

# Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt

Ernani Chaves\*

**Resumo:** Tema central do pensamento de Nietzsche, a questão da cultura ganhou, nos diversos períodos de sua obra, diferentes formulações. Neste artigo, pretendemos esclarecer o nexo entre cultura e política presente nos escritos do jovem Nietzsche, em especial na segunda *Consideração Extemporânea* e nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, tomando como referência o pensamento de Jakob Burckhardt. Entendemos que o papel privilegiado que o jovem Nietzsche concede à instância da cultura, à qual a política (e a educação) deve estar subordinada resulta, entre outros, da reelaboração das idéias de Burckhardt acerca da “grandeza histórica” e dos “grandes da História”, cuja exposição Nietzsche teve a oportunidade de assistir na Basileia.

**Palavras-chave:** cultura – política – educação – história

|

Ao lado de Schopenhauer e Wagner, não se pode esquecer o papel decisivo de Jakob Burckhardt para a formulação de alguns

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Pará. Este texto não poderia ser escrito sem a Bolsa de Pós-Doutorado concedida pela CAPES e que permitiu minha estada na Alemanha durante o ano de 1998. Agradeço ainda a Erdmann von Willamowitz-Möllendorf, responsável pela “Biblioteca Privada de Nietzsche”, na Herzogin Anna Amalia Bibliothek, em Weimar, pela gentileza e atenção; a Gerhard Schweppenhäuser (Bauhaus-Universität Weimar) e à família Beiküfner (Erfurt) pela acolhida calorosa e amiga nas temporadas na Turingia.

conceitos fundamentais no pensamento do “jovem” Nietzsche, dentre os quais se destaca, extamente, o de cultura e o das suas relações com a esfera da política.

Nietzsche conheceu Burckhardt logo após a sua chegada a Basileia, tornando-se, inclusive, seu vizinho (cf. carta a Elisabeth Nietzsche, de 29.05.1869). A correspondência do período documenta esse convívio que, do ponto de vista de Nietzsche, é sempre descrito com profundo entusiasmo. A Rodhe, em 29.05.1869, ele comenta: “Estabeleci relações próximas, desde que cheguei, com o excepcionalmente inteligente (*geistvollen Sonderling*) Jakob Burckhardt; alegro-me sinceramente com isso, porque descobrimos uma maravilhosa congruência em nossos paradoxos estéticos”. À mãe (carta de meados de junho de 1869) e a Paul Deussen (carta de julho de 1869), ele reafirma esta intimidade. Mais de dois anos depois, em cartas a Gersdorff (de 18.11.1871) e a Rodhe (de 23.11.1871), não deixou de registrar que “festejara” com Burckhardt o “Dia das Bruxas” (*Dämonenweihe*). Em 15.02.1870, emprestou da Biblioteca da Universidade, o *Die Zeit Constantin’s des Grossen*, publicado em 1853 (Nietzsche, 17, p. 19). Na mesma carta a Gersdorff citada acima, Nietzsche conta que assistiu às conferências de Burckhardt sobre “o estudo da história”, aproveitando para descrever seu contato amigável com “este homem mais velho e particularmente superior” que, “confidencialmente”, em um passeio, chamara Schopenhauer de “o nosso filósofo”. A admiração é descrita sem meias-palavras: “Participo, uma hora por semana, das preleções sobre o estudo da história e acredito ser o único dentre os 60 participantes que compreende a profundidade do andamento de seus pensamentos, com suas particularidades, refrações e desvios, onde o conteúdo roça a reflexão. Pela primeira vez, tenho prazer em uma aula, pois ela é do tipo que gostaria de dar quando envelhecer”. Do mesmo modo a Rodhe, em 24.11.1870: “Segunda alegria – Jakob Burckhardt fala uma vez por semana sobre o estudo da história, no sentido de Schopenhauer

– um belo, mas raro refrão. Eu o ouço”. Não podendo assistir às preleções sobre a “História cultural dos gregos”, proferidas no semestre de verão de 1872, “ao final de cada preleção esperava por Burckhardt na porta de entrada da Universidade, para que o próprio, a caminho de casa, recapitulasse para ele os principais temas”, relata Louis Kelterborn, um aluno de Nietzsche e Burckhardt, nas suas memórias (Nietzsche, 17, p. 58)<sup>(1)</sup>.

A impressão causada por Burckhardt acompanha o pensamento de Nietzsche, embora, explicitamente, ele só seja citado três vezes na obra publicada: uma, na *Segunda Extemporânea* (HL/Co. Ext. II, 3) e as outras duas, muito tempo depois, no *Crepúsculo dos Ídolos* (GD/CI, “O que falta aos alemães”, 5 e “O que devo aos antigos”, 4), em íntima ligação com as obras de juventude. Lembremos ainda que, após seu colapso psíquico, uma das últimas cartas de Nietzsche tinha Burckhardt como destinatário (carta de Turim, em 06.01.1889).

Para analisar as relações entre Nietzsche e Burckhardt escolhemos, neste artigo, uma das portas abertas pelo próprio Nietzsche, na medida em que ele foi um assíduo ouvinte, como vimos, das preleções e conferências de Burckhardt, no semestre de inverno 1870/1871, mais especialmente das conferências acerca dos “grandes da História” ou da “grandeza histórica”. Este foi o tema que Burckhardt acrescentou, na forma de três conferências (*Vorträge*), às suas preleções (*Vorlesungen*) daquele semestre, cujo título geral era “Sobre o estudo da história” e que haviam sido iniciadas no semestre de inverno imediatamente anterior, ou seja, de 1869/1870. Juntamente com mais uma conferência, pronunciada no semestre de verão de 1871, “Sobre a felicidade e a infelicidade na história” (título que ressoa na *Segunda Extemporânea*), esse conjunto de reflexões foi editado postumamente, em 1905, pelo sobrinho de Burckhardt, Johann Jacob Oeri, com o título de *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, que poderíamos traduzir por *Considerações sobre a história universal*.<sup>(2)</sup> Nosso propósito se restringe, por conse-

guinte, em tentar estabelecer o elo entre a discussão de Burckhardt sobre a “grandeza” e os “grandes” da história e as formulações do “jovem” Nietzsche acerca da imbricação entre cultura e política. Com isso, passamos ao largo, sem desconhecer sua importância, do exame de outras obras de Burckhardt<sup>(3)</sup>, assim como, por já estar fartamente documentada em biografias, livros e artigos, de considerações acerca da relação pessoal que se estabeleceu entre o “velho e maduro” professor de história e o jovem e inquieto filólogo, recém admitido na tradicional Universidade da Basileia. O privilégio concedido às Conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e à *Segunda Consideração Extemporânea* se justifica não só porque nelas encontramos, com muita clareza, ressonâncias das idéias de Burckhardt, como também pelo fato de que ambas provocaram tanto a sua admiração (as “Conferências”; cf. carta ao teólogo Arnold v. Salis, de 21.04.1872 cit. em Salin, 22, p. 94) quanto uma gentil frieza (a “*Segunda. Extemporânea*”; cf. carta a Nietzsche, de 25.02.1874).

Cabe ressaltar, entretanto, que há pelo menos três questões comuns a Nietzsche e Burckhardt: 1) a importância de Schopenhauer, em especial sua crítica ao hegelianismo e suas idéias acerca da arte como consolação e da música como a mais elevada das artes; 2) a importância concedida à antiguidade clássica, em especial aos gregos<sup>(4)</sup> e 3) a necessidade de uma renovação da cultura e da educação, implicando numa crítica do seu tempo ou, em outras, palavras, da Modernidade. Nosso fio condutor será uma apresentação das principais idéias e conceitos do texto de Burckhardt sobre “os grandes da história”, em conexão com o conjunto dos seus “estudos sobre a história” para, a seguir e concomitantemente, mostrar as articulações com Nietzsche.

## II

Interessado em refletir sobre a importância dos “grandes homens” na história, Burckhardt tenta encontrar uma maneira de defini-la evitando os mal-entendidos que essa idéia, à primeira vista, pode provocar. A noção de “grandeza”, diz ele, é indispensável ao ser humano, de tal maneira que a humanidade “não pode ser privada dela” (Burckhardt, 3, p. 205). Entretanto, este é apenas o seu ponto de partida, pois essa necessidade “essencial” não facilita a compreensão do seu significado. Ao contrário, Burckhardt insiste em alertar para as dificuldades de sua tarefa e para os enganos a que estamos sujeitos, quando insistimos nela. Por isso, é necessário reconhecer, de antemão, a “relatividade” desta noção, por mais que isso implique em concluirmos que “jamais poderemos penetrá-la de uma maneira absoluta” (*Idem*). Existem dificuldades do ponto de vista individual, uma “necessidade de humildade” ou ainda de admiração submissa, com a qual a nossa “pequenez individual” se comporta diante da “grandeza”. Além disso, normalmente confundimos “grandeza” com “poder” (*Macht*) (Burckhardt, 3, p. 206) ou ainda somos vítimas de depoimentos históricos desonestos, redigidos por escribas “deslumbrados ou subornados”. Diante dessas dificuldades, Burckhardt procura eleger um critério razoável para definir “grandeza” e “grandes homens”, na medida em que, como ele mesmo diz, “Contraposto à todas essas incertezas, está o fenômeno segundo o qual todos os povos civilizados proclamam os grandes de sua história, insistem neles e os reconhecem como seu bem mais elevado.” (*Idem*).

Nesta perspectiva, grandeza é “a soma global da personalidade de um indivíduo que nos parece *grande*, que continua a exercer sua influência mágica sobre nós através dos séculos e dos povos, muito além das fronteiras da simples tradição. Ao afirmarmos que a grandeza é algo *único* e *insubstituível* não resulta disso um esclarecimento. Um grande homem é aquele sem o qual o

mundo nos pareceria incompleto, porque determinadas grandes ações só poderiam ser possíveis por ele, no interior do seu tempo e ambiente, sendo inconcebíveis sem ele; ele está fundamentalmente ligado ao grande fluxo central das causas e efeitos. Há um provérbio que diz ‘nenhum homem é indispensável’, mas, justamente, os poucos que o são, são grandes” (*Idem*). Mas o que é, exatamente, alguém que pode ser considerado “único” e “insubstituível”? Para Burckhardt, trata-se de alguém “dotado de uma enorme força intelectual ou moral, cujo fazer se encontra referido a um *universal*, ou seja, a um povo inteiro ou a uma cultura inteira, sim, à humanidade como um todo” (Burckhardt, 3, p. 207-8).

Há nesta caracterização, um aspecto fundamental: o “grande” realiza a vinculação, a unidade, entre o “indivíduo” e o “universal”. Esta primeira caracterização é complementada por outra, tão importante quanto: “Grande é a heterogenidade deste universal, que culmina no grande indivíduo ou que, através dela, é remodelado (*umgestalten*)” (Burckhardt, 3, p. 209). Aqui nos deparamos com a idéia de “*umgestalten*”, de “remodelação”, de “modificação”, de uma ação que “transforma”, que é capaz de instituir, em meio à “heterogenidade” do universal, uma “unidade” que organiza essa “heterogenidade”. Na medida em que os exemplos privilegiados de Burckhardt são os artistas e poetas, os filósofos e destacados pesquisadores, podemos dizer que esta idéia de “remodelação” implica, em última instância, na de “criação”. Assim sendo, a enorme força intelectual ou moral dos “grandes” resulta e se expressa na atividade criadora, ponto máximo da “unidade” estabelecida entre o universal e o indivíduo, entre o exterior e o interior e da qual as “artes” permanecem a melhor testemunha: “As artes são poder (*Können*), potência (*Macht*) e criação (*Schöpfung*). Sua força impulsionadora central e mais importante, a fantasia, significou em todas as épocas algo divino. Poder expressar o interior, representá-lo *de tal modo* que ele efetiva-se como um interior representado, como uma revelação, é qualidade rara” (Burckhardt,

3, p. 214). Os dotados dessa “qualidade rara” são os que cada época considera seus “mestres”: “Forma-se o sentimento de que esse mestre seria absolutamente insubstituível, que o mundo, sem ele, permaneceria incompleto, que nada mais poderia ser pensado sem ele” (Burckhardt, 3, p.215). Entre esses “grandes” estariam Ésquilo, Fídias, Platão, Rafael ou ainda Copérnico, Galileu e Kepler. Eles são “únicos” e “insubstituíveis”, ao contrário, por exemplo, dos grandes navegadores, à exceção de Colombo, que é “grande” apenas porque não hesitou em assumir a teoria dos “grandes” de sua época acerca da forma redonda da terra, mas de quem a descoberta da América não dependeria exclusivamente: “A América poderia ser descoberta mesmo se Colombo tivesse morrido recém-nascido”, diz Burkhardt citando uma passagem do *Blick auf die Entwicklung der Wissenschaft*, de K. E von Baer. A “Transfiguração”, ao contrário, não teria sido pintada se Rafael não o tivesse feito. Os “grandes da História” desempenham, desse modo, um papel decisivo nas relações que se desenham entre o que Burckhardt chamou de “as três potências”, o Estado, a Religião e a Cultura, objeto da primeira parte das “preleções”, já exposta no semestre de inverno 1869/1870.

É como o elemento dinâmico da História que a questão da cultura ocupa um lugar central no pensamento de Burckhardt. Enquanto Estado e Religião são “a expressão de necessidades políticas e metafísicas”, a Cultura “corresponde às necessidades materiais e espirituais do homem no sentido mais estrito do termo *necessidade*”, constituindo o “cerne de tudo aquilo que se gerou *espontaneamente* em benefício da excelência material e como expressão da vida intelectual e moral do homem: ela inclui, portanto, todas as congregações, artes, técnicas, expressões literárias e ciências” (Burckhardt, 3, p.31 ). Esse caráter “espontâneo”, “natural”, da cultura é sempre acentuado: “Denominamos cultura a soma total do, até aqui, desenvolvimento da vida espiritual, a qual acontece espontaneamente, sem recorrer a nenhuma validação

universal ou coercitiva” (Burckhardt, 3, p.58). Mas, entre todas as manifestações da cultura, as artes ocupam um lugar especial, elas são as mais “extraordinárias” e as mais “misteriosas”, se comparadas com as ciências e a filosofia (Burckhardt, 3, p.61). Enquanto a ciência é a “grande colecionadora e ordenadora *daquilo que também sem sua ação, de fato, existe*” e a filosofia “tenta fundamentar a lei superior de todo existente, mas que também, de todo modo, continua eternamente existindo sem ela e antes dela”, as artes nada têm a ver com o existente e nem com o estabelecimento de princípios e leis, mas com o “representar uma vida superior, que sem ela não existiria”, afirma Burckhardt lembrando Schiller (Burckhardt, 3 ,p. 61-2).

Segundo Karl Löwith, as obras posteriores de Burckhardt desenvolvem concretamente esse ponto de vista. Isto quer dizer, em primeiro lugar, que a História não é, de modo algum, uma “história isolada da cultura” – como o queriam, segundo a crítica de Burckhardt, tanto o hegelianismo quanto o positivismo da época – mas, “ao mesmo tempo uma história da pólis e do mito, do estado e da religião, pois as três potências se reclamam uma da outra” (Löwith, 12, p.363 ). Entretanto, no jogo que se estabelece entre elas, a Cultura desempenha um papel especial e isso, acrescenta Löwith, não porque haja uma “cultura necessária” – uma ilusão que Burckhardt sempre afastou – mas porque ela é a potência “que se movimenta livremente e que assume muitas formas” sendo, portanto, capaz de, em relação com as outras, desempenhar um “papel crítico”. Este “papel crítico” da Cultura aparece, em primeiro lugar, na crítica de Burckhardt ao seu próprio tempo: os estudos sobre os gregos, tomados como “modelos”, tornam possível diferenciar os “grandes da História” dos que são apenas “políticos”; a redução ao “apenas político” seria o caráter dominante no séc. XIX. Do mesmo modo, é através da “história cultural dos gregos”, que se pode opor à sociedade massificada o aristocratismo e o heroísmo das grandes culturas.

## III

Inicialmente, podemos dizer que, para Nietzsche, os “grandes da História” são os criadores de cultura, os filósofos, os artistas e, em especial, o “gênio”, entendendo-se por este último, de acordo com Wagner, a suprema realização daquele que, no plano do coletivo, realiza o que o artista faz no plano individual. Em carta a Rodhe, de 09.12.1868, Nietzsche esclarece, explicitamente, a “genealogia” da sua concepção de “gênio”, isto é, sua “origem” em Schopenhauer (WWV/MVR, III, # 36) e sua realização em Wagner: “este gênio é Richard Wagner (...) [Wagner] é a ilustração mais corporificada do que Schopenhauer chama de gênio”. A Gersdorff, em 28.09.1869, mais uma vez referindo-se a Wagner: “(...) já te escrevi de qual valor é este gênio: como a ilustração corporificada daquilo que Schopenhauer chamou um ‘gênio’”. A posição de Nietzsche diz respeito menos a uma adesão total à concepção schopenhaueriana de “gênio”, mas a algo que nela apontava para uma outra concepção de “gênio”, que não diz mais respeito à “ingenuidade” (*Naivität*), como no século XVIII, mas a uma “consciência desesperada” que encontrou um solo fecundo no pessimismo schopenhaueriano (Schmidt, 23, p.152). A contemplação estética, já dizia Schopenhauer, é um dos caminhos, “temporário” é bem verdade, para que suportemos o inferno da existência. O “gênio” seria, por conseguinte, essa “consciência desesperada” que salva o objeto de sua contemplação da possibilidade sempre presente do perecimento, para introduzi-lo no reino da eternidade. Separando-se do pessimismo schopenhaueriano, Nietzsche acentua o caráter “estruturador” da figura do “gênio”: sua tarefa é alcançar a unidade da cultura (Giacchia Jr. 9, p. 46ss). Com isso, ele se torna uma “consciência” mais “trágica” do que “desesperada”, que “representa o ápice do processo de formação histórica de um povo ou a sua essência comum” (*Idem*), o “estruturador” enfim, na medida em que imprime forma e unidade ao caos. Desde os

textos preparatórios a *O Nascimento da Tragédia*, o “gênio” aparece como o elemento complementar do “conhecimento trágico”: “O gênio tem a força de transformar o mundo com um novo véu de ilusões: a educação para o gênio significa tornar necessário o véu da ilusão através da zelosa consideração da contradição “ (Frag. Póst. 6 [3] – Fim de 1870).

Entretanto, nos poucos fragmentos póstumos onde o conceito de “grande” aparece, vimos Nietzsche intensificar o seu significado “estético”. Nesta perspectiva, o “grande” é “a única medida estética (*aesthetische Maabstab*)” e, ao contrário da época, que insiste em pensar “as *grandes conseqüências do menor*”, é necessário pensar “as *pequenas conseqüências do grande*”, pois “o *grande tem efeitos apenas sobre o grande*: assim como a mensagem por archotes no Agamemnon, que salta de cume em cume. A tarefa de uma *cultura* é que o grande não apareça em um povo nem como eremita, nem como exilado” (Frag. Póst. 19 [37] – Verão 1872-Início 1873). Ou ainda, numa tentativa de ligação com Kant: “O conceito estético de grande e de sublime: para isso, educa-se para a tarefa. A cultura independente da arte, como se define ‘o grande’” (Frag. póst. 19 [51] – Verão 1872-Início 1873). E mais adiante, a propósito da filosofia, mostrando que quando não se separa o conceito de “grande” das “grandes coisas” que são consideradas como o objeto da filosofia (como é o caso da metafísica), este conceito perde sua primazia estética para se tornar, em parte, também moral: “O pensamento filosófico é especificamente idêntico com o científico, mas se refere às *grandes* coisas e questões. Mas o conceito de grande é mutável, parte estético, parte moral. Trata-se de uma *condição* do impulso de conhecimento (*Erkenntnisstriebes*). Nisto reside seu significado para a cultura” (Frag. Póst. 19 [83] – Verão 1872-Início 1873). Entretanto, continua Nietzsche no mesmo fragmento, “se a metafísica é vencida, então muitos outros aparecerão de novo e pouco a pouco à humanidade, como *grandes*. Ou seja, os filósofos preferirão outros do-

mínios: e, esperamos, aqueles onde possam influir curativamente sobre a nova cultura”.

Este longo fragmento termina novamente reunindo, sob uma outra visão, o elemento estético e o elemento moral do conceito de “grande”: “É uma *legislação dos grandes* ligar à filosofia um ‘dar nomes’: ‘isto é grande’ diz ele e através disso eleva os homens. Isso começa com a legislação da moral: ‘isto é grande’, ponto de partida dos Sete Sábios, que os Romanos, nos bons tempos, nunca deixaram de lado”. Ora, neste contexto, o que Nietzsche chama de “moral” é a capacidade do “grande” em “dar nomes”, em definir para si mesmo e para toda uma cultura e um povo “o que é grande”, sem atrelar este conceito ao que a metafísica definia como “grande”, ou seja, as “grandes coisas” consideradas como o objeto da filosofia. No interior do horizonte do “jovem” Nietzsche, no qual nos movimentamos, podemos relacionar essa tarefa atribuída ao “grande” como também uma tarefa do “gênio”, que não deve ser nem um “eremita”, nem um “exilado”. Com isso, podemos perceber claramente quão longe Nietzsche leva o conceito originário de Burckhardt.

É exatamente por essa radicalização da concepção de “grande” que a esfera da “cultura” assumirá, para Nietzsche, um papel mais autônomo e mais decisivo em relação a todas as outras esferas: tanto nas “Conferências” como nas *Considerações Extemporâneas*, a idéia central de Nietzsche é a de que é o Estado que deve servir à cultura, tal como no “estado grego”. É neste sentido que podemos ler um fragmento póstumo da época: “*Organização das castas intelectuais* – a eterna tarefa da cultura (*Bildung*), independente da perspectiva da Igreja e do Estado” (Frag. Póst. 14 [14], Inícios de 1871 – Inícios de 1872). Retorna-se, de todo modo, a uma premissa de Burckhardt, para quem a história da cultura contém um elemento “a-político” fundamental que convive com outro, que é “político” e que já havia definido a forma do Estado na Renascença italiana como “obra de arte”. O pensamento de

Nietzsche está atravessado de ideais “supra-políticos” e “a-políticos” tais como a ordem religiosa, os conventos, as seitas, a república dos eruditos, não sendo, de forma alguma, algo restrito às primeiras obras (Ottmann, 20, pp. 19-20, nota 47). Em Burckhardt, o elemento “a-político” reside na distância do historiador em relação aos acontecimentos do seu próprio tempo e a História (em especial a dos séculos III e IV) é o meio através do qual nos confrontamos com o presente (Löwith, 12, p.62). O elemento “político”, por sua vez, ou a “Política”, como ele prefere, só poderia ser eficaz se compreendido em sentido grego, em especial no de Tucídides, pois este é considerado como o primeiro a subsumir os acontecimentos históricos a uma “observação de caráter geral” (Löwith, 12, p. 364). Assim, não só “político” e “a-político” acabam por se mesclar, como também o elemento “a-político” não pode ser confundido como “anti-político”, como uma desqualificação absoluta da atividade política ou como um desinteresse pelos acontecimentos políticos da época<sup>(5)</sup>. Observação que podemos estender a Nietzsche.

Mas, em Nietzsche, as exigências da ordem “política”, por mais importantes e necessárias que sejam, jamais poderão ser “condicionantes” da “cultura”. Este é o erro que ele aponta tanto no imperialismo nacionalista prussiano, que via a vitória contra os franceses como uma vitória da “cultura” alemã, quanto nas idéias socialistas. Em outro fragmento póstumo do período, perguntando-se sobre o resultado da guerra, escreve Nietzsche: “Sobre o que ela venceu. Não sobre a cultura francesa, mas sobre a cultura alemã e o gênio alemão”(Frag. Póst. 27 [60], Inícios do ano – Outono de 1873); “Não temos nenhuma cultura, mas civilização. Com algumas modas culturais, logo cada vez mais barbárie” (Frag. Póst., 27 [66], Inícios do ano – Outono de 1873)<sup>(6)</sup>. Ao contrário de Burkhardt, que permanece prisioneiro do “humanismo clássico”<sup>(7)</sup>, para o “jovem” Nietzsche não se trata apenas de mostrar a importância dos ideais clássicos, algo perigosamente próximo da

“veneração antiquária”, mas de promover sua revisão e radicalização no presente<sup>(8)</sup>. Configura-se portanto, a tarefa do filósofo como a de “curar a cultura”, uma retomada no presente da figura do filósofo “pré-platônico”, que fora desqualificada e obscurecida: “Falo dos pré-platônicos, porque com Platão começa a hostilidade aberta contra a cultura, a sua negação. Mas eu quero saber como a filosofia se comporta em relação a uma cultura existente ou ainda por vir e que não é nenhuma inimiga: aqui, o filósofo é o envenenador da cultura” (Frag. Pós. 23 [16], Inverno 1872-73)<sup>(9)</sup>. Todo Estado, toda forma de sociedade que não se organize em torno dos “ideais” da “cultura”, representa um perigo para a idéia mesma de “cultura” e, por isso, precisa ser severamente criticado. Seguindo Schopenhauer e Burckhardt, Nietzsche opunha-se ao que considerava a “divinização” do Estado iniciada pela filosofia hegeliana<sup>(10)</sup>.

É nesta perspectiva que as “Conferências” tomam como objeto de crítica a situação educacional alemã<sup>(11)</sup>, rejeitando o seu duplo pressuposto ou, como diz Nietzsche, as suas “duas tendências opostas”: uma, que quer “a maior ampliação possível da cultura” e outra, que quer a sua “redução” e o seu “abrandamento” (BA/EE, “Introdução” I, 1ª. Conf.)<sup>(12)</sup>. A primeira tendência quer a cultura espalhada em círculos cada vez maiores, obedecendo aos “dogmas em voga da economia nacional do presente”: “Tanto conhecimento e cultura quanto possível – daí, tanta felicidade quanto possível: assim diz mais ou menos a fórmula” (BA/EE, 1ª. Conf.). A “utilidade” torna-se, portanto, “o fim e a meta da cultura; melhor ainda, o trabalho que possibilita ganhar muito dinheiro”: “Nossos eruditos – escreve Nietzsche na *Primeira Extemporânea* – quase não se distinguem, e em todo caso não em seu favor, dos lavradores que querem aumentar uma pequena propriedade herdada e assiduamente, dias e noites a fio, se esforçam em lavrar o campo, conduzir o arado e espicaçar os bois” (DS/Co. Ext. I, 8). É em torno da lógica do dinheiro, que passa a definir as relações entre as pessoas, que gira esta primeira tendência. Por

isso, da perspectiva “aristocrática” de Nietzsche, tal lógica faz com que toda pretensão em ampliar a cultura não a torne mais capaz de “emprestar nenhum privilégio e nenhum respeito”.

A segunda tendência, por sua vez, quer submeter a “cultura” à dominação do Estado visando, em primeiro lugar, a formação dos servidores do Estado, dos “funcionários públicos”. Neste caso, a ciência é convocada para ocupar o lugar que, em outras épocas, coube à religião. Assim, religião e ciência, em épocas diversas, perseguem o mesmo objectivo: reduzir a cultura e aniquilá-la (BA/EE, 1ª. Conf.). Entretanto, as consequências desta posição são diferentes para cada uma. Enquanto para algumas religiões reduzir e aniquilar a cultura é uma exigência legítima, no caso da ciência a tentativa de aniquilação da “cultura” supõe sua “auto-imolação”, cujo resultado é algo menor, insuficiente, artificial: o jornalismo. Segundo Nietzsche, “o ponto de vista que caracteriza a cultura do presente culmina no jornal: desse modo, o jornalista, o servidor do instante, é introduzido no lugar do grande gênio, do guia de todos os tempos, do salvador do instante” (BA/EE, 1ª. Conf.). O jornalismo, resultado nefasto da tentativa de destruição da cultura por parte da ciência, constitui uma “pseudocultura”. Criticando David Strauss, Nietzsche chamará seus argumentos de “jornalísticos” (DS/Co. Ext. I, 8). O jornalista alinha-se ao lado do erudito e ambos completam-se na figura do “filisteu da cultura”, anunciado no “Evangelho” segundo Strauss: “O filisteu da cultura crê em si e por isso também nos meios e métodos a sua disposição. Mas, em segundo lugar, deixa o mais elevado julgamento sobre todas as questões sobre cultura e gosto na mão dos eruditos e considera a si mesmo como um compêndio sempre crescente de idéias eruditas sobre arte, literatura e filosofia; sua preocupação é coagir o erudito a expressar suas idéias e então misturá-las, diluí-las ou sistematizá-las para dar-se ao povo alemão como filtro curativo” (DS/Co. Ext. I, 8). É, sem dúvida, em franca oposição ao leitor do jornal que Nietzsche, ainda no “Prefácio” às “Conferências” e

antecipando suas inúmeras declarações acerca do mesmo tema, traça um retrato do leitor que deseja: “O leitor do qual espero alguma coisa, deve ter três qualidades: ser tranqüilo e ler sem pressa; neste meio-tempo, não deve intrometer-se sempre, nem trazer para a leitura sua ‘formação’; enfim, não pode esperar, na conclusão, por algo como um resultado, tabelas” (BA/EE, Prefácio, I)<sup>(13)</sup>.

Para opor-se a essas duas tendências nefastas, Nietzsche propõe, justamente, o seu inverso: sua “diminuição e concentração” em oposição à primeira tendência e seu “fortalecimento e auto-suficiência” em oposição à segunda tendência. Trata-se sempre de deplorar o fato de que a educação deixou de ter como objeto a formação desinteressada, que é substituída pela do erudito, do funcionário público, do filisteu da cultura enfim. Por um lado, a cultura acadêmica oficial corta toda ligação com a arte e a cultura, ou seja, coloca à margem os “mestres” de Nietzsche: Schopenhauer e Wagner. Por outro, renega a tradição em nome do útil, do imediato, do prático, do factual, do instantâneo, tornando a cultura “jornalística”. A Antiguidade clássica é, mais uma vez, convocada para esclarecer esta concepção de cultura. A Grécia é considerada aqui, entretanto, não mais como um “objeto de conhecimento privilegiado” (como em *O Nascimento da Tragédia*), mas como um “instrumento educativo” (Colli 5, p. 915). Em profunda oposição à “pseudocultura moderna”, a cultura grega era ainda capaz de reconhecer a importância do “verdadeiro educador”, daquele que é capaz de “ensinar” a verdadeira natureza da cultura. Esta relação entre “verdadeiro educador” e “verdadeira natureza da cultura”<sup>(14)</sup> já aparecia em *O Nascimento da Tragédia*, acoplada diretamente à crítica da educação e da figura do “jornalista”: “Se, por conseguinte, a autêntica força educativa das instituições superiores de ensino nunca foi, a bem dizer, mais baixa e débil do que no presente, se o ‘jornalista’, escravo de papel do dia levou de vencida, em tudo o que se refere à cultura, o professor universitário, e a este último não resta senão a metamorfose, tantas vezes já experi-

mentada, de agora movimentar-se também conforme o estilo do jornalista, com a ‘leve elegância’ dessa esfera, qual mariposa serena, jovial e culta – com que penosa perturbação semelhantes homens cultos de um tal presente deverão fitar esse fenômeno, a ressurreição do espírito dionisíaco e o renascimento da tragédia (...)?” (GT/NT, 20). Como a personagem principal do diálogo que Nietzsche, à maneira platônica, cria nas “Conferências”, este verdadeiro educador é um filósofo. Entretanto, seu rosto não é o do “anti-helena” Sócrates, mas o daquele que mais se aproxima dos pré-platônicos: o rosto colérico, íntegro, resmungão e ansioso de Schopenhauer.

Se nas “Conferências”, o jornalismo é o signo da “pseudo-cultura” moderna, na *Segunda Extemporânea* este signo é o “excesso” dos “estudos históricos”. “O nosso tempo”, diz Nietzsche, é marcado por uma mudança significativa na “constelação entre vida e história”, na medida em que nela “um astro brilhante e esplendoroso” se intrometeu. Este astro é a ciência, ou melhor, “a exigência de que a História deva ser uma ciência” (HL/Co. Ext. II, 4). As consequências que Nietzsche vê na transformação da História em “ciência do vir-a-ser universal”, levando a Memória “a abrir todas as suas portas”, conduzem, principalmente, à criação de uma espécie de “segunda natureza”. Esta nada mais é do que o resultado da necessária adaptação por que passa a Natureza, a fim de absorver a avalanche de acontecimentos e fatos, que como uma espécie de “despesas extraordinárias e tempestuosas de uma casa” desequilibram o orçamento doméstico e tentam prejudicar a vida (HL/Co. Ext. II, 4). Transformando o homem em um ser faminto pelas “pedras do saber”, a Modernidade forja uma oposição entre “interior” e “exterior” que era desconhecida dos povos antigos e que, entre os seres vivos, soa absolutamente impertinente<sup>(15)</sup>. Ora, é esta oposição algo inteiramente novo, tanto no reino da Natureza – pois é “impertinente” entre os seres vivos – quanto no reino da História – pois os “antigos” não a conheciam – que funda a

“cultura moderna”: “Ela não é, realmente, de maneira alguma, cultura, mas apenas uma tipo de conhecimento sobre a cultura, permanecendo apenas um pensamento sobre a cultura, um sentimento de cultura, que não determina mais nenhuma cultura” (HL/Co. Ext. II, 4).

A oposição entre Interior e Exterior despoja do saber seu caráter de “formação” (*Bildung*), tornando-o algo que vem de “fora” e que se aloja no “interior” (*Innern*) passando, a partir daí, a fazer parte exclusiva da “interioridade” (*Innerlichkeit*) do homem moderno. Cortando os laços que ligavam o saber ao “exterior”, tornando-o parte exclusiva da sua “interioridade”, o homem moderno perderá a capacidade de transformar o saber em ação e, portanto, de tomá-lo a serviço não da expansão desmedida do saber, mas da própria vida. Por vida, entenda-se aqui não o seu exclusivo significado “biológico”, de acordo com a ciência (HL/Co. Ext. II, 10), mas sim seu significado “antropológico”, que diz respeito ao mundo humano, antes de mais nada. Se Nietzsche inclui o homem entre os animais, se em inúmeros momentos de sua obra traça paralelos entre o homem e os animais, na *Segunda Extemporânea* – como, posteriormente, na *Genealogia da Moral* – seu interesse maior é saber o que distingue o homem dos outros animais ou, em outras palavras, o de tentar responder à questão “por que o homem precisa da história?” (Gerhardt 7, p.138 ss). Sua resposta coloca em relevo a “dimensão prática” do conceito de vida, sua dimensão “antropológica”, que reside exatamente no fato de que a vida humana se expressa numa ação (*Handlung*), que ela se traduz numa necessidade prática que cria, entre outras, a necessidade da história. Reconhecimento essencial da “temporalidade” da vida, sem o qual toda e qualquer ação se torna inútil e desnecessária. O homem moderno, que separa interior e exterior, acaba por encerrar-se numa espécie de imobilidade, de uma quase absoluta indiferença em relação ao “exterior”, a fim de dotar o “interior” de uma “tranquilidade”, um “descanso”, “comparável à sensação da serpen-

te que engoliu um coelho inteiro e, então, imobilizada, estendida, se deita ao sol e evita todo movimento, à exceção dos absolutamente necessários” (HL/Co. Ext. II, 4)<sup>(16)</sup>. A valorização do “interior” e a constituição da “interioridade” funcionariam assim, para o homem moderno, como algo que poderia protegê-lo da absoluta dispersão, do excesso de movimento e deslocamentos do “exterior”.

Reduzindo a cultura à “cultura histórica”, nossa Modernidade está cada vez mais distante dos Helenos. A lição “educativa” que os velhos gregos deixaram para a Humanidade foi a de que é possível manter, no interior de uma cultura, um sentido “não-histórico” e “supra-histórico”. “Com a palavra ‘não histórico’ – escreve Nietzsche – designo a arte e a força de poder *esquecer* e se compreender em um *horizonte* delimitado; denomino ‘supra-histórico’ os poderes que desviam o olhar do vir-a-ser e dirigem-se para a *arte* e a *religião*, que emprestam à existência um caráter eterno e equivalente” (HL/Co. Ext. II, 10). Ora, isso só é possível se, contra o que vem de fora, a “cultura histórica”, opormos a “força plástica da vida” (HL/Co. Ext. II, 1), que vem de dentro. Ao contrário do darwinismo, que enfatiza a influência das condições externas sobre a formação dos órgãos, Nietzsche, inicialmente a partir das leituras do biólogo Rütymeyer e, posteriormente, na esteira de Wilhelm Roux, entende que o formar, o organizar, o retirar-se do caótico, essa potência “plasmadora”, “organizadora”, sem a qual o seu conceito de cultura não é compreendido, é “resultado do interior”, de um acúmulo de força e potência internas, posto à serviço de uma “potência artística de organização”, anunciando um tema que acabará por se tornar fundamental no seu pensamento (Müller-Lauter 16, p.191-2 ; Giacoia Jr. 9, p.96). Os modernos, ao contrário dos gregos, são como “enciclopédias ambulantes” que “nos enchem em demasia com épocas estranhas, costumes, artes, filosofias, religiões” (HL/Co. Ext. II, 4). A partir desta comparação, é possível trazer à luz a artificialidade da “cultura moderna”, “cultura enciclopédica”, que acaba por desqualificar o verdadeiro

valor das “enciclopédias”. Estas, acrescenta Nietzsche, possuem um valor que não está na sua encadernação ou na sua capa, mas no seu conteúdo. Nesta perspectiva, a “cultura moderna” já é uma “enciclopédia de segunda” onde, na capa, o encadernador imprimiu algo como “Manual de cultura interior para os que são externamente bárbaros” (HL/Co. Ext. II, 4).

Deste modo, não se pode compreender as críticas de Nietzsche como unicamente endereçadas ao Socialismo, como quiseram os comentadores de primeira hora (Mehring, 14, p. 213-220), mas também ao Capitalismo. Apontando a cisão do mundo moderno em “interior” e “exterior”, a valorização do “interior” transformado em “interioridade” imobilizada – tema que será retomado por Walter Benjamin, por exemplo – e deplorando a “cultura” submetida às imposições políticas, isto é, à lógica do dinheiro, Nietzsche também realiza sua crítica ao Capitalismo. O anti-socialismo e o anticapitalismo do “jovem” Nietzsche possuiriam, enfim, as mesmas razões: significava criticar a sua incapacidade para o trágico e os valores heróicos, o seu otimismo baseado na crença no progresso, sua “confusão” entre o mundo do trabalho e o da cultura<sup>(17)</sup>.

#### IV

As referências a Burckhardt no *Crepúsculo dos Ídolos* mostram o quanto Nietzsche o considerava uma “exceção”. Aparelhado com os conceitos do seu último período de produção intelectual, Nietzsche revisita naquele escrito sua crítica aos estabelecimentos de ensino, colocando Burckhardt à margem da “cultura filistéia (GD/CI, “O que falta aos alemães, 5)”. Do mesmo modo, se até mesmo “Goethe não entendeu os gregos” por desconhecer os “mistérios dionisiacos”, Burckhardt, ao contrário, é considerado um dos poucos, na época, a afirmar a importância do “fenôme-

no dionisíaco” para a compreensão da vida cultural dos gregos, em relação direta, insinua Nietzsche, com o que ele próprio já havia dito em *O Nascimento da Tragédia* (GD/CI, “O que devo aos antigos”, 4). Mas, é numa passagem do *Ecce homo*, que faz parte de um longo texto que Elizabeth Förster-Nietzsche expurgara e que Montinari data de dezembro de 1888 (Montinari, 15, p. 122), que vimos as preleções de Burckhardt sobre a “grandeza histórica”, a que Nietzsche assistira tanto tempo antes, voltarem à cena. Após recusar sua origem alemã e criar uma ascendência da aristocracia polonesa, ao mesmo tempo em que dirige uma severa e cruel crítica à mãe e à irmã, conclui Nietzsche: “As naturezas superiores reclamam, sem parar, continuamente, sua origem (*Ursprung*). Os *grandes* indivíduos são os mais antigos: eu não entendo isso, mas Júlio César poderia ser meu pai – ou Alexandre, essa corporificação de Dionísio...” (EH/EH, “Porque sou tão sábio”, 3).

Essas indicações, nos mostram o quanto a figura de Burckhardt e suas idéias foram importantes para Nietzsche, atravessando sua obra. Em uma carta escrita a Rodhe, em 23 de maio de 1887, de Chur (Suiça), Nietzsche menciona o último elo da cadeia que o liga a Burckhardt: a questão do niilismo. A propósito de Taine e Burckhardt, escreve Nietzsche: “De fato, somos profundamente ligados um ao outro, como três niilistas fundamentais: embora eu mesmo, como tu talvez percebas, cada vez mais me desespero menos para encontrar a saída e o vácuo, através dos quais se chega a ‘algo’”. Unidos, de início, por Schopenhauer, pelo interesse pelos gregos e pela arte, ambos permanecem, do ponto de vista de Nietzsche, unidos no final pelos laços fortes da única atitude niilista cabível, considerando-se o Nihilismo como um “estado *normal*”: um “*Nihilismo ativo*”, que como “signo de uma *elevação do poder do espírito*” e mobilizado por uma “violenta força *destrutiva*”, pode opor efetiva resistência ao “Nihilismo esgotado, que não *agride* mais”, o “*Nihilismo passivo*”, cuja forma mais conhecida é o Budismo (Frag. Pós. 9 [35], Outono de 1887).

## Notas

- (1) Entretanto, Kelterborn copia estas conferências de Burckhardt e oferece um exemplar dessas cópias a Nietzsche, que se encontra na “Biblioteca Privada de Nietzsche” (BN), atualmente na “Duquesa Anna Amalia Bibliothek”, em Weimar, com a seguinte dedicatória: “Ao Sr. Prof. Dr. Fr. Nietzsche, oferecida com elevado apreço por Louis Ketellborn, Dr. jur. Mai 1875”).
- (2) O tradutor brasileiro (Burckhardt 4) prefere *Reflexões sobre a História*, o que não está incorreto. “*Betrachtung*” remete, justamente, ao ato de refletir, de meditar. Se traduzimos por “Considerações” é porque esta é a palavra consagrada em português e por estabelecer uma conexão importante com as “Considerações Extemporâneas”, de Nietzsche. A tradução brasileira é, frequentemente, modificada.
- (3) Na BN se encontram os seguintes livros de Burckhardt, sob a rubrica geral “Estética, História da Arte, História da Cultura”: *Der Cicerone: eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, 2. Aufl., Leipzig, 1869-3 Bände, com poucas anotações de Nietzsche (registro C 481); *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 2. Aufl., Leipzig, 1869, dois exemplares, um com uma dedicatória do autor (“Ao Senhor Prof. Dr. N., ofertado, com admiração, pelo autor”) e poucas anotações de Nietzsche (registro C 482) e as anotações da *Griechische Kulturgeschichte*, acima referida: *Griechische Kulturgeschichte*. Handschriftliche Nachschrift des Kollegs durch Dr. jur. Louis Kelterborn, sem anotações de Nietzsche (registro C 483).
- (4) “Passei belos dias em companhia de Jakob Burckhardt e conversamos bastante sobre a questão do Helenismo (*das Hellenische*)” (carta a Rodhe, de 21. 12. 1871).
- (5) “Os manuscritos dessas preleções – escreve Wilhelm Hansen – foram esboçados em uma época da mais intensa tensão política. Movimentos revolucionários aconteciam como resistência ao iniciante imperialismo dos estados nacionais, o que possibilitou o fim das pequenas cidades-estado na Itália e na Alemanha” (Burckhardt 3, “*Nachwort*”, p. 291).
- (6) Se aqui Nietzsche ainda faz uma diferença entre *Kultur* e *Civilization*, a primeira “recobrando o domínio da vida intelectual e espiritual e a segunda reenviando às condições materiais e práticas que caracterizam a vida em sociedade”, seu pensamento vai se encaminhar, posteriormente, para anular essa distinção e repensando completamente a relação entre ambas,

“não mais a partir da distinção idealista entre a nobreza da vida intelectual e o simples progresso material, mas a partir de uma reflexão sobre as ligações genealógicas entre a atividade fundamental da vontade de potência e os diversos tipos de cultura que ela produz: a *Civilisation* torna-se, assim, um caso particular da *Cultur*” (Wotling, 26, p. 29).

- (7) “Desde Winckelmann e os humanistas do final do séc. XVIII, nós vemos a Antiguidade como um todo com outros olhos, como <a época dos> primeiros e maiores pesquisadores e artistas e, desde o redespertar de Shakespeare no séc. XVIII se conheceu, pela primeira vez, Dante e os Nibelungos e a grandeza poética ganhou sua verdadeira medida, ou seja, uma <medida> ecumênica” (Burckhardt, 3, p. 208-9).
- (8) É essa aproximação entre Burckhardt e a história “antiquária”, explícita na *Segunda Extemporânea*, que provoca a reação daquele contra o texto de Nietzsche.
- (9) Da mesma época são os fragmentos relativos aos pré-platônicos, onde a problemática da relação entre filosofia e cultura é mencionada com frequência (cf. 23 [10], 23 [14], 23 [15], 23 [34], 23 [41] e 23 [45]).
- (10) O anti-hegelianismo do jovem Nietzsche decorre menos de uma leitura atenta dos textos do filósofo e mais de uma atitude crítica diante dos “hegelianos”. Assim, embora em fragmentos do período da elaboração da *Segunda Extemporânea*, tenha citado algumas passagens da “Introdução” às *Lições sobre a Filosofia da História* (Frag. Pósts. 29 [72], 29 [73] e 29 [74], Verão-Outono de 1873), seu conhecimento de Hegel é sempre “apenas de segunda e terceira mão” (Salaquarda, 21, p. 20, nota 49). No caso da *Segunda Extemporânea*, por exemplo, através de Eduard von Hartmann. Por outro lado, sua “imagem de Hegel é próxima dos críticos liberais” (como R. Haym, que escreveu, em 1857, *Hegel e o Estado*) e dos “hegelianos de direita” (Ottmann, 20, p. 23). Segundo Volker Gerhardt, “Nietzsche leu muito pouco de Hegel, ele nunca se ocupou profundamente com ele, deixou-se ficar sempre nos julgamentos gerais e, a não ser em raras exceções, o avaliou a partir deles” (Gerhardt 8, p. 29). Ver ainda a respeito, Marton 13.
- (11) Esta é uma discussão da época, embora Nietzsche jamais cite suas fontes. Jörg Schneider, entretanto, as indica como sendo p artigo de H. E. Foss sobre a “reforma dos ginásios”, publicado no volume 6 da *Enzyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesen* (1867) e os livros de Karl Ludwig Roth, *Gymnasialpädagogik* (1865) e August Berger, *Die Idee des Realgymnasiums* (1845) (Schneider, 24). Na recepção brasileira, ver ainda Dias 6.

- (12) Nietzsche usa, neste texto, “Trieb” e “Tendenz” como sinônimos. Traduzimos ambos os termos por “tendência”, para evitar “pulsão” ou “impulso”, termos demasiado marcados pelo sentido psicanalítico.
- (13) Esta mesma exigência é retomada no segundo dos “Cinco Prefácios para livros não-escritos” (CV/CP, 2)
- (14) Sobre a “clausura metafísica” em que ainda se encontrava o conceito de cultura do jovem Nietzsche, cf. Kofmann, 10.
- (15) Sobre o lamarckismo de Nietzsche, presente nesta formulação, cf. Andler, 1, vol. II, p. 187 ss.
- (16) Sabe-se que a “serpente” é uma imagem frequente e fundamental em Nietzsche. Lembremos, por exemplo, no *Zarathustra*, seja aquela “dessa espécie mais feia, mais gorda, mais verde de serpentes” que, “quando ficam velhas” dirigem-se ao “vale da morte”, onde “Zarathustra”, não por acaso, encontra “o mais feio dos homens”, “o assassino de Deus” (Za/ZA, IV), seja a “serpente negra e pesada” que pende da boca de um pastor, em famosa passagem (Za/ZA, III), símbolo do Niilismo, seja, enfim, da serpente “enrodilhada”, símbolo da “eternidade” e do Eterno Retorno, anunciada desde antes do *Zarathustra*: “O sol do conhecimento está de novo no meio-dia: e, enrodilhada, está a serpente na sua luz” (Frag. Póst. 11[196], Início do Ano – Outono de 1881). Nessa passagem da *Segunda. Extemporânea*, podemos dizer que a serpente estendida, “tranqüila” e “saciada”, simboliza o “princípio do Nivarna”, valorizado por Schopenhauer como um caminho para suportar a dor da existência e claramente criticado por Nietzsche desde *O Nascimento da Tragédia*.
- (17) Sobre a controvérsia entre Nietzsche e o Socialismo, cf. Bünger, 2. Este livro tem o mérito de esclarecer os limites da crítica de Nietzsche ao Socialismo, a partir da indicação correta das fontes de Nietzsche, ou seja, teóricos ligados à Social-Democracia, além de mostrar que o alvo de Nietzsche não é nem Marx, nem Engels (que Nietzsche não chegou a conhecer), mas Lassalle, aliás criticado por Nietzsche pelas mesmas razões da crítica de Marx e Engels. Mas também podemos encontrar ressonâncias da crítica de Überweg e Strauss ao Socialismo, tal como Lange a explica na *História do Materialismo*, como estando em estreita relação com “a elevada valorização <feita pelos socialistas> do moderno industrialismo e com seu forte preconceito contra a tendência do cristianismo em desvalorizar o trabalho” (Lange, 11, p. 817). Utilizamos o exemplar da BN, registro C284.

## Referências Bibliográficas

1. ANDLER, C., *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, 3 volumes.
2. BÜNGER, P., *Nietzsche als Kritiker des Sozialismus*, Aachen, Shaker Verlag, 1997.
3. BURCKHARDT, J., *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Detmold-Hiddesen, Maximilian-Verlag, 1947.
4. \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a História*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1961.
5. COLLI, G., *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1993.
6. DIAS, R. M., *Nietzsche educador*, São Paulo, Editora Scipione, 1991.
7. GERHARDT, V., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1988.
8. \_\_\_\_\_. “Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche” in Djuric, M. und Simon, J. (Hrgs.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1992.
9. GIACÓIA JR., O., *Von der Kunstmetaphisik zur Genealogie der Moral: Wege und Stege der Kulturphilosophie Nietzsches*, Dissertation, Berlin, 1987.
10. KOFMANN, S., “O/Os conceito (s) de Cultura das Extemporâneas ou a dupla dissimulação” in Marton, S. (Org.), *Nietzsche hoje?*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
11. LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus*, Iserlohn, Leipzig, 1887.

12. LÖWITH, K., “Bruckhardt und Nietzsche” in *Sämtliche Schriften*, Band 7, Suttgart, J. B. Metzlerschen Verlagsbuchhandlung, 1984.
13. MARTON, S., “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. A propósito de uma sentença de *Zarathustra*: ‘Da superação de si’”. *Discurso*, 21, 1993.
14. MEHRING, F., “Nietzsche gegen Sozialismus” (1896/7) in *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Reclam, 1975.
15. MONTINARI, M., “Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‘Ecce homo’” in *Nietzsche lesen*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1982.
16. MÜLLER-LAUTER, W., “Der Organismus als inneren Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. *Nietzsche-Studien*, 7, 1978.
17. NIETZSCHE, F., *Werke. Gesamtausgabe* (KGW), Nachbericht zur dritten Abteilung, Hrgs. von Michael Kolhenbach und Marie-Luise Haase, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997.
18. NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), Hrgs. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York/München, Walter de Gruyter/DTV, 1982.
19. NIETZSCHE, F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB), Hrgs. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York/München, Walter de Gruyter/DTV, 1986.
20. OTTMANN, H., *Nietzsche und die Politik*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1987.
21. SALAQUARDA, J., “Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”. *Nietzsche-Studien*, 13, 1984.

22. SALIN, E., *Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche*, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1938.
23. SCHMIDT, J., *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutsche Literatur, Philosophie und Politik*, Band. 2, 1750-1945, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
24. SCHNEIDER, J., “Nietzsches Basler Vorträge *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* im Lichte seiner Lektüre Pädagogischer Schriften”. *Nietzsche-Studien*, 20, 1992.
25. SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, 5 vol.
26. WOTLING, P., *Nietzsche et le problème de la civilization*, Paris, PUF, 1995.

**Abstract:** As central theme of Nietzsche’s thought, the question of culture takes distinct formulations in distinct periods of his work. In this article, we intend to clear the relationship between culture and politics in the writings of the young Nietzsche, particularly in *Untimely Meditations* and in the lectures *On future of our educational institutions*. For that, we take as reference the thought of Jakob Burckhardt. We think that the privileged role that Nietzsche gives to the culture – which have to subordinate politics (and education) – comes from the reformulation of Burckhardt’s ideas about “historical greatness” and “the great men of History”, whose lecture Nietzsche could see in Basel.

**Key-words:** culture – politics – education – history