

“Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos”. Os conceitos de estilo e de cultura na *Segunda consideração extemporânea* de F. Nietzsche*

Carlo Gentile**

Resumo: Na *Primeira* e na *Segunda consideração extemporânea*, Nietzsche define os conceitos de *Kultur*, *Bildung* e *Stil*, que aparecem estar intimamente ligados. Essa ligação deve ocorrer tanto no homem individual quanto no povo. Nietzsche elaborou a idéia de um povo como uma individualidade a partir do neo-humanismo alemão – em especial, W. von Humboldt. Essa influência, contudo, não foi direta, mas mediada por Jacob Burckhardt e sua *Cultura no Renascimento na Itália*, que Nietzsche menciona explicitamente na *Segunda extemporânea*. Ao aplicar esse referencial teórico para a cultura grega, Nietzsche destrói o mito de seu caráter autóctone. Assim, propõe aos seus contemporâneos alemães o modelo de uma cultura nacional que se volta para a Grécia, mas de uma forma totalmente nova.

Palavras-chave: cultura – estilo – história – caos.

* Tradução de Vilmar Debona. As passagens e citações em alemão foram traduzidas por Clademir Luís Araldi.

** Professor da Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

Que a *Segunda consideração extemporânea* represente um paradoxo na história da recepção do pensamento de Nietzsche é algo notório. O paradoxo consiste no fato de que o texto foi subtraído à sobrevalorização a que Nietzsche mesmo lhe havia atribuído. Seus intérpretes entenderam-no no sentido positivo, como revolta contra o historicismo e não diretamente contra a história (*Historie*), postura polêmica que, ao contrário – ao menos de acordo com a posterior concepção de Nietzsche – é, sim, endereçada contra a história. Nas raras ocasiões em que, após a publicação, o filósofo retorna ao escrito, suas palavras assumem o tom de uma retratação: no prefácio escrito em 1886 para o segundo volume de *Humano, demasiado humano*, que compreende os dois “apêndices” *Miscelânea de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche afirma que quando considerou a “doença histórica” a havia tomado “como alguém que de modo lento e laborioso aprendeu a curar-se dela, e doravante não se dispunha a renunciar absolutamente à ‘História’, porque havia dela padecido” (MA II/HH II, Prólogo, § 1). Tal concepção encontra uma confirmação, alguns anos depois, em *Ecce homo*, no qual Nietzsche dedica à *Segunda extemporânea* – diferentemente do caso das outras três – um tratamento específico e, num único e fugaz aceno, indica o objetivo do escrito ao trazer à luz “o que há de corrosivo e envenenador da vida em nossa maneira de fazer ciência”, do qual “o ‘sentido histórico’” seria um caso particular (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, 3, KSA 6.314). Por outro lado, retornando ao tratamento do “homem schopenhaueriano” (argumento da *Terceira extemporânea*) num fragmento da primavera-verão de 1878 – e, portanto, como escreveu Jörg Salaquarda, “da perspectiva do ‘espírito livre’”¹ –, Nietzsche indica como “segunda fase” (referência evidente

¹ SALAQUARDA, J. “Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, n. 13, 1984, p.2.

à *Segunda extemporânea*) do caminho rumo àquele objetivo que ora recai sobre sua crítica à “*Tentativa de fechar os olhos diante do conhecimento da História*” (KSA 8.493, Nachlass/FP 27[34]). Ao mesmo tempo, no Aforismo 17 da *Miscelânea de opiniões e sentenças*, justamente intitulado *Felicidade do historiador*, ele opõe contra a “sutileza” dos metafísicos (“*die Hinterweltler*”) a simplicidade e a concretude dos “pobres de espírito”, ou seja, algo próprio dos historiadores; aquele que pronuncia esta invocação é, em verdade, “alguém em que não só o espírito se transformou na História, mas também o coração, em oposição aos metafísicos, está feliz em não abrigar em si ‘uma alma imortal’, mas *muitas almas mortais*” (VM/OS 17, KSA 2.386).

Portanto, não nos restam dúvidas: Nietzsche mesmo considera que o sentido maior da *Segunda consideração extemporânea* concentra-se inteiramente no seu posicionamento sobre os confrontos da história e, quando não partilha mais desta posição, simplesmente a ignora. Os intérpretes utilizaram-se de boas estratégias para demonstrar como a intenção de Nietzsche seria, em verdade, avessa não à história, mas ao historicismo (*Historicismus*) e, portanto, identificaram esta razão para a valorização deste escrito, hoje considerado da mesma forma e com a mesma dignidade que suas obras maiores.

Se foi o próprio Nietzsche que reduziu os conteúdos do escrito aos posicionamentos da história, não se pode negar que, neste ínterim, ao menos outros dois temas de extraordinária importância sejam ignorados: a própria definição de extemporâneo, que se lê no prólogo da *Extemporânea*, e as noções de civilização, cultura e estilo, às quais Nietzsche se refere várias vezes durante o escrito, mas que convergem, sobretudo, no último capítulo.

Que o pensador, nas suas sucessivas recapitulações, não recorde desses argumentos como pertencentes à *Segunda consideração extemporânea* deve-se provavelmente ao fato de que não os reconhece como caracterizadores. Isso soa, indubitavelmente, no mínimo como

um contrassenso para a definição de extemporâneo. Não podemos aqui reduzirmo-nos a este paradoxo; limitamo-nos, todavia, a recordarmos como o conceito de extemporâneo continua a estar presente na produção nietzschiana muito além do período das quatro *Extemporâneas* efetivamente publicadas. Ainda para a data do fim de agosto de 1885, encontramos, nos fragmentos póstumos, o esboço de um escrito que ele intitula *Nova consideração extemporânea* (KSA 11.669 e segs., Nachlass/FP 41[2] e segs.); enquanto *Incursões de um extemporâneo* é o título do antepenúltimo capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*. É importante lembrar ainda, para finalizarmos com este argumento, como a definição de extemporâneo se relaciona desde o início com aquela de póstumo, presente nas últimas reflexões. As palavras de *Ecce homo* – “Ainda não chegou o meu tempo, alguns nascem póstumos” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, 1, KSA 6.298) – são quase as mesmas que Nietzsche havia usado, a propósito de Schopenhauer, mas com uma referência implícita a si mesmo, em uma carta a Paul Deussen, de fevereiro de 1870: um gênio, “que teve o mesmo destino terrível e sublime, de vir um século antes de poder ser compreendido” (KSB 3.97).

Quanto aos conceitos de civilização, cultura e estilo, Nietzsche não os reconhece como característicos da *Segunda consideração extemporânea* porque, na estreita conexão que os mesmos formam entre si, já foram tratados na *Primeira extemporânea*, a saber, na posição de Nietzsche contra David F. Strauss. Quanto a isso, temos uma prova textual. Para além da ocasional, violenta e injustificada inventiva contra o agora ancião teólogo, o verdadeiro argumento da *Primeira extemporânea* é a resposta para a indagação se existe uma cultura alemã. Pergunta desencadeada, como se percebe, pela interpretação fornecida pela publicidade jornalística – mas também, ao menos no dizer de Nietzsche, pela vitória prussiana contra a França na guerra de 1870; vitória que teria sido devida, segundo essa interpretação, à superioridade da cultura alemã sobre a francesa. Como réplica,

Nietzsche rebate “que na Alemanha se perdeu o puro conceito de cultura” (DS/Co. Ext. I, 1, KSA 1.159); a dominante é, agora, “tudo o que diz respeito à opinião pública”, aquela “espécie de homens” que ele deseja “chamar pelo nome – trata-se dos filisteus da cultura” (*idem*). Algumas páginas à frente, o tratamento dessa cultura da *felicidade do filisteu*, dos *acomodados*, vem descrito com os traços inconfundíveis do *calmo burguês* (*Biedermeier*): o “dedo apontado” do *filisteu da cultura* indica

sem pudores inúteis a todos os recantos escondidos e secretos de sua vida, para as muitas alegrias comoventes e ingênuas que cresceram como flores modestas na profundidade mais miserável de uma existência não cultivada, como que no terreno pantanoso da existência filistéia.

Encontraram-se entre eles alguns talentos representativos especiais, que, com fino pincel, copiaram a felicidade, a intimidade, a vida cotidiana, a saúde campestre e toda satisfação que se propaga sobre os aposentos das crianças, eruditos e camponeses (DS/Co. Ext. I, 2, KSA 1.164).

Essa cultura de segundo plano, composta e heterogênea, é a “confusão caótica” na qual vive “o alemão de hoje”. Deve-se notar, contudo, que Nietzsche não visa, com isso, simplesmente denunciar o retrocesso da cultura alemã; o que o filósofo enfatiza é, ao contrário, justamente a *atualidade*. Essa cultura é, de fato, “o ‘moderno em si’”, nada mais que uma “feira moderna de cores” na qual também a “profusão do saber e da aprendizagem” não são nem um meio, nem uma marca da cultura, mas exatamente o contrário: a ‘barbárie’. *Barbárie* não é, portanto, simplesmente a essência da cultura, mas uma cultura privada do elemento que lhe confere unidade, homogeneidade e direção. A cultura da modernidade é justamente a “inquietação” e a “caótica confusão de todos os estilos”. Anteriormente a essas afirmações, Nietzsche fornece sua concisa e

lapidar definição de cultura: “Cultura é sobretudo unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo ” (DS/Co. Ext. I, 1, KSA 1.159). Cultura, estilo, arte e povo recebem nessa definição uma determinação recíproca : nenhum desses elementos podem estar sem os outros.

Aparece, a esta altura, a prova textual à qual nos referimos anteriormente. Na *Segunda consideração extemporânea* Nietzsche refaz, com um intencional detalhamento, a definição fornecida na *Primeira*: “A cultura de um povo, em oposição a toda barbárie, como penso, pôde ser designada com alguma razão como unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo” (HL/Co. Ext. II, 3, KSA 1.265).

Não se trata simplesmente, segundo Nietzsche, de contrapor o “belo estilo ” à barbárie (HL/Co. Ext. II, 2, KSA 1.258): o que está em pauta é o fato de que, para atribuir a um povo uma cultura, esse povo deve manifestar nas suas expressões uma *unidade de estilo*. Tal povo “deve ser somente algo único, vivo em toda efetividade, e não tão miserável interna e externamente, cindidos em conteúdo e forma” (*idem*, 4). Nessa “unidade superior” consiste a autêntica cultura (*Bildung*), à qual se contrapõe a “erudição moderna” (HL/Co. Ext. II, 2, KSA 1.258).

Portanto, para Nietzsche, cultura é um organismo sem cisões; não se trata de uma identidade de conteúdos, mas de uma multiplicidade na qual o estilo constitui o vetor direcional que produz a correspondência entre interno e externo, conteúdo e forma. Cultura e povo são, aqui, algo único. Todavia, um povo não possui sua cultura por destinação inata e independentemente do próprio construir-se: cairia, neste caso, todo o sentido do discurso de Nietzsche que censura, sim, os alemães por não possuírem tal cultura, mas lhes exorta, por enquanto, a porem-se no caminho que conduz a tal cultura.

Que, no percurso desse caminho, o exemplo a ser seguido é aquele dos gregos, trata-se de algo óbvio. Já na *Primeira extempo-*

rânea Nietzsche havia exposto a contraposição entre franceses e alemães sob o modelo da contraposição entre gregos e macedônios. A “disciplina severa” e de “obediência calma”, ou seja, as reconhecidas qualidades dos exercícios prussianos, já haviam delimitado a diferença entre os exercícios macedônicos e aqueles gregos, que também eram muito “mais cultos”; porém, aquelas virtudes militares não tinham nada a ver com a cultura (DS/Co. Ext. I, 1, KSA I.159).

No entanto, a referência ao modelo grego recai num sentido mais preciso e de uma forma diversa, tal como se poderia esperar. Nietzsche, em verdade, repudia o mito do *milagre* grego, ou seja, da aparição da civilização grega como um fenômeno inaugural e radicalmente novo na história do Ocidente. Este mito, que Winckelmann já havia estabelecido na cultura alemã, deu origem a uma “teoria do clima” que explicava a excepcionalidade da civilização grega mediante uma relação direta com a natureza. “A influência dos astros – escrevera Winckelmann – tem de germinar as sementes, a partir das quais a arte deve ser exercida [...] A natureza, após ter gradualmente procedido através do frio e do calor, pôs-se em seu centro na Grécia, onde o tempo oscila entre inverno e verão”².

Contra essa concepção, Nietzsche coloca em jogo as razões da *Bildung*, vendo no processo formativo da civilização grega até mesmo uma afinidade com a situação da modernidade. “Houve séculos – escreve -, em que os gregos se encontravam nesse perigo, que é também o nosso, a saber, de sucumbirem pela inundação do estrangeiro e do passado, pela ‘história’”; a cultura dos gregos não foi por muito tempo mais que “um caos de formas e conceitos estrangeiros, semíticos, babilônicos, lídios, egípcios, e sua religião era

² WINCKELMANN, J.J. “Geschichte der Kunst des Altertums”. In: *Ausgewählte Schriften und Briefe*. Wiesbaden: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1948, p.106-7.

uma verdadeira luta entre deuses de todo o Oriente”; hoje a “cultura alemã” é um caos em guerra contra as influências estrangeiras e do passado. Aquilo que, então, salvou os gregos foi o mote do deus délfico: “conhece-te a ti mesmo”. Foi graças ao mote de Apolo que a aquela cultura não se reduziu a um mero “agregado”, e os elementos mencionados não reduziram-se apenas “a heranças e epígonos acumulados de todo o Oriente” (HL/Co. Ext. II, 10, KSA I.324).

É significativo que Nietzsche remeta o *gnothi seauton* (a escrita esculpida sob a frente do templo de Apolo de Delfos) a seu originário significado religioso, ignorando a interpretação filosófica fornecida por Sócrates. Apolo, dessa forma, significa ainda – alinhado às páginas de *O nascimento da tragédia* – vontade de forma. Segundo Walter Kaufmann, o percurso do caos à cultura acompanha exatamente a relação entre Dioniso e Apolo. “Pode muito bem ser verdade – escreve – que a cultura grega consistiu, em grande medida, no refinamento gradual da religião dionisíaca, por meio do orfismo e pitagorismo, até o platonismo: em outras palavras, no aproveitamento de Apolo para Dionísio”. Ainda segundo Kaufmann, esse ideal de cultura derivaria, em Nietzsche, de Goethe, “de quem é obviamente inspirado”, e marcaria um decisivo distanciamento do filósofo em relação ao primeiro Romantismo³. Caso esta interpretação seja substancialmente aceita, a referência a Goethe, assim como a distância em relação aos outros românticos, resultaria numa referência bastante genérica e correríamos o risco de restituirmos um Nietzsche explicitamente “apolíneo” (ou então “goethiano”). A vontade de forma deve estar contra aquilo que deve ser formado: Apolo teria mais necessidades que Dioniso, assim como a cultura pode originar-se somente da presença vivificante do *caos*. Retorne-

³ KAUFMANN, W. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 154.

mos, pois, às palavras de Nietzsche: podemos compreender o que ele precisamente toma por *caos* ao analisarmos atentamente o modo pelo qual o pensador afirma ser produzida a cultura (*Bildung*) grega: “Os gregos aprenderam aos poucos a *organizar o caos*, de modo que eles remontassem a si mesmos, segundo a doutrina délfica, ou seja, a suas autênticas necessidades, e deixassem extinguir-se as necessidades aparentes” (HL/Co. Ext. II,10, KSA 1.324).

O processo que divide as *necessidades autênticas* das *necessidades aparentes* é o processo de formação da *cultura*; o apelo ao mote délfico demonstra que esse processo somente pode ser acionado a partir da vida. Em algumas páginas anteriores, Nietzsche escreve: “Dai-me primeiramente vida, então dela criar-vos-ei uma cultura!” (HL/Co. Ext. II, 10, KSA 1.324). Mas o mote délfico – “conhece-te a ti mesmo” – contém também uma evidente referência à vida individual: aquilo que cria a *Bildung* de um povo deve, ainda antes, criar a *Bildung* de qualquer indivíduo. Nietzsche torna explícita essa conclusão nas últimas palavras da *Extemporânea*: “Esse é um modelo para cada um de nós: ele tem de organizar o caos em si, de modo que reflita sobre suas autênticas necessidades” (*idem*). Desprovida dessa precisão, a referência à *Bildung* grega perderia sua condição de modelo para a situação atual: em toda a *Extemporânea* perceberíamos a falta de sentido do estímulo nos confrontos dos alemães. O apelo aos gregos torna-se apelo aos alemães a fim de que se crie uma *nova* cultura enquanto “*physis* [...] nova e melhorada, sem interior e exterior”, uma cultura que porte “unanimidade entre o viver, pensar, aparecer e querer” (*idem*). Numa palavra, Nietzsche alerta os alemães e os modernos para o autêntico sentido da história. Já a constatação de que os gregos aprenderam *aos poucos* a organizar o *caos* contém uma implícita referência à história: eles agiram *historicamente*, e *historicamente* devem agir os modernos.

Aquilo que Nietzsche nos apresenta aqui não é uma pura e simples polêmica anti-moderna; bem ao contrário, ele sugere uma

forma de superar, em nome de uma autêntica historicidade, a pobreza criativa da modernidade. Uma contradição, portanto, em relação à intenção anti-historicista da *Segunda consideração extemporânea*? Já havíamos visto que o anti-historicismo não apresenta por si mesmo uma posição contrária à história. Para cada uma das três concepções de história (*Historie*) que Nietzsche distingue no texto – monumental, de antiquária, crítica – encontramos uma justificativa. No entanto, somente na medida em que respondem aos desejos reais da vida, segundo o célebre objetivo declarado programaticamente no prólogo: “queremos servir à história somente enquanto ela serve à vida” (HL/Co. Ext. II, Prólogo, KSA I.245). Aqui está o divisor de águas que separa história de historicismo, a saber, a história como *vida* da história como ciência: a questão é que, conforme Nietzsche precisa ao final do capítulo I, a *Historie* não poderá mais se tornar “ciência pura”, como a matemática, porque, enquanto está “a serviço da vida”, está “a serviço de uma potência a-histórica” (HL/Co. Ext. II, 2, KSA I.258). Vale dizer, a história pressupõe o *caos* que deve ser organizado. Não nos aventuramos a propor uma imediata identificação entre caos, vida e princípio dionisíaco, mas não nos restam dúvidas de que a potência a-histórica (*unhistorische Macht*) corresponde a um princípio criativo, provavelmente artístico.

Tratemos, então, de compreender qual é a porção dessa concepção de cultura e de *Historie* que distanciam Nietzsche, devido à originalidade de sua reelaboração, em relação a outros autores. Certamente a polêmica contra a fragmentariedade do moderno havia inspirado tanto as *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller quanto o *Discurso sobre a mitologia* de Friedrich Schlegel, autores e mentalidades que Nietzsche conhecia com profundidade. Além disso, a ideia de que a civilização grega é um produto de influências e empréstimos das culturas de povos antigos pode ser admitida a partir do *Simbolismo e mitologia dos povos antigos, especialmente dos gregos* de Georg Friedrich Creuzer, cuja implantação coloca a

religião grega no contexto das religiões médio-orientais e egípcias e representa o primeiro e decisivo ataque ao mito da autoctonia dos gregos. No registro da biblioteca universitária de Basileia consta que já em 1871 – isto é, na época da elaboração de *O nascimento da tragédia* – Nietzsche havia utilizado o livro acima mencionado⁴.

Na *Segunda consideração extemporânea* essas referências estão indubitavelmente presentes. No entanto, nesse escrito se apresenta uma variedade de questões. Há, antes de tudo, a ideia de que essa multiplicidade de elementos deve ser difusa a fim de que constitua uma cultura cuja unidade assuma a forma de uma individualidade em relação tanto à existência individual quanto à vida de um povo. Nietzsche teria podido colher essa concepção do programa neumanístico de Wilhelm von Humboldt, orientado pelo ideal grego dedicado à “tarefa de apresentar enquanto nação a vida suprema”. Essa “vida suprema” é, para Humboldt, a “existência humana”,⁵ a nação grega nada mais seria que o desenvolvimento coerente das promessas já presentes no indivíduo: nada se encontra neste que já não esteja presente naquela. E mesmo essa unidade de estilo e de caráter é aquilo que, para Humboldt, perdeu-se na modernidade: a “cisão” que caracteriza nossa condição não se resume somente naquilo que há entre diversas nações e indivíduos, mas se manifesta mesmo “no próprio peito, no intuir, sentir e produzir”⁶.

Nietzsche, todavia, nunca demonstra considerar Humboldt de forma significativa. Seu nome aparece pela primeira vez somente

⁴ A data é precisamente a de 18/06/1871. Cf. CRESCENZI, L. “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)”. In: *Nietzsche-Studien*, Berlim, Walter de Gruyter, n. 23, 1994, p. 407.

⁵ HUMBOLDT, W. *Über den Charakter der Griechen, die idealistische und historische Ansicht desselben* (1807) apud C. Menze. *Bildung und Sprache*: Paderborn, Schöningh, 1979, p. 67-68.

⁶ *Ibidem*, p. 70.

num fragmento de julho de 1879, associado a um parecer decisivamente negativo: o filósofo denuncia “o ideal” em Schiller e em Humboldt como “uma falsa antiguidade como a de Canova, algo demasiado envernizada, branda, não ousando encarar a verdade dura e feia” (KSA 8.593, Nachlass/FP 41[67]). Este parecer permanecerá inalterado, aliás, se intensificará, visto que, num fragmento da primavera-verão de 1888, Nietzsche define Humboldt como “o nobre néscio” (KSA 13.506, Nachlass/FP 16[61]).

A proveniência da ideia de individualidade cultural pode ser buscada em outro lugar e certamente muito antes de Nietzsche. Em verdade, ela se deve a Jacob Burckhardt. Para nos guiar nesta análise, existem dois conceitos que se convergem, todavia, num só: a definição da erudição moderna e a insistente referência ao fato de que, como vimos, a autêntica cultura deve sanar a cisão entre interno e externo, conteúdo e forma.

No capítulo 2 da *Segunda consideração extemporânea*, ao escrever sobre a “consideração monumental do passado”, Nietzsche questiona em que medida tal consideração pode contribuir com o homem atual, e responde que a contribuição consiste na convicção de que “a grandeza de outrora foi em todo caso *possível* uma vez e, por isso mesmo, será mais uma vez possível”. Bastam “não mais que cem” homens, animados por esta convicção, para colapsar a “erudição que agora se tornou moda na Alemanha”. E certamente aquilo que esta convicção possui reforçará a constatação de “que a cultura do Renascimento ergueu-se sobre os ombros desse grupo de cem homens” (HL/Co. Ext. II, 2, KSA 1.258). A referência à *cultura (Cultur) do Renascimento* não leva a um conceito genérico, mas sim ao livro de Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien (A cultura do Renascimento na Itália)*. Nietzsche cita explicitamente este texto poucas páginas depois (cf. HL/Co. Ext. II, 3, KSA 1.265), e Burckhardt o agradecerá pela citação numa carta de 25 de fevereiro de 1874.

Contudo, esta citação explícita não é tão significativa quanto a velada referência que a precede, poucas páginas antes. Vejamos os motivos. Conforme vimos, Nietzsche define a erudição como a cisão do interno e do externo, conteúdo e forma; sobre isso se pauta a inventiva contra os alemães, que refutam “a forma” a favor do “conteúdo”: esse é o “o célebre povo da interioridade” (HL/Co. Ext. II, 4, KSA I.271). Aqui, por isso, o filósofo abordará a unidade dos alemães e deverá compreender, antes ainda do significado político desta expressão, “a unidade do espírito e vida alemães após a destruição da oposição entre forma e conteúdo, entre interioridade e convenção” (HL/Co. Ext. II, 4, KSA I.271). Ora, neste momento Nietzsche não faz mais que exortar os alemães a conformarem-se àquele ideal de *homem universal* do Renascimento que Burckhardt havia forjado. Burckhardt justamente desenvolve este conceito a partir da ideia de *individualidade*. No italiano do Renascimento, ele afirma, “ergueu-se o *Subjetivo* com pleno poder; o homem torna-se *indivíduo* espiritual e reconhece-se enquanto tal⁷. *In-dividuum* significa precisamente “não-dividido”, “não-cindido”. É difícil afirmar, prossegue Burckhardt mais à frente, se estas individualidades “tiveram diante de si o ajuste harmônico de sua existência espiritual e exterior como meta consciente e manifesta”, mas é verdade que “o ‘homem universal’, *l'uomo universale*⁸ “pertence exclusivamente à Itália”⁹. O modelo deste *homem universal* é a figura do humanista, ao qual o “saber filológico deve servir, não apenas como hoje, ao conhecimento objetivo da época clássica, mas a uma aplicação diária à vida real”¹⁰. Que

⁷ BURCKHARDT, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. In: *Gesammelte Werke*. Basel: Schwabe, 1955, v. III, p. 89.

⁸ Em italiano, no texto de Burckhardt.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 93.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 94.

Nietzsche tome daqui o seu ideal de uma *Historie* que deve ‘servir à vida’ é tanto provável quanto verossímil.

Em sua monografia sobre Nietzsche, Günter Figal observou como a ideia nietzschiana de uma “*força plástica* de um homem, de um povo, de uma civilização”, ou seja, a força “de transformar e incorporar o passado e estranho” (HL/Co. Ext. II, 1), foi inteiramente retomada pela *Kultur der Renaissance*, de Burckhardt¹¹. Contudo, a influência que essas noções exerceram sobre Nietzsche certamente não se apresenta apenas no texto mencionado. Em geral, podemos afirmar que o posicionamento de Burckhardt sobre o desenvolvimento do pensamento nietzschiano ainda não foi adequadamente explorado, não obstante os freqüentes acenos à relação e ao legado de amizade entre os dois. Andréa Bollinger e Franziska Trenkle sublinharam recentemente como “o Burckhardt sóbrio e sereno, muito mais voltado ao classicismo de Weimar que ao entusiasmo (*Stürmerei*) romântico-tardio” representou para Nietzsche, “muito além da época da Basileia, a figura do ‘grande mestre’”¹². Por outro lado, Charles Andler, em seu tempo, pontuou a atenção sobre a proveniência burckhardtiana da ideia de Nietzsche acerca da origem religiosa da poesia, especificando inclusive nisso uma das razões que o fariam distanciar-se de Wagner. Andler sublinha o papel que nisso teriam as lições (de) Burckhardt sobre história da cultura grega e cujos testes, em duas diferentes versões, foram doadas a Nietzsche – que sobre isso noticia Franz Overbeck numa carta de 30 de maio de 1875 – pelo aluno de Burckhardt Adolf Baumgartner e pelo jovem aluno do próprio Nietzsche Louis Kelterborn¹³. Em

¹¹ Cf. FIGAL, G. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1999, p.52-53.

¹² BOLLINGER-F, A. *Nietzsche in Basel*. Basel: Schwabe, 2000, p.25.

¹³ ANDLER, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Paris : Gallimard, 1958, v. I, p.529 e segs.

todo caso, é possível reconstruir a influência das lições anteriores a essa data. Sabemos, com certeza, que Nietzsche havia assistido pessoalmente ao curso universitário *Sobre o estudo histórico*, que Burckhardt oferece a partir do semestre de inverno de 1868-69 e repetiu nos semestres sucessivos. Na introdução anônima (apesar de ser atribuída provavelmente a Giorgio Colli) a uma das muitas edições italianas desse texto, admite-se que “muitos pensamentos essenciais de Nietzsche” já se encontram, ao menos em sua crua idealização, no Burckhardt desse período, e, sobretudo, nas lições *Sobre o estudo histórico*. Dentre esses pensamentos essenciais, o autor enumera “o conceito de cultura, a importância do grande indivíduo, a global interpretação da Grécia, e mesmo a ideia de potência”¹⁴ A respeito dos dois primeiros conceitos, é possível observar que – no capítulo intitulado *Acerca da consideração histórica da poesia*, escrito por ocasião da última rodada do ciclo de lições e que teve lugar no semestre de inverno de 1872-73¹⁵ – Burckhardt relaciona estritamente os conceitos de cultura e de individualidade com o conceito de estilo, definido como fusão de forma e conteúdo. Ele parte da habitual consideração da crise da poesia moderna, que nada pode ser senão “imitação, reminiscência”, enquanto na poesia dos tempos remotos “o conteúdo e a forma necessária, rigorosa estão intimamente ligados”. Por essa razão, “a poesia inteira constitui somente uma revelação nacional-religiosa; o espírito dos povos parece falar-nos direta e objetivamente”. Essa objetividade, que assume a forma da individualidade, corresponde, para Burckhardt, ao estilo: “o estilo parece como algo dado, inseparavelmente misturado de

¹⁴ BURCKHARDT, J. “Introduzione a J. Burckhardt”. In: *Sullo studio della storia*. Trad. M. Montinari. Torino: Boringhieri, 1958, p. 8.

¹⁵ Cf. GANZ, P. “Einleitung zu J. Burckhardt”. In : GANZ, P. (org.). *Über das Studium der Geschichte*. München : Beck, 1982, p.48-49.

conteúdo e forma”. E por isso, enfim, o desenvolvimento da poesia procede “do âmbito universal do povo ao individual¹⁶.

Nesse ínterim, somente podemos apontar o fato de que Nietzsche estava ocupado com a relação entre poesia popular e poesia individual já na preleção da Basiléia de 28 de maio de 1869, intitulada ‘Homero e a filologia clássica’ e, sucessivamente, no próprio *Nascimento da tragédia*, e que exatamente essa relação foi um dos argumentos mais duramente criticados por Wilamowitz na *stroncatura* da *Filologia do futuro!* Além disso, é significativo que Burckhardt, naquele mesmo último período de lições sobre a história, quis dedicar ao “amigo” Nietzsche um reconhecimento que, na polêmica em questão, assume o sentido de um ressarcimento. Ao tratar da origem do drama ático, ele acena, de fato, para a “procedência misteriosa da tragédia ‘do espírito da música’”. O uso das aspas não deixa dúvidas sobre sua intenção de citar expressamente o subtítulo da obra nietzschiana. Mas a citação não termina assim. Logo depois, Burckhardt escreve: “O protagonista fica como um eco de Dioniso e todo o conteúdo permanece somente mito”¹⁷: uma afirmação que revela um passo significativo, também este duramente criticado por Wilamowitz, do *Nascimento da tragédia*, no qual Nietzsche se baseava, ainda que tacitamente, na *História da literatura grega* de Karl Otfried Müller¹⁸.

O estado das relações entre Burckhardt e Nietzsche é fundamentalmente aquele de fazer-nos supor que não só o primeiro influenciou o segundo, mas talvez também o inverso. Ademais, para usar mais uma vez as palavras atribuídas a Colli, “não é possível – nem nobre –

¹⁶ GANZ, P. “Einleitung zu J. Burckhardt”. In : GANZ, P. (org.). *Über das Studium der Geschichte*. München : Beck, 1982, p. 287.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 289.

¹⁸ Cf. GT/NT 10, KSA 1.71; K.O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeitalter Alexanders*, ampliado com observações e comentários de E. Heitz, Stuttgart, Heitz, 1882⁴, vol. I, p. 485.

determinar a intensidade da influência de um sobre o outro”¹⁹. O que é certeza é que a frase de Nietzsche – “Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos” — assume, caso seja lida à luz das considerações de Burckhardt, o seu sentido mais pleno. Organizando o caos, os gregos *tornaram-se* um povo e uma cultura (*Kultur*) ; e isso enquanto foram uma individualidade como nação (*Nation*) : vale dizer, na medida em que conquistaram o seu estilo.

O lugar que, nessa definição de estilo, é ocupado pela noção de caos, torna-se compreensível se o pensarmos, assim como Nietzsche o pensa, no sentido anti-teleológico. Em 1873 – ano que precede a *Segunda consideração extemporânea* – ele havia interrompido o escrito *A filosofia na época trágica dos gregos*, que é concluída com Anaxágoras e mesmo com palavras que remontam à noção de caos. Segundo Nietzsche, Anaxágoras havia pensado que “de um caos sempre mais misturado” se geraria, mediante “um movimento”, “a ordem visível”. Anaxágoras, porém, nem atribuiu a esse movimento um fim racional, nem o concebeu como um escopo racional. Desse modo, tal movimento deverá ser pensado como uma “vontade absolutamente livre”, “sem finalidade”, “semelhante a um jogo de crianças ou a um lúdico impulso artístico” (*PHG/FT*, 19).

Essas afirmações, juntamente com aquelas já vistas na relação entre caos e cultura da *Primeira extemporânea*, convergem num dos grandes conceitos da filosofia de Nietzsche: o *grande estilo*, que tem mesmo nas observações sobre a unidade de estilo contidas na *Primeira extemporânea* as próprias raízes. E nisso Burckhardt teria ainda um lugar importante. Num fragmento da primavera de 1888 Nietzsche define o grande estilo nestes termos: “Assenhorear-se do caos que se é, forçar seu caos a tomar forma”. Pouco depois,

¹⁹ BURCKHARDT, J. “Introduzione a J. Burckhardt”. In: *Sullo studio della storia*. Trad. M. Montinari. Torino: Boringhieri, 1958, *loc. cit.*

chama os homens capazes de *grande estilo* “homens violentos” (*Gewaltmenschen*), e sucessivamente, maravilhando-se de que, entre as artes, somente a música permanece livre do grande estilo, indaga: “Jamais um músico construiu como aquele arquiteto que criou o Palazzo Pitti?” (KSA, XIII, 14[61]). Como demonstram dois fragmentos precedentes, tanto o termo *Gewaltmensch* quanto a referência a Palazzo Pitti reconduzem a Burckhardt. No primeiro, datado de Sils-Maria, 26 de agosto de 1881, Nietzsche cita diretamente o *Cicerone* de Burckhardt: “afastar-se de tudo o que é belo e agradável, como um homem violento, desprezador do mundo’ afirma J. Burckhardt no Palazzo Pitti” (KSA IX, 11[197])²⁰. No segundo, da primavera de 1884, ele alude à ideia burckhardtiana de subjetivo transfigurado em objetividade: “considerou-se ‘impessoal’, o que era expressão das pessoas mais poderosas (J. Burckhardt com instinto certo diante do Palazzo Pitti): ‘homem violento’ (*Gewaltmensch*)” (KSA X, 25[117]). Esse *Gewaltmensch*, que é, concomitantemente, o homem de grande estilo e de vontade de potência, tem os traços inconfundíveis do tirano renascentista – o dominador violento (*Gewaltherrscher*) — abordado por Burckhardt na primeira parte da *Cultura do Renascimento*, intitulada *O Estado como obra de arte*, no qual o agir subjetivo e arbitrário do senhor torna-se forma objetiva no Estado: “A ilegitimidade, envolta em perigos duradouros, isola o dominador; a liga mais digna de respeito, que ele pode firmar com alguém, é com o talento espiritual superior, sem consideração à origem”²¹.

²⁰ Cf. BURCKHARDT, J. *Der Cicerone. Eine Einleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Basel, Schwabe, 1958, v. I., p. 149: «Perguntasse, quem seria pois o homem violento desprezador do mundo, que, munido desses meios, afastar-se-ia de tudo o que é meramente belo e agradável?»

²¹ BURCKHARDT, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. In: *Gesammelte Werke*. Basel : Schwabe, 1955, v. III, p. 5.

Analisada dessa perspectiva, a *Segunda consideração extemporânea*, na qual Nietzsche e Burckhardt se encontram, confirma-se como centro de irradiação das subseqüentes temáticas nietzschianas nas quais a reflexão sobre a cultura, a moral, a arte e a potência pode também ser analisada pelo fio condutor da presença de Burckhardt.

Abstract: In the *I* and *II Untimely Meditation* Nietzsche defines the concepts of *Kultur*, *Bildung* and *Stil*, that appear to be closely connected. This connection must take place both in the single man and in a people. Nietzsche has drawn the idea of a people as an individuality from the German neohumanism – in particular from W. von Humboldt. This influence, nevertheless, was not direct, but mediated by Jacob Burckhardt and his *Kultur* der Renaissance in Italien, that Nietzsche mentions explicitly in his *II Untimely Meditation*. By applying this theoretical framework to Greek culture, Nietzsche destroys the myth of its autochthonous character. Thus proposing to his German contemporaries the model of a National culture that continues to go back to Greece, but in a totally new manner.

Keywords: culture – style – history – chaos

referências bibliográficas

1. ANDLER, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Paris : Gallimard, 1958, v. I.
2. BOLLINGER-F, A. *Nietzsche in Basel*. Basel: Schwabe, 2000.

3. BURCKHARDT, J. *Der Cicerone. Eine Einleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. In : *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Basel, Schwabe, 1958, v. I.
4. ———. *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. In : *Gesammelte Werke*. Basel : Schwabe, 1955, v. III.
5. CRESCENZI, L. “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehnen Bücher (1869-1879)”. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, Walter de Gruyter, n. 23, 1994.
6. FIGAL, G. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1999.
7. GANZ, P. “Einleitung zu J. Burckhardt”. In : GANZ, P. (org.). *Über das Studium der Geschichte*. München : Beck, 1982.
8. HUMBOLDT, W. Über den Charakter der Griechen, die idealistische und historische Ansicht desselben (1807) apud C. Menze. *Bildung und Sprache*: Paderborn, Schöningh, 1979
9. KAUFMANN, W. *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
10. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v.
11. ———. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSAB)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1986. 8v.

12. SALAQUARDA, J. Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, n. 13, 1984.
13. WINCKELMANN, J.J. “Geschichte der Kunst des Altertums”. In: *Ausgewählte Schriften und Briefe*. Wiesbaden: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1948.