



Nietzsche e Burckhardt: Estado, crueldade da natureza e da cultura

Nietzsche and Burckhardt: State, the cruelty of nature and the cruelty of culture

Adriana Delbó

Professora adjunta da Universidade Federal de Goiás (UFGO), Goiânia, GO - Brasil, e-mail: adrianadelbo@gmail.com

Resumo

As distâncias comumente conferidas entre cultura e barbárie, homem e animal, não contribuem para a interpretação da cultura nos escritos de F. Nietzsche, para quem as mobilizações criativas, oriundas do próprio extravasamento de forças destrutivas, cuidam das condições de criação cultural. Não há um movimento inaugural, nem de progresso da cultura em relação à natureza. Nem sequer domínio de uma em detrimento da outra. Existência e destruição, formação e despedaçamento, dor e alegria, vida e morte, embora passíveis de distinções, são momentos inseparáveis de um mesmo processo. Analogias como essas, comuns também na história da cultura de J. Burckhardt, desenham percursos

indispensáveis para as interpretações do pensamento de Nietzsche a respeito da política. A garantia e a regulação de lugares ao domínio e à violência é o que faz desta instituição o instrumento da cultura e para a cultura. Em vista disso, neste trabalho pretende-se tratar das preocupações nietzschianas com a cultura à luz das contraposições entre Estado grego antigo e Estado democrático moderno, feitas de modo tão próximo por ele e por J. Burckhardt. Distanciar-se do risco de enxergar nestas contraposições – bem como em outras considerações – recomendações ou extirpações de modelos de governo requer compreender os critérios de Nietzsche para análise da política.

Palavras-chave: Estado. Natureza. Cultura. Burckhardt.

Abstract

The distances usually put between culture and barbarism, man and animal, do not contribute to the interpretation of culture in the writings of F. Nietzsche, for whom the creative mobilizations, coming from the very overflow of destructive forces, are responsible for the conditions of cultural creation. There is no starting movement or cultural progress in relation to nature, not even the supremacy of one to the detriment of the other. Existence and destruction, formation and disintegration, pain and joy, life and death, although subject to distinctions, are inseparable moments of the same process. Such analogies, also common in J. Burckhardt's history of culture, design indispensable paths for interpreting Nietzsche's thoughts about politics. The guarantee and the regulation of places to the control and the violence is what turns this institution into the instrument of the culture and for the culture. In view of that, this work intends to approach the Nietzschean worries about culture in the light of the comparisons between old Greek State and modern democratic State, carried out by Nietzsche and Burckhardt in very similar ways. In order to avoid the risk of seeing recommendations or condemnations of government models based on these contrapositions or any other considerations, we have to understand Nietzsche's criteria for political analysis.

Keywords: State. Nature. Culture. Burckhardt.

Introdução

Este texto constitui parte de investigações a respeito das interpretações de Nietzsche sobre a política em vista de suas preocupações com a cultura. Suas análises da política, tal como da arte, da religiosidade, da ciência, da filosofia, se devem às suas perguntas pelas condições para a elaboração de cultura, o que, a seus olhos, representa as mobilizações de potências artísticas da vida entre os homens. Em vista disso, é possível depreender um caráter genealógico também em sua análise da política. Nos elogios de Nietzsche ao Estado em algumas épocas e povos, tal como entre os gregos antigos, e em suas inúmeras críticas ao Estado de sua época, encontramos, sobretudo, sua avaliação das formas como ímpetus políticos são enfrentados em benefício ou prejuízo da elaboração de cultura.

O elemento político e a cultura

Entre as condições para o surgimento e desenvolvimento da tragédia Nietzsche reconheceu, além do elemento mítico-religioso, o elemento político como fator responsável pela manifestação de brilho entre os homens. Assim, o Estado grego, que também esteve marcado pela crueldade das guerras e da escravidão, é considerado por ele como pressuposto para a forma como a humanidade daquela época lidou com a dor, dando a ela uma resposta artística. É na crueldade humana, em seus instintos mais hostis, que Nietzsche localiza o solo mais frutífero de onde pode brotar a cultura, e o que supostamente levaria o homem para longe da natureza faz com que permaneça eternamente ligado a ela, contudo, transfigurando-a. Com efeito, para Nietzsche, o fundamento da humanidade está exatamente no que mais a mantém presa à sua origem, tal como defende em seu escrito sobre a disputa em Homero. Nietzsche vê germinar ímpetus, feitos e as obras humanas exatamente do que é considerado cruel no homem. É por isso que para ele o ser humano se mantém eternamente preso à natureza, pois suas obras e sua grandiosidade surgem do quanto, ao se superar, continua enredado em sua condição originária, externando com impetuosidade titânica toda sua hostilidade, sua ira e impulso de combate, tal como faz um tigre enfurecido. É assim que Nietzsche explica o avançar de uma cultura. É o

“inquietante duplo caráter” (CV, *A disputa de Homero*, p. 73) do ser humano que o capacita a construir cultura.

Mito, religião, arte, justificação da existência, atividade metafísica e guerreira são componentes que integram também, ainda que nem sempre com termos idênticos aos de Nietzsche, a análise da cultura grega feita pelo historiador Jakob Burckhardt. Do mesmo modo, ambos se aproximam em seus diagnósticos de debilidade artística entre os modernos em vista da perseguição de conforto e segurança para a vida e credibilidade de que o cuidado de problemas políticos e sociais são meios de resolução de contradições da existência.

J. Burckhardt analisa um período histórico pela forma como se dá a relação entre a cultura e as criações institucionais e artísticas. Não só o vínculo entre arte e religiosidade é conteúdo de sua análise, como também as demais criações humanas, como o Estado. Uma cultura se define pela relação entre todos esses elementos. Para ele, devemos ter em mente o que nela predomina, pois ora o Estado, ora a religião, ora a cultura em suas fases mais evoluídas podem ganhar força desproporcional (BURCKHARDT, 1961, p. 173). Isso explica a intensa proximidade entre Burckhardt e o jovem Nietzsche na consideração da cultura grega antiga e da sociedade da época em que viveram. Nietzsche reconhece a estreita relação entre arte, Estado, mito e cultura na Grécia Antiga e considera uma decadência a força da racionalidade imperar sobre a vida grega, e, conseqüentemente, o modelo heroico e trágico ser substituído pelo modelo teórico. Com isso o povo grego, e tudo o que construiu, deixou de ser impulsionado pelo *agon*. Toda uma cultura foi alterada pela ausência desta mobilização. Entretanto, o jovem Nietzsche considera também “mundanização extrema” (CV, *A disputa de Homero*, p. 73) o predomínio dos impulsos políticos, tal como ele avalia ter ocorrido com o Império Romano.

É neste mesmo contexto que a guerra, aos olhos de Burckhardt, é um acontecimento de fundamental importância para o florescimento de um povo. Ela está integrada a circunstâncias em que a crise é a condição *sine qua non* para o crescimento (BURCKHARDT, 1961, p. 166-167). Em Burckhardt já está a mesma consideração favorável de Nietzsche à guerra, de seu efeito curativo, de seu traço divino, enfim, “uma lei universal existente em todos os reinos da natureza”. As guerras, a seu ver, funcionam como tempestades que “purificam a atmosfera”, e por mais que sua violência e crueldade, por um lado, “enrijeçam os nervos, abalem espíritos”, por outro, promovem

o restabelecimento necessário “das virtudes heroicas” (BURCKHARDT, 1961, p. 167) que originalmente fundaram Estados. Isso porque as guerras impõem freios constantes às virtudes que lhe são opostas, como a covardia e a debilidade. Burckhardt lembra que na atividade de combate o “entusiasmo da destruição” (BURCKHARDT, 1961, p. 167-168) impregna os soldados. O jovem Nietzsche não entoou sozinho o hino de louvor à guerra, ele reforçou a voz de Burckhardt. Assim, a maneira como este compreende a barbárie contribui para a compreensão da diferenciação entre cultura e civilização, também circunscrita a *O nascimento da tragédia*. Um povo cujas preocupações se reduzem à civilidade não pode desenvolver cultura, porque nele a barbárie foi condenada.

Mas se dependêssemos das referências de Nietzsche a Burckhardt em sua obra publicada, não poderíamos justificar a menção a este historiador, ao se tratar aqui do esplendor visto por Nietzsche no homem grego, ao reconhecer como causa disto a arte e a religiosidade gregas, ou melhor, a grandiosidade de uma cultura que harmoniza aos seus propósitos aqueles da religião, da arte e do Estado. Conforme assinalado por Ernani Chaves, Nietzsche cita Burckhardt de maneira explícita apenas três vezes em sua obra publicada (CHAVES, 2000, p. 43). No mesmo sentido Ducan Large defende que “se lembrarmos daquilo que Nietzsche diz sobre Burckhardt no primeiro período de sua obra, especificamente em sua obra publicada, perceberemos imediatamente que ele escreve excessivamente pouco a respeito de alguém que, aparentemente, ele estimava tanto” (LARGE, 2000, p. 9). Large atenta para o fato de que Nietzsche não só não expressa sua dívida para com Burckhardt, como ainda enfatiza a sua crença em uma dívida que Burckhardt teria para com ele. Apesar do silêncio a respeito da dívida com seu mestre, Large defende que isto não impede a percepção de sua influência sobre Nietzsche exatamente onde este menos a confessa – no período em que o jovem filósofo é colega de Burckhardt em Basel. É certo que suas lições sobre a *História da cultura grega* foram assunto nas conversas com Nietzsche e foram objetos de leitura quando *O nascimento da tragédia* e *Os cinco prefácios para cinco livros não escritos* já estavam sendo formulados, como atesta Curt Paul Janz (JANZ, 1981, p. 176, 184).

Apesar da ausência das devidas referências de Nietzsche a Burckhardt e das possíveis diferenças entre ambos – por exemplo, com relação a Richard Wagner na época de *O nascimento da tragédia* –, a atenção ao caráter agonístico da cultura grega, a necessidade de arte, a compreensão de

que a cultura (*Kultur*) se opõe à civilização (*Zivilisation*), a relação defendida pelo historiador entre cultura e religiosidade, dentre outros pensamentos partilhados, são claramente próximos daqueles feitos por Nietzsche sobre o mesmo tema. Quanto à relação com Burckhardt, Mazzino Montinari (1999, p. 77) assinala que,

ainda que seu colega Burckhardt detestasse Wagner e a música dele, Nietzsche se sentia ligado por uma profunda simpatia e veneração ao grande historiador de Basel: já foi observado o quanto estes sentimentos para com Burckhardt permaneceram uma constante em toda a sua vida e como, por outro lado, Burckhardt manteve uma posição bastante reservada nas disputas de Nietzsche. Naqueles primeiros anos em Basel os ligou o amor comum por Schopenhauer e uma concepção da cultura grega que remetia a fontes comuns e pela qual exerceram um sobre o outro uma influência recíproca.

De qualquer modo, que a influência seja recíproca o atestam as referências de Burckhardt a Nietzsche, por exemplo, quando examina a tragédia na sua *História da cultura grega*, como Nietzsche fará notar mais tarde em *O crepúsculo dos ídolos* (GD, *O que devo aos antigos*, 4).

Há aguda afinidade entre Burckhardt e Nietzsche, quando defendem o que seja verdadeiramente uma cultura:

chamamos de Cultura a soma total de criações espontâneas do espírito que não reivindicam para si uma validade obrigatória universal. Ela age ininterruptamente, como elemento modificador e desagregador, sobre ambos os organismos vitais extáticos – exceto nos casos em que estes se servem completamente dela e a limitam, utilizando-a meramente para lograr seus próprios objetivos. Excluída esta possibilidade, portanto, ela constitui a crítica de ambos os fatores restantes, o relógio que soa a hora fatídica em que a forma e o conteúdo da Religião e do Estado já não coincidem exatamente (BURCKHARDT, 1961, p. 62).

Nietzsche, por sua vez, assinala:

a cultura (*Cultur*) de um povo enquanto antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como unidade do estilo artístico em todas as expressões da

vida de um povo; [...] o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não se esfacelar tão miseravelmente em um interior e em um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade (HL, p. 35-36).

De acordo com essas referências do que seja cultura para Burckhardt e Nietzsche, notamos coincidir entre ambos a defesa de que a cultura tem poderes sobre o Estado e a religião. O vigor da cultura liga forma e conteúdo, Estado, religião e arte, exterior e interior, essência e aparência. Cultura se opor à barbárie não significa, obstante, eliminar ímpetus violentos próprios da natureza. A organicidade da cultura é o que permite redimir na arte a finalidade terrível da natureza ao gerar a vida na dor. Como elemento civilizatório, o Estado se opõe ou promove a redenção da natureza na arte ao retirar ou garantir ao homem espaço para o equilíbrio de seus instintos. É por esta compreensão do Estado que notamos mais um elo entre Nietzsche e Burckhardt na ideia de cultura e que fundamenta a visão nietzschiana da arte como justificação estética da existência.

Burckhardt adverte que é permanente o risco de Estado, religião e cultura romperem o vínculo que os unem originalmente, afinal todos são satisfações de necessidades de um povo, e ocasionalmente uma dessas satisfações pode predominar por demasiado tempo em detrimentos das demais. Isso justifica sua crítica ao Estado moderno, que a seu ver submete toda a cultura conforme as funções a ele atribuídas. Em *Reflexões sobre a história*, ao analisar crises de grandes povos civilizados, Burckhardt defende que o alto grau de complexidade da vida e das atividades humanas contribui para que cada uma destas instituições deixe de estar atrelada à outra e se sobreponha ou se justaponha, enfim, domine as demais ou as sufoquem. O grau de civilização pode atrapalhar o entrelaçamento entre religião, Estado e cultura. A expansão desmesurada do Estado, por exemplo, significa o alcance de um poder descomunal e abuso dessa circunstância, o que acarreta consequentemente a restrição forçosa a outros elementos da cultura, como faz, por exemplo, o Estado moderno, um mitigador da cultura.

Em Burckhardt encontramos a fonte da ideia nietzschiana de que o Estado deve estar a serviço da cultura e, portanto, não deve ser a fonte de onde insurgem suas necessidades. Ao garantir as formas mais básicas para a vida, lidando com as questões econômicas o Estado deve atender questões mais amplas do que esta sua tarefa para com a sociedade. Assim, justifica-se a contraposição entre Estado grego antigo e Estado moderno, porque, para Nietzsche e Burckhardt, não é a tarefa do Estado que deva inseminar toda criação humana.

Que Nietzsche deva seu conceito de cultura a Burckhardt, e que as ideias de cultura e política em Nietzsche estejam atreladas tendo em vista uma inspiração em Burckhardt, é algo já defendido por vários estudiosos de Nietzsche. Cabe entender de que forma o elo defendido por Nietzsche e Burckhardt entre cultura e política tem relevância para compreender a relação entre arte e Estado como crítica à cultura no jovem Nietzsche. É a partir da avaliação de Burckhardt do Estado como potência a integrar a unidade suprema que é a cultura, e não como elemento a se servir dela e limitá-la, que o jovem Nietzsche se reporta ao Estado e, tal como Burckhardt, opõe Estado grego antigo e Estado moderno.

Nos escritos contemporâneos a *O nascimento da tragédia*, em que Nietzsche complementa seu elogio à cultura grega para além do motivo de ter criado a arte trágica, ele tem como critério de análise o ímpeto apolíneo da natureza, sua vontade de forma, brilho e beleza, manifesto também no Estado. A glória dos indivíduos, daqueles que em um momento especial se destacam, criam e se mostram melhores diante de todos os demais, atende à redenção da natureza dilacerada em seres. Assim, a organização social deve promover homens gloriosos. Para ele, esse tipo humano só aparece e pode ser reconhecido quando inserido em um contexto em que a disputa, em vez de temida, condenada e rechaçada, é estimada, necessária e incentivada, com a observância da justa medida. O que configura as possibilidades para o surgimento da figura humana que brilha, e é imortalizada no reconhecimento como a melhor entre as demais, é a força que o *agon* tem ou não em uma sociedade. Neste sentido, entender nos primeiros escritos de Nietzsche o que ele considera contexto que possibilita o gênio exige a referência a Burckhardt, que antes dele defende que a profusão de gênios ocorre em um ambiente rico em antagonismos, disputas e conflitos.

A partir da perspectiva de que as situações de conflitos são indispensáveis para que as preocupações e realizações da sociedade não girem

em torno das necessidades particulares de cada indivíduo ou grupos, a guerra, para Burckhardt pode funcionar como um inibidor do egoísmo individual e, ao contrário,

um longo período de paz provoca não somente uma debilitação profunda como também permite a criação de imensas quantidades de existências precárias, feitas de angústia e de miséria, brotadas exclusivamente da paz e que se agarram sofregamente às suas míseras existências, reclamando a altos brados a defesa de seus 'direitos' (BURCKHARDT, 1961, p. 168).

Não se trata da defesa de que somente em situação de guerra os homens se mostrem de forma honrosa. Para Burckhardt, a miséria inerente à condição humana se arrasta em períodos de guerra ou de paz. Mas a fim de restaurar o ambiente viciado, em que os interesses coincidem e, por isso, são preservados e avaliados favoravelmente, porque todos estão de acordo com o que é melhor, somente a intervenção de uma guerra funciona como um “princípio que subordina todos os indivíduos e todas as propriedades individuais a um único objetivo momentâneo” (BURCKHARDT, 1961, p. 168). Há, para Burckhardt, um “tipo sadio de barbárie, na qual jazem, latentes, as qualidades mais elevadas do ser humano, a par da barbárie puramente negativa e destrutiva” (BURCKHARDT, 1961, p. 166). Ela está integrada a circunstâncias em que a crise é a condição para o crescimento. De maneira similar, a guerra, para Nietzsche é um freio ao egoísmo do homem, é uma forma de o Estado chamá-lo para além de si mesmo.

A relevância que o universo político tem para a constituição de uma genuína cultura, segundo Burckhardt, está na forma com que alimenta e regulariza o ímpeto à crueldade humana. Para ele, as batalhas impedem que vigore o predomínio da covardia e do medo em uma sociedade. Em uma guerra, “justa e honrada”, que tem como objetivo “salvaguardar a existência de um povo inteiro” (BURCKHARDT, 1961, p. 168-169), como Burckhardt acredita que tenham de ser todas as guerras, há uma “superioridade moral” sobre o egoísmo individual, este sentimento desprezível que a seu ver paira na paz da sociedade moderna. Isso se explica pelo fato de considerar que “só a guerra concede aos homens o espetáculo grandioso da subordinação do todo em prol da comunidade” (BURCKHARDT, 1961, p. 168), pois só nela todos os indivíduos e suas propriedades estão a serviço de um único objetivo momentâneo. Nesse sentido, Burckhardt defende como mais

essencial na história de um povo a necessidade de estar voltado para o que é grandioso, ao que se afigura maior e mais importante do que os interesses privados, a dedicação ao que está além da soma e de acordos entre todos os interesses. Não são as necessidades meramente circunstanciais que devem comandar, caso elas não coincidam com algo mais grandioso.

Para Burckhardt, além da força do mito, é também a condução da vida política que tem responsabilidade fundamental na busca de um povo pelo imponente e grandioso, ou pelo urgente e cotidiano, que para ele hierarquiza as culturas. Tal condução determina a que a vida está direcionada: se para satisfazer as vontades mais imediatas para a sobrevivência ou se ultrapassa isso para também se voltar à satisfação de uma vontade mais relevante. Em vista disso, cabe entender a ideia de grandeza em Burckhardt. Nela está o fundamento da cultura. Neste sentido, ele se refere aos gregos como exemplo de povo que se preocupa com a posteridade de sua vida coletiva. Assim, ao

destacar-se dos grandes personagens está intimamente ligado o aumento do desejo de glória, da aspiração de dar esplendor à vida mediante façanhas e proezas. Se trata de adquirir a fama para a posteridade, coisa pela qual hoje em dia, ainda contando com a abnegação mais absoluta, existe pouca inclinação, como se se compreendesse que a posteridade não vale a pena (BURCKHARDT, 1947, IV, p. 326).

As noções de grandiosidade, imponência, beleza, em Burckhardt, são os parâmetros para julgar os eventos na vida cultural da humanidade, para julgá-los independentemente do que causam a cada um dos que os avaliam. Assim, o que o homem cria deve ser avaliado não pelo resultado que oferece para quem avalia sua criação, mas em vista do que representa para além de questões circunstanciais e imediatas. “O homem não é tudo o que é, senão o que se eleger como ideal, e ainda que ele não corresponda por inteiro, só por sua vontade se expressa parte de seu caráter” (BURCKHARDT, 1947, IV, p. 263-264). O mesmo, para Burckhardt, aplica-se no caso de uma verdadeira cultura: a vontade que conduz a vida religiosa, artística, política e cultural de um povo é um critério para reconhecer ou não sua grandeza.

Ao tratar do conceito de grandeza, Burckhardt adverte o quão problemático ele é, renuncia a adoção de critérios sistemáticos, e defende a consideração do que é grandioso em vista do que é sentido como falta, do que ainda não foi alcançado, mas é sempre almejado.

[...] temos plena consciência do caráter problemático de que se reveste em si, esse conceito de grandeza, sendo-nos necessários renunciar, portanto, a qualquer critério sistemático e científico. Tomaremos como ponto de partida as dimensões ínfimas do ser humano, a sua volubilidade e incoerência inatas. A grandeza é tudo aquilo que nós não somos. Um inseto oculto na relva pode considerar gigantesca uma avelã que coloquemos a seu lado (se chegar a notá-la), justamente porque ela se revela desproporcional ao seu tamanho de inseto. Apesar de nossa limitação pessoal, porém, sentimos que a noção de grandeza é indispensável ao ser humano e que não devemos permitir que sejamos privados dele, reconhecendo sempre, todavia, a relatividade desse conceito, que jamais poderemos definir de maneira absoluta (BURCKHARDT, 1961, p. 212).

É do ponto de vista do que ainda não é, do que ainda não se alcançou, que se pode julgar a grandeza, ideia imbuída, portanto, da carência de algo: grandeza corresponde a tudo aquilo que o ser humano não tem, mas ainda a tudo aquilo de que precisa, mesmo que não saiba definir muito bem. De acordo com essa perspectiva, a humanidade manifesta uma sensação estranha e nada espontânea diante da grandeza: é como se todos se lançassem a seus pés ou sentissem uma admiração espantosa, ou ainda, se embriagassem com ela. Há uma sedução que provoca no mínimo um movimento de prostração diante do que se apresenta como grandioso, uma insatisfação que move o indivíduo para o futuro, para a frente, em vez de gerar nele frustração ou satisfação com o que já alcançou. Diante do poderio militar e político essa sensação é mais natural; já em relação à grandeza intelectual, Burckhardt julga ser mais difícil de ser definida, pois enquanto poetas, filósofos e artistas viverem, haverá uma dificuldade constante para o reconhecimento cabal da grandeza (BURCKHARDT, 1961, p. 213).

O Estado garante a grandeza entre os homens quando promove a diferenciação entre eles, a comparação, o destaque na excelência. Tendo como critério a forma como a disputa, as crises, as guerras podem favorecer a grandeza e, portanto, a cultura, Burckhardt critica os homens modernos pela maneira como lidam com a disputa. Segundo ele, a sociedade moderna mantém as competições como algo que não passa de uma “exibição pessoal ou uma exposição (como a de quadros, livros, etc.) de obras mudas” (BURCKHARDT, 1947, IV, p. 175), em que o que é mais importante é a

capacidade do público pagante, ou a “ânsia de fama”, uma “brilhante admiração esporádica”, a busca por “êxito material” que compõem as distintas finalidades das competições. Assim, a diferenciação entre os homens se limita a questões econômicas.

O Estado, para Burckhardt, tem papel predominante na maneira como cada sociedade lida com o *agon*, porque a disputa e a violência jamais se desvinculam do Estado. Cabe a tal instituição, no entanto, regular o ímpeto violento, não em função da proteção dos indivíduos mais fracos, mas em função da transformação da violência:

seja qual for a origem do Estado (a expressão política de uma nacionalidade), ele só poderá demonstrar sua capacidade vital ao transformar a violência em energia, isto é: enquanto o crescimento material durar, cada força vital tenta alcançar uma expansão e aperfeiçoamento completos, externa e internamente, ignorando a validade do direito do mais fraco (BURCKHARDT, 1961, p. 40).

Não é a “sede de conquista” que move o Estado nessa sua tarefa de transformação da violência em energia, mas sim “uma suposta necessidade imperiosa” (BURCKHARDT, 1961, p. 40).

No domínio de um povo sobre outro, Burckhardt nota no Estado um direito de subjugar, de forma que o domínio se justifica não da perspectiva de quem sofre ou de quem se beneficia, mas em função do “direito do egoísmo, negado ao indivíduo”, mas concedido ao Estado:

vizinhos mais fracos são subjugados e anexados ou tornados de qualquer maneira dependentes, não a fim de evitar que eles se mostrem hostis (esta constitui a menor das preocupações do agressor), mas a fim de que um outro não se apodere deles ou dele se sirva politicamente: suprime-se sumariamente todo aquele que possa tornar-se um aliado político do inimigo (BURCKHARDT, 1961, p. 41).

Assim, Burckhardt analisa a violência que acompanha o Estado de um ponto de vista que o que está em questão não são critérios como “justo” ou “injusto”, mas a violência que do Estado faz parte, a necessidade que ele tem dela para se fazer presente. Burckhardt inclusive se refere à forma como ocorreram as conquistas europeias na América, com base na crença de que se estaria levando civilização ao outro continente, como se fosse

possível levar civilidade a uma “amálgama de descendentes de senhores e bárbaros vencidos”, e, ainda que isso fosse preferível, Burckhardt alega que tal civilização não é levada sem a barbárie: “não nos é permitido ultrapassar a barbárie nos métodos de subjugação da mesma e sua ulterior dominação” (BURCKHARDT, 1961, p. 43).

O jovem Nietzsche, por sua vez, também admite a inevitabilidade da crueldade do Estado e reconhece nesta característica a possibilidade do Estado se colocar em função de uma vontade maior do que a vontade das pessoas que o comandam. É isso que determinam a crítica de Nietzsche ao Estado moderno e o elogio ao Estado grego em seus primeiros escritos. As três formas possíveis de cultura, que Nietzsche afirma existir no capítulo 18 de *O nascimento da tragédia*, têm como um critério de análise a relação entre o homem e seu ímpeto político e o quanto isso é ou não estimulante à cultura. Se em *O nascimento da tragédia*, “a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo” (GT, p. 108), os escritos do jovem Nietzsche sobre o Estado mostram que esta instituição é um dos meios para produzir ilusões necessárias para que a “vontade ávida” eternamente se satisfaça. O Estado é um meio da natureza. É em vista da ilusão criada para tal satisfação que, segundo Nietzsche, a cultura se caracteriza como cultura preferencialmente *socrática*, ou *artística*, ou *trágica*, das quais ele julga desejável a cultura artística, a que promove a arte como justificação estética da existência. Se entre os gregos a vontade se satisfazia na arte, na glorificação luminosa, bela, artística, do humano e de suas construções, tal vontade entre os modernos precisa das construções teóricas para seduzir os homens. O Estado grego, por sua vez, mobilizado por uma vontade artística, propiciava a ilusão da confiança na individuação (ímpeto apolíneo), possibilidade do destaque por meio de grandes ações, chances para o heroísmo.

É neste sentido que se justifica Nietzsche reconhecer o “prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência” (GT, p. 108) ainda estar presente nos conceitos que os modernos criaram (dignidade do homem, dignidade do trabalho) como consolo para um mundo onde tudo conduz à escravidão. O Estado continua instrumento da natureza, mas na modernidade sem ser reconhecido de tal forma, como se conduzisse o homem para longe da natureza, para a sua superação. O que para Nietzsche não passa de mais uma ilusão com a

qual a natureza seduz o homem para sua finalidade – “tudo se atormenta para perpetuar miseravelmente uma vida miserável; este medonho esforço inevitável obriga ao trabalho exaustivo que agora, seduzido pela vontade, o homem, ou melhor, o intelecto humano, muitas vezes olha admirado como algo cheio de dignidade” (CV, *O estado grego*, p. 43).

Neste mesmo sentido, Nietzsche, em “Sobre o *pathos* da verdade”, defende sua preferência pela ilusão artística em relação à ilusão do conhecimento:

em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluiriam por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e regeneraram, ao morrer, a verdade. Este foi o modo de ser de tais animais desesperados que tinham inventado o conhecimento (CV, p. 43).

Na análise das culturas em diferentes épocas, a preferência do jovem Nietzsche pela mobilização da ilusão artística deve ser compreendida dentro da ideia de grandeza, o critério colocado por Burckhardt para a avaliação do mesmo assunto. Assim, a preferência de um povo pela ilusão artística alimenta a grandiosidade de uma cultura que não se satisfaz com as explicações teóricas como solução para as contradições da existência. Pelo contrário, quando estas podem ser transfiguradas em arte, longe de alimentarem a crença na solução, mantêm viva a vontade pelo que ainda não se tem, pelo ímpeto da criação, porque somente esta justifica esteticamente a existência – diferentemente da justificação teórica que pensa solucionar tais contradições e assim corrigir, solucionar e, portanto, fazer do conhecimento um inibidor da criação.

Burckhardt defende que as faculdades inatas do grande homem desenvolvem-se e revelam-se espontânea e plenamente de acordo com a consciência que delas se adquire, e à medida que o grande homem vislumbra “a magnitude das tarefas que terá de cumprir” (BURCKHARDT, 1961, p. 236-237). A ideia de grandeza atua como um alvo imaginário e as capacidades humanas se desenvolvem conforme são lançadas na direção

dele. O grande homem não é modelo moral, mas uma exceção que não deve ser generalizada; é o excepcional e não o homem comum. O perigo apontado por Burckhardt, no caso de um ambiente que exclui a ideia de grandeza, é que nele não há, portanto, como a consciência desta vontade vir à tona em indivíduo algum. Uma sociedade perde quando tal princípio não se faz presente com força para impulsioná-la. Nesse caso, todos estão condenados à mediocridade, à igualdade, ao contentar-se com o presente, e a grandiosidade torna-se impensável, porque a insuficiência de qualidades, de méritos, de excelência sequer é percebida. O perigo para uma cultura é que, diante disso, resta no máximo o envolvimento do indivíduo com a coletividade, se isso satisfizer suas próprias vontades e necessidades.

Contudo, as condições favoráveis à cultura, que Burckhardt e Nietzsche atribuem às guerras, precisam ser compreendidas dentro de um contexto que reconhecer no Estado uma das instituições com força operante na vida de um povo, e não a única e mais poderosa. O que impulsiona uma guerra determina também o que se constrói depois dela. Se o ímpeto para o domínio, a conquista, a expansão, impera única e exclusivamente por meio do combate guerreiro, o Estado ganha uma força desproporcional aos demais âmbitos de uma sociedade. Por conseguinte, se os interesses estatais se sobrepuserem de tal forma sobre uma cultura a ponto de subjugar outros interesses maiores, toda a cultura pode passar a ser movida pela vontade de Estado.

No escrito “Sobre o *pathos* da verdade”, Nietzsche condiciona a glória humana a algo raro e não a uma ocorrência simples e casual do cotidiano. Trata-se de um momento de ambição, de voltar-se para algo desafiador comparado à criação de mundos, com os quais a posteridade não conseguiria sobreviver. A glória humana é o que marca não só o futuro do homem que teve o privilégio deste momento raro, mas de toda sua posteridade. Assim, o homem se torna glorioso por um amor por si não esgotado em benefício de si mesmo, porque não se basta com o amor de si para si, mas deseja no amor do outro o reconhecimento. A glória se opõe ao egoísmo.

Será que a glória realmente não passa do bocado mais saboroso de nosso amor-próprio? – Ela está ligada aos homens mais raros, e também aos momentos mais raros de tais homens, como ambição. São os momentos das iluminações súbitas, quando o homem estica seu braço imperiosamente, como que para criar um mundo, produzindo luz de si mesmo e espalhando-a em torno.

Então, impõe-se a ele a certeza confortada de que a posteridade não pode ser privada daquilo que o elevou e o ocultou no ponto mais distante, da altura de sua sensação única; na eterna necessidade, para todos os que virão, desta mais rara das iluminações, o homem reconhece sua glória. Em todo o futuro o homem precisa dele, e como aquele momento da iluminação é o resumo e a concentração de sua essência mais própria, ele acredita ser imortal, como o homem de tal momento, enquanto atira para longe de si e entrega à transitoriedade tudo mais, como dejetos, podridão, vaidade e animalidade, ou como um pleonasma (CV, *Sobre o pathos da verdade*, p. 25).

Por isso, nesta perspectiva, cultura e política não se opõem. O Estado, ao gerar o heroísmo, ao alimentar o *agon*, sustenta em cada indivíduo um amor próprio não egoísta, que, ao se satisfazer, mobiliza e sempre busca atender a algo além de sua própria vontade e necessidade. E uma cultura se constitui verdadeiramente em função de como os indivíduos se voltam para a grandiosidade. São esses os parâmetros da crítica de Burckhardt e de Nietzsche à modernidade e do elogio à cultura grega antiga. Mas a ideia de grandeza a mover um povo, para Burckhardt, não se limita à grandeza da política, porque ambas não necessariamente almejam a mesma finalidade.

A virtude mais raramente encontrada nos indivíduos de real grandeza histórica é, sem dúvida, a magnanimidade, a grandeza da alma. Esta consiste em poder renunciar as vantagens que viriam perturbar a integridade moral do indivíduo e na limitação voluntária de seus desígnios, não por mera habilidade, mas devido a um impulso natural de uma bondade inata, ao passo que a grandeza política deve, forçosamente, ser egoísta e desejar açambarcar todas as vantagens possíveis (BURCKHARDT, 1961, p. 239).

Ao Estado, por sua tarefa de organização da sociedade, não cabe toda a imensa relevância da vida política. Assim, independentemente de sua grande proporção, ele não é suficiente para atestar a grandiosidade considerada ideal para uma verdadeira cultura. Um grande Estado não necessariamente alimenta uma grande cultura. Contudo, o que podemos reconhecer em Nietzsche e Burckhardt é a identificação do Estado como um espaço para domínio, comando, disputa, dedicação, conquista, luta, um palco construído para e pelas forças de combates, também constituintes

do que é humano – o que não corresponde à autorização incondicional da crueldade, mas de um domínio político, institucionalizado e regulador da violência do ordenamento.

É nesse sentido que se deve considerar o hino de louvor à guerra entoado pelas vozes de Burckhardt e Nietzsche. O que não implica a desconsideração das consequências da experiência de guerra. Apesar dela sempre recorrer à violência (BURCKHARDT, 1961, p. 183) e apesar das consequências sociais que toda grande crise acarreta – a miséria e ambição decorrentes da paralisação do comércio, espoliações, impunidades (BURCKHARDT, 1961, p. 182) –, Burckhardt salienta o aspecto positivo e ideal na fase inicial das crises: estas são desencadeadas por “espíritos sublimes” movidos por ideais elevados e não por “elementos mesquinhos e miseráveis” (BURCKHARDT, 1961, p. 177). Em momentos de crise, “espíritos sublimes” brilham ferozmente pela força do idealismo, e quando posteriormente passa a ter a participação de um grande número da população, paira a esperança, a crença em um futuro melhor mesclada com o protesto contra o passado, o que atrapalha uma reflexão mais sóbria. Ocorre que o poder de se alterar forças no decorrer das crises é incomensurável e suficiente para disciplinar uma força indomável ou até rebelar uma força dominada. Burckhardt alerta ainda para o risco da anulação da noção de responsabilidade em uma crise. Nela, a integração em determinadas formas de convívio social e obediência diminuem consideravelmente a sensação de insegurança e a noção de responsabilidade (BURCKHARDT, 1961, p. 182). É como se nestas circunstâncias imperasse o sentimento de permissividade anulador do temor e da responsabilidade.

No caso dos gregos, por exemplo, ainda que Atenas tenha tido uma predisposição política bastante elevada, tenha tido a primazia da cultura intelectual, artes e sociabilidade, como se ali “a Natureza houvesse acumulado durante séculos todas as suas forças para gastá-las” (BURCKHARDT, 1947, IV, p. 257), Burckhardt defende que, ao

desatar completamente todas suas forças, incluindo as falsas, Atenas se desgastava *politicamente* em muito pouco tempo, porém, havia já salvado sua posição *cultural*, e caída como capital intelectual dos helenos, quando os centros agonais e o oráculo de Delfos haviam perdido seu significado centralizador, da mesma maneira que se salvou também materialmente, podendo seguir vivendo decentemente sob os romanos (BURCKHARDT, 1947, IV, p. 258).

A política não representou imediatamente a derrota cultural, porque suas forças foram eficientemente empregadas para a constituição de uma forte e duradoura cultura. Assim, mesmo com o poder do mito já esgotado, pela substituição dele pelo poder intelectual filosófico, havia consolidação da cultura, porque as energias políticas não foram gastas por si e em si. Nesse sentido, Burckhardt (1947, IV, p. 263), lembrando Tucídides, refere-se, por exemplo, aos atenienses como um povo que ganhou suas amizades não em vista do que teria a receber em troca, mas simplesmente fazendo o bem sem contar com uma utilidade imediata, e confiando somente em sua liberalidade, sendo seu Estado uma escola de educação para toda a Grécia. Assim, à medida que se constitui com uma grandiosidade maior que sua fama, Atenas pode contar até com a dignidade de seus inimigos, que, ao serem vencidos, não se sentiam rebaixados e desonrados.

Da mesma forma como avalia que a força do Estado em um povo não é a única condição para a sua vitalidade cultural, Burckhardt também julga que a forma como ocorre a condução das questões políticas é um elemento a contribuir ou impedir a constituição de uma verdadeira cultura. Assim, em *Reflexões sobre a História*, ele defende que no caso do Estado moderno esta instituição é um empecilho, porque condiciona e domina tiranicamente a cultura.

Só no século XVIII começa propriamente a cultura moderna, logo acelerada em sua evolução forçada pela grande crise que se acentua a partir de 1815. Já em pleno Iluminismo, enquanto o Estado ainda era aparentemente o mesmo, ele já estava na realidade, sendo obscurecido por indivíduos que em vez de disputar sobre os acontecimentos do momento, dominavam o mundo como *philosophes*, como sejam Voltaire, um Rousseau, além de outros. O *Contrat Social* deste autor constitui, talvez um ‘evento’ mais ainda importante que a Guerra de Sete Anos. O Estado cai sob a influência fortíssima da razão e da abstração filosófica: desponta a idéia de soberania popular e assim se inicia a era do comércio e das comunicações, que pouco a pouco se afirmam como os fatores determinantes da nossa época (BURCKHARDT, 1961, p. 138).

A incompatibilidade entre razão e *agon* é uma perda para a cultura no que diz respeito à condição do Estado para se pôr a serviço de suas próprias mobilizações. A justa medida para o agonístico é um direcionamento

necessário na avaliação de uma cultura. O fato de considerar o conflito uma condição inerente às várias formas de manifestação de vida não implica que sua dosagem seja indispensável. Assumir o *agon*, dosá-lo devidamente, ou reprimi-lo, interfere diretamente na possibilidade de cultura. A isso se liga diretamente a avaliação de Nietzsche de Roma, no capítulo 21 de *O nascimento da tragédia*, momento em que atesta a queda de um povo ao ser regido incondicionalmente pelo ímpeto político, condutor de uma vida extremamente mundanizada (NT, p. 124).

A disputa em questão, no entanto, é que garante o alimento para o ímpeto à grandiosidade, à novidade, ao desvio das preocupações cotidianas. Burckhardt lembra que na própria natureza não existe harmonia constante. Ao contrário, nela perdura a custosa luta por sobrevivência, e a economia extrema de seus recursos é o maior exemplo disso. A única exceção a isso, em sua interpretação, ocorre na vida humana, a única capaz de alterar os recursos naturais. Contudo, tudo que é terreno, para ele, é marcado pela penúria e a História não escapa a isso. É natural que seja assim porque nela também há “falhas determinadas pela própria imperfeição humana” (BURCKHARDT, 1961, p. 176). No entanto, ele alerta para a insistência dos indivíduos das massas em buscar no passado recente a causa para qualquer desconforto do presente. Há a constante tentativa de justificar os desconfortos atuais por algo ocorrido ou deixado de ocorrer no passado, quando na realidade eles podem fazer parte de um percurso normal e inevitável. Tanto quanto na natureza, na História se repetem desde sempre tais desconfortos. O mesmo Burckhardt acredita ocorrer na vida individual, quando decisões são cercadas por tensões desproporcionais, como se delas fosse resultar um milagre, e o que finalmente decorre são “rumos em nada extraordinários, mas fundamentalmente necessários” (BURCKHARDT, 1961, p. 177).

O mundo artístico helênico manteve estritamente aliados o pessimismo e a criação artística. E, contraposta à grandiosidade de tudo o que fora criado pelos gregos, contraposta à glorificação de toda cultura promovida pela religiosidade, que satisfazia aos homens de forma a não instaurar prosaicas necessidades, Burckhardt coloca a “praga intelectual da atualidade”, a exigência de satisfação “das necessidades de novas emoções por parte de indivíduos fatigados” (BURCKHARDT, 1961, p. 129). A serviço da ânsia pelo novo, a originalidade, um dom que para Burckhardt não corresponde ao esforço por alcançá-lo, teve um significado bastante diferente na Antiguidade.

As necessidades modestas dos gregos eram satisfeitas facilmente com um comércio, uma agricultura e uma indústria limitadas. Tudo isso diz respeito a uma moderação geral que, para Burckhardt, caracteriza a vida dos gregos antigos. Entre eles, as questões econômicas tinham medida, não estavam acima de tudo, e se satisfaziam facilmente através das atividades comerciais, o que facilitava e tornava intensa a participação do cidadão nos negócios do Estado, na dedicação à eloquência, à arte e à poesia. O envolvimento com a vida política, artística e religiosa não se deixava mobilizar por interesses estritamente econômicos e particulares.

As atividades culturais na Grécia Antiga estavam, neste sentido, totalmente livres da busca pelo supérfluo que caracteriza, na avaliação de Burckhardt, as atividades culturais da época em que viveu. A regularidade e a ausência de exigências extraordinárias para a realização da arte mostram, segundo ele, o quanto ela fazia parte de todos os âmbitos da vida, independentemente da separação de classes, da hierarquização social entre cultos e ignorantes. O envolvimento com a arte não se dava “por ser de bom gosto” (BURCKHARDT, 1961, p. 131) e não gerava nenhum ressentimento diante do cansaço sentido “pelos esforços impostos pela vontade”. Em suma, os critérios para o mundo artístico dos helenos não eram, em sua avaliação, critérios “filisteus”. O tempo livre garantia um público nunca antes existente para os dramaturgos e oradores, o que significa um regozijo com “produtos mais sublimes do espírito” (BURCKHARDT, 1961, p. 132) – algo, para Burckhardt, superior ao prazer experimentado por atingir “posições sociais cada vez mais altas”, “falsas noções de decência”. A seus olhos, o intenso contentamento que o grego sentia com seus grandes oradores e dramaturgos jamais seria sufocado pela ganância. O júbilo era infinitamente superior à ambição exacerbada pelo ganho.

Assim, da diferenciação nas relações entre Estado e cultura na Antiguidade e na Era Moderna, Nietzsche e Burckhardt visualizam a criação do gênio ou a criação do homem mediano. No caso da Antiguidade grega, houve uma enorme contribuição para a existência de indivíduos cuja satisfação consigo mesmos passava pela glória, pelo reconhecimento no âmbito social, pela participação na vida de sua sociedade, cujo brilho dependia da sua excelência, da sua busca constante pela *arete*. Como Nietzsche escreve em “O Estado grego”, mesmo um “ímpeto ético” é produzido quando a relação entre o indivíduo e sua sociedade se baseia no amor. Segundo ele, “isso aponta para uma determinação mais elevada”. Já no caso da modernidade,

para Nietzsche o “movimento nacionalista dominante hoje em dia e na expressão do direito do voto universal” não pode deixar de reconhecer o efeito do temor à guerra por parte de “eremitas monetários (CV, *O Estado grego*, p. 57). A preocupação com enriquecimento, com a comodidade financeira perturba a percepção da grandiosidade. O que preside a avaliação dessas épocas é o fato de que em uma o Estado foi participativo no processo necessário à geração do gênio, enquanto na outra foi um empecilho.

A ideia de grandeza, que, para Burckhardt, mobiliza uma verdadeira cultura, corresponde no jovem Nietzsche à sua ideia de vontade da natureza, atuante no homem e no impelir para suas criações. Manter o *agon* na sociedade faz do Estado um alimentador da grandiosidade que Burckhardt defende caracterizar uma verdadeira cultura. Em Nietzsche, o Estado se vincula da mesma forma à cultura artística, quando alimenta a vontade de arte, cumprindo sua tarefa de organizar a sociedade de forma a permitir o gênio. Assim, o ímpeto apolíneo da natureza, de brilho e beleza, configurado na constante formação de homens heroicos, move o Estado grego. Já a relação entre Estado e cultura na modernidade, segundo Burckhardt, impede a grandiosidade; são preocupações mais momentâneas, vinculadas à ordem econômica que ocupam o Estado, como assinala também Nietzsche.

Os escritos “O Estado grego” e “A disputa de Homero” reverberam as funestas consequências da vitória do otimismo teórico socrático para a sobrevivência de uma cultura artística, tal como apresentadas em *O nascimento da tragédia*. Assim, a noção de Estado e de homem são forjadas pelo ideal de que o bem, o belo e o compreensível se equivalem. O Estado grego a serviço da arte, e o Estado moderno, a serviço de uma *aristocracia monetária egoísta e desestatizada*, perseguindo suas próprias intenções egoístas ilimitadas. A ocupação de Nietzsche com o político como critério de análise da cultura se revela mais claramente em sua crítica à modernidade, a partir de uma contraposição com os gregos: na defesa da disputa para a preservação da saúde do Estado e, por conseguinte, da guerra como atividade política; no desmascaramento da escravidão moderna, dissimulada nos conceitos *dignidade do trabalho, dignidade do homem*; na definição da utilidade do filisteu da cultura na preservação de um Estado a serviço do processo de acumulação. Quando investido na tarefa de gerar a paz, o bem-estar e a comodidade dos homens, o Estado, tal como Burckhardt já havia defendido, é um obstáculo para a cultura.

O significado da política nos textos de juventude de Nietzsche, que a concebe mais como um meio para a promoção da cultura que como um domínio autônomo, o distancia da configuração clássica dos pensadores políticos. Como resulta de nossa investigação, o jovem Nietzsche é um pensador político na medida em que é um pensador da cultura. Apenas tomando isso em consideração podemos compreender que ele associe à política seus pensamentos não só sobre os gregos, mas também sobre a modernidade, a *cultura raquítica do filisteu*, representado em suas obras mais tardias na imagem do *último homem* (*Assim falou Zaratustra*), do *animal de rapina* (*Genealogia da moral*), do *canaille* (*Ecce homo*) – indivíduos não mais formados pelos ímpetus da vontade de arte e grandeza (porque, afinal, foram moral e esteticamente condenados desde a vitória da decadente cultura otimista após Sócrates, Eurípedes e Alexandre – mas também o corrompido Platão), que o jovem Nietzsche vê rondando em seu tempo e que encontram seu ápice na constituição do *último homem*, de pequena estatura, que, “piscando o olhos”, orgulha-se em dizer “inventamos a felicidade” (Za, p. 19).

Mantém-se até escritos mais tardios a preocupação de Nietzsche com os elementos da política em função dos elos com a cultura. Para um ininterrupto e forte movimento da cultura, fatores políticos, cuja força impele ao enfraquecimento humano, reduzem a instância política à crença, cobranças, expectativas de soluções para a existência.

Considerações finais

Buscar as proximidades das ideias de Nietzsche e as do historiador Jakob Burckhardt, muito mais do que alcançar maior compreensão da noção de cultura em questão, possibilita traçar fios mantidos dos primeiros aos mais tardios escritos do filósofo. Se desde suas primeiras obras, a concepção nietzschiana de cultura já não se encaixava perante a exigência schopenhaueriana da negação da “Vontade”, dor da vontade nunca suficientemente satisfeita, a noção de cultura enquanto vontade da grandeza fazem de Burckhardt uma fonte de influência mais contínua. A compreensão da mobilização e da elaboração da cultura como movimento ininterrupto, cujas breves interrupções a alimentam e a fazem seguir, sem que seja um problema nenhuma realização momentânea lhe satisfazer, ajuda a compreender o

trajeto da própria elaboração de Nietzsche a respeito da vida como jogo de forças inesgotáveis.

Burckhardt contribui para o diagnóstico nietzschiano: o inchaço na humanidade, provocado como por um estacamento do movimento de sangue, de força, é fortalecimento de uma doença desfigurante da humanidade. Quando as forças da vida, vistas em seus movimentos de criação e destruição, são comprometidas pelas supostas resoluções de conflitos prometidos pela política, cultura e vida são enfraquecidas. Busca de satisfação não pode substituir e ocupar o lugar na cultura por busca por grandeza. Este tipo de exame precisa ser identificado para que a crítica de Nietzsche ao Estado democrático moderno e os seus elogios aos Estados aristocráticos não tenham qualquer significado propositivo.

Referências

BURCKHARDT, J. **Historia de la cultura griega**. Tradução de Germán J. Fons. Barcelona: Iberia, 1947. v. 5.

BURCKHARDT, J. **Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CHAVES, E. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, n. 9, p. 41-46, 2000.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche: los diez años de Basilea (1869/1879)**. Madrid: Alianza, 1981. v. 2.

LARGE, D. 'Nosso maior mestre': Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. **Cadernos Nietzsche**, n. 9, p. 3-39, 2000.

MONTINARI, M. **Che cosa ha detto Nietzsche**. Milão: Adelphi, 1999.

NIETZSCHE, F. W. **Kritische Studienausgabe [KSA]**. Editado por Giorgio Colli eazzino Montinari. München: DTV; Walter de Gruyter, 1999. v. 15.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mario da Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

NIETZSCHE, F. W. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

NIETZSCHE, F. W. **O crepúsculo dos ídolos.** Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. **Segunda consideração intempestiva:** da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova, revisão Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Recebido: 08/12/2010

Received: 12/08/2010

Aprovado: 21/04/2011

Approved: 04/21/2011