação diversa no que diz respeito às paixões e às emoções, atribuindo um sentido moral e passional diverso da paixão concebida pelo filósofo grego. Machado chama a atenção para o fato de que na França setecentista, a tragédia adquire uma função moralizadora e deve instruir o espectador sobre a nocividade das paixões. Por sua vez, Lessing dedicou-se à formulação de uma base para a literatura e o teatro alemães, reagindo à expansão do teatro francês na Alemanha e dirigindo críticas à interpretação de Corneille para a poética de Aristóteles. Lessing formula a noção de compaixão trágica, que deve purificar todo e qualquer grau de compaixão, mesmo um grau negativo, pois tanto a compaixão quanto o temor suscitado pela tragédia não devem apenas purificar, mas sim, elevar o gênero humano através da virtude. O excesso e a falta dos efeitos trágicos devem ser convertidos em qualidades virtuosas.

Até Lessing, destaca Machado, a tragédia ainda não é compreendida como uma forma de conhecimento trágico ou como uma reflexão ontológica. Isso ocorre apenas no final do século XVIII e instaura uma clivagem no modo de pensar o trágico, que teve na Alemanha

⁴⁷ MACHADO, Roberto. op. cit.

seus maiores expoentes. É interessante notar que o momento no qual Winckelmann começa a estudar os gregos, no século XVIII, a própria Alemanha começa a ser pensada como unidade e nação, apesar de não ser ainda politicamente unificada. O mundo grego se estabelece em fins do século XVIII e início do século XIX como ponto de partida para os intelectuais alemães. Que referências eram buscadas na Grécia Antiga e como esta busca fez do pensamento grego uma base comum quase que indiscutível? Como o embate com a modernidade se relaciona com o investimento no passado? É o que pretendemos investigar adiante, a partir dos trabalhos escritos por Nietzsche acerca da temática do trágico.

Em uma de suas preleções na Universidade da Basileia, intitulada “*Introdução à tragédia de Sófocles*”⁴⁸ Nietzsche apresenta diversos elementos que nos auxiliam na compreensão do seu conceito de tragédia, antes de sua obra mais significativa sobre o tema, que é “*O Nascimento da Tragédia*”⁴⁹. Apesar do título do texto denotar um trabalho específico sobre Sófocles, Nietzsche nos apresenta uma série de outras questões, entre elas, a comparação entre as tragédias antigas e modernas, a moralização do trágico, a importância do coro na tragédia e os cultos dionisíacos como manifestações originárias da tragédia. A tragédia principal de Sófocles, “*Édipo Rei*”, acaba sendo um mote para uma abordagem variada – e por vezes, confusa – de debates que envolvem a tragédia em um sentido geral. O fato de ser um texto dividido em aulas, produzido para ser ouvido e não lido, dificulta a compreensão de algumas afirmações de seu autor, requerendo do leitor uma atenção especial para não tomar uma crítica como defesa e vice-versa. Em muitos momentos, principalmente nas aulas finais, trata-se de uma seqüência de frases curtas, compondo uma espécie de roteiro de apresentação.

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução e notas Ernani Chaves. – Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2006.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg - São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

O próprio autor se depara com a dificuldade de definir o conceito de trágico, pois este dificilmente abrigaria o verdadeiro espírito trágico dos gregos e sendo assim, em nada auxiliaria a compreensão do surgimento da tragédia. Segundo a nota do tradutor e comentador da edição brasileira Ernani Chaves, nesse momento Nietzsche ainda não diferencia os termos surgimento e origem. Nietzsche remete a origem da tragédia antiga à poesia lírica dionisíaca e a origem da tragédia moderna à epopéia, afirmando que a primeira enfatiza o sofrimento e a segunda a ação. A poesia lírica, da qual surge a tragédia, tem como características o pessimismo, o idealismo e a abordagem de pontos específicos, como a dor oriunda da desarmonia entre o mundo ideal e o mundo real. A epopéia, por sua vez, abordaria o real de forma ampla, agradável e otimista:

"Essa origem diferenciada corresponde às diferentes inclinações do ouvinte: o grego tem grande talento para ouvir (ouvinte), o germânico, para ver (espectador) – isto deve ser reconhecido ainda na tendência do público atual."⁵⁰

Ao chamar atenção para a poesia lírica dionisíaca e não a apolínea como origem da tragédia, Nietzsche apresenta o que consistirá, futuramente, em um de seus principais argumentos no estudo da tragédia: o seu caráter apolíneo-dionisíaco, ou seja, a reunião da medida arquitetônica da música com a expressão instintiva e puramente musical. O dionisíaco é um estado de excitação extática, que Nietzsche associa à unidade da natureza. A individualidade que é um princípio apolíneo significa, por conseguinte, o enfraquecimento da ligação que a natureza una concedeu aos homens. Os iniciados no culto báquico se transformavam em outro ser e viam imagens assustadoras.

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*, op. cit.

"O drama era encenado sem espectadores, porque todos participavam dele. Rompia-se o principium individuationis e o deus Lusus libertava todos de si, transformava cada um. (...). O canto e a mímica de tais massas excitadas e impetuosas era algo inteiramente novo e inaudito no mundo homérico grego, algo asiático e oriental que os gregos, com sua incrível força rítmica e imagética, ou por outra, com seu sentido de beleza, domaram até produzir a tragédia, como também domaram o estilo dos templos egípcios."⁵¹

Nesta citação, aparece uma idéia extremamente relevante de Nietzsche a respeito dos gregos, qual seja, a sua capacidade plástica, de dominar culturas estrangeiras e absorver suas características.⁵² Ciente do poder e do perigo do festim dionisíaco, os gregos impuseram regras ao seu prisioneiro, que contém em si o trágico: a dissolução da individualidade, que através da culpa e do destino mostra o pavor da existência. De acordo com Nietzsche, os gregos queriam fugir da culpa e do destino e por isso suas tragédias não buscavam consolo em um mundo após a morte. *"Em geral, é admirável a ação do helenismo na espiritualização do festim dionisíaco, quando se compara com o que surgiu, da mesma origem, em outros povos."⁵³ A preleção prossegue acerca das festas em que Dioniso era cultuado em diversas culturas, acentuando a reconciliação entre o homem e a natureza.*

Em diversos momentos, Nietzsche ressalta a origem popular da música dionisíaca e conseqüentemente da tragédia. Nas análises feitas ao longo desta preleção das tragédias de Sófocles, Ésquilo e Eurípidés, Nietzsche sempre lembrará o grau de proximidade das respectivas tragédias com o povo e o quanto de dionisíaco há preservado em cada uma delas, ou seja, o quanto de originário e democrático foi mantido. O tradutor Ernani Chaves chama a atenção para a idéia de *Volksgeist*, típica do romantismo alemão, presente neste argumento, no qual o povo é uma unidade criadora e legítima que só mantém o valor de sua criação enquanto sua característica originária – popular – estiver presente, isto é, enquanto o criador estiver

⁵¹ Idem, pág.48.

⁵² O historiador Jacob Burckhardt realiza uma observação similar em sua obra *"Reflexões sobre a História"*. Cf. Capítulo 2.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. op. cit.

presente na criatura. Assim, a tragédia declina na medida em que perde sua base popular, como Nietzsche afirma acontecer posteriormente com o teatro. A música dionisíaca e tudo o que a envolvia, como o êxtase e a embriaguez, pertenceram ao povo até o surgimento da tragédia, quando houve uma fixação – que podemos compreender como domínio – artístico dessa música: o ditirambo.

Considerado pelos gregos arcaicos uma forma de poesia lírica própria para acalmar a alma, o ditirambo representa a amenização, "*o meio artístico de dominar e domar a condição da poesia popular dionisíaca*".⁵⁴ Contudo, esse domínio não significa submissão nem declínio. Como no ponto mediano de uma imagem holográfica, Nietzsche formula a tragédia como a liberdade do elemento dionisíaco onde aparentemente Apolo teria vencido: Dioniso renasce "*não como uma necessária imitação da natureza, mas, como convém a um povo de artistas, inicialmente por uma dominação cautelosa da natureza e, pouco a pouco, a semelhança dos retratos torna-se perceptível, embora sempre com tintura idealista (...)*".⁵⁵ A arte dos gregos, o seu feito notável, foi a assimilação de Dioniso através da mimesis, até que a própria assimilação fosse sutilmente substituída pela semelhança, sem que isso implicasse a perda do elemento apolíneo. Esta parece ser, em forma sintética, a questão mais interessante do pensamento de Nietzsche sobre a tragédia grega e também o ponto alto de sua argumentação.

A tragédia possuía um caráter de solenidade para o ouvinte. Era um culto, no qual o povo se via representado no coro e nos heróis. Deste modo, percebe-se o valor do povo: o instante do seu encontro consigo mesmo era extraordinário e seu estado de espírito, determinante. Comparando o teatro no período de Shakespeare com a tragédia clássica, Nietzsche observa que aquele era considerado um lugar indigno, um público desqualificado socialmente. Na Grécia, ao contrário, os poetas e atores eram nobres e a encenação era um

⁵⁴ Idem, p. 54

⁵⁵ Ibidem.

grande festejo promovido pelo Estado, onde era celebrada a religião popular, não havendo quaisquer objetivos de ganho material. O modelo do poeta trágico era o cidadão ateniense e suas virtudes.

Nietzsche ressaltava outras diferenças entre os antigos e os modernos. A tragédia antiga é um culto, sua ação é um meio para o objetivo, sua estrutura é simples, sua ação se passa em um ou poucos atos e os processos psíquicos interessam enquanto consequência. Por sua vez, a tragédia moderna é uma nobre paixão, sua ação (especialmente a inglesa, já que Nietzsche se refere o tempo todo a Shakespeare) não é o meio, mas o próprio objetivo, sua estrutura é mais complexa, sua ação se passa em vários atos e os processos psíquicos antecedem a ação. "*Dito rigorosamente: o ponto culminante do drama antigo começa onde, para nós, a cortina cai, e as partes mais interessantes dos nossos dramas, os quatro primeiros atos, não existiam no drama grego.*"⁵⁶

O ponto culminante das tragédias antigas era inicialmente atribuído ao coro, mas passa progressivamente para o indivíduo, quer dizer, o ator obtém o efeito principal e o coro adquire aos poucos um *pathos* inferior. O coro, que já havia sido o ponto central da tragédia, torna-se uma espécie de preenchimento musical conforme vai se aproximando a época de Eurípides, quando a predominância da unidade entre os gregos deixa de existir devido à inserção do racionalismo e da consciência na tragédia. Com Eurípides, a tragédia deixa de representar um passado ideal dos helenos, ligando-os aos deuses e semideuses das tragédias antigas, para trazer à cena o homem cotidiano e seu universo. Trazer o homem vulgar aos palcos alterava completamente a estrutura da tragédia, pois tudo deveria ser totalmente compreendido e explicado, inaugurando uma estética racionalista⁵⁷. Com isso, a totalidade perde relevância em termos de produção de efeito, tarefa assumida agora pelas ações

⁵⁶ Idem, p. 61.

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sócrates e a tragédia*. In: *A Visão Dionisíaca do Mundo*. tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria Cristina S. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 77

episódicas e fracionadas. Seguindo a sua comparação entre antigos e modernos – ao falar dos modernos, está se referindo a Shakespeare – Nietzsche afirma que "*Shakespeare trabalhou cena por cena, dividiu a cena em partes, nos casos em que estas colidiam, sacrificou a totalidade em nome do pleno efeito do detalhe.*"⁵⁸ A tragédia e a sua totalidade encontram um paralelo material: Nietzsche a associa às imagens de baixo-relevo dos vasos do período homérico, que ao serem girados, deixam visíveis apenas uma imagem total e presente: a cena anterior e a cena posterior desaparecem nesta circularidade. A unidade e o caráter cíclico apontados por Nietzsche nos levam a pensar a relação dos gregos homéricos com o tempo, como um passado cíclico que a cada vez que retorna ao presente visível, aparece transformado, reelaborado e pleno.

Para discorrer sobre o coro, Nietzsche começa com uma citação de Schiller e em nota, afirma que a questão de fato interessa. Eis a citação: "*O coro da tragédia antiga, pelo que eu saiba, jamais voltou a ressurgir no palco depois do declínio dela.*" Assim afirma Schiller no prefácio à *Noiva de Messina*.⁵⁹ O coro, para Schiller, é uma barreira ao mundo real, criando uma esfera onde seja possível a manutenção do ideal. O idealismo do coro e sua defesa encontram em Schiller seu maior expoente, de acordo com Nietzsche, tanto que este praticamente reproduz o prefácio da obra "*A Noiva de Messina*", no qual Schiller justifica a retomada do coro, conforme observa o tradutor Ernani Chaves.

"O palácio dos reis agora está fechado, os tribunais se mudaram para o interior das casas, a escrita sufocou a palavra viva, o povo, a massa sensível, se transformou em Estado, numa abstração, os deuses voltaram para dentro do peito humano. O poeta tem de abrir novamente os palácios, tem de trazer os tribunais de volta para o céu aberto, tem de restabelecer os deuses, pôr de lado toda obra artificial malfeita no homem e ao seu redor. O coro realiza tudo isso. (...). A linguagem lírica do coro possibilita ao poeta elevar toda a linguagem

⁵⁸ NIETZSCHE, *Introdução à tragédia de Sófocles*, p. 65.

⁵⁹ Idem, p. 67.

poética. (...). Se o coro é suprimido, o que é grande e potente vai parecer forçado e excessivo."⁶⁰

Auxiliado pelos argumentos de Schiller, Nietzsche defende o coro mostrando sua capacidade de extensão sobre o passado e o futuro, por conta de sua liberdade e ousadia lírica, além de minimizar a violência dos afetos. O espectador deve estar afastado do tema e jamais se fundir a ele para usufruir com serenidade a contemplação estética que lhe é oferecida. Uma vez que o coro impede que o espectador, por se atrelar ao tema, se entregue ao arrebatamento das emoções, Schiller retoma a relação de Sófocles com o coro.

No que tange aos temas da tragédia, Nietzsche afirma que não havia a necessidade de apresentar novos fatos e elaborações profundas, muito pelo contrário, os temas compreendiam assuntos de conhecimento geral, abordado de forma simples. Os ciclos épicos e os poetas líricos permeavam a vida dos espectadores desde a infância, donde provém a intimidade com os temas, que eram constantemente readaptados pelos dramaturgos. Essa relação entre os temas e o povo consiste para Nietzsche em um indício de saúde e elevado estado de espírito desse povo, que tem em suas tragédias o seu próprio passado. O caráter popular da tragédia foi herdado da epopéia homérica. As tragédias de Ésquilo e Sófocles possuem uma dupla conexão com a epopéia homérica, elas são simultaneamente herdeiras e ponto de inflexão da temática épica, apontando uma mudança de gosto. Se a epopéia é a fonte do drama entre os gregos, o drama moderno é herdeiro dos mistérios e das peças acerca da doutrina cristã. *"Viam-se e criavam-se as obras dramáticas a partir de um ponto de vista moral: a justiça poética é o berço do drama moderno."*⁶¹

Até o aparecimento de Eurípides, Sófocles e Ésquilo eram os poetas trágicos mais influentes, o que Nietzsche comprova através da quantidade de apresentações de suas peças, mesmo após a morte dos autores. Sófocles foi uma figura extremamente representativa para

⁶⁰ Idem, p. 68.

⁶¹ Idem, p. 74.

os atenienses, tendo vencido inúmeros concursos de tragédias. Nietzsche fala de um decreto de Atenas, que estabelecia um sacrifício anual a Sófocles. O texto de Nietzsche traz em suas páginas finais comparações entre Sófocles e Ésquilo e Sófocles e Eurípides. Numa linha sucessória com Ésquilo, Sófocles e Eurípides, o que se pode observar nas respectivas tragédias é a progressão da consciência, de forma que a unidade não residia mais no relato de um acontecimento específico, mas sim, de uma idéia ou essência. No que diz respeito ao instinto na tragédia, Sófocles estaria, para Nietzsche, em um meio termo entre o instinto ainda pleno em Ésquilo e o predominante – e bastante criticado – racionalismo de Eurípides. Porém, por ter se reaproximado da tradição popular em suas obras, entre os três Sófocles foi o único a trazer uma visão realmente trágica do mundo. Nietzsche acredita, baseado na própria confissão de Sófocles, que ele havia imitado Ésquilo, mas encontrou um estilo próprio. *"Sófocles assume o lugar de honra de Ésquilo como poeta trágico, estende-lhe amigavelmente a mão e o abraça, enquanto Ésquilo se dispõe, com prazer, a acomodar-se no lugar ao seu lado. Sófocles dá-lhe a primazia; apenas contra Eurípides Sófocles usará seu privilégio."*⁶²

Nietzsche dá a entender que a rivalidade entre Sófocles e Eurípides era conhecida, mas não explora a questão. Eurípides é quem representa realmente uma ruptura na tragédia, pelo papel predominante que concede ao pensamento em suas tragédias, haja vista a utilização do prólogo como uma interpretação prévia dos acontecimentos subsequentes. Assim, torna-se evidente a ligação entre Sócrates e Eurípides.

Nas considerações sobre a tragédia, os pressupostos filológicos e históricos já não se mostravam compatíveis com os argumentos nietzscheanos. Diante das exigências de verdade e imparcialidade obedecidas pela filologia e pela história oitocentistas, Nietzsche entendia que não haveria possibilidade de atualizar a beleza do mundo grego através de uma forma de

⁶² Idem, p. 90.

recordá-lo que não fosse condizente com tal característica. Assim, ele percebia um impedimento teórico na propagação da estética grega através do método crítico das fontes que vigorava entre seus contemporâneos. A relação entre filologia, história e uma pretensão de verdade calcada no método crítico ficam evidentes nas palavras do Prof^o Ricardo Benzaquém:

*“Tais exigências de imparcialidade e de objetividade, por sua vez, levaram a concepção moderna de história a incorporar, a partir do final do século XVIII, toda uma série de procedimentos críticos, em constante intercâmbio com a filologia (cf. Cassirer, 1948). Esses procedimentos, pelo menos em princípio, seriam capazes de determinar a ‘verdade dos fatos’ com a mais infinita precisão, analisando documentos, confrontando testemunhos, estabelecendo, enfim, quais textos eram ou não confiáveis para se conseguir uma visão realista do passado.”*⁶³

Nietzsche não compreendia um estudo das fontes que não fosse acompanhado da tentativa de captar seu “espírito” e que não levasse a uma reflexão do tempo presente: era urgente pensar a cultura de seu tempo, pela ruína em que ela se apresentava aos seus olhos.

Tomando como parâmetro uma coletânea organizada por Roberto Machado⁶⁴ na qual estão reunidos alguns textos contemporâneos à publicação da obra "*O Nascimento da Tragédia*", podemos ter uma compreensão das críticas que Nietzsche recebeu ao chamar a atenção para uma outra Grécia, não-socrática, a partir de um estudo estético e filosófico da tragédia grega. A transformação da poética da tragédia em uma filosofia do trágico enquanto visão de mundo parece não ter sido assimilada pelos círculos da história e da filologia.

A retomada da tragédia grega a partir da complementaridade entre os deuses Apolo e Dioniso, quer dizer, entre os deuses da individuação e da dissolução da individualidade, não foi uma idéia amplamente aceita à época de sua primeira divulgação. Nietzsche não

⁶³BENZAQUÉM, Ricardo. *Ronda Noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro. N. 1. 1988, p. 28-54.

⁶⁴ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*/textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff; Introdução e organização Roberto Machado; Tradução do alemão e notas Pedro Sússekín. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

incomodou os críticos apenas com esta idéia, que já lhes parecia estranha, mas também com o estilo utilizado para expressá-la, inserindo caracteres de oralidade em sua obra, estabelecendo diálogos com o leitor, criticando aberta e desdenhosamente os estudiosos do seu tempo e escrevendo trechos de grande entusiasmo, recorrendo, por vezes, a metáforas animais: um verdadeiro sacrílego do saber para muitos intelectuais. Entre os críticos mais ferrenhos estava o filólogo Wilamowitz-Möllendorff, que havia estudado com Nietzsche na juventude.

Wilamowitz faz uma defesa apaixonada e veemente da sua prática filológica, admitindo ser um homem socrático, se isso significasse dizer que ele busca a verdade e os fundamentos científicos históricos e filológicos em seus estudos. Em sua reação à obra de Nietzsche, ele acusa o ex-colega de classe de violação da realidade histórica e falta de amor à verdade. Em sua opinião, Nietzsche nada conhecia sobre o mundo helênico:

"Pois, se conhecesse, como poderia atribuir ao mundo homérico pleno de juventude, jubiloso na exuberância do delicioso prazer de viver, uma sensibilidade pessimista, uma aspiração senil pelo não-ser, uma auto-ilusão consciente? (...) E quais são suas provas do sofrimento que, naquela época, os gregos, crianças eternas que se alegravam de modo inofensivo e inconsciente com a bela luz, devem ter experimentado, ou melhor, devem ter desfrutado, com uma volúpia impotente?"⁶⁵

A reação de Wilamowitz diz respeito diretamente à filiação de Nietzsche à filosofia de Arthur Schopenhauer, que afeta a imagem infantil e inocente dos gregos. Além da expressa admiração pelo filósofo, a reverência de Nietzsche ao músico Richard Wagner alimentava ainda mais as críticas e dificultava a receptividade de sua reflexão.

A valorização do mito alemão, além de se inserir na proposta nietzscheana de cultura, é também uma das razões que o leva divulgar e acreditar no projeto músico-teatral de Richard Wagner, que pretendia reverter a noção burguesa de arte voltada para a diversão e o

⁶⁵ Idem.

entretenimento. Wagner é quem, “*procurando por todos os meios a clareza e fazendo todos os esforços para se desligar das convenções e pretensões da música anterior, consegue fazer a música expressar com veracidade a dinâmica sonora dos sentimentos e da paixão*”⁶⁶, o que suscita a admiração de Nietzsche. Além disso, Wagner estabelece uma relação entre palavra e música que se identificava com a concepção nietzscheana de linguagem: para o filólogo, bastante preocupado com a língua alemã, a liberdade do indivíduo está intrinsecamente ligada ao bom uso da língua, que deve se prestar a expressar os sentimentos de um modo simples,⁶⁷ e uma das características fundamentais de Wagner enquanto dramaturgo musical é a simplicidade.⁶⁸

Nietzsche avalia que, conforme a linguagem se torna pura convenção no mundo moderno, foge desse grau de expressão, perde sua capacidade de fusão com a música e faz com que as palavras, atitudes e sentimentos tornem-se assimétricos entre si, quando deveria ser o oposto. Wagner repensa a linguagem através da música, tentando mesclar o som à palavra, de modo que esta não se sobreponha àquele, a fim de não aniquilar a sua musicalidade. Para aproximar palavra e música, Wagner utilizava a aliteração como recurso e não se propunha a obedecer rigorosamente a lógica e a sintaxe, caso contrário, não seria viável pensar a linguagem como expressão da natureza, da música e do *pathos*. Isso posto, Nietzsche vislumbra na obra wagneriana uma concepção alternativa de música e linguagem, tentando pensar a filologia em outros moldes que não os científicos. A linguagem guarda, enfim, a concepção de tempo, cujo ato inaugural é a aprendizagem dos tempos verbais pela

⁶⁶ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Sendas e Veredas)

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ WHITALL, Arnold. *A linguagem musical*. In: *Wagner: um compêndio*. Organização Barry Millington; tradução de Luiz Paulo Sampaio e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995. p. 279 Sobre este tema, cf. CARPEAUX, Otto Maria. *Uma Nova História da Música*. Rio de Janeiro: Ed. Alhambra, 1977. pp. 187-207.

criança: "Ao ser introduzida em um mundo cultural, ao aprender a mais imediata conjugação de verbos, a criança é humana: é um ser de temporalidade."⁶⁹

A amizade entre Nietzsche e Wagner é resumida por Gerd Bornheim como uma discussão sobre o sentido e a origem da cultura ocidental, e disso decorre a ruptura entre os dois, já Nietzsche localiza a origem nos gregos e Wagner na Idade Média cristã⁷⁰. Bornheim não esconde o espanto com a reação inicial de Nietzsche em relação à música wagneriana, pelo simples fato de Wagner nunca ter demonstrado o menor interesse em se inspirar nos gregos para elaborar suas obras. O momento de ruptura ocorre quando Nietzsche volta atrás em sua afirmação de que o músico seria a personificação da renascença grega na Alemanha, ao perceber a matriz cristã da ópera "Parsifal", prova concreta de que Wagner teria se curvado ao cristianismo, no seu entender. Embora o filólogo e o músico coincidissem na idéia de realização da obra de arte total, com ênfase na totalidade do homem e na integração de todas as artes, eles buscaram vivenciá-la de maneira tão diversa que a amizade não poderia ter gerado senão um sentimento de frustração⁷¹.

1.2. As "Considerações Intempestivas" como síntese das noções nietzscheanas de História e Educação.

O título da obra já contém uma idéia avessa à noção predominante na época: "Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida", isto é, lida frontalmente com a possibilidade da história ser um componente prejudicial para o homem. A produção do fato histórico associado à verdade e à virtude instaura uma modificação em relação ao século XVIII. Retomemos o texto de Benzaquém:

⁶⁹ SAMPAIO, Alan. *Fronteiras da História*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 18. p. 37-67. Departamento de Filosofia da USP, 2005. ISSN 1413 7755. p.53

⁷⁰ BORNHEIM, Gerd. *Nietzsche e Wagner: O sentido de uma ruptura*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 14. p. 11-25. Departamento de Filosofia da USP, 2003. ISSN 1413 7755.

⁷¹ Idem, p. 25

“Com isso, o exame crítico da tradição passou de relativo, na concepção clássica, a absoluto, na moderna. Antes, preservava-se uma parcela da memória, aquela que parecia razoável, plausível aos ouvidos contemporâneos, deixando-se o resto de lado. Agora, tudo o que vem do passado começa a ser olhado com desconfiança, submetido a um contínuo e meticuloso esquadrinhamento, num esforço que demanda tanta minúcia e erudição que termina por converter o historiador em um especialista, em alguém cujo trabalho se caracteriza pela prática de um certo método, chave da verdade e da mentira, acessível apenas depois de árduo e demorado aprendizado.”⁷²

A partir do momento em que a história se faz a partir de um método, e não a partir do mérito do que deve ser relatado, todo passado que venha à luz objetiva e cientificamente é passível de ser aceito, mesmo partindo da desconfiança inicial, citada acima. É claro que, em nenhum momento da historiografia tudo foi válido, todavia, o peso adquirido pelo método nos induz a pensar que os usos deste passado eram “neutralizados” pela bandeira da objetividade. Chegamos ao que Nietzsche chama de “olhar antiquário”, que toma tudo como igualmente relevante, sobre o qual há uma interessante passagem na “*Segunda Consideração Intempestiva*”:

“Aqui se está bem próximo de um perigo: enfim, tudo torna-se antigo e passado, mas continua no interior do campo de visão, é assumido por fim como igualmente venerável, enquanto tudo o que não vem ao encontro deste antigo com veneração, ou seja, o que é novo e o que devém, é recusado e hostilizado.”⁷³

A maior ameaça que o hábito antiquário pode trazer é a apatia em relação ao presente e nisso se assemelha à sua ressalva em relação à política. Para Nietzsche, uma política dirigida pelos interesses da economia monetária e pela racionalidade da tecnologia moderna pode fazer com que as pessoas percam “o controle político de seus próprios destinos e tornem-se

⁷² BENZAQUÉM, Ricardo. op.cit.

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Coleção Conexões.

politicamente apáticas. (...) Essas pessoas já não procuram (...) correr riscos e empenhar-se em experiências, mas procuram apenas uma (...) segura existência burguesa.”⁷⁴

Um dos contrastes mais marcantes entre a concepção nietzschiana de história e as premissas dos historiadores acadêmicos é a noção de verdade e a do papel do historiador. Enquanto numa perspectiva rankeana, por exemplo, a proposta é que o historiador seja um meio neutro através do qual o passado virá à tona, para Nietzsche o historiador constitui-se como o julgador daquilo que merece ou não a posteridade, o que deixa claro que Nietzsche não se coloca contra a história e muito menos contra o destaque dos grandes homens: estes devem ser lembrados. Em suas próprias palavras,

“...o que alguma vez existiu para perpetuar de modo mais belo o conceito de ‘homem’ tem de estar eternamente presente. Que os grandes momentos formem uma corrente, que conectem a humanidade através dos milênios, como cimos, que a grandeza de um tempo passado seja também grande para mim, e que a crença cheia de intuições realize a glória ambicionada, é este o pensamento fundamental da cultura.”⁷⁵

Sua crítica é dirigida ao modo pelo qual esta atividade vinha sendo empreendida, se encaixando no que ele considerava uma modernidade debilitada pelo seu artificialismo científico. Para ele, de nada valia um grande homem ser classificado enquanto tal por uma metodologia. Enquanto o historiador acadêmico hierarquiza pelo método, Nietzsche propõe que se hierarquize pelo julgamento, pois se o homem tem medo de julgar e de impor sua marca na atividade que exerce, não expande a sua vontade de potência, um dos conceitos fundamentais de sua filosofia, sobre o qual não nos cabe entrar em detalhes neste trabalho. É claro que a história serviu a muitos interesses no século XIX, e é exatamente a pretensão de objetividade que caracteriza os historiadores como típicos homens modernos, moralmente

⁷⁴ ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli; Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o pathos da verdade*. In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

enfraquecidos, numa concepção nietzscheana: na pretensão de não julgar, utilizam a história como justificativa da preponderância do político sobre os outros âmbitos da atividade humana.

Georg Iggers assinala que grande parte dos historiadores alemães do século XIX, mais do que os britânicos e franceses, consideravam que havia uma distância aguda entre governantes e governados, entre autoridade e sociedade: "...a historiografia alemã localiza enfaticamente o conceito idealista de estado como um fim em si mesmo, governado por seus próprios princípios."⁷⁶ Este era um dos problemas centrais da sociedade alemã na visão de Nietzsche, ela era cada vez mais dominada por interesses de política de poder (*Machtpolitik*) e, em sua luta pela identidade nacional através de políticas estatais e militaristas, experimentaria uma grande decadência cultural, em prol de um agressivo nacionalismo.⁷⁷

A verdade na filosofia nietzscheniana não é oriunda de um método, mas sim de um desejo de justiça, ou de justiça histórica. Nietzsche rompe com a naturalização da necessidade de passado e de memória, quando ressalta o valor do esquecimento para a vida, criticando o apoio do homem num vir a ser e num já ter sido. A produção de sentido para as ações humanas e para o seu espaço de experiências⁷⁸, quando indissociada de uma forte crença no passado e no futuro, resultaria na conseqüência funesta de um excesso de historicismo da cultura de sua época. A história assim expressa constitui um fardo do qual o homem não consegue se desfazer, e estando atrelada a ela de uma forma ou de outra, torna-se um ser insone e debilitado, por não poder, em nenhum momento, praticar o ato do esquecimento. Faz-se necessário ressaltar que Nietzsche deixa explícita a necessidade da história logo no início da “*Segunda Consideração Intempestiva*”, e que sua crítica destina-se à maneira pela qual a historiografia moderna vinha se apropriando do passado, como um adorno conferente

⁷⁶ IGGERS, Georg. *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Revised Edition. Wesleyan University Press, 1982. "German historiography emphatically places the idealistic concept of state as an (...) end in itself, governed by its own principles of life."

⁷⁷ ANSELL-PEARSON, Keith. op.cit.

⁷⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Historia Magistra Vitae*. In: *Futuro Pasado*. Buenos Aires: Ediciones Paidós

de um status, que permitia projetar um futuro otimista, isto é, concebendo a história como um processo. A realização e a concretização da experiência humana estaria sempre projetada num vir-a-ser, numa visão processual ou então pré-determinada pela causalidade lógica, cujo encadeamento levaria indiscutivelmente ao progresso, valorado positivamente.

Nietzsche alerta para o perigo do orgulho da sua época em relação à formação histórica. Comparando o homem e o animal, percebe a relação paradoxal do primeiro para com o segundo: o homem inveja a felicidade atemporal e a-histórica do animal, entretanto, olha-o com desdém justamente pela sua atemporalidade e a-historicidade, e sente-se envaidecido pelo seu elo com o passado, no qual reside a justificativa para a sua existência.

A apropriação do passado, uma vez derivada de uma força plástica que age *“transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesmo as formas partidas”*, e que provém de um homem com *“raízes fortes”*⁷⁹, é salutar e mesmo imprescindível.

Uma noção fundamental para a compreensão da concepção nietzscheana de história e de arte consiste na fâsca temporal chamada por ele de *“limiar do instante”*, que consiste na justa medida que não permite nem a ausência, nem o excesso, mas sim, um equilíbrio alcançado pela alternância da lembrança e do esquecimento, do apolíneo e do dionisíaco:

*“Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa da vitória, sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e pior ainda, nunca fará algo que torne os outros felizes. (...). Todo agir requer um esquecimento: assim como a vida tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro (...). Ou, para explicar-me ainda mais simplesmente sobre o meu tema: há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização.”*⁸⁰

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. op. cit.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Intempestivas*. In: Obras Incompletas; Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens R. Torres Filho; pós-fácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

A sensibilidade fundamental para acionar as faculdades da lembrança e do esquecimento no tempo certo depende de um poderoso instinto, cuja imensurabilidade, vagueza e intangibilidade o faz marginal à cultura histórica oitocentista. Os documentos não registraram esta medida exata de história e não prevêm o momento de reversão da lembrança para o esquecimento, e vice-versa.

Nietzsche propõe três formas de história que não coincidem com o “ecletismo *historicizante*”⁸¹, nem com uma temporalidade lógica que justifique o presente, característica da cultura histórica oitocentista. Trata-se da história monumental, da história antiquária e da história crítica. A consideração monumental do passado seria útil à vida na medida em que o homem pudesse deduzir, a partir dela, que se houve um tempo em que a grandeza foi possível, esta possibilidade existe também no presente: sua busca de auto-superação será, desta forma, conduzida com mais coragem, afastando a sensação de um querer impossível. Na insistência de Nietzsche em seu elogio à tragicidade e à criatividade dos gregos, perpassa esta noção de monumentalidade que um dia pode vir a acontecer novamente, quando os instintos forem recobrados como tão necessários quanto a ordem. A utilidade da história antiquária está em sua capacidade de preservar as condições nas quais foi possível existir o monumental. O homem antiquário não deixa sucumbir o senso de enraizamento necessário com tudo o que já existiu. A história crítica serviria à vida para dar cabo a um passado sufocante, que impedisse a fruição da vida, isto é, neste modo crítico estaria a força que impele ao esquecimento.

Contudo, um excesso de história monumental pode fazer com que se admire excessivamente, por meio de uma ilusão, os feitos passados, fazendo com que a cultura passada suplantasse a cultura presente; uma grande quantidade de história antiquária pode fazer o homem perder o gosto pelo presente, e se deixar valorizar apenas em função não apenas de um passado, mas de todo e qualquer passado preservado; também a história crítica

⁸¹ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

em demasia é capaz de aniquilar o passado, e com ele as realizações monumentais e as raízes necessárias para um povo, uma civilização e um homem. Percebemos então a sutileza do limite que faz a história ser útil e prejudicial à vida. Jamais se deve pôr em risco o enfraquecimento do presente: do contrário, o homem só se sentirá completo no passado ou no futuro, e esta é uma das críticas principais de Nietzsche à historiografia oitocentista: a dependência de um tempo que se não possui.

Capítulo 2. O elemento dinâmico da História: Burckhardt e o lugar privilegiado da Cultura.

Pensar a História com Burckhardt é pensar através de imagens e movimentos. Imerso em dúvidas acerca do seu futuro na década de 30 do século XIX, o historiador conhecido como aquele que elaborou e impulsionou a História da Cultura apresenta algumas questões recorrentes em sua correspondência, como os debates teológicos, a reflexão acerca da própria religiosidade, a magnificência da Itália – destino sempre almejado –, a preocupação com os recursos e o sustento, o apego à poesia, o estatuto da História e o anseio de uma vida simples, digna e anônima. Trata-se de um elenco de questões que ultrapassam o âmbito privado das cartas e aparecem sob a forma de problemas teóricos formulados em seus estudos, nos quais todo o grau de insegurança e auto-crítica muitas vezes notórios nas missivas dão lugar a obras de grande erudição.

Uma dessas obras tem o título de “*Reflexões sobre a História*”⁸² e consiste em um conjunto de escritos de Burckhardt elaborados a partir de um curso proferido entre 1870 e 1871 na Universidade da Basileia, onde lecionou desde 1851, tornando-se professor regular apenas em 1858.⁸³ Nas considerações iniciais, Burckhardt determina seus objetivos, entre eles, “*relacionar certas considerações e investigações históricas ora com uma teoria, ora com outra*”⁸⁴ e distingue três fatores ou potências: o Estado, a Religião e a Cultura, sendo os dois primeiros considerados elementos estáveis, e a Cultura considerada um elemento dinâmico. Além disso, o historiador pretende abordar “*as mutações aceleradas de todo o processo da História mundial*”⁸⁵, além da teoria das crises e revoluções e da teoria das

⁸² BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

⁸³ LIMA, Luiz Costa. *Alguém para ser conhecido: Jacob Burckhardt*. In: BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Introdução à Edição Brasileira de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

⁸⁴ BURCKHARDT, op. cit., p. 9

⁸⁵ *Ibidem*.

correntes e perturbações históricas. Burckhardt aborda ainda a maneira pela qual os movimentos históricos se disseminam e atingem os indivíduos, mais especificamente, os grandes indivíduos, que conseguem dar personalidade e expressão própria ao tradicional e ao novo. Veremos pormenorizadamente estas considerações ao longo do capítulo.

A História se torna uma escolha para Burckhardt no ano de 1839, em detrimento da carreira teológica. Uma vez decidido, ele parte para Berlim, e escreve antes ao seu amigo historiador Heinrich Schreiber sobre a ansiedade do novo caminho e das cartas de recomendação que leva, mencionando o professor de História da Arte Franz Kugler, que terá um papel fundamental em sua carreira, e da carta de recomendação que gostaria de levar consigo para Leopold Von Ranke, apesar das referências pessoais do notável historiador não serem muito animadoras. Entre o retorno de Berlim – para onde partira em 1839 e retornara em 1843 – e o ingresso na Universidade da Basileia como professor, Burckhardt exerce outras atividades, trabalhando como redator do jornal conservador *Basler Zeitung* durante quase dois anos e posteriormente, como autor dos verbetes sobre arte da enciclopédia Brockhaus, entre 1843 e 1846, a pedido do professor Kugler.⁸⁶

Apresentando as idéias que serão desenvolvidas em seu trabalho sobre história, Burckhardt afirma que buscará a manutenção da objetividade perante os fenômenos históricos, a fim de evitar afirmações subjetivas. O historiador alerta que não pretende produzir um guia para se estudar história nem uma filosofia da história, que consiste para ele em uma contradição em termos, pelo fato da Filosofia e da História terem critérios e objetivos bem distintos, a primeira de subordinação e a segunda de coordenação. Burckhardt critica a Filosofia da História hegeliana, pautada no predomínio da razão, na teoria do progresso e da perfectibilidade, conforme colocamos na introdução. De acordo com Burckhardt, “*esta audaz antecipação do plano mundial conduz a erros por partir de premissas errôneas*”⁸⁷ A recusa

⁸⁶ LIMA, op. cit., p. 14

⁸⁷ BURCKHARDT, op. cit., p. 11

do historiador em adotar propósitos preconcebidos é um ponto importante para compreendermos sua obra e suas considerações concernentes à História.

“É claro que não só os filósofos incidem no erro de supor que a nossa época seja a culminação de todas as épocas anteriores ou esteja próxima dela, de crer que tudo o que aconteceu até hoje deva ser considerado em função de nós mesmos, sob nosso ponto de vista, ao passo que o sucedido até agora, ao contrário, tem um sentido per se e só secundariamente relacionado com o futuro e conosco.”⁸⁸

Burckhardt recusa ainda uma concepção religiosa da História, sob os moldes de Santo Agostinho. De acordo com Karl Löwith⁸⁹, ele compreendia as análises de Santo Agostinho e de Hegel como as tentativas mais notáveis de explicação sistemática da História, o primeiro através de Deus e o segundo através do espírito absoluto, e ambas as interpretações teriam em comum o fato de transcenderem os limites de análise do homem. A limitação humana é uma questão recorrente em Burckhardt: apesar da sua ênfase no indivíduo, ele reconhece, provavelmente influenciado por alguns traços da filosofia schopenhaueriana, que há uma vontade no mundo que está além da sua ação, exceto para o grande homem. Este, sim, é capaz de ultrapassar os desígnios que a rigor fogem do alcance dos outros homens, e nisso reside a sua grandeza. Tendo rejeitado as interpretações filosófica e teológica de base agostiniana e hegeliana, o princípio mais constante e perceptível da obra "*Reflexões sobre a História*" seria o fluxo de mudanças na História. A sua análise será baseada na invariabilidade da variabilidade, isto é, na compreensão do ser humano e seus dramas sob a ótica de um dinamismo considerado por ele como único elemento invariável:

“Nosso ponto de partida é sempre constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: o ser humano, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

como ele é, sempre foi e sempre será, daí podemos afirmar que nossas considerações serão, até certo ponto, patológicas."⁹⁰

Acerca dos filósofos da História, Burckhardt aponta o caráter evolucionista destes teóricos e estabelece uma concepção oposta, pois se aqueles operam com a mudança incessante que caracteriza a evolução, ele intenta reunir na sua análise os elementos constantes, o que não deve absolutamente ser confundido com imobilidade. O argumento é dirigido contra o pensamento hegeliano, cuja concepção de História requer uma crença prévia em um futuro que fora encadeado ou antecipado logicamente pelo passado. Tal perspectiva de Burckhardt decorre de uma consideração particular sobre a história, na qual todos os períodos possuem um sentido em si, e não baseado em sua relação com o passado ou o futuro, pois ao historiador era impossível estabelecer "começos", muito menos um começo que seria o ponto de partida para uma lógica válida para toda a humanidade. Logo, a oposição às matrizes hegelianas não apenas explicitavam a crítica de Burckhardt à filosofia da História, como contribuíam para a definição de parâmetros para o ofício de historiador. Além disso, Luiz Costa Lima assinala um outro ponto importante, a saber, a teologia racional que Burckhardt provavelmente reconheceu em Hegel, exatamente aquela que o fizera desistir da carreira teológica e da própria fé. Instaura-se aqui um ponto propício para o debate, sobre até que ponto Burckhardt teria de fato abandonado ou negado os valores cristãos. A discussão será colocada adiante, na abordagem sobre a Religião, a segunda das três potências.

Este debate que começa com a crítica à filosofia da história coloca ainda em questão o próprio processo histórico. Para compreender a concepção burckhardtiana de História, Löwith destaca o papel fundamental da continuidade: *"Se uma crise radical realmente rompe a continuidade histórica, isso seria o fim de uma época histórica, mas não uma crise*

⁹⁰ BURCKHARDT, op. cit., p. 12

histórica."⁹¹ Em outras palavras, a História não comporta rompimentos, mas mudanças em suas estruturas de unidade, que caracterizam cada época histórica. A continuidade seria, segundo Löwith, "*mais que uma simples passagem do tempo e menos que um desenvolvimento progressivo*"⁹², pois pensar a continuidade como um mero passar do tempo seria desprezar o esforço consciente de lembrança e renovação do passado, e tomá-la como um desenvolvimento progressivo seria considerar, com uma complacência inocente, que todo o processo histórico esteve destinado a atingir os propósitos do presente. A continuidade cumpre ainda a tarefa fundamental de proteger a tradição contra os anseios revolucionários, que desde a Revolução Francesa pretendeu alterar a noção do tempo e inserir o elemento inédito na História, tendo o novo como premissa. A revolução significa para Burckhardt a consolidação da vulnerabilidade a que ficou submetida a velha Europa após a Revolução Francesa e a iminência de sua desintegração. A História adquire assim, na perspectiva de Burckhardt, um caráter de resistência contra as tendências revolucionárias, que partem da noção de rompimento e rejeitam a continuidade para pensar o processo histórico.

Löwith aponta que o problema da desintegração aparece também em na obra de Burckhardt sobre Constantino – "*The Age of Constantine, the Great*"⁹³ – na qual a desintegração da Antiguidade seria um modelo histórico, uma chave de interpretação de Burckhardt para os eventos contemporâneos. Para Felix Gilbert⁹⁴, a referida obra seria duplamente importante, em primeiro lugar porque foi a partir dela que Burckhardt desenvolveu o seu conceito de história cultural e também pelo fato de ter marcado a compreensão de Burckhardt sobre a integração entre o passado e o presente, especialmente por ser um estudo sobre o Cristianismo, tema que abordaremos ainda neste capítulo.

⁹¹ LÖWITH, op.cit., p.21.

⁹² Ibidem.

⁹³ Cf. LÖWITH, op. cit.

⁹⁴ GILBERT, Felix. *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Assumidamente conservador, Burckhardt argumentava que a democracia não abriria espaço para a liberdade e para as responsabilidades individuais, mas endossaria a mediocridade de sua época e levaria a um novo tipo de despotismo: "*Conheço muito da história para esperar outra coisa do despotismo das massas além de uma futura tirania, que significará o fim da história.*"⁹⁵ Burckhardt temia que o socialismo promovesse a hipertrofia do Estado, o que resultaria em um enorme prejuízo para a cultura, em consonância com as colocações de Nietzsche. Ao comentar o conservadorismo de Burckhardt e o sólido realismo que dele decorre, Costa Lima observa o quanto este posicionamento reflete no sentido da obra do historiador, para quem "*...a História não conhece retas, conduzam elas para um bem ou um mal inexorável.*"⁹⁶ A assertiva possibilita uma identificação com as críticas empreendidas por Nietzsche na "*Segunda Consideração Intempestiva*", na qual o filósofo combate a visão filosófica e determinista da História. A descrença no determinismo acaba sendo a saída única, quase uma necessidade, quando se tem a certeza do desconhecimento do futuro. Löwith reforça a idéia de que Burckhardt não pretendia elaborar nem uma história no sentido filosófico, nem um trabalho de erudição técnica, mas o desenvolvimento do senso histórico, um exercício constante de apuração da memória, pois isso concretizaria a sua contribuição para a vigência da cultura européia.

Sempre que se refere ao assunto, Burckhardt deixa claro que a busca pelas origens ou causas primeiras não faz parte de suas preocupações. Sendo assim, justifica para o seu estudo a escolha de "*raças ativas, criadoras, circunscrevendo-nos ainda, no âmbito desses povos, àqueles cuja História e panorama cultural nos pareçam de uma clareza indiscutível e suficientemente definida.*"⁹⁷ Considerando que as origens não ocupam um lugar central nos estudos históricos, o historiador afirma que a história é o único estudo que não pode ser iniciado desde o princípio, simplesmente porque qualquer datação que se pretendesse inicial

⁹⁵ BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. p. 194

⁹⁶ LIMA, op. cit., p.11

⁹⁷ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. p. 13

seria uma arbitrariedade e uma ilusão, pois independente do que seja determinado como início, este já seria o estágio avançado de um processo.

Burckhardt coloca-se como um observador da História, posição que condiz com um confesso espírito ensaístico. De nada adiantaria ter uma outra postura diante da inexorabilidade do tempo, donde ele conclui que *"o tema central da História parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatada consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual."*⁹⁸ A História, portanto, possui duas tendências básicas: a mutabilidade e o aspecto espiritual, que lhe permite participar da eternidade, pois *"o espírito é passível de mutação mas não de transitoriedade."*⁹⁹ Há em Burckhardt uma lógica peculiar da condição histórica: a despeito da mutação, há que se buscar elementos constantes que confirmem uma atmosfera de totalidade e que superem a transitoriedade. A complexidade da realidade histórica deriva do infundável processo de construção e destruição, que pela sua variabilidade e multiplicidade, faz com que existam formas eventualmente obscuras, cujo julgamento objetivo só poderá se realizar com a passagem do tempo. Assim, o distanciamento temporal do historiador em relação ao seu tema não apenas é fundamental para uma avaliação objetiva do passado como estabelece uma nova relação temporal que é, em si mesma, conhecimento:

*"Tudo que ainda longinquamente possa servir para o seu conhecimento deve ser coligido sem poupar esforços nem sacrifícios, até podermos reconstituir em sua totalidade os panoramas espirituais de épocas passadas. A relação de cada século com este legado já constitui, em si, uma forma de conhecimento, ou seja: um elemento novo, que se tornará histórico para a geração seguinte. Só abrem mão desta vantagem os bárbaros, que nunca transcendem a própria esfera cultural limitada. Sua barbárie resume-se na sua historicidade e vice-versa."*¹⁰⁰

⁹⁸ Idem, pág. 14

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Idem, p. 16

Devido às quebras de paradigmas como a perda de autoridade da religião como fornecedora de respostas sobre o princípio e fim do mundo e também por conta da permanente mutação a que os homens estão sujeitos, Burckhardt mostra como o pensamento cético é adequado à modernidade, mas faz uma ressalva: apesar da verdade e do bem estarem sujeitos a mutações, “*a dedicação (...) a uma Verdade e um Bem condicionados pelo tempo é incondicionalmente nobre e grandiosa. O Belo poderia, sem dúvida, pairar acima das mudanças trazidas pelo tempo, o Belo constitui já um mundo em si*”¹⁰¹. Este mundo regido pelo Belo é cada vez menos palpável, uma vez que não pode coexistir com as grandes cidades, com a formação técnica, com a crescente importância do Estado, enfim, com aspectos identificados com a modernidade. E é justamente este confronto entre os elementos desejáveis em deterioração e os elementos indesejáveis em ascensão que fazem de Burckhardt um redator assíduo da palavra "resignação" em suas cartas.¹⁰² O tom resignado das missivas não interfere na busca pela excelência nas suas atividades de pesquisa e de docência, às quais ele conferia a maior relevância, mas parece se explicitar no seu desinteresse por publicar seus trabalhos, “*sob a alegação de que iriam parecer 'tapetes com o lado errado voltado para cima.'*”¹⁰³ Burckhardt concordou, porém, que seu sobrinho Jakob Oeri os editasse e publicasse postumamente.

Se por um lado a publicação não o atrai, consistindo em um grande desprazer, por outro, a pesquisa segue intacta, como comprovam, por exemplo, “*Reflexões sobre a História*” e “*História da Cultura Grega*”¹⁰⁴, obras oriundas da atividade docente e da minuciosa pesquisa que a antecedia e acompanhava. Longe de refletirem na produção intelectual de Burckhardt, o desencanto com o mundo e o pessimismo tornam-se os fundamentos de sua

¹⁰¹ Idem, p. 17

¹⁰² LIMA, op. cit., p. 17.

¹⁰³ DRU, Alexander. *Introdução*. In: BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Introdução à Edição Brasileira de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

¹⁰⁴ BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Editorial Ibéria, 1953.

concepção de história. Toda a insistência de Burckhardt em fugir da notoriedade – lembrando da sua recusa à cátedra que Ranke havia ocupado, na Universidade de Berlim – e optar por uma vida reclusa e solitária, envolvem uma espécie de plano para a cultura através da docência e da *Bildung*. Sentindo-se inapto a reverter a decadência que percebia cada vez mais nítida, a fonte de resistência passa a ser uma luta incessante pela *Bildung*: dedicando-se à história e à atividade docente, poderia ele mesmo ser um modelo de formação e um anteparo a todo o anseio pelo novo e pela transformação incessante. A cidade de Paris aparece em suas cartas como o símbolo de todos os aspectos negativos da modernidade. Não por acaso, ali havia sido deflagrada, há menos de um século, a Revolução que significou para Burckhardt o desmoronar do seu mundo. Para ele, a beleza inegável de Paris e a sua notável riqueza histórica encontravam-se perdidas entre a "*procura daquilo que é o mais moderno, e a presença de uma série de anúncios enormes nos pontos clássicos da cidade, o que depreciaria a memória do passado.*"¹⁰⁵

O processo epistemológico é constantemente colocado em questão por Burckhardt, que confronta o desejo de conhecimento objetivo e as intenções subjetivas. É notável a preocupação do historiador em refletir sobre o senso histórico enquanto escreve sobre história, característica que não pode deixar de ser comentada: para Burckhardt, a pesquisa histórica é também uma investigação sobre a formação de uma sensibilidade histórica, e nessa perspectiva, ele não apenas participava do historicismo alemão – ainda que com grandes diferenças teórico-metodológicas – como elaborava uma concepção crítica e questionadora dos seus parâmetros. O historiador aponta o egoísmo como obstáculo ao conhecimento na medida em que estamos subjetivamente atrelados à nossa própria época, o que prejudica o conhecimento objetivo e leva a uma falsa sensação de otimismo – herança do século XVIII considerada por ele nefasta – conforme a História se aproxima de nosso século.

¹⁰⁵ BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. p. 178.

*"Caso a História nos deva ajudar a decifrar, ainda que numa parte ínfima, o magno mistério da vida, compete-nos passar da esfera individual e condicionada pela agitação da nossa própria época a outra: regressar àquela região em que a nossa faculdade de conhecimento não seja imediatamente empanada por considerações egoístas."*¹⁰⁶

Na citação, podemos perceber que Burckhardt não concede à História a tarefa de conhecer o passado para melhor entender o presente, ou seja, a validade do passado não reside no seu caráter explicativo, mas sim, em sua observação enquanto unidade, e no esforço dos historiadores em fixar e determinar características que permitam o reconhecimento de um período. Por isso a forma ideal de observar o passado requer uma distância temporal considerável entre o observador e o objeto, quer dizer, uma tentativa de superação da historicidade não no sentido de negá-la ou anulá-la, mas de afastar o risco de uma relação negligente com a historicidade, que seria prejudicial para o conhecimento. Assim, quanto maior o distanciamento cronológico, maior a chance de compreensão da condição humana, tema crucial em seus estudos.

É preciso atentar para o fato de que a colocação de Burckhardt sobre a subjetividade é bem direcionada e diz respeito ao atrelamento da história com a política. Sobre isso, há duas considerações pertinentes. A primeira é que a relação entre História e política é uma marca da historiografia oitocentista, o que configura, portanto, uma forma específica de olhar o passado. A segunda é que essa especificidade não é aceita por Burckhardt como uma relação legítima entre o presente e o passado, por estar vinculada a outros interesses que não exclusivamente o estudo da história. Jörn Rüsen constata que por mais que compartilhasse de alguns pontos de vista do chamado historicismo alemão, Burckhardt não corroborava com um ponto decisivo: as implicações políticas desta corrente historiográfica.¹⁰⁷ A conotação que

¹⁰⁶ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. p. 18

¹⁰⁷ RÜSEN, Jörn. *Jacob Burckhardt: Political Standpoint and Historical Insight on the Border of Post-Modernism*. History and Theory, vol. 24, nº 3, 1985.

Burckhardt dera às idéias de política e de liberdade diferiam significativamente da concepção de muitos de seus contemporâneos, entre eles, amigos e alguns professores. Investigando o pensamento político de Burckhardt, Rüsen observa que sua característica essencial é a crítica ao seu tempo, e o caracteriza como apolítico e anti-modernista. Enquanto seus contemporâneos associavam a liberdade ao progresso, Burckhardt considerava esta visão extremamente ameaçadora para a manutenção da tradição da cultura européia, que seria a única base sólida a partir da qual o princípio da liberdade poderia ser pensado. A realização da cultura e da liberdade não encontrava terreno propício na modernidade, mas no mundo pré-revolucionário e pré-industrial, quando ainda seria possível vislumbrar o modelo de humanidade defendido por Burckhardt e também por Nietzsche. Na impossibilidade contemporânea de efetivar seu ideal de homem, Burckhardt identifica a modernização a um processo de desumanização.

Não menos importante é a relação entre História e pátria, que representa em última instância uma preocupação com o fortalecimento do papel do Estado, já que estamos lidando com o sentido moderno de pátria, identificado com a nação. Burckhardt aponta alguns riscos inerentes à História Pátria: o de tomar a História (o todo) por essa História Pátria (a parte) e o de sobreposição das intenções em relação ao conhecimento, ou seja, faz uma crítica à apreensão metonímica desta história associada ao Estado, pois o patriotismo pode ser ainda *"uma forma de arrogância perante outros povos"*, cuja História *"faz parte de uma propaganda de grandes proporções."*¹⁰⁸ Os usos da história em prol do nacionalismo geram a preocupação e a crítica do historiador, que considera indesejada a interferência desses usos nas atividades intelectuais. Estes não devem se deixar levar por quaisquer que sejam os parâmetros nacionalistas, mas sim, devem se pautar pelo que seja mais elevado. *"É justo que no campo intelectual sejam eliminadas as muralhas erguidas de uma nação a outra. (...). No*

¹⁰⁸ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. p. 19

campo intelectual, devemos dar preferência simplesmente ao melhor, ao mais elevado que se possa obter."¹⁰⁹

Tal como o nacionalismo, os conceitos de sorte e infortúnio devem ser eliminados do estudo da história universal, pois não seriam cabíveis para a obtenção de um conhecimento objetivo. É importante observar que ao falar de objetividade, Burckhardt não está argumentando a favor de um posicionamento neutro, mas sim, defendendo a melhor utilização possível dos recursos disponíveis para a apreensão do passado, entre eles, o próprio historiador. Sobre essa questão, Löwith afirma que Burckhardt não pensava a História como uma ciência objetiva ou neutra, mas um esforço de apropriação e interpretação, que implica seleção, ênfase e avaliação, somados a um olhar criativo do historiador. Burckhardt questiona a superioridade do século XIX em relação ao passado no que diz respeito aos conhecimentos históricos, apesar de reconhecer que estão disponíveis em seu século meios mais eficientes e numerosos que favorecem a pesquisa histórica.

Diante de instrumentos tão variados de conhecimento do passado, os historiadores oitocentistas acreditaram na possibilidade de conhecer o futuro. Burckhardt é taxativo ao chamar esse desejo de conhecimento prévio do que está por vir de "*contra-senso*", "*pouco desejável*" e "*improvável*". Ele afirma:

*"É um contra-senso supor que haja um futuro conhecido previamente. Além de revelar-se pouco desejável, a previsão do futuro parece-nos também improvável, já que os erros do conhecimento lhe serviriam de obstáculo, tais como os nossos desejos, as nossas esperanças e temores, bem como a nossa ignorância de tudo aquilo que chamamos de forças espirituais ou materiais latentes e daquele elemento incalculável de contágios espirituais que repentinamente pode dar nova feição ao mundo."*¹¹⁰

¹⁰⁹ Idem, pág. 20

¹¹⁰ Idem, pág. 21

Ou seja, a condição humana não possibilita o acesso prévio ao futuro e o homem deve ter clareza da sua insuficiência perante o mundo. Apesar de Burckhardt observar um crescente e indesejável anseio de sua época em dominar o futuro, ele aponta os avanços do século XIX em relação às épocas anteriores, a saber, o aprendizado de línguas estrangeiras (e com ele a possibilidade de leitura dos originais, que ele considera imprescindível), a difusão da filologia, um maior acesso aos arquivos, a difusão dos monumentos pelas reproduções fotográficas, o aumento de publicações e viagens. O intercâmbio literário e as viagens cosmopolitas, juntamente com o espírito pragmático tornaram a história mais interessante e aproximaram o que outrora era distante, possibilitando uma visão global da humanidade e uma universalidade que os estudos anteriores não possuíam. Porém, as mudanças de ordem material não garantiram uma melhora qualitativa: *"Poucas coisas são, no fim das contas, capazes de dar real valor à vida do homem moderno. (...). Quão pouco à vontade nos sentimos no mundo atual, com suas grandes máquinas com rodas, se não consagramos nossa existência a nobres objetivos!"*¹¹¹

Em diversas passagens, Burckhardt demonstra não estar interessado em falar apenas aos historiadores de ofício, aqueles que pretendem dedicar a sua vida aos estudos históricos, e explica: *"Afinal, não é nosso propósito estudar a História em si, mas sim o fenômeno histórico, nem, por outro lado, desejamos formar futuros historiadores, mas sim estimular uma capacidade que todas as pessoas de relativa cultura deveriam cultivar até certo ponto."*¹¹² No prefácio à sua obra sobre os gregos Burckhardt não se dirige especificamente aos historiadores, mas às pessoas que tenham adquirido certo grau de cultura e que se interessem pelo fenômeno histórico, o que demonstra a sua preocupação com a cultura de um modo geral e com a formação (*Bildung*), e não com o saber acadêmico cada vez mais especializado. Portanto, Burckhardt não endossa uma formação exclusivamente academicista

¹¹¹ BURCKHARDT, *Cartas*. p. 228.

¹¹² BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. p. 24

e estabelece uma relação com o conhecimento de outra ordem, que não a utilitária. Uma espécie de postulado ético de Burckhardt para com o saber é a sua concepção de que todo e qualquer estudo deve ter como intenção primeira o aprofundamento. Além disso, deve ser realizado concomitantemente aos estudos propedêuticos, que habilitem para os demais estudos. Burckhardt inclui nessa preparação uma gama variada de literaturas e o estudo de idiomas – "*dos dois idiomas clássicos e, se possível, de algumas línguas vivas*"¹¹³ – que ele afirma nunca ser demasiado. O historiador faz a sua defesa da leitura, sempre que possível, da versão original, que por si só já seria um documento histórico.

Observador atento à proliferação de jornais e romances, chamados por ele de "*atuais devastadores do espírito*" e tendo sido redator de jornal, Burckhardt abomina a prática contemporânea da leitura como forma de passatempo, pois ela, em todas as suas características, infringe o desejo de profundidade que deve ser manifesto pelo leitor, sendo um símbolo do fim da tradição europeia, que ele tanto desejava manter. A ameaça da tradição não se resumia a uma posição teórica, mas incluía o legado de uma família estabelecida desde o século XV na Basileia, como afirma Alexander Dru:

*"Os Burckhardt, em particular, mostraram-se capazes e merecedores das posições de liderança que tão constantemente ocuparam, dando a impressão de que a Basileia era uma cidade aristocrática, como Berna ou Veneza. (...) por mais de um século e meio, um em cada dois burgomestres era Burckhardt."*¹¹⁴

Percebemos que além da tradição da cultura europeia, estava em perigo o legado dos seus antepassados.

Para Burckhardt, quando mais longínquo o passado, ou seja, quanto maior a distância temporal em relação à sua época, aumenta a dificuldade de lidar com o que ele chama de

¹¹³ Idem, p. 25

¹¹⁴ DRU, op. cit., p. 53

“*tradição genuína*”. O passado e suas formas literárias, conforme se distanciam do presente, tornam-se cada vez mais incompreensíveis, enquanto o romance moderno parece mais palatável e adequado ao “*homem semiculto comum*”, cuja facilidade em obter e compreender tais obras é considerada um grande perigo: inaugura-se uma nova forma de escrever, de ler e de fazer circular o conhecimento, completamente distinta daquela defendida pelo historiador. A universalidade a que está sujeita o “*historiador polígrafo*” e o mandamento moderno de estudar variados temas, apesar de considerados profícuos por ampliarem as opções dos historiadores, possui também um lado extremamente negativo, pois tudo se torna passível de ser absorvido como fonte de informações. Do mesmo modo que Nietzsche combate a transformação de todo e qualquer passado em história, conforme vimos no primeiro capítulo, Burckhardt faz um alerta semelhante em relação às fontes, cuja escolha deve ser bastante criteriosa. Entre todas as possibilidades de obter conhecimento, os monumentos artísticos constituem o único meio de estudo dos tempos mais remotos, pois constituem a expressão mais genuína de cada época, especialmente quando não há muitas fontes escritas. Rüsen afirma que os trabalhos artísticos são para Burckhardt o âmago da história, pois eles “*manifestam simultaneamente a peculiaridade da mente humana, sua temporalidade e sua imortalidade.*”¹¹⁵

Passamos agora às considerações sobre a arte, que são fundamentais e remetem diretamente à presença do professor Kugler na vida de Burckhardt. Em carta enviada ao amigo e historiador Heinrich Schreiber, Burckhardt expressa a enorme atração pela História da Arte, fala do grau incipiente deste campo de estudos e elogia o trabalho de Kugler, que “*comparando frisos, cornijas e pilastras, e então, depois de estabelecer as datas em que as evidências manuscritas tornaram-se disponíveis, tira suas conclusões em relação aos outros.*”¹¹⁶ Se o conhecimento é entendido como a expressão do espírito de uma época,

¹¹⁵ RÜSEN, op. cit.

¹¹⁶ BURCKHARDT, *Cartas*. p.127.

conhecer significa para Burckhardt um enriquecimento do espírito, que culminará na melhor expressão possível de uma determinada época.

Além do risco oferecido pela quantidade das fontes à disposição do pesquisador, a pesquisa apresenta outros riscos sutis, como desconsiderar pequenos trechos que podem ser fundamentais ou ao contrário, enfatizar em demasia determinadas questões que não sejam tão relevantes. Por isso, *"um estudo exaustivo das fontes de informações sobre um tema importante qualquer, se para isso utilizamos as leis severas da erudição, constitui uma empreitada árdua, que exige uma capacidade de concentração mental total."*¹¹⁷ No caso da escolha de fontes para um estudo, apenas uma fonte, se escolhida corretamente, pode ser suficiente para reconstruir o todo pela parte. *"Uma única linha de um autor, insignificante no restante de sua obra, poderá iluminar-nos de tal maneira que este momento se torne decisivo para toda a nossa evolução."*¹¹⁸ Mas para se chegar a essa única linha, ou aos pequenos fragmentos que dêem suporte à uma pesquisa inteira, a disposição da busca e a dedicação absoluta são recomendadas – e praticadas – pelo historiador. O documento original guarda, segundo Burckhardt, uma pureza original por fornecer o fato em si: suas dificuldades, encantos e valores são superiores às interpretações que dele se seguem, donde a importância do conhecimento de idiomas para a leitura do original:

*"...o documento original revela possuir grandes vantagens com relação aos documentos de segunda mão. Sobretudo, ele nos fornece o fato em si, em sua pureza original, de modo que devemos primeiro estudá-lo para prever a que conclusões ele nos levará, ao passo que a interpretação de um documento histórico já nos priva desta tarefa e nos fornece o fato já avaliado, ou seja: integrado numa relação que lhe é estranha e muitas vezes errônea ou falsa."*¹¹⁹

¹¹⁷ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*, p. 26

¹¹⁸ *Idem*, p. 28

¹¹⁹ *Ibidem*.

Se a fonte original estiver perdida, Burckhardt entende que ela pode ser substituída por fontes secundárias ou terciárias. Neste sentido, “original” não quer dizer a fonte última, mas a mais próxima possível daquilo que se pretende estudar, ou seja, é uma denominação bastante flexível, que admite uma multiplicidade de opções, conforme as fontes vão sendo descobertas e disponibilizadas. Haveria então um movimento natural através das fontes ditas "originais", o que faz da História um campo totalmente aberto à renovação, tornando o conceito de verdade histórica questionável. É interessante observar que os diversos elementos que compõem as reflexões de Burckhardt sobre a história abrigam a idéia de movimento, e não de estagnação ou rompimento. No fluir incessante que é a história, o chamado grande homem detém um papel preponderante, podendo agregar valor e importância às fontes:

*"...os documentos originais, principalmente os que foram escritos por grandes homens, são inesgotáveis, de tal modo que devemos reler esses livros já explorados milhares de vezes pois mostram a cada leitor e a cada século um aspecto diferente e específico. Pode ser, por exemplo, que dentro de cem anos alguém consiga desenterrar da obra de Tucídides um fato de primordial importância que passou até hoje despercebido dos demais estudiosos."*¹²⁰

A relação dos diletantes com os documentos é uma preocupação tão acentuada de Burckhardt que ele sugere as etapas a serem seguidas em uma pesquisa livre de qualquer interesse profissional, o que nos leva a presumir que ele considerava bastante plausível que diletantes tivessem contato com documentos e produzissem, a partir deles, um trabalho. Este é um dado importante para que possamos entender que indivíduo está sendo levado em conta por Burckhardt, para que ele redigisse uma espécie de guia para a produção do trabalho do diletante e para que ele defendesse, ainda que implicitamente, que a história não deveria ser um monopólio dos historiadores de ofício.

¹²⁰ Idem, p. 29

As ciências exigem a especialização num determinado campo – diferentemente das artes, que requerem a perfeição – o que não deve minimizar a capacidade de uma visão global. Burckhardt recomenda o diletantismo em tantas áreas quanto possível, para que haja uma ampliação de horizontes e possibilidade de aprofundamento em setores diversos, propiciados pela atividade diletante. O historiador segue suas considerações versando sobre a relação entre a história e outros campos do saber, como as ciências naturais e a matemática, a teologia e o direito, elaborando uma série de comparações entre o mundo da Natureza e o mundo da história e concluindo que suas respectivas leis são bastante diversas.

Para o estabelecimento da visão geral de uma época, Burckhardt opera com uma divisão entre três potências, o Estado, a Religião e a Cultura. Ciente do caráter arbitrário da sua divisão, ele afirma que as potências são extremamente diversas e por isso não se coordenam entre si. O historiador esclarece que com a distinção de três fatores ou potências, não pretende especular sobre as origens e causas primordiais, mas sim, estabelecer algumas características básicas de cada uma delas, para finalmente pesquisar como elas interagem entre si. O Estado e a Religião são considerados estáveis, implicam uma aceitação universal e são frutos de necessidades políticas e metafísicas. Em contrapartida, Burckhardt destaca o caráter espontâneo da Cultura, resultado das necessidades materiais e espirituais do homem, como "*as congregações, artes, técnica, expressões literárias e ciências. Ela constitui o mundo de tudo o que é dinâmico, livre, não sendo necessariamente universal e nunca impondo pela força a sua aceitação.*"¹²¹. Há momentos em que predominam uma ou duas potências. Porém, quando está em formação uma alta cultura, Burckhardt afirma não haver nenhum predomínio, apenas simultaneidade, situação observada especialmente quando "*o legado de várias épocas se sedimenta em camadas sucessivas.*"¹²²

¹²¹ Ibidem.

¹²² Idem, p. 35

As considerações de Burckhardt sobre o Estado não envolvem, como ele já havia dito anteriormente em relação às três potências, a busca de origens. O que ele pensa ser necessário saber sobre o Estado é como se forma um povo e como deste se forma um Estado, ou seja, a partir de que momento se fala em Estado e não mais em povo. A noção de um Estado formado a partir de um contrato social, elaborada por Rousseau, soa absurda para Burckhardt, pois ele acredita que nunca surgiu nem nunca surgirá um Estado baseado na premissa de um contrato verdadeiro. O Estado é constituído, ainda que imprecisamente, pelo montante de experiências vividas por si mesmo e pelo seu povo:

“...o Estado será tanto mais forte quanto mais homoganeamente ele corresponder a toda uma mentalidade popular, no entanto, ele não corresponde facilmente à totalidade de uma população e sim a uma parte integrante dela, dominante, ou então a uma região determinada, a um determinado clã ou ainda a uma determinada camada social. Ou teria o sentimento de justiça por si só determinado a criação do Estado? Teríamos que esperar muito tempo por esse fenômeno! Teríamos que esperar até que a violência se depurasse a tal ponto que, em seu próprio benefício e para gozar de seus plenos direitos, ela concordasse em liberar do desespero aqueles que oprimia, trazendo-lhes, finalmente, a paz. Não é menos ilusória a teoria sedutora da existência inicial de uma sociedade que o Estado, criado mais tarde, viria proteger, corrigir e defender, de tal modo que o Estado e o direito penal tivessem uma origem comum. Os seres humanos comportam-se de maneira bastante diferente.”¹²³

Comparando os animais e os homens, Burckhardt conclui que apenas os homens podem constituir *“uma sociedade livremente fundada, uma união baseada numa reciprocidade consciente.”*¹²⁴. Ou seja, a liberdade e a consciência que formam a sociedade são atributos essencialmente humanos e os diferem do mundo natural. Burckhardt não deixa de cogitar a possibilidade da violência estar na base do Estado, pensado como uma sistematização da força bruta. Diversos fatores, entre eles a atuação da Religião e da Cultura,

¹²³ Idem, p. 36

¹²⁴ Idem, p. 37

tornam os Estados bastante diversos entre si, especialmente quando estão em questão Estados grandes e Estados pequenos e o modo como se relacionam com as respectivas sociedades. O Estado grande tem a missão histórica de realizar grandes feitos históricos, fazer subsistir uma cultura, ser o agente impulsionador onde haja passividade e gerir a coletividade. O Estado pequeno, por sua vez, tem a sua existência voltada para a realização da cidadania, do pertencimento e da liberdade de forma plena, para a maior parte de seu povo. Essa configuração vigorou na *polis* grega quando em seu apogeu e deveria ser um modelo para as pequenas monarquias. Burckhardt aponta a fragilidade das pequenas tiranias, que por constituírem a forma menos segura de Estado, segundo ele, estão sujeitas à absorção de organizações políticas maiores.

Burckhardt faz uma consideração sobre o Estado muito próxima do que seria a vontade de potência nietzscheana, uma defesa da expansão do poder, mais especificamente, de transformação da violência em energia, o que vai denotar a capacidade vital do Estado: "*...enquanto o crescimento material durar, cada força vital tenta alcançar uma expansão e aperfeiçoamento completos, externa e internamente, ignorando a validade dos mais fracos.*"¹²⁵ A partir das ponderações sobre o Estado, Burckhardt considera o poder um grande mal, pois o Estado se reserva ao direito do egoísmo não somente para evitar uma ação contra ele mesmo, mas a fim de evitar um benefício para o inimigo sob a forma de aliança política e para isso, cria-se uma lógica preventiva para a subjugação e são formuladas uma série de justificativas. Com essa exposição, o historiador põe em dúvida as capacidades civilizadoras do Estado, cujo fundamento residiria no domínio da barbárie e questiona as certezas sobre os objetivos finais da história e os meios de sua consecução, lembrando da relação pouco profícua entre história e Estado. Retomando sua crítica à teoria do contrato social, ele assevera que o Estado não se estruturou através da cessão de egoísmos individuais, mas da

¹²⁵ Idem, p. 40

negociação e da compensação desses egoísmos. Se alguma função moral deve recair sobre o Estado, deve ser a de manutenção e não de criação dos valores. Burckhardt assevera que a moralidade compete à sociedade e não ao Estado, cuja tarefa consiste na proteção – e não na criação – da moral e da justiça. Além disso, o Estado deve estar acima dos partidos e religiões, a fim de evitar o embate dos variados egoísmos e das variadas metafísicas.

A outra potência, a Religião, expressa as necessidades metafísicas do homem, o que não a torna mais relevante que o Estado: não é possível mensurar o grau de importância entre uma e outra. Burckhardt opera com uma distinção entre povos primitivos e povos civilizados, e esclarece não levar em consideração as questões espirituais das "*raças menos importantes, das populações negras etc., dos selvagens e semi-selvagens*" pois essas populações não podem ser consideradas parâmetro para a sua análise, uma vez que não possuem autonomia espontânea e estão submetidas a um "*medo eterno*."¹²⁶ Burckhardt atribui uma certa incapacidade de expressão literária aos povos primitivos, cuja religião constitui geralmente a única forma de manifestação espiritual. Entre os povos civilizados, a notável variedade de manifestações religiosas resulta em uma extensa gama de relações entre moralidade e religião. Nessa perspectiva, os gregos tinham sua concepção moral muito mais atrelada ao Estado do que à religião, ou seja, não havia uma interdependência entre moral e religião. Os gregos e romanos, por sua relação peculiar com a religião, são considerados povos dedicados à vida terrena.

Burckhardt considera mais adequado pensar em Deus como uma necessidade metafísica humana do que uma consciência *a priori* e original. Essa necessidade foi determinante para que fosse criada a Religião, tendo o medo e a dependência de uma força superior como motes principais. Independente de se conhecer ao certo o fundamento das Religiões, sua relevância reside no fato de serem criações de indivíduos, que conseguiram

¹²⁶ Idem, p. 45

atingir a necessidade metafísica dos homens e despertar o fascínio das massas: "*A massa, em geral, adere também porque não pode resistir a seu fascínio, pois tudo que é claramente delimitado e preciso possui um direito incontestável sobre tudo que é incerto, vago e anárquico.*"¹²⁷ A Religião é pensada por Burckhardt como um processo de mudanças e fusões que se cristalizam em um momento específico. As instituições religiosas são configurações posteriores que visam assegurar a continuidade temporal do estado de espírito que motivou a criação da Religião. A questão da religiosidade de Burckhardt é bastante controversa, até mesmo para o próprio historiador, que alterna a sua convicção na Providência com a negação da sua fé, conforme consta em sua correspondência.

Tanto Löwith quanto Gilbert condicionam a escolha de Burckhardt pela história e a desistência dos estudos teológicos com a perda da sua fé.¹²⁸ Contudo, podemos alegar que Burckhardt não agiu no intuito de negar a fé, mas adquiriu uma postura primeiramente crítica e em um segundo momento resignada, em relação aos rumos institucionais da Igreja e dos debates teológicos. Alexander Dru faz uma afirmação interessante citando Werner Kaegi, autor da mais conhecida biografia de Burckhardt: "*Quando Burckhardt abandonou a teologia, diz o professor Kaegi, ele não abandonou o cristianismo em seu sentido mais profundo. Nem tampouco isso o fez sentir que houvesse rompido com a tradição ou se rebelado contra o passado.*"¹²⁹ Tomamos esta colocação de Kaegi como a mais plausível acerca desta questão. Burckhardt afastou-se gradualmente da maioria de seus amigos ortodoxos, parte da teologia que não apreciava. O teólogo Dewette, que fora uma referência para Burckhardt quando era estudante de teologia, teria a qualidade necessária para um estudioso desta área. Depois de criticar o ritmo moroso das aulas do teólogo, Burckhardt diz: "*O verdadeiro forte de Dewette parece ser a crítica.*"¹³⁰ Thomas Albert Howard, autor da obra "*Religion and the Rise of*

¹²⁷ Idem, p. 48

¹²⁸ GILBERT, op. cit., p. 53

¹²⁹ DRU, op. cit., p. 57

¹³⁰ BURCKHARDT, *Cartas*. p. 116.

Historicism" considera significativa a mudança de Burckhardt da teologia para a história, por se tratar de um exemplo individual que reflete uma característica do século XIX, que é a secularização da história: "*Embora Burckhardt tenha abandonado a teologia, a teologia não o deixou facilmente; (...). De todo modo, eu devo esclarecer que a postura negativa de Burckhardt para com a sua herança religiosa e teológica era, paradoxalmente, condicionada por esta mesma herança.*"¹³¹

A fé parece abalada, pois de acordo com o que Burckhardt conta a Friedrich Von Tschudi, sua irmã o escrevera pedindo que não esquecesse a infância religiosa e que mantivesse a fé em respeito ao seu pai e à memória da falecida mãe.¹³² Na carta seguinte, Burckhardt comenta uma querela religiosa que envolveu David Strauss em Zurique. Dado o caráter incerto da Igreja, a teologia só poderia ser vista como um caminho possível diante de "*um inequívoco chamado interior*"¹³³, afirmação que justifica o afastamento da teologia, mas que representa a manutenção de um postulado ético protestante. Burckhardt, ao que parece, mantivera a ética da religião, que fundamentou a sua infância e os seus estudos durante a juventude. O rompimento com a Igreja explicitado por ele em carta a Willibald Beyschlag, em 1844, teria sido muito mais um firme posicionamento crítico diante dos rumos que o Cristianismo vinha tomando do que a expressão de ateísmo. Howard endossa esta assertiva, afirmando que o pensamento do historiador estava imerso na cultura religiosa e conservadora da Basileia.¹³⁴

Burckhardt repudiava com veemência a adoção de uma finalidade religiosa para a História conforme fizera Ranke, por exemplo, para quem a história era a expressão dos desígnios divinos e o meio para se chegar a Deus – donde se infere uma função moral

¹³¹ HOWARD, Thomas Albert. *Religion and the Rise of Historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, s/d. p. 6

¹³² BURCKHARDT, *Cartas*, p. 118

¹³³ Idem, p. 120.

¹³⁴ HOWARD, op. cit., p. 11

destinada aos estudos históricos. Löwith e Gilbert enfatizam a importância das reflexões sobre o Cristianismo no pensamento de Burckhardt. Para Gilbert, a obra "*The Age of Constantine, the Great*", cuja questão preponderante era a vitória da Cristandade sobre o paganismo, adquiriu significância naquele momento por ser como "*uma imagem no espelho do recente passado alemão, quando uma nova atitude perante a vida (...) estava minando a validade das doutrinas das igrejas tradicionais.*"¹³⁵

O historiador propõe uma divisão entre as religiões, que seriam de três tipos. Primeiro, as ultraterrenas e escatológicas, pautadas no castigo e na recompensa. O segundo tipo de Religião seria "*como a dos gregos, que possuíam uma visão clara do ser humano e das limitações individuais, mas que criaram um conceito muito vago de Além, que pouco os preocupava, entregando a Escatologia, como um problema físico, aos filósofos.*"¹³⁶ Haveria, em terceiro lugar, religiões como a dos Hindus, baseada na eternidade do mundo e por fim como o Budismo, que pretende desligar o homem desta vida através do Nirvana.

Burckhardt defende o argumento de que a crença no além é um dos grandes trunfos da Religião, sem o qual não haveria uma série de empreendimentos e esforços característicos do universo religioso, como a conquista de novos adeptos. As religiões orientais e o Cristianismo adentraram o Império Romano e impressionaram seu povo com a promessa de uma vida ultraterrena, que Burckhardt relaciona diretamente com um forte dogmatismo e um apego exacerbado à própria religião. As religiões clássicas, ao contrário das religiões missionárias, têm como característica a absorção de elementos externos, a exemplo do politeísmo romano. Há ainda uma diferenciação entre religiões nacionais e religiões universais, sendo as primeiras as mais antigas, tolerantes – como as religiões gregas e romanas – e arraigadas na história do povo em que surgiu. As segundas são, diversamente, mais tardias e fechadas, e possuem uma natureza social marcante, como o budismo, o

¹³⁵ GILBERT, op. cit., p. 53

¹³⁶ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. p. 51

cristianismo e o islamismo. Para o historiador, as religiões pretensamente universais, que são essencialmente dogmáticas, causam as maiores crises da História, pois são cientes de sua universalidade e querem desfrutar ao máximo dela. Burckhardt examina ainda a capacidade de resistência à desintegração e o declínio das Religiões..

*“Chamamos de Cultura a soma total de criações espontâneas do espírito que não reivindicam para si uma validade universal.”*¹³⁷ Assim Burckhardt inicia sua incursão na terceira potência, a Cultura, que não possui validade universal e cumpre um papel desagregador sobre o Estado e a Religião, por ser um elemento dinâmico. A cultura é também o processo através do qual se sistematizam em conhecimento os gestos espontâneos e instintivos de um povo, que ao lado dos dois outros elementos, constitui a sociedade. Todos os elementos seguem uma lógica de gênese, apogeu e declínio, e as experiências de culturas do passado, que já declinaram, podem permanecer devido ao que o historiador chama de "acumulação cultural inconsciente".

Para Burckhardt, os seres humanos nascem dotados para a linguagem e os idiomas representam a expressão mais genuína do espírito dos povos. A antiguidade da língua é geralmente proporcional à sua riqueza, contudo, as obras-primas aparecem apenas quando foi ultrapassado o período de *“floração”*¹³⁸ da língua. No que diz respeito à função das artes, Burckhardt estabelece uma diferenciação em relação às ciências, que tem entre as suas funções a determinação de leis. Às artes, cabe a representação de uma vida elevada e a materialização do estado espiritual elevado do homem como uma maneira de burlar a perenidade e possibilitar a aproximação espiritual entre diversas gerações no tempo, isto é, a arte permite materialmente que se ultrapasse o estado efêmero e que as melhores expressões produzidas pelo homem subsistam através dos anos. A poesia seria a forma artística por excelência, pois através dela podem ser criadas novas realidades, inclusive reproduzindo a

¹³⁷ Idem, p. 62

¹³⁸ Idem, p. 64

realidade existente. Burckhardt compara a poesia e a filosofia e se pergunta o que seria do "Prometeu" de Ésquilo caso tivesse sido formulado filosoficamente: a resposta consiste no fato de que a poesia é a expressão privilegiada para a grandeza.

O historiador endossa o caráter dinâmico das atividades culturais, especialmente ao observar os acontecimentos culturais do passado, já que não há uma relação necessária entre o que o presente julga importante em termos artísticos e o que teria sido deveras importante em outro período. Tais atividades variam em povos e épocas diferentes, havendo a predominância de uma ou outra forma de atividade cultural, além do direcionamento realizado por indivíduos poderosos. Por tantas variantes e influência, deve-se ter cautela ao observar as atividades culturais passadas a fim de não julgar fatores insignificantes como relevantes, e vice-versa. O comércio constitui um elemento fundamental dessa dinâmica cultural, uma vez que estabelece contatos entre culturas diversas. Apesar das trocas comerciais não gerarem obrigatoriamente o engrandecimento de uma cultura pelo contato com outra(s), podem ser bastante profícuas como estímulo das capacidades artísticas através da admiração e da possibilidade de despertar um esforço espiritual de um povo que observe as realizações de outro.

Burckhardt aponta Atenas e Florença como grandes centros de intercâmbio cultural,

*"nos quais se cristaliza um forte preconceito local da superioridade incontestável dessas cidades, centros dos quais se irradiam o progresso e o avanço intelectual, únicos capazes de estimular e consagrar a verdadeira cultura. Estes núcleos produzem, graças a este incentivo, um número desproporcional de indivíduos superiores, saídos da massa de seus cidadãos, por meio dos quais passam a influir sobre o mundo inteiro."*¹³⁹

Gilbert relaciona o fortalecimento da história cultural com a vida urbana, colocando o crescimento das cidades como um fator decisivo, devido à intensidade da atividade

¹³⁹ Idem, p. 69

econômica e da vida intelectual.¹⁴⁰ Ao discorrer sobre os diversos fatores que influenciam dinamicamente uma cultura, Burckhardt mencionou indivíduos poderosos capazes de conferir forma e direção à atividade cultural de sua época. Ao mesmo tempo, esse indivíduo superior é fruto de uma cultura verdadeira. Burckhardt não define o que seria essa cultura nem esse indivíduo, todavia, os seus trabalhos sobre a cultura do Renascimento e sobre a Grécia nos fornecem indícios, conforme veremos no terceiro capítulo. Apesar da ausência da definição, Burckhardt menciona a condição para que haja uma cultura superior, qual seja, a sociabilidade, que conecta todos os elementos de uma cultura, desde os mais elevados aos mais prosaicos, criando um elo. Em oposição a cidades como Atenas e Florença, Burckhardt coloca as metrópoles modernas, onde o cultivo do espírito almeja vantagens sociais, criando o que ele chama de "*mediocridades pomposas*", quer dizer, uma gama de possibilidades de cultivo – as já comentadas vantagens de sua época em relação às outras – que acabam resultando na sua própria anulação, haja vista o seu direcionamento equivocado.

Para finalizar, tivemos como cerne deste capítulo as questões centrais apontadas por Burckhardt em sua obra "*Reflexões sobre a História*", relacionadas principalmente com os debates travados na correspondência de Burckhardt, que constitui uma leitura fundamental. Nela, encontramos a expressão mais latente das suas concepções e visamos preencher algumas lacunas sobre a biografia de Burckhardt, com a peculiaridade que a escrita epistolar propicia. Retomaremos no capítulo seguinte alguns pontos apresentados neste capítulo, ainda que sob uma outra ótica, qual seja, a noção do "grande homem" grego e a crítica ao homem moderno.

¹⁴⁰ GILBERT, op. cit, p. 46.

Capítulo 3. A busca da “singular monumentalidade”: a leitura do passado grego por Nietzsche e Burckhardt.

Pretendemos, neste terceiro e último capítulo, compreender o exercício empreendido por Nietzsche e por Burckhardt envolvendo o passado e o presente, tendo os gregos como parâmetros de indivíduos cujas virtudes seriam necessárias ao mundo moderno. A Antiguidade grega exerceu um papel fundamental na formação do caráter nacional alemão, tendo sido tomada como exemplo de cultura. Nessa perspectiva, cabe-nos examinar de que forma a individualidade grega foi retomada pelo filólogo e pelo historiador como aparato crítico ao homem moderno e à sociedade de massas.

3.1. Os gregos na tradição intelectual alemã.

É importante sublinharmos que nem sempre os gregos tiveram o status que observamos nas leituras de Nietzsche e Burckhardt. Johann Joachim Winckelmann, citado por Nietzsche como um dos grandes pensadores neste tema, operou uma mudança fundamental no estudo da Antiguidade Grega, marcando a passagem de uma situação indefinida para a de referencial. Evidentemente, ele não foi o único responsável por essa alteração, mas teve uma participação fundamental em tornar a Grécia um ponto de origem em diversos sentidos, uma vez que em meados do século XVIII a Grécia ainda não exercia um papel bem definido na ordem dos saberes.¹⁴¹ Mesmo nas universidades, os estudos relativos aos gregos não desfrutavam de um lugar próprio e encontravam-se disseminados entre os cursos fixos de medicina, direito e teologia. Élisabeth Décultot, autora de um estudo sobre Winckelmann,

¹⁴¹ DÉCULTOT, Elisabeth. *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*. Presses Universitaires de France, p.121

afirma que entre o fim do século XVI e a metade do século XVIII as edições de textos gregos praticamente desapareceram, dado que explicita o declínio do estudo da filologia antiga. Logo, o estudo da trajetória intelectual de Winckelmann – contrária às prioridades acadêmicas de sua época – nos oferece considerações importantes sobre o caminho percorrido pelos gregos que os tornou uma chave de interpretação para o mundo moderno, como observamos em Nietzsche e Burckhardt.

Quando inscrito no curso de teologia da Universidade de Halle, em 1738, Winckelmann encontra um ambiente avesso à reverência das tradições antigas, especialmente as da Grécia. Décultot indica três tendências que contribuíram para a rejeição do helenismo, a saber: a ortodoxia protestante, cuja utilização das línguas antigas é permitida estritamente para o uso teológico; os movimentos protestantes reformadores que surgiram no final do século XVII, entre eles o pietismo, que teria como característica o desprezo pelo estudo das línguas antigas e pela erudição de um modo geral; e por fim, as teorias pedagógicas modernas, que incentivavam os saberes com utilidades práticas. A aprendizagem das línguas antigas tornava-se assim um conhecimento secundário ou paralelo, enquanto as línguas modernas adquiriam um espaço cada vez maior, conforme eram elevadas à condição de línguas nacionais, cujo conhecimento seria indispensável para o exercício do poder. Levando em consideração essas três tendências gerais, Décultot confirma o declínio da filologia grega na Alemanha, na Inglaterra, na Itália e na França, e mostra uma clara predileção pelos autores latinos em detrimento dos autores gregos, entre 1450 e 1700. Um dado interessante extraído dessa espécie de lista de predileção entre os historiadores antigos mostra que o primeiro autor grego aparece na décima terceira colocação, atrás de Salústio, César, Tácito, Tito Lívio, entre outros. E entre 1700 e 1800, Xenofonte, o historiador grego mais publicado na Europa, aparece somente na sétima posição atrás dos historiadores latinos. Em nota, Décultot faz uma

observação considerável sobre os autores gregos, a de que eles possuíam uma imagem de apego às fábulas e que seriam pouco empenhados em buscar a verdade histórica.¹⁴²

Até meados do século XVIII, a história da Antiguidade era essencialmente baseada nos autores romanos, o que acentua o caráter polêmico da escolha de Winckelmann. A alteração deste quadro ocorrerá lentamente e um dos primeiros sinais de emergência e autonomia dos autores gregos aparece na Inglaterra, mas é ainda pouco expressivo. Na Alemanha, Winckelmann não encontrou obras sobre história grega em que pudesse se basear, pois a Grécia era encontrada sob a égide do indefinido vocábulo "Antiguidade", que compreendia também o Egito, a China, os Celtas e os Assírios, por exemplo. No prefácio à sua obra "*Histoire de l'Art dans L'Antiquité*"¹⁴³, Winckelmann faz uma extensa avaliação sobre diversos trabalhos que abordaram a arte antiga, apontando as suas insuficiências e a grande quantidade de equívocos sobre as obras de arte, que ele pretende sanar. A menção até mesmo das razões pelas quais ele havia negligenciado alguns pontos deixa clara a tentativa de Winckelmann de mostrar total domínio do tema, o que de fato procede se pensarmos na Alemanha: sobre a Grécia, o autor pôde encontrar diversas referências inglesas e algumas francesas, em menor quantidade, mas nenhuma significativa em território alemão. Portanto, a publicação de sua obra na Alemanha teve um caráter fundador.

A clivagem iluminista de tempo e espaço não havia estabelecido uma fronteira como história sagrada e profana, antiga e eclesiástica. Logo, quaisquer características gregas, como a arte, faziam parte de um campo vasto caracterizado como antigo, já que não era observada nenhuma peculiaridade na Grécia que justificasse sua autonomização. Nem mesmo as escavações arqueológicas realizadas em Nápoles após 1738 mudaram efetivamente o lugar da

¹⁴²Sobre o aspecto negativo conferido às fábulas pelos iluministas, cf. WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaios sobre a Crítica da Cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 2001. p. 153-167. White afirma que "A distinção rígida entre a linguagem figurativa para efeitos poéticos e a representação em prosa discursiva para relatar a verdade das coisas impediu os iluministas de considerar seriamente as fábulas, lendas e mitos que chegaram até eles como sendo as verdades pelas quais os homens das épocas passadas tinham vivido." p. 160.

¹⁴³ WINCKELMANN, Johann Joachim. *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*. Traduction de Dominique Tassel. Librairie Générale Française, 2005

Grécia entre os saberes, mas contribuíram para renovar o interesse pela Antiguidade e propiciaram "a emergência de um conceito estilístico indiferenciado, um misto oriundo da hibridação da Grécia e de Roma, 'o greco-romano'."¹⁴⁴ É com a exploração do sítio arqueológico de Paesto, por volta de 1760, que começa a se fixar a noção de singularidade dos gregos como um estilo, distinguindo-os dos romanos. Ainda assim, a arte grega permanece desprovida de qualquer traço matricial ou original. Nesse sentido, o trabalho de Winckelmann se direciona para a definição de uma especificidade grega e para o postulado de imitação dos gregos especificamente, e não mais dos antigos. Inicialmente restrita à estética, a autonomia grega estabelecida por Winckelmann passa a comportar outros campos, inclusive características morais, como a grandeza, a simplicidade e a graça.¹⁴⁵

Ao se distanciar da noção imprecisa de "greco-romano", Winckelmann, que esteve diversas vezes em escavações arqueológicas italianas, constatou que a singularidade dos gregos seria reconhecida primordialmente na arquitetura e estabeleceu diferenças entre os teatros e templos gregos e romanos. As visitas freqüentes à Itália renderam uma dupla orientação intelectual, já que além de elevar a Grécia a uma categoria matricial, a Itália também o seria de uma certa forma, por guardar os vestígios gregos. Ou seja, a Itália seria o berço do berço, pois lá estariam localizados os vestígios e as provas mais importantes da originalidade grega, mesmo porque Winckelmann nunca estivera na Grécia. Sobre este fato, Décultot apresenta uma relação interessante, qual seja, a incongruência entre o espaço geográfico desconhecido e o espaço ideal dos gregos, construído através das ruínas italianas. Tal como Winckelmann, diversos estudiosos alemães, entre eles Burckhardt e Nietzsche, conhecerão apenas o espaço ideal, no que diz respeito à Grécia.

Com a intenção de definir a especificidade grega, Winckelmann chega à conclusão de que a arte romana não deveria ser abordada da mesma forma, isto é, autonomamente, pois

¹⁴⁴ DÉCULTOT, op. cit., p. 133

¹⁴⁵ Idem, p. 136

ela seria somente imitação e eco do que os gregos haviam produzido. Portanto, Winckelmann cumpre um papel fundamental, que consiste em "*imprimir um novo rumo a uma longa tradição estética e historiográfica.*"¹⁴⁶ Apesar de Décultot centralizar uma série de mudanças epistemológicas na figura de Winckelmann, ela ressalta a grande influência que o interesse inglês pela Grécia exerceu em seus trabalhos. O empenho dos ingleses em relação aos gregos se consolida na virada do século XVII para o século XVIII, e é em autores como Anthony Cooper e Thomas Blackwell que Winckelmann encontra a idéia de uma originalidade grega.

A trajetória de Winckelmann elaborada por Décultot levanta ainda uma outra questão propedêutica e indispensável à nossa temática. Uma vez autonomizada, a Grécia passa a reunir uma série de características que a identificam enquanto unidade. Pensada conforme uma identidade nacional, a Grécia enseja a discussão acerca das condições que permitiram a emergência de uma nação tão esplêndida e superior. Que ações tomar como exemplares e válidas para a Alemanha e para a Europa, no final do século XVIII?

Na introdução à obra "*Paidéia*"¹⁴⁷ Werner Jaeger expõe as razões para considerarmos os gregos distintos dos outros povos, anteriores ou concomitantes temporalmente. Em outras palavras, ele mostra que aspectos desenvolvidos pelos gregos foram originais – genuinamente gregos – em relação aos outros povos da Antiguidade, tentando explicá-los do ponto de vista dos próprios gregos, apesar da dificuldade semântica que isso implica. Uma das grandes preocupações de Jaeger é minimizar ao máximo os anacronismos, começando pelo título, "*Paidéia*": "*Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega, quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego*"¹⁴⁸ Para Jaeger, o problema da educação e o humanismo são os dois aspectos mais importantes do legado grego.

¹⁴⁶ Idem, p. 141

¹⁴⁷ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 4ª edição

¹⁴⁸ Idem, p. 1.

Winckelmann é um dos primeiros pensadores a formular questões sobre a Grécia tendo em mente a existência de uma natureza grega. A liberdade seria um dos aspectos mais marcantes dos gregos, possuidores de diversas determinações naturais. O grego não precisaria de esforço para ser livre, pois a liberdade o acompanha desde o nascimento, sem dependência do regime político vigente. Para ele "*o homem grego, por natureza, ama a liberdade*".¹⁴⁹ Além da liberdade como um fator determinante, o homem grego é caracterizado por uma notável influência do clima em sua personalidade, no seu corpo, no seu pensamento e na sua língua. Fica evidente, portanto, a questão da natureza e da cultura, configurada de maneira que, em Winckelmann, "*a nação grega repousa sobre uma mistura indecisa de natureza e cultura*".¹⁵⁰ Os gregos são considerados por ele o povo mais autárquico entre os antigos, especialmente no que tange a arte. A autarquia e caráter endógeno, nesse sentido, conferem a pureza, a perfectibilidade e a originalidade que colocam a arte grega em posição proeminente em relação aos outros povos da antiguidade. Seguindo esta linha de pensamento, a hibridação é depreciada por macular os aspectos naturais de um determinado povo, levando-o ao declínio.

Décultot contrapõe ao que ela chama de etnologia vertical winckelmanniana à etnologia transversal apresentada pelos antiquários Jean-Pierre Mariette e Conde de Caylus, que defendem a idéia de fecundação cultural mútua entre os antigos. Se Winckelmann, por um lado, acredita que cada nação possui uma dinâmica própria que explica a sua evolução, Mariette e Caylus, por outro, defendem que o progresso e a arte de uma nação só se realizam a partir das trocas culturais. Ainda que Mariette e Caylus confirmem a superioridade dos gregos, eles teriam alcançado uma posição elevada através da hibridação e da excelência na capacidade de imitar outros povos. Os dois modelos apresentados, o primeiro vertical e

¹⁴⁹ DÉCULTOT, op.cit., p. 156

¹⁵⁰ Idem, p. 159

nacional e o segundo horizontal e transversal, retratam uma clivagem na hermenêutica da Antiguidade, percebida mesmo pelos leitores da época.

Um desses leitores, Johann Gottfried von Herder, estabeleceu com Winckelmann uma relação de admiração mútua, que não envolveu um encontro pessoal ou mesmo troca de correspondência; os elogios e a cordialidade se estabeleceram através de terceiros. Apesar de ressaltar a contribuição decisiva dos estudos de Winckelmann, Herder discorda do seu postulado autárquico e o acusa de incorrer em um "greco-centrismo", deixando-se levar ilusoriamente pelo que pregavam os próprios historiadores gregos. Tanto quanto Mariette e Caylus, o desenvolvimento autônomo de um povo é tomado como um absurdo por Herder, que acredita na existência de uma corrente de transmissão que possibilita a relação transversal entre os povos. Acerca deste argumento, Nietzsche afirma que "*Nada há de mais absurdo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone; pelo contrário, assinalaram a cultura viva de todos os outros povos (...), [porque] souberam continuar a arremessar a lança onde um outro povo a tinha deixado.*"¹⁵¹ Conforme apontamos no primeiro capítulo, a assimilação dos cultos dionisíacos denota a capacidade de helenização, ou seja, os gregos promoveram uma série de transformações para incorporarem tais cultos, pois perceberam seu poder destruidor. O cerne da arte, segundo Winckelmann, reside no par autarquia e liberdade. Ser livre significa primordialmente ser autárquico, e sendo esta uma característica dos gregos, trata-se portanto de um povo artístico por excelência. Apesar de partilhar desta conclusão, Nietzsche a alcança por outra via, tributando a capacidade artística dos gregos ao seu potencial dominador e transformador.

Winckelmann estabelece uma associação entre arte e política, na qual há dois modelos inconciliáveis: o artista republicano, livre, e o artista cortesão, servil. As questões políticas contemporâneas ao autor relativas à Inglaterra e à França foram interpretadas à luz

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 19

da exemplaridade grega, resultando na oposição entre liberdade e tirania, respectivamente. Não por acaso, os franceses foram tidos por Winckelmann como ignorantes em matéria de Antiguidade grega, ao contrário dos ingleses, cuja monarquia seria mais afeita à liberdade do que a francesa, de caráter despótico. Por conta do regime político vigente no início do século XVIII, a democracia grega não seria apenas desinteressante, mas também incompreensível para os franceses, que teriam uma predileção por Roma. A situação se altera durante a Revolução Francesa, quando Winckelmann se torna um autor imprescindível por associar a arte e a liberdade. Contudo, a questão dos determinismos colocada pelo autor não é contemplada, pela contradição que suscitaria no discurso revolucionário e sua defesa de uma noção inédita de tempo, de história e de indivíduo. Para os revolucionários franceses, a história deve resultar da ação dos homens, e não da tradição. Lynn Hunt observa que, na necessidade de renomear profissões e ruas, por exemplo, os revolucionários recorreram à nomenclatura de gregos e romanos. A alteração da linguagem política demonstra o quanto a retórica da revolução pretendeu se desvencilhar das referências do passado nacional francês, mergulhando nas referências oriundas de modelos greco-romanos: "*Na visão revolucionária da história, os republicanos da Grécia e de Roma haviam inventado a liberdade, e a missão da França era levar essa boa-nova a todos os homens.*"¹⁵² Se a idéia de natureza grega não é privilegiada pelos franceses à época da Revolução, na Alemanha ela possui ampla aceitação na segunda metade do século XVIII, como se o par winckelmanniano de cultura e natureza se separasse entre a França e a Alemanha, gerando uma leitura política da Grécia e uma leitura da natureza grega naqueles países, respectivamente.

Gerd Bornheim atesta que a idéia de Grécia que marcou o classicismo alemão não teve o mesmo vigor que o classicismo francês, voltado para os romanos¹⁵³, por ter sido

¹⁵²HUNT, Lynn. *Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa*. Tradução de Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 51

¹⁵³BORNHEIM, Gerd. *Nietzsche e Wagner: O sentido de uma ruptura*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 14. p. 11-25. Departamento de Filosofia da USP, 2003. ISSN 1413 7755. p. 16

fenômeno muito localizado de um pequeno grupo, que conseguiu entretanto construir uma imagem da Grécia que de certa forma ainda subsiste. Iniciado por Winckelmann e seguido por Humboldt, Schiller, Goethe, entre outros, este movimento leva à seguinte conclusão: "*a cultura grega é literalmente uma invenção alemã*"¹⁵⁴, apesar da enorme diferença entre as duas culturas. E essa invenção foi em grande parte motivada pela afirmação de Humboldt, de que haveria uma "*affectio originalis*" entre os gregos e a Alemanha, idéia que acompanhou o estabelecimento da identidade e do parentesco entre as duas culturas, presente inclusive em Nietzsche. Bornheim afirma que a aproximação entre os nórdicos e os mediterrâneos é justificada pelo fato de que "*o mediterrâneo sempre foi objeto, por parte dos nórdicos, de uma ferrenha nostalgia: era um mundo inalcançável.*"¹⁵⁵

A dificuldade de delimitar um território grego teria sido uma das razões para que os historiadores modernos dedicados à Antiguidade não tivessem a Grécia como estudo central. Como afirma Décultot, "*a 'Grécia' obriga a pensar uma civilização única dividida em diversos centros, enquanto que a civilização romana apresenta uma unidade territorial forte, organizada em torno de um centro fixo, Roma.*"¹⁵⁶ Mesmo as duas das mais conhecidas cidades gregas, Atenas e Esparta, apresentavam incompatibilidades que tornariam a idéia da existência de uma unidade grega pouco inteligível. A solução encontrada por Winckelmann foi a produção de um panorama das cidades gregas no intuito de estabelecer uma noção de equilíbrio, para sustentar o argumento da Grécia como uma comunidade constituída por diversos centros. Assim, o território grego seria caracterizado simultaneamente como uno e policêntrico, bem como a estrutura do Sacro Império Romano Germânico, bem conhecida por Winckelmann.

¹⁵⁴ Idem, p. 15

¹⁵⁵ Idem, p. 14.

¹⁵⁶ DÉCULTOT, op. cit., p. 187.

Ortega y Gasset, em sua obra "*Europa y la Idea de Nación*"¹⁵⁷ tece considerações sobre a unidade da Grécia. Tendo como argumento principal a existência da idéia de Europa anterior à formação das nações européias, ele aplica ao homem grego a mesma dualidade presente no homem europeu a partir do século XI, qual seja, a sensação de pertencimento a uma realidade menor e específica, e a uma outra realidade maior, que permeia a anterior. De maneira similar aos europeus, os gregos seriam caracterizados por variados usos exemplares comuns, como "*a arte, a retórica, a filosofia, a música, a ginástica, a técnica guerreira, os cultos religiosos superiores, como o de Delfos*".¹⁵⁸ Todas essas ocupações peculiares constituíam a cultura grega ou a Paidéia, que seria essencialmente uma dedicação a um modo refinado e superior de ser homem. Retomando Isócrates, Ortega y Gasset observa que os gregos não eram caracterizados pela consagüinidade, mas antes, pelo cultivo de qualidades intelectuais comuns, entre elas, uma atitude helênica diante do tempo, voltada para o presente. Os usos comuns que conferem uniformidade à Grécia começam a sofrer desgastes no final do século V após a batalha de Salamina, quando Atenas e Esparta teriam travado uma disputa que culminou a longo prazo na dissensão das cidades gregas. Comparando a nação e a polis, o autor afirma que os respectivos processos de formação seguiram uma direção inversa. A Nação seria definida pela constituição de um corpo coletivo cujos potenciais são projetados para o futuro e seria, por isso, dotada de profundidade. A Polis, ao contrário, seria caracterizada pela integridade de cada indivíduo, pela ausência de uma dimensão de futuro e, por conseguinte, seria superficial. Enquanto a nação se origina por uma homogeneização arbitrária, a Polis surge de uma vontade deliberada, na qual reside um *télos* que não engloba o desenvolvimento futuro, mas se realiza no presente. Ortega y Gasset observa que o próprio termo 'nação' remete de imediato a algo prévio e externo à vontade de seus membros, enquanto a Polis contaria com a vontade e a decisão de seus membros desde o momento de

¹⁵⁷GASSET, Ortega y. *Europa y la Idea de Nacion (Y otros ensayos sobre los problemas del hombre contemporáneo)*. Madrid: Alianza Editorial. Revista de Occidente, 1966.

¹⁵⁸ Idem, p. 66.

sua fundação. Em resumo, a nação constitui os indivíduos e a polis é constituída por eles, quer dizer, o indivíduo é o resultado da nação e a precondição da polis.¹⁵⁹

A superficialidade e a predominância do tempo presente enquanto norteador das relações temporais para os gregos, apresentados por Ortega y Gasset, nos remetem à análise que Erich Auerbach¹⁶⁰ faz da poesia homérica. Uma das características destacada por Auerbach é o completo preenchimento do texto homérico, com descrições pormenorizadas dos homens, das emoções e dos objetos que compõem a narrativa e impedem o efeito de tensão, pois não deve caber espaço para o leitor ter dúvidas sobre o que é mencionado. O texto homérico não visa, enfim, a subjetividade. Os processos psicológicos e as ações que envolvem o retorno de Ulisses na "*Odisséia*" não recorrem à perspectiva, "*que é totalmente estranha ao estilo homérico; ele só conhece o primeiro plano, só um presente uniformemente iluminado, uniformemente objetivo.*"¹⁶¹ Auerbach ressalta a importância da existência sensível descrita no texto homérico, dotado de uma elaborada cultura sensorial, que geraria, contudo, uma imagem razoavelmente simples do homem. Em oposição a Homero, que se mantém no campo do lendário, o autor coloca o relato bíblico, que funda a subjetividade e a intenção de se colocar como verdade e a aproximação gradativa do relato histórico. Neste momento, este dado nos interessa tão somente para ressaltar as características homéricas.

Retomemos a nossa questão central que nos levou a Winckelmann, qual seja, a conexão estabelecida entre a Alemanha e a Grécia antiga. Ao privilegiar a pintura e a escultura no seu estudo sobre a arte grega, Winckelmann realiza duas mudanças essenciais: preconiza a sensibilidade estética em detrimento da autoridade do escrito, deslocando a ênfase dos autores para as obras, e cria um modelo histórico através do ideal de beleza grego – a nobre simplicidade – que se tornará um guia para os intelectuais alemães em busca de uma

¹⁵⁹Idem, p. 63.

¹⁶⁰AUERBACH, Erich. *A Cicatriz de Ulisses*. In: *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

¹⁶¹Idem, p. 5.

identidade própria. Através da imitação dos gregos, é possível absorver suas potencialidades de forma criativa. A colocação de Roberto Machado é esclarecedora:

*"Essa concepção de uma imitação criadora que deve tornar os alemães tão inimitáveis quanto os gregos aparece com toda a força na exigência paradoxal que Winckelmann propõe a seus contemporâneos: o único meio de nos tornarmos grandes, e se possível, inimitáveis, é imitar os antigos".*¹⁶²

Alterando a predominância dos romanos, que foram referência para o renascimento italiano e para o classicismo francês, a partir do século XVIII a Alemanha começa a fixar sua própria comunidade intelectual, baseada nos gregos antigos. Décultot acrescenta que a idéia de um classicismo alemão, marcado pela formação de uma literatura especificamente alemã e por isso exemplar, começa a tomar forma com Winckelmann, conforme endossaram Herder, Johann Georg Hamann e Christian Gottlob Heyne.¹⁶³ No século XIX, quando a literatura alemã se torna uma disciplina acadêmica, fala-se de um primeiro classicismo alemão iniciado por Winckelmann. A canonização do período clássico constitui o momento de formação da identidade nacional alemã no que diz respeito a uma matriz cultural comum, fundada a partir da exclusão das referências clássicas de outros países, especialmente a França. A esse respeito, as afirmações de Machado e Décultot são coincidentes. Machado vai além e relaciona as novas formas de pensar o teatro, especificamente a tragédia, elaboradas por Goethe e Schiller, com a reflexão sobre a modernidade.

Machado destaca a versão goethiana da peça "Ifigênia" e sua diferença em relação à de Eurípides, que apresenta a personagem principal caracterizada pelo rancor e pelo desejo de vingança. Goethe, imerso nas idéias de Winckelmann, cria uma Ifigênia que encarna a Grécia apolínea, serena e equilibrada, explorando simultaneamente a subjetividade do sentimento

¹⁶²MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006. p. 13

¹⁶³DÉCULTOT, op. cit., p. 301.

religioso, o que permite considerar a sua versão clássica na forma e moderna no conteúdo. O estudo da arte grega direcionou a reflexão do autor sobre a arte moderna, levando-o a afirmar que os gregos antigos são indispensáveis para o estudo da arte, uma vez que seus parâmetros artísticos são atemporais. Dedicados ao estudo das leis gerais da arte, tanto Goethe quanto Schiller tinham os gregos como modelos para pensar a arte moderna. A Grécia vista por Goethe oferecia meios de desenvolvimento do homem de uma forma total e de uma visão de mundo igualmente una, levando as virtudes ao seu grau máximo no homem e em seu contato com o mundo. Esta unidade interior e exterior fez dos gregos homens completos e harmoniosos, capazes de desfrutar a felicidade e de suportar a infelicidade. Para Goethe, tal perfeição não é possível senão durante um período determinado e breve, cuja fugacidade deveria ser eternizada através da arte, "*elevando o homem acima de si mesmo, divinizando-o em um presente ao qual se unem o passado e o futuro.*"¹⁶⁴ É a partir da exaltação do ideal grego de beleza empreendido pelos alemães, movimento iniciado por Winckelmann, tendo Goethe e Schiller como expoentes e se fortalecendo com Schelling, Hölderlin, Hegel e Schopenhauer, chegando até Nietzsche, que o trágico passa a ser pensado como essência e não mais como forma. Assim, entendemos que há um escopo razoavelmente comum de interpretação dos gregos na tradição alemã, apesar das notáveis especificidades.

Essa comunidade intelectual voltada para os gregos é abordada por Suzanne Marchand,¹⁶⁵ que analisa como o estudo filológico da Grécia Antiga foi constitutivo da vida social alemã, se consolidando institucionalmente entre os séculos XVIII e XIX, e declinando nas últimas décadas do oitocentos. Sua preocupação está direcionada mais para as implicações sociais e institucionais do filo-helenismo do que para as ações individuais dos estudiosos do tema. A autora mostra que, ao longo do século XIX, o que Humboldt havia chamado de *affectio originalis* entre os alemães e os gregos se torna uma convenção da classe média

¹⁶⁴ MACHADO, op. cit., p. 22.

¹⁶⁵ MARCHAND, Suzanne. *The Making of a Cultural Obsession*. In: *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

letrada, presente na burocracia estatal e na academia, de forma que, a partir da unificação alemã em 1871, os gregos passam a ser considerados parte do patrimônio nacional alemão. A exposição de Marchand situa bem o momento em que Nietzsche realiza seu estudo mais importante sobre a tragédia, contendo uma dupla crítica, tanto ao método dos filólogos que ainda tentavam manter o prestígio dos estudos clássicos, quanto à nova geração que demandava uma reforma no ensino alemão, sob a redução do estudo do grego e do latim em favor das disciplinas modernas.

Passamos a seguir à abordagem específica da questão nos autores que são o mote deste estudo.

3.2. Burckhardt e Nietzsche: *agon* e admiração.

Ao tratarmos neste capítulo de um tema comum a Nietzsche e a Burckhardt, não podemos deixar de examinar alguns aspectos da relação entre ambos. Para tanto, nos apoiaremos em dois artigos que abordam especificamente esta questão e são complementares entre si: "*Nosso Maior Mestre': Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*", de Duncan Large¹⁶⁶ e "*Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*", de Ernani Chaves¹⁶⁷. Além disso, ambos abordam um ponto chave, um denominador comum entre os autores aqui estudados, que é o conceito de cultura.

O primeiro artigo, elaborado pelo Professor de filosofia alemã na Universidade de Wales Swansea na Grã-Bretanha, desdobra-se a partir de uma pequena carta de Nietzsche a Burckhardt enviada de Turim em 1889, quando Nietzsche já apresentava sinais de loucura. Segue a carta citada na íntegra por Large:

¹⁶⁶LARGE, Duncan. '*Nosso Maior Mestre': Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n° 9. p. 3-39. Departamento de Filosofia da USP, 2000. ISSN 1413 7755.

¹⁶⁷CHAVES, Ernani. '*Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n° 9, p. 41-66. Departamento de Filosofia da Usp, 2000. ISSN: 1413 7755.

"Ao meu venerado Jakob Burckhardt.
 [Meinem verehrungswürdigen Jakob Burckhardt.]
 Essa foi a pequena piada por conta da qual eu tolero o meu fastio ao ter criado o mundo. Agora o senhor é – tu és – o maior entre os nossos maiores mestres [Nun sind Sie – bist du – unser grosser grösster Lehrer]; pois eu, junto com Ariadne, tenho apenas que ser o equilíbrio dourado de todas as coisas, em todo lugar temos tais seres que estão acima de nós [die über uns sind]...
 Dionysos."¹⁶⁸

Large elabora uma série de hipóteses para identificar a qual piada Nietzsche se referia na carta, entre elas, a grafia do primeiro nome de Burckhardt com "k" e não com "c", como seria o correto; a evocação de Burckhardt pelo primeiro nome e pela utilização do pronome informal "du" e uma possível ironia contida no termo "venerado". Todas essas hipóteses são a seguir questionadas, pois no caso das duas primeiras, tratava-se de um comportamento usual de Nietzsche, ao menos nas suas últimas cartas, e a terceira hipótese é considerada insustentável pela demonstração de estima evidenciada ao longo da carta. A piada estaria, então, na necessidade do Deus Nietzsche-Dioniso de encontrar uma criatura merecedora de sua reverência, contrariando o princípio cristão que prega o inverso, ou seja, a adoração do criador pela criatura. Nesta perspectiva, a piada seria direcionada contra o próprio Nietzsche, que em sua última carta a Burckhardt, redigida no dia seguinte à supracitada, *"lamenta um tanto por ter tido que cumprir Seu destino como criador do mundo e anseia pela vida calma do professor da Basileia."*¹⁶⁹ A partir deste preâmbulo baseado nas missivas, Large pretende analisar a importância que Nietzsche confere a Burckhardt tendo três questões como roteiro, quais sejam, como, a quem e o que Burckhardt ensina.

A primeira questão não teria uma resposta objetiva, mas um indício de que Burckhardt encarnaria o modelo de educador defendido por Nietzsche, como aquele que leva à auto-superação, colocando-se a uma tal altura que o seu ensinamento maior consistira em

¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. apud LARGE, Duncan. op. cit., p. 4

¹⁶⁹ LARGE, Duncan. op.cit., p. 6.

demonstrar que há tais alturas e que elas podem ser atingidas. Quanto a quem Burckhardt ensina, Large afirma inicialmente que ele ensinou a Nietzsche a pluralidade da alma, lembrando das diversas identidades assumidas por Nietzsche na assinatura de suas cartas, como "O Crucificado", "Nietzsche César", "Dioniso", entre outras. Em suma, o professor da Basileia "*ensinou a 'nós' (a Nietzsche) a sermos 'nós' (Nietzsche)*".¹⁷⁰ O argumento central defendido por Large é a radicalização, por parte de Nietzsche, da figura de Burckhardt como um professor paradigmático, haja vista a quantidade irrisória de citações do historiador na obra publicada de Nietzsche – que explicitamente, teria ocorrido três vezes. Além disso, na obra "*Crepúsculo dos Ídolos*", Nietzsche se intitula o primeiro a compreender o mais antigo instinto helênico e considera Burckhardt o contemporâneo de maior autoridade no assunto, que dedica um capítulo de sua obra sobre os gregos à sua "descoberta". Isso torna evidente para Large uma inversão nos papéis pedagógicos, pois Nietzsche estaria realizando, em última instância, uma auto-adulação ao elogiar Burckhardt. À segunda pergunta Large acrescenta a terceira e responde de uma só vez: Burckhardt ensina não apenas a Nietzsche, mas também aos alemães, e o que ele ensina é a cultura, considerada decadente por Nietzsche. Sendo ele próprio um espírito cultivado, é capacitado para resgatar a cultura alemã do declínio já consumado após a guerra Franco-Prussiana, mesmo sendo Burckhardt um suíço. A Suíça, por pouco não incorporada ao Reich, teria se tornado a salvaguarda das virtudes alemãs e um ponto geográfico privilegiado, de onde Burckhardt poderia observar com maior clareza a questão alemã:

"Não restou ninguém dentro da Alemanha para ensinar aos alemães o que significa sua cultura (uma cultura) e, de qualquer forma, eles já não possuem mais ouvidos para ouvir; apenas o próprio Nietzsche e Burckhardt restaram, e ambos se estabeleceram deliberadamente no exterior (na Itália e Suíça respectivamente). Burckhardt e Nietzsche comungam o mesmo destino – exceto pelo fato de que Burckhardt permaneceu numa universidade para pregar aos inconvertíveis, o que

¹⁷⁰ Idem, p. 8

o torna, nesse contexto particular, até mais heróico que o próprio Nietzsche."¹⁷¹

Mesmo as injustiças que Large afirma ter observado para com Burckhardt apontariam para um costume nietzscheano de agir injustamente com aqueles que reverencia. Haveria uma outra interpretação possível e mais comum, a de que a presença escassa – e por vezes mal contextualizada – de Burckhardt na obra de Nietzsche resultaria de uma "rivalidade agonística"¹⁷² estabelecida através da identificação, e não da oposição, que J. P. Stern define como "*o agon semiconfesso de Nietzsche com seus antecessores.*"¹⁷³ Oswaldo Giacóia Jr., dedicado a pensar sobre a declarada inversão nietzscheana do platonismo no artigo "*O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*"¹⁷⁴, mostra que quando Nietzsche fala em inverter, não executa essa tarefa literalmente, mas retoma, supera e transfigura, e é nesses termos que o professor de filosofia da Unicamp entende a relação Nietzsche-Platão-Sócrates. O dado mais imediato que se percebe desta relação a partir da leitura de Nietzsche é a sua oposição em relação a Platão e Sócrates, que seriam responsáveis pela degeneração da cultura helênica. Porém, um olhar mais apurado sobre a relação de Nietzsche com seus antecessores abre uma outra perspectiva sobre a questão, como a que Giacóia desenvolve em seu artigo. Nem o silêncio e nem o excesso de crítica – que encaramos como negativa – são suficientes para dar conta da conexão que Nietzsche estabelece com outros autores.

Se este comportamento agonístico define a maneira como Nietzsche se relacionava com Burckhardt, não podemos esquecer de dois fatores importantes: ao lado deste *agon*, há uma atmosfera fantasiosa através da qual Nietzsche via esta relação, de forma mais íntima do

¹⁷¹LARGE, Duncan. op. cit., p. 12

¹⁷²Idem, p. 18

¹⁷³STERN, J. P. apud LARGE, Duncan. op. cit., p. 20

¹⁷⁴GIACÓIA JR., Oswaldo. *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 3. p. 23-36. Departamento de Filosofia da USP, 1997. ISSN 1413 7755.

que realmente o era, que Large chega a caracterizar como "*relacionamento fantasmático*"¹⁷⁵, cujo grau de imaginação teria sido necessário para acompanhá-lo nos anos de solidão. Além disso, há uma proporcionalidade no que diz respeito às menções de Nietzsche por Burckhardt em suas missivas, pois o historiador citou seu colega da Basileia tão pouco e tão elogiosamente quanto aquele o fizera. Burckhardt não foi recíproco, porém, na superestima da amizade com Nietzsche.

O artigo de Ernani Chaves, professor de filosofia da Universidade Federal do Pará, vem ao encontro dos nossos objetivos neste capítulo, ao analisar as relações entre Nietzsche e Burckhardt a partir das conferências ministradas pelo historiador na Basileia, das quais o filólogo era um ouvinte assíduo. A prioridade de Chaves é a discussão sobre os "grandes" da história, empreendida por Burckhardt, articulada com a inter-relação entre cultura e política estabelecida por Nietzsche. De imediato, Chaves enumera três questões comuns a ambos, quais sejam, a importância de Schopenhauer, o destaque à antiguidade clássica, e o constante apelo à renovação da cultura. Interessam-nos principalmente os dois últimos pontos, que consideramos, em conjunto, o cerne do problema apresentado neste capítulo: o indivíduo grego como modelo de grandeza necessário à cultura moderna.

Burckhardt elabora uma noção de grandeza da qual a humanidade não pode prescindir. O caráter único e indispensável da grandeza, todavia, não a torna simples e facilmente assimilável, há que se ter cautela para não incorrer em erros como a indistinção entre a grandeza e o poder, por exemplo. O grande homem concentra o poder de realizar determinadas ações e vincular o indivíduo ao universal, ele é a ponte através da qual se realiza a dinâmica da cultura com a sua ação transformadora do mundo, ou, em outras palavras, com o seu poder criador. A atividade criadora é a síntese da unidade entre o indivíduo e o universal, entre o interior e o exterior. A nobreza de tal atividade reside apenas no grande homem, que

¹⁷⁵ LARGE, Duncan. op. cit., p. 25

através da arte é capaz de modelar a expressão privilegiada desta unidade. A grandeza, acompanhada de vigor moral e intelectual, é um elemento imprescindível na relação entre as três potências – o Estado, a Religião e a Cultura – examinadas no segundo capítulo. Neste sentido, o grande homem se mescla com o próprio papel da Cultura, tida por Burckhardt como elemento dinâmico e crítico. Os gregos, considerados pela tradição alemã como aqueles que não separavam o interior do exterior ou a forma do conteúdo, são tomados como modelos porque *"tornam possível diferenciar os 'grandes da história' dos que são apenas políticos; a redução ao apenas político seria o caráter dominante no século XIX."*¹⁷⁶ Aparece nesta citação uma questão fundamental. O grande homem de Burckhardt não é idêntico ao grande homem da historiografia oitocentista, que tinha nos feitos políticos a origem de sua grandeza, mas sim, é aquele que representa um modo de vida superior, que se opõe à sociedade de massas – e não resulta dela – na qual a cultura é vista cada vez mais como algo que deve ser estendido e acessível.

Por sua vez, o grande homem nietzscheano possui traços da concepção schopenhaueriana de gênio, que salva o objeto do perecimento para elevá-lo à eternidade. Nietzsche amplia a concepção de Schopenhauer, considerando o gênio o unificador da cultura, devido ao seu caráter estruturador que dá forma ao caos. A cultura para Nietzsche deve ser autônoma em relação à política. Chaves observa uma diferença entre Nietzsche e Burckhardt no que diz respeito à relação entre política e cultura: para Burckhardt o afastamento da política seria necessário para que o historiador não fosse negativamente influenciado pelo presente, mas isso não implica no desconhecimento ou desinteresse pelos acontecimentos políticos. A política não deve se sobrepor, mas sim, se mesclar aos outros acontecimentos, a fim de estabelecer observações gerais, seguindo o modelo de Tucídides. Para o autor deste artigo, Nietzsche teria se posicionado mais radicalmente por afirmar que a

¹⁷⁶ CHAVES, Ernani. op. cit., p. 48.

cultura não pode sofrer determinações de quaisquer ordem, muito menos do Estado. *"Seguindo Schopenhauer e Burckhardt, Nietzsche opunha-se ao que considerava a 'divinização' do Estado iniciada pela filosofia hegeliana."*¹⁷⁷ O autor resume a questão estabelecendo duas formas de se relacionar com a Antiguidade Grega, a de Burckhardt, pautada estritamente no humanismo clássico, e a de Nietzsche, que não apenas mostrava a importância dos ideais clássicos, mas defendia a sua atualização e revigoração para o presente, de uma forma mais categórica do que Burckhardt. A cultura no presente era considerada por Nietzsche duplamente comprometida, revestida de caráter utilitário e submetida ao Estado. O jornal era um símbolo deste duplo comprometimento da cultura e agregava as figuras do jornalista e do erudito, caracterizados por ele como "filisteus da cultura" pelo fato de pensarem a cultura com fins pragmáticos, seja para servir ao presente, no caso do primeiro, seja para constituir um corpo burocrático para o Estado, no caso do segundo. Diante do rompimento da academia com a tradição em nome de uma cultura jornalística, Nietzsche formula a sua concepção de cultura buscando na Antiguidade Clássica o reconhecimento *"do 'verdadeiro educador', daquele que é capaz de 'ensinar' a verdadeira natureza da cultura."*¹⁷⁸

O ensinamento da verdadeira natureza da cultura também é mencionado no artigo de Large, que traz questionamentos pertinentes sobre o conceito de cultura em Nietzsche e Burckhardt relacionados à citação acima. Entre as expressões mais constantemente utilizadas por Large para compreender uma definição positiva de Nietzsche sobre a cultura, encontramos "unidade de estilo", "coletividade" e "obra de arte orgânica". A reunião destas expressões resulta na concepção de cultura como uma meta-obra de arte que reúne e se eleva sobre todas as outras formas de arte. O questionamento central parte da afirmação de que *"cultura é o que se é (e sem ter conhecimento disso – uma cultura auto-reflexiva é uma*

¹⁷⁷ Idem, p.53

¹⁷⁸ Idem, p. 55

contradição em termos).¹⁷⁹ Assim sendo, como pode a cultura ser ensinada? Qual seria então o papel do verdadeiro educador, mencionado no parágrafo anterior? Large busca a resposta em uma citação retirada da obra "*Crepúsculo dos Ídolos*", na qual Nietzsche postula a necessidade dos educadores serem educados, espíritos superiores, aristocráticos e culturalmente amadurecidos. Tendo Burckhardt ensinado a Nietzsche o que é uma cultura, conforme afirma Large, ele o fez sendo ele próprio uma cultura madura e experimentada, ou seja, o ensinamento depende do que o autor chama de "ontopaidéia" ou uma "imagem de totalidade", que Nietzsche encontrava em Burckhardt. Todos os aspectos coletivos que caracterizam uma cultura devem estar reunidos no educador para que ele cumpra a sua função, ele é uma síntese, uma fração individual da cultura e não seria exagerado acrescentar, um porta-voz da tradição. Esta visão una do educador pode ser compreendida como uma contraposição à dicotomia moderna entre interior e exterior, desconhecida pelos antigos. Chaves relaciona esta dicotomia característica da modernidade com a *Bildung*:

*"A oposição entre Interior e Exterior despoja do saber seu caráter de formação (Bildung), tornando-o algo que vem de 'fora' e se aloja no 'interior' (Innen) passando, a partir daí, a fazer parte exclusiva da 'interioridade' (Innerlichkeit) do homem moderno. Cortando os laços que ligavam o saber o 'exterior', tornando-o parte exclusiva da sua 'interioridade', o homem moderno perderá a capacidade de transformar o saber em ação e, portanto, de tomá-lo a serviço não da expansão desmedida do saber, mas da própria vida."*¹⁸⁰

Valorizando cada vez mais a interioridade e considerando idênticas a cultura e a cultura histórica, o homem moderno se afasta dos parâmetros gregos, que se tornaram exemplo para toda a humanidade cultivando uma cultura sem um arraigado sentido histórico.¹⁸¹

¹⁷⁹ LARGE, op. cit., p. 21

¹⁸⁰ CHAVES, op. cit., p. 57

¹⁸¹ SAMPAIO, Alan. *Fronteiras da História*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 18. p. 37-67. Departamento de Filosofia da USP, 2005. ISSN 1413 7755.

3.3. Os grandes homens no espelho.

As palavras de Nietzsche e Burckhardt sobre a grandeza dos antigos ganham contornos específicos quando lembramos que estamos lidando com pensadores, como dissemos na introdução, desejosamente extemporâneos pela insatisfação com seu tempo e pela defesa de uma sociedade aristocrática, cujos valores pareciam não mais vigorar. Nessa perspectiva, a escrita sobre os grandes homens adquire um caráter auto-referencial, que se integra com os postulados teóricos acerca da questão, como veremos a seguir.

Na Antiguidade grega, os poetas e aedos cantaram os feitos heróicos atualizando a experiência louvável através da palavra cantada. Contudo, esta atualização não teria uma obrigação de fidelidade com a experiência, conforme Burckhardt afirma na obra "*Historia de la Cultura Griega*": "*Sería completamente erróneo suponer que con esse propósito firme de unir el presente con el más remoto pasado debió de prosperar el conocimiento exacto de este último.*"¹⁸² Nesta perspectiva, os gregos seriam dotados de faculdades extraordinárias de força e de afirmação para a transformação do audível, assimilando e adentrando constantemente o relato, sem uma pretensão de verdade. A dose de realidade que se mantinha nas narrativas era (re)elaborada miticamente e mesmo o aspecto histórico foi submetido às leis de uma prolongada tradição oral e poética, criando um espaço comum e indistinto para o fabuloso e o fidedigno. Na obra citada, o historiador ressalta o mito como a premissa, a grande base espiritual do povo grego que sobrevivia através da progressiva recriação, cujo ápice teria sido o florescimento do império helênico, quando "*Toda la humanidad griega se consideró como descendiente y legítima heredera de la época heróica; (...).*"¹⁸³ Recorremos novamente a Auerbach, que defende Homero da acusação de mentiroso, alegando que o atestado de verossimilhança não faz parte da escrita homérica e não lhe faz falta. Homero "*não tem*

¹⁸²BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la Cultura Griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Editorial Ibéria, 1953. p. 54

¹⁸³BURCKHARDT, op. cit., p. 48

necessidade de fazer alarde da verdade histórica do seu relato, a sua realidade é bastante forte; emaranha-nos, apanha-nos em sua rede, e isto lhe basta."¹⁸⁴ Ao discutir o caráter lendário de Homero, o caráter histórico que o Velho Testamento foi adquirindo e a história contemporânea da Alemanha, Auerbach faz uma afirmação condizente com o que mencionamos acima sobre Burckhardt: "*Escrever história é tão difícil que a maioria dos historiadores vê-se obrigada a fazer concessões à técnica do lendário.*"¹⁸⁵

Uma das tensões vividas por Burckhardt era a busca de um tom, de um estilo de escrita que pudesse conferir uma certa unidade histórica ao período, mas que não retirasse dos indivíduos do passado seus traços peculiares. A intenção de Burckhardt enquanto historiador era, numa escrita ensaística que lhe dotasse de uma certa mobilidade, promover uma reconstrução espiritual do passado. Podemos dizer que o historiador pretendia fazer um uso artístico da história, sem operar com uma distinção entre a forma e conteúdo, bem como observava na literatura grega. Na apresentação de seu livro sobre os gregos, Burckhardt afirma estar privilegiando estudantes que não sejam filólogos e dispensa os conhecimentos desta área para a leitura da fonte. A explicação dada pelo autor é que a leitura das fontes pode ser feita por toda pessoa de formação humanista e de sentido cultural elevado. Ele acrescenta que, no caso de um estudo da antiguidade, seria realmente necessário um tipo de formação especial, entretanto, sua proposta de uma disciplina histórico-cultural permitiria a acessibilidade ao curso. O historiador alerta que uma obra antiga deve ser lida diversas vezes, a fim de que haja um momento em que a única preocupação do leitor seja a observação da forma e do conteúdo. Este tipo de leitura é chamado por ele de "leitura despreocupada da obra", momento em que deve ser percebida a superioridade da literatura grega no que tange a união entre a forma e o conteúdo. Burckhardt trabalha a fonte como monumento, através do qual é possível que o leitor resgate o que deseja do passado. Mais uma vez a concepção do

¹⁸⁴ AUERBACH, op. cit., p. 10

¹⁸⁵ Idem, p. 17.

autor de indivíduo é fundamental, neste caso, para o estudo da história. Se o passado nunca está acabado e aparece distintamente em cada época, o indivíduo em suas plenas capacidades criadoras é imprescindível para este processo.

Na obra "*A Civilização do Renascimento Italiano*"¹⁸⁶ o aspecto que conduz a análise de Burckhardt é a concepção da memória pela ação e não pela palavra. Eram as ações concretas no mundo que conferiam ao homem a dignidade da lembrança. Burckhardt atribui esta concepção aos *condottieri*, um grupo de pequenos tiranos que se associavam aos grupos mais poderosos, funcionando como uma extensão calculada do poder destes grupos. A autobiografia se concretiza primordialmente a partir de gestos emblemáticos e não pela via da palavra escrita. Logo, o cálculo é imprescindível para conferir à ação seu aspecto memorável. A situação política da Itália, configurada em estados despóticos no século XIV, apresenta pela primeira vez o espírito político moderno, onde o exercício da tirania e da crueldade era exercido sem constrangimentos. Na perspectiva de Burckhardt, o Renascimento italiano como o advento do homem moderno é repleto de massacres, intrigas e traições, entretanto, o gosto pelo belo e pelo colossal também está inserido no mundo renascentista: eis o berço paradoxal do indivíduo moderno, centralizado na figura do tirano italiano, que "*sonha com belos monumentos, que tem a paixão da glória e que, por conseqüência, necessita ter à sua volta homens de talento. Vivendo no meio dos poetas ou dos sábios, sente-se num terreno novo, está quase na posse de uma nova legitimidade.*"¹⁸⁷

Para Burckhardt, o Renascimento é marcado pela redescoberta da Antiguidade como modelo a ser seguido sem que isso significasse uma mera imitação. Segundo Cássio Fernandes, teria havido entre os italianos e os antigos uma espécie de "*compenetração entre*

¹⁸⁶ BURCKHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano*. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

¹⁸⁷ Idem, p. 13.

um novo espírito e sua ligação com uma memória antiga"¹⁸⁸ isto é, os ideais antigos teriam sido apropriados em função das ações tipicamente modernas dos renascentistas, que comportam, numa relação dialética, o próprio estudo da Antiguidade. A apropriação do passado de forma afirmativa e transformadora, para Burckhardt é um elemento extremamente importante tanto para pensar o Renascimento quanto a Grécia Antiga.

Ao contrário de Nietzsche, encontramos em Burckhardt definições sistematizadas sobre grandeza e os grandes homens. Esse movimento de apropriação criativa do passado, mencionado acima, é típico de uma alta cultura e mais especificamente, de grandes homens. Extrapolando a necessidade de documentos e de oficialização, os grandes homens – que não devem ser confundidos com os homens úteis – não comportam uma explicação racional e possuem uma aura de mistério, dificultando a designação de critérios objetivos para a caracterização da grandeza. Entre tantos fatores frágeis, a perenidade da personalidade e das ações é um fator decisivo, que faz com que o grande homem atravesse "*o grande fluxo central de causas e efeitos*."¹⁸⁹ O problema não reside apenas na determinação do que torna um homem grande, mas o próprio surgimento de indivíduos que possuam tais características é um fenômeno raro, afirma Burckhardt. Quando o historiador diz que os artistas, poetas e filósofos transmitem o espírito da sua época para a posteridade, ele define e reúne aqueles que possuem as maiores chances de se tornarem grandes homens ou filósofos. A ponte entre a sua época, a universalidade e a eternidade recai em uma questão colocada por Nietzsche, a da cultura como um diálogo dos grandes, de ápice para ápice.¹⁹⁰ E aqueles que realizam com mais perfeição essa simbiose e que são colocados como parâmetros de grandeza são os filósofos, pois é com eles que "*começa a fase da grandeza irrefutável, verdadeira, única e insubstituível e com ela*

¹⁸⁸ FERNANDES, Cássio. *Biografia e Autobiografia em 'A Civilização do Renascimento na Itália', de Jacob Burckhardt*. In: História Questões e Debates, UFPR, vol. 40. <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia>

¹⁸⁹ BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961. p. 215

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

se desencadeiam energias que transcendem qualquer norma e se estabelece pela primeira vez uma relação direta com o universo."¹⁹¹ Ao falar dos filósofos, Burckhardt está elaborando uma categoria – e não se dirigindo especificamente aos estudiosos de filosofia – na qual se inserem aqueles que possuem uma visão de tamanha objetividade da vida que são capazes de transcendê-la. O filósofo, em suma, contém a verdade, e isso lhe confere a glória póstuma: afirmação de Burckhardt e de Nietzsche.

A arte vista por Burckhardt consiste na mais elevada capacidade de expressão e de criação, devido à sua capacidade de elevar a sensibilidade humana e de captar a sua quase totalidade, o que justifica a grandeza dos poetas e artistas. A visão artística é uma espécie de filtro, que depura e materializa os elementos deveras belos, grandiosos e relevantes, o que só é possível se o aspecto interior do universo for captado e transfigurado em imagem. A reprodução daquilo que é visível e exterior não caracteriza uma obra de arte, pois é facilmente executável e imitável, isto é, seu autor não pode ser considerado insubstituível tal como aquele que transpõe a superfície. Este sim, pode

*"interpretar e fixar o mistério da beleza: tudo aquilo que na vida por nós perpassa, célere, raro e distribuído desigualmente, encontra-se reunido aqui num cosmos feito de poemas, de quadros e ciclos grandiosos de imagens, de cores, pedras e sons, como uma segunda esfera terrestre mais elevada."*¹⁹²

Atingir tal grau de elevação pressupõe um desafio do artista consigo, uma batalha travada com seus próprios obstáculos, visando a superação. Burckhardt confere um status privilegiado para os poetas, cujas obras são a melhor testemunha de seu tempo, pois eles são capazes de perscrutar a alma humana e constroem, a partir dela, uma paisagem – a poesia. Se os poetas testemunham sua época com louvor, e expressam a alma do homem junto com a pintura e a escultura, os músicos têm em mãos um material ainda mais especial: a música

¹⁹¹ BURCKHARDT, op. cit., p. 220

¹⁹² Idem, p. 222.

tomada isoladamente, sem a ação dramática e sem a palavra, não reflete, mas constitui a própria essência humana. Neste sentido, a grandeza dos grandes compositores é indiscutível, porém, a sua imortalidade depende, ao contrário das outras expressões artísticas, da execução contínua de sua obra. Essa – infeliz – dependência fez com que a música grega, por exemplo, fosse conhecida apenas pelos testemunhos escritos e enaltecidos de seus contemporâneos, mas sua execução é inacessível.

Foi possível observar uma série de semelhanças entre as concepções nietzscheana e burckhardtiana da grandeza, a partir das observações destas. Nas linhas que seguem, as similaridades parecem mais evidentes, corroborando a idéia de que há certas considerações comuns a ambos, especialmente no que diz respeito à moralidade – ou à sua superação.

"Se nos propomos a estudar a natureza da grandeza, devemos abster-nos desde já de confundi-la com ideais morais da humanidade, pois o indivíduo excepcional não constitui um modelo para os demais, mas representa uma exceção no plano da história mundial. As características gerais da grandeza são, em nossa opinião, as seguintes: as faculdades inatas do grande homem desenvolvem-se e revelam-se espontânea e plenamente de acordo com a consciência que delas for adquirindo o grande homem e à medida que ele for vislumbrando a magnitude das tarefas que terá de cumprir. O grande homem não só corresponde ao que dele se exige em qualquer situação, como depois tudo vai se tornando demasiado restrito, limitado para a sua capacidade: ele não só preenche as suas funções específicas como está sempre a ponto de transcender de muito o que dele se exige. (...). Seus dotes revelam-se excepcionais em tudo: intelectual e até fisicamente, suas faculdades de apreensão e de criação são extraordinárias, seu poder de análise e síntese ultrapassam de muito a média. Ele possui naturalmente a faculdade de concentrar-se à vontade em um só assunto e depois abandoná-lo para concentrar-se noutro. (...). Justamente quando tudo nos parece confuso, ele vislumbra com clareza todas as questões. (...). Capta as relações ínfimas porque estas tomam vulto ao multiplicar-se pela repetição, mas renuncia a ter contato com os indivíduos insignificantes. Desde o princípio ele distingue claramente duas premissas essenciais de qualquer problema: (...) a verdadeira situação geral e (...) os meios possíveis de debelá-la (...). Já de início ele é capaz de determinar sobre que fundamentos sua força futura estará assentada. Conseqüentemente, o grande homem sabe já de antemão em que momento intervirá nos acontecimentos, o que só

*saberemos ao ler, depois, os jornais. A pura contemplação é de todo incompatível com tal temperamento, o qual vive do desejo férreo de dominar a situação e de sua gigantesca força de vontade, que exerce um poder coercitivo realmente mágico sobre os demais, atraindo para sua órbita todos os elementos de força e de domínio. (...). Não será possível desobedecê-lo em sua presença ou em sua proximidade e todo aquele que o quiser contradizer deve pôr-se fora do seu alcance, conviver com seus inimigos, para enfrentá-lo no único local possível: o campo de batalha."*¹⁹³ [grifos nossos]

Tais homens, aos quais não cabe a magnanimidade nem a moral partilhada pelo restante dos homens, desprezam a morte. Se podemos de imediato estabelecer uma diferença entre as considerações de Nietzsche e de Burckhardt sobre os grandes homens, ela reside na associação imediata do filólogo da Grécia antiga com a grandeza, enquanto o historiador não o faz senão esparsamente. A seguir, poderemos notar como os termos grifados na citação acima encontram similares no pensamento nietzscheano.

O homem necessita da glória. Não apenas vivenciá-la, mas transmiti-la. A sobrevivência e a transmissão da grandeza de um tempo passado se defrontam com inúmeros obstáculos para o cumprimento da sua finalidade: eis a batalha da cultura, que Nietzsche anuncia no começo de seu texto "*Sobre o pathos da verdade*".¹⁹⁴ Este pequeno texto evidencia a íntima relação entre a glória e a memória, tendo em vista a condição (solitária) do filósofo, levando-nos à reflexão do quanto soaria contraditório, hoje, a associação destes três elementos para uma reflexão sobre a cultura: solidão, glória e memória. Partir da hodierna contradição permite compreender melhor uma crítica de Nietzsche: a democratização do que deve ser lembrado, a acessibilidade ao que se tornará memória e a glorificação indiscriminada e efêmera, que aliadas a uma concepção moralmente negativa da solidão constituem a imagem da sociedade de massas, que não desfrutava de qualquer apreço por parte de Nietzsche e de Burckhardt. Diante deste quadro, estes intelectuais não hesitaram em travar uma luta, baseada

¹⁹³ Idem, p. 236-238.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o pathos da verdade*. In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

na apologia do *agon* e da individualidade gregos, conceitos explorados pelo filósofo Roberto Machado:

*"...o agon é o combate individual que dá brilho à existência, tornando a vida do indivíduo digna de ser vivida não pela busca da felicidade, como acontecerá a partir de Sócrates, mas pela busca do kleos, da glória. Nas ações heróicas do indivíduo que conquista a glória, a vida atinge a perfeição."*¹⁹⁵

Fica claro na citação acima que a glória não é um bem a ser ofertado, mas sim, uma recompensa conquistada pelo herói, devido à superação da morte em seu penoso caminho. Pensando analogamente o filósofo e o herói, por serem homens que sentem mais intensamente o peso deste combate e sobrevivem a ele, Nietzsche assevera: *"Sua ação não se volta para um 'público', para o aplauso das massas e o aplauso aclamador dos contemporâneos; pertencem à sua essência os passos solitários pela estrada."*¹⁹⁶ A solidão é a condição e a essência daquele que contém a verdade – o filósofo – pois a verdade não está nos outros homens, mas em si mesmo, razão pela qual a relação do portador da verdade com o mundo é de desdém: o mundo precisa dele, e a recíproca não é verdadeira.

Nietzsche, retomando o pensamento de Heráclito, observa que a grandeza de um homem reside na sua capacidade de perscrutar uma situação aparentemente banal ao resto dos homens – ele se antecipa – e dela inferir seu conhecimento, que não é senão a verdade: *"Pois o mundo precisa eternamente da verdade, e, assim, precisa eternamente de Heráclito, embora ele não careça do mundo. O que lhe importa a sua glória!"*¹⁹⁷ Podemos inferir que o deleite da glória é a forma encontrada pelos homens comuns de externar sua reverência e sua

¹⁹⁵ MACHADO, op. cit., p. 204

¹⁹⁶ NIETZSCHE, op. cit., p. 28

¹⁹⁷ Idem, p. 31

admiração por aquele que possui um conjunto de valores e experiências que constituirão a lembrança e o exemplo.

No segundo prefácio à obra "*A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*"¹⁹⁸, Nietzsche explica a concisão da obra alegando que extraiu o essencial de cada filósofo abordado a ponto de não deixar empalidecer aquilo que é pessoal e insubstituível em cada um deles. O julgamento dos seus sistemas filosóficos não o interessa, mas sim, o que tais sistemas sinalizam enquanto dados de personalidades. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates teriam formado, nas palavras tomadas de Schopenhauer, uma "*República de gênios: um gigante interpela o outro através de espaços vazios no tempo, e, sem se deixarem perturbar pelos anões maliciosos e barulhentos que guincham por baixo dele, continuam o seu diálogo espiritual sublime.*"¹⁹⁹ O olhar mais apurado que possa ser lançado à cultura grega não conseguirá mirar além destes gênios, que sintetizam e atraem para si a essência do espírito helênico. Assim como Burckhardt, Nietzsche acredita na íntima ligação entre a grandeza e a filosofia, pois o pensamento filosófico não apenas contém a verdade – importa para Nietzsche a hermenêutica filosófica, e não o julgamento pontual das doutrinas – mas se devota ao que de fato interessa saber, isto é, ao que é grande, focando o conhecimento do homem e controlando o seu instinto desenfreado de conhecer. O mérito de Tales não foi a formulação de um sistema complexo e superior em comparação aos que lhe eram contemporâneos, mas foi vislumbrar no elemento "água" o que seria doravante essencial à reflexão filosófica: a unidade do ente.

O grande homem nietzscheano está permeado pela sua reflexão filosófica sobre a moral. Uma das primeiras considerações da obra "*Genealogia da Moral: uma polêmica*"²⁰⁰, publicada em 1887, versa sobre o homem moderno e o homem primitivo, entre os quais

¹⁹⁸ NIETZSCHE, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. op. cit., p. 13

¹⁹⁹ Idem, p. 21.

²⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

haveria uma distância menor do que se imaginava, de maneira que as características primitivas estariam preservadas e sempre na iminência de se fazerem perceptíveis. Nietzsche percebe que a crueldade e a agressividade não poderiam ser aceitos como elementos constitutivos do homem a não ser que fossem submetidos a um processo de regulação que os naturalizassem como estranhos e desumanos. Entendendo como civilização a contenção da barbárie, da agressividade e do instinto, Nietzsche intenta mostrar o grau de artificialidade e o insucesso da empreitada civilizadora, apontando os prejuízos causados pela condenação moral dos atributos humanos, no qual a religião teve papel fundamental. A grandeza dos gregos sofreu um grande impacto com a moralidade cristã, que fez com que o homem sentisse vergonha e culpa pela sua crueldade. O repúdio da civilização a tudo aquilo que foge à racionalidade, à previsibilidade e em última instância, ao controle, constitui por si só um sinal da presença “incômoda” da instância do primitivo. O grande homem é exatamente aquele que se coloca acima deste processo, indiferente à conotação positiva adquirida pela benevolência. Quinze anos antes da publicação da *"Genealogia da Moral"*, Nietzsche já possui boa parte de seus argumentos sobre a moral construídos, ainda que dispersos, como a seguinte sentença: *"As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda a humanidade, em ímpetos, feitos e obras."*²⁰¹

Para finalizarmos a nossa discussão, é importante lembrar uma das bases comuns de interpretação dos gregos empreendida por Nietzsche e por Burckhardt, que é a negação da alegria como sentimento fundamental dos gregos. Para o historiador, o sentimento que pode resumir uma sensibilidade dos gregos em sua relação com o mundo não é a alegria, mas sim a melancolia, que induziu os gregos a recriar o sentido das coisas, enxergando-as como totalidade.²⁰² Assim, a melancolia se torna uma ferramenta significativa para a interpretação dos gregos, uma vez que engendra outro aspecto de extrema importância: a visão una e total,

²⁰¹ NIETZSCHE, Cinco prefácios para cinco livros não escritos., op. cit., p. 73

²⁰² BORNHEIM, Gerd. op. cit., p. 17

que não permitiu que os gregos encarassem o mundo e o homem enquanto entes fragmentários. Nietzsche pode ser considerado tributário deste argumento burckhardtiano, que ele radicaliza ao formular um dos argumentos centrais da obra "*O Nascimento da Tragédia*"²⁰³ pensando nos gregos como um povo de sensibilidade extrema e de aptidão para o sofrer. A criação dos deuses olímpicos teria sido a maneira de mascarar, através da bela aparência, a essência dolorosa e cruel do mundo. Em outros termos, a divinização grega não implicava hierarquia e moralidade, mas sim, embelezamento.

Portanto, um dos caminhos de crítica ao homem moderno se concretiza através da atualização do indivíduo grego em seus aspectos mais diferenciados em relação à sociedade de massas, que procuramos apresentar neste capítulo.

²⁰³NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Conclusão

Para concluirmos, é importante retomar uma das primeiras noções que norteou este trabalho: o encontro de Nietzsche e Burckhardt, pensado como duas trajetórias tangentes em seu caráter de aversão à modernidade. Este foi o ponto mais notório nas leituras iniciais e a partida para agregar as muitas outras questões que o permeiam. A escolha entre a análise detida de um atributo comum aos dois autores e a abordagem de diversos temas tratados nas respectivas obras não foi simples. Um estudo centrado em autores desta complexidade impelia para um exame aprofundado de poucas questões, ao mesmo tempo em que cada nova reflexão descoberta soava indispensável ao texto. Optamos assim por explorar o máximo de questões que pudesse contribuir com a operação de pensar conjuntamente a Grécia antiga e o mundo moderno. Decerto, seguimos uma trilha percorrida por Nietzsche: o constante ir e vir entre a Grécia antiga e o século XIX inspirou esta pesquisa.

É provável que Nietzsche tenha sido o pensador que levou o projeto winckelmanniano ao seu nível mais extremo de ter os gregos como exemplos, no sentido da necessidade presente e do julgamento ativo que atualiza a lembrança, conforme afirmamos na introdução. Assim, não bastaria se lançar ao passado como um espectador, era preciso atuar para tornar a exemplaridade presente, uma vez que a memória não é compreendida como um mero receptáculo. Para dar conta deste exercício, privilegiamos a análise da tragédia, cujo surgimento, execução e declínio é sempre pensado na tentativa de apreender a condição do espírito grego e sua comparação com o mundo, o homem e a condição moderna. Uma tarefa urgente aos olhos de Nietzsche, posto que ele sentia a modernidade como a falência dos ideais gregos, principalmente a glória que os gregos eram capazes de devotar aos seus grandes homens, sem que isso significasse uma submissão moral àquelas figuras exemplares.

Para dialogar com as urgências nietzscheanas, trouxemos o historiador suíço Jacob Burckhardt, cujas conferências na Universidade da Basileia encantaram o jovem filólogo e

pelo que pudemos notar, foram fundamentais para o seu pensamento. Encontramos na reunião de textos sobre história que Burckhardt havia produzido ao longo de sua atividade docente na Basileia o espaço mais profícuo para enriquecer o debate, além de sua obra sobre a cultura grega. Além disso, a correspondência do historiador esclareceu e ampliou a nossa compreensão da visão de história, cultura e religião estabelecida por ele, que foram centrais para o diálogo que propusemos realizar. As reflexões relativas à história possibilitaram de forma mais clara o delineamento de uma visão estética do mundo. Considerando a história um constante transformar, Burckhardt tentava, nesta concepção de um recordar ativo, evitar que os ideais aristocráticos sucumbissem no mundo moderno, com a clareza de que a construção dos seus argumentos era concomitante à percepção de sua inoperância.

Referências

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ASSMANN, Aleida. *Construction de la mémoire nationale: une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

AUERBACH, Erich. *A Cicatriz de Ulisses*. In: *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

BENZAQUÉM, Ricardo. *Ronda noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu*. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro. N. 1. 1988, p. 28-54.

BORNHEIM, Gerd. *Nietzsche e Wagner: O sentido de uma ruptura*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 14. p. 11-25. Departamento de Filosofia da USP, 2003. ISSN 1413 7755.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Tradução de Sophia Antipolis. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BURCKHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano*. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

_____. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Introdução à Edição Brasileira de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

_____. *Historia de la Cultura Griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Editorial Ibéria, 1953.

_____. *Reflexões sobre a História*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

CARPEAUX, Otto Maria. *Uma Nova História da Música*. Rio de Janeiro: Ed. Alhambra, 1977.

CHAVES, Ernani. *Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 9. São Paulo: Departamento de Filosofia da Usp, 2000. p. 41-66. ISSN: 1413 7755.

DÉCULTOT, Elisabeth. *Johann Joachim Winckelmann. Ênquete sur la genèse de l'histoire de l'art*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Sendas e Veredas).

DRU, Alexander. *Introdução*. In: BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Introdução à Edição Brasileira de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

FERNANDES, Cássio. *Biografia e Autobiografia em 'A Civilização do Renascimento na Itália', de Jacob Burckhardt*. In: História Questões e Debates, UFPR, vol. 40. <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia>

FERNANDES, Cassio. *Concepção de Estado e Conhecimento Histórico entre Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt*. Seminário Facetas do Império na História. Novembro, 2006. Programa de Pós Graduação da Universidade Federal do Paraná. <http://people.ufpr.br/~andreadore/cassio.pdf>

GASSET, Ortega y. *Europa y la Idea de Nacion (Y otros ensayos sobre los problemas del hombre contemporâneo)*. Madrid: Alianza Editorial. Revista de Occidente, 1966.

GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 3. p. 23-36. Departamento de Filosofia da USP, 1997. ISSN 1413 7755.

GILBERT, Felix. *History: politics or culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

HOWARD, Thomas Albert. *Religion and the Rise of Historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, s/d.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Considérations sur l'histoire mondiale; Considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale; La tâche de l'historien*. Traduction d'Annete

Disselkamp et André Laks. Introduction de Jean Quilien. Presses Universitaires de Lille, 1985.

HUNT, Lynn. *Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa*. Tradução de Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

IGGERS, Georg. *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Revised Edition. Wesleyan University Press, 1982.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 4ª edição.

JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche. 2. *Los diez años de Basilea*. 1869/1879. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006

_____. *historia/Historia*. Tradução e introdução de Antonio Gomez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004

LARGE, Duncan. 'Nosso Maior Mestre': Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. In: Cadernos Nietzsche, nº 9. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 2000. p. 3-39. ISSN 1413 7755.

LIMA, Luiz Costa. *Alguém para ser conhecido: Jacob Burckhardt*. In: BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Seleção e edição de Alexander Dru. Tradução de Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia/textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff*; Introdução e organização Roberto Machado; Tradução do alemão e notas Pedro Süssekin. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999

_____. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006.

MARCHAND, Suzanne. *The Making of a Cultural Obsession*. In: *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: A transvaloração dos valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993. Coleção Logos.

_____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001. (Sendas e Veredas).

NIETZSCHE, Friedrich. *Despojos de uma tragédia. Correspondência inédita*. Tradução e notas de Ferreira da Costa. Porto: Editora Educação Nacional, 1944.

_____. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Escritos sobre política*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007. Volume II.

_____. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução e notas Ernani Chaves. – Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2006.

_____. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens R. Torres Filho; pós-fácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

_____. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Coleção Conexões.

_____. *Sócrates e a tragédia*. In: *A Visão Dionisíaca do Mundo*. tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria Cristina S. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RANKE, Leopold von. *Leopold von Ranke: história*. /organizador Sérgio Buarque de Holanda; tradução de Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais; 8)

RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890 – 1933*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. (Clássicos; 19).

RÜSEN, Jörn. *Jacob Burckhardt: Political Standpoint and Historical Insight on the Border of Post-Modernism*. *History and Theory*, vol. 24, nº 3, 1985.

SAMPAIO, Alan. *Fronteiras da História*. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 18. p. 37-67. Departamento de Filosofia da USP, 2005. ISSN 1413 7755.

SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. Tradução Pedro Maia Soares. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

STERN, Fritz. *Gold and Iron. Bismarck, Bleichröder and the Building of the German Empire*. New York: Alfred A. Knopf, 1984.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WHITALL, Arnold. *A linguagem musical*. In: *Wagner: um compêndio*. Organização Barry Millington; tradução de Luiz Paulo Sampaio e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaios sobre a Crítica da Cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. (Ensaios de Cultura; 6).

_____. *Meta-História: Imaginação Histórica do Século XIX*. Tradução de José Laurênio de Melo. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. (Coleção Ponta; v. 4).

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*. Traduction de Dominique Tassel. Librairie Générale Française, 2005

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)