

4

A história antropológica de Jacob Burckhardt

They know and do not know, that acting is suffering
And suffering is action. Neither does the actor suffer
Nor the patient act. But both are fixed
In an eternal action, an eternal patience
To which all must consent that it may be willed,
And which all must suffer that they may will it,
That the pattern may subsist¹
T.S.Eliot, *Murder in the Cathedral*, 1935.

4.1

Uma escrita anti-historicista da história

Em julho de 1935, logo após ter concluído sua monografia sobre Nietzsche, Löwith escreveu a Strauss:

Depois de “Nietzsche” deveria sair o *capítulo conclusivo* (“A medida crítica do experimento de Nietzsche”), ah, demasiado imperfeito! [...] Mas uma vez que não posso apresentar ainda o livro que deveria seguir àquele capítulo, a interpretação de Nietzsche limita-se à indicação de uma incoerência de princípio (LÖWITH – STRAUSS, 1994: 15).

Nessa carta, pode-se perceber como as ressalvas que constam na primeira edição do livro lhe parecem insuficientes para expressar seu distanciamento diante do projeto radicalmente inovador de Friedrich Nietzsche. Ao seu estilo, essas considerações são feitas de forma discreta e, a um leitor apressado, podem facilmente passar como observações pontuais e irrelevantes do ponto de vista substancial.

Na segunda edição do livro, publicada após o retorno de Löwith a Alemanha em 1956, as mesmas ponderações surgem mais contundentes e explícitas, sanando, talvez, a imperfeição de que se queixara ao amigo, mas não lhe deixaram imune de críticas como a de Riesterer, que as interpreta de modo inusitado, mas não menos acertado. Para ele, o fato de tais ponderações consistirem em observações de teor metodológico ou, ainda, psicológico – jamais substanciais – indicia a progressiva inclinação não-historicista que Löwith gradualmente desenvolveu:

¹ “Eles sabem e não sabem, que agir é sofrer e o sofrimento é ação. Nem o ator sofre nem o paciente age. Mas ambos estão presos a uma ação eterna, a uma eterna paciência A que todos devem consentir já que pode ser desejada, e que todos devem suportar já que a desejaram, uma vez que o padrão deve subsistir...”

Um historicista convicto diria que ninguém, independentemente de sua motivação ou abordagem, pode realmente escapar de sua era ou “transcender” o seu tempo para um reino da verdade eterna e objetiva. Ele poderia sublinhar que a doutrina do eterno retorno, longe de indicar uma visão “objetiva” ou “natural” para a verdadeira natureza do cosmos, era nada mais nada menos do que a expressão da “necessidade” metafísica dos pré-socráticos da Grécia (RIESTERER, 1969: 35-37).

Quer dizer, ao invés de argumentar que a tentativa nietzscheana de ultrapassar o niilismo de seu tempo através de uma recuperação da doutrina pré-socrática não passava de mais uma necessidade profundamente inserida em sua época, Löwith afirmava enfaticamente que, feitas as devidas ressalvas, o Eterno Retorno de Nietzsche poderia constituir uma aproximação genuinamente extemporânea da natureza do real.

O paulatino afastamento de Löwith de uma perspectiva historicista (ainda presente em *Das Individuum in der Rolle der Mitmenschen* [O indivíduo no papel do próximo]) deu-se como uma refutação ao ontohistoricismo hegeliano, ou, mais especificamente, às considerações antropológicas dos jovens discípulos de Hegel, dentre os quais, para ele, estaria Heidegger, cuja absoluta temporalização do ser seria a versão mais extrema e perigosa.

De acordo com Löwith, a última concepção verdadeiramente filosófica e autenticamente a-temporal de homem fora a de Hegel, que concebia a verdadeira e universal essência do homem como expressão do espírito absoluto. Seus epígonos, porém, ao radicalizarem sua perspectiva de uma História ontológica, teriam criado a problemática situação do homem contemporâneo: “sem uma determinação que se subtraia à temporalidade”, afirmava Löwith (1936: 53), “a humanidade do homem em breve se tornará tão contingente e sem fundamento quanto seus empreendimentos sócio-políticos”.

Como consequência, o indivíduo pouco a pouco afastar-se-ia de seus “semelhantes” [Mitmensch] em um auto-isolamento radical e niilista, como Löwith entendeu a transição de Feuerbach e Marx para Kierkegaard e Nietzsche. Com a destruição dos critérios metafísicos de humanidade, impôs-se, para Löwith, a urgência de investigar se a condição humana poderia ser retomada em seu sentido tradicional, ou se:

estariamos nós doravante condenados a olhar o homem como mera anomalia cósmica fortuitamente lançada no mundo, um ser cuja essência – se essência tivesse – seria insignificante em comparação ao simples dado de sua existência enquanto tal (RIESTERER, 1969: 36).

Tais considerações seriam o pano de fundo de *Von Hegel zu Nietzsche* [De Hegel a Nietzsche], porém já estavam sendo desenvolvidas desde o final da década de 1920. Löwith, desde então, buscava refutar essa radical “análise existencial” do problema, para ele profundamente incrustada em um momento de decadência histórica, que levava a negar a inteira noção de humanidade. Contra essa perspectiva, afirmava: “Humanidade não é um simples preconceito que se pode deixar de lado se desejar; mas é, desde o início, uma parte integral da natureza do homem histórico” (LÖWITH, 1936: 74).

Assim, embora tivesse consciência da fragilidade do historicismo, ele ainda persistia em conceber a humanidade como um fenômeno da história do homem [*ein menschengeschichtliches Phänomen*] (1936: 51) e percebia que sua própria negação tinha raízes historicamente localizáveis. Em outras palavras, o dilema de Löwith era que, ao mesmo tempo, ele reconhecia a necessidade de um critério que não estivesse sujeito às vicissitudes dos acontecimentos sócio-políticos, mas ainda não se mostrava inteiramente disposto (ou filosoficamente apto) a negar a possibilidade de a própria história vir a conceder tal critério.

Interessava-lhe, para enfrentar essas contradições sem eliminá-las, um pensamento que pudesse reconhecer, sob todo o otimismo e progressismo do século XIX, o desmoronamento do universo cultural e moral da tradicional Europa. Reencontra, nesse momento, a obra de Jacob Burckhardt, cujo estudo iniciara logo após o escrito de habilitação em 1928 e sobre quem proferira a conferência de ingresso na Universidade de Marburgo, nesse mesmo ano – *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie* [A posição de Burckhardt diante da filosofia da história de Hegel].

Nesse texto, a filosofia da história com pretensões totalitárias é contraposta à perspectiva de *Kulturgeschichte* [História da Cultura] de Burckhardt, cuja particularidade é a de comungar de características essenciais do objeto indagado, sem criar uma distância fundamentalmente intransponível nem pretender perscrutar os mistérios insondáveis do ser pretensamente revelado na História.

A historiografia antropológica de Burckhardt – ou *patológica*, como a definiu Löwith – parece responder mais uma vez às questões que emergem das aporias do recente e aporético estudo sobre Nietzsche e das exigências históricas a que se vê submetido. Burckhardt é o grande asceta moderado, que, com a postura aristocrática e imperturbável do sábio, assiste ao declínio da Europa e à derrocada do mundo da

Bildung – modelo de formação que, segundo Burckhardt, e com ele Löwith, “fez grande o Ocidente” (LÖWITH, 1984a, IX).

Diante de péssimas profecias para o século vindouro e o diagnóstico de uma modernidade decadente, Burckhardt rompeu completamente, ainda que em silêncio, com a sua época “sem salvação”, trilhando um caminho de solidão pessoal e intelectual. Sua historiografia cultural não se compromete com a atualidade no sentido usual do *engagement*, mas buscava uma posição extemporânea que lhe permitisse uma compreensão mais adequada do seu tempo e a elaboração de uma crítica de longo alcance. Burckhardt esforçava-se em sua atividade de historiador na intenção de elevar o saber histórico à sabedoria e contrapunha às grandes construções sistemáticas de história universal ou de filosofia da história objetivos mais modestos que não poderiam, e nem queriam, competir com uma compreensão da história em moldes hegelianos.

Em *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [Jacob Burckhardt: o homem no meio da História] (1936), Löwith procurou tornar clara a singularidade da posição de Burckhardt no cenário do século XIX, realizando uma operação hermenêutica que lhe era bastante característica²: situando-o entre dois pólos opostos do pensamento europeu a ele contemporâneos, Hegel e Kierkegaard. Antes disso, no entanto, reencena o conflito que enunciara no último livro e na carta a Leo Strauss e que consumaria o grande embate de Burckhardt: para Löwith, seu verdadeiro e próprio antagonista fora – e permanecia sendo – Nietzsche.

4.2

Um silencioso confronto: Nietzsche *versus* Burckhardt

Tão logo Nietzsche chegou a Basiléia, em 1869, surpreendeu-lhe a figura do velho professor de história, de cuja veemente crítica com relação ao atual estado da cultura e da educação compartilhava sinceramente. À distância de 30 anos, ambos se viram diante de uma mesma “barbárie civilizada”, em que o generalizado nivelamento da vida espiritual contribuía para a definitiva dissolução do mundo cristão burguês.

A altivez de espírito de Burckhardt teve ascendência marcante sobre os primeiros escritos de Nietzsche, sobretudo na *Segunda Consideração Intempestiva* – da utilidade e desvantagem da história para a vida [*Unzeitgemäße Betrachtungen – Zweites*

² Cf. PIEVATOLO, 1991: 111-116 e ROSSINI, 2008: 19-34.

Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben] (1874/2003), declaradamente inspirada no historiador da Basileia. Em sua pronta resposta ao recebimento do livro, Burckhardt – que confessou não ter lido com o cuidado que merecia e necessitava –, demonstrou, ao lado de uma contida (ainda que verdadeira) admiração, preocupar-se com a citação que o aluno faz de seu nome, uma vez que não se identificara com a figura que dele fizera.

O padrão se repetiu com relação às outras duas citações a Burckhardt feitas em *Crepúsculo dos Ídolos* [*Götzen-Dämmerung*] (1888/2000) e ao ininterrupto recebimento dos escritos seguintes do autor: os agradecimentos são sempre lacônicos, os comentários aos textos bondosos, mas retraídos, sem efusividade³. Reação nada extraordinária para um homem recatado como Burckhardt, mas que, devido à dissonância frente à maneira com que tratava outros alunos (como Albert Brenner ou Von Preen, por exemplo⁴), sugeriu a Löwith uma particular ressalva.

Como Löwith (1936: 11-61) procurou demonstrar no ensaio com que abre o livro, a despeito da admiração que o prodigioso aluno lhe dedicava, Jacob Burckhardt julgava as propostas teóricas de Nietzsche incapazes de oferecer respostas construtivas em substituição à crítica destrutiva que fazia aos valores e instituições tradicionais europeus.

Nietzsche desejava colocar um tipo de “carga explosiva” entre a antiguidade, que ele queria reviver, e o cristianismo, que ele queria rechaçar. Bem diferente, menos polêmica e mais independente do ponto de vista histórico, a postura de Burckhardt, que significativamente havia concluído as suas *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [Reflexões sobre História Universal] (1905/1961), de publicação póstuma, com um elogio ao *bios theoretikos*, livre de necessidades e obrigações práticas, considerava a religião como “algo que estava se extinguindo”. Tanto o cristianismo como a época clássica representavam para Burckhardt “forças dignas de serem honradas”, embora tivesse a consciência de que, historicamente consideradas, elas “não podem mais ser fontes do futuro” (BURCKHARDT, 1961: 45-62).

Nietzsche, de sua parte, refere-se publicamente a Burckhardt como um íntimo amigo. Se o gesto pode ser interpretado como uma estratégia de valer-se do nome do intelectual consolidado em benefício próprio, não falseia um desejo, que era sincero, de estreitar os laços de amizade com o historiador, que considerava o único capaz de

³ Cf. Cartas para Friedrich Nietzsche in: BURCKHARDT, 2003: 295; 338; 370; 375; 408.

⁴ Cf. BURCKHARDT, 2003.

“considerar as coisas livres das banalidades comuns” (NIETZSCHE, KSA8, OP, 5 [58]: 56-57)⁵ e constituía uma verdadeira exceção ao pensamento alemão, que Nietzsche via como “a cova do otimismo histórico”.

Em outra anotação, Nietzsche (KSA9, OP, 11[249]: 536) refere-se a ele como um “sábio erudito” que reunia a um só tempo duas virtudes alemãs: “a coragem de interioridade e a reserva com relação ao exterior, a tudo aquilo que está fora”; contemporaneamente, na obra póstuma, encontra-se a surpreender a acidez com que o inclui dentre “aqueles que se mantêm à parte, por desespero” e, sob impressão de sua conferência sobre a *Grandeza Histórica*⁶, descreve-o em uma carta de 07 de novembro de 1870, como “um homem ancião extremamente original, que se não se inclina a falsificar a verdade, tem todavia a tendência de calá-la”(LÖWITH, 1936: 22).

Mas as reservas críticas que Nietzsche pudesse ter com relação a Burckhardt foram sufocadas pelas tentativas incessantes de conquistar sua amizade e nenhuma delas lhe impediu de cultivar a – para usar a expressão de Löwith – “vívida ilusão” de que Burckhardt pertencia “integralmente” à sua “esfera de pensamento e sentimento”. Acreditava, por exemplo, que ele era o único dos sessenta ouvintes das lições burckhardtianas a ter compreendido os nexos profundos de seu pensamento, mesmo quando o argumento se perdia em divagações obscuras.

Apesar disso, desde seus primeiros escritos, Nietzsche se afastou da maneira de pensar de Burckhardt, que sempre se declarou inapto ao filosofar. Para Nietzsche, porém, ambos tinham a maravilhosa congruência de cultivar uma estreita relação com o homem original e rico de espírito e diversas vezes mencionou sua relação com o professor sugerindo “vínculos apertados” entre eles. É inútil, no entanto, procurar nas cartas de Burckhardt qualquer afetação: o tom de fundo é permanentemente cortês, afável, mas sugere um sibilino furtar-se às insistências de Nietzsche. “Deste desequilíbrio”, afirma Löwith (1936: 28), “Nietzsche parece não ter senão uma ‘semi-consciência’”.

Segundo Löwith, a relação sempre desigual entre os dois reflete o abismo que havia entre as duas personalidades e a maneira como se colocavam no mundo, mesmo partindo de pressupostos que aparentemente eram consonantes. Com essa análise, reforçava uma postura abertamente anti-determinista, posto que duas pessoas por mais enraizadas historicamente que estivessem, e a despeito de serem movidas por questões

⁵ KSA8, OP, primavera-verão 1875, 5 [58]: 56-57)

⁶ Cf. BURCKHARDT, 1961: 212-252.

que consideravam igualmente graves em seu tempo, teriam sempre uma reserva de individualidade que lhes permitia ter atitudes fundamentalmente diversas com relação às circunstâncias.

A nuance da estima que um dedicava ao outro é evidente ainda quando Löwith confronta a entusiástica aprovação de Nietzsche às conferências de Burckhardt com os juízos deste com relação às aulas do aluno sobre “O futuro das instituições culturais alemães”. A este propósito, escreve Burckhardt (2003: 283-285, *grifos meus*) a um amigo:

Herr B. lhe dirá em detalhes tudo sobre as conferências de Nietzsche (trabalhando em nossa universidade); ele ainda nos deve uma última, da qual esperamos algumas soluções para as questões e lamentações que lançou em *estilo tão grandioso e ousado*. [...] Nietzsche se mostrou encantador em alguns trechos, e então se ouviu de novo *uma nota de profunda tristeza, e ainda não vejo como os auditores humanissimi irão extrair disso algum conforto ou explicação*. Uma coisa ficou clara: *um homem de grandes talentos, que adquire tudo em primeira mão e passa adiante*.

O “caso Wagner” é ainda outra excelente ocasião para perceber como o caráter dos dois homens não poderia ser mais distinto: só para Nietzsche fazia sentido ser *contra* Wagner, jamais para Burckhardt, cujo desdém para com o “assassino da ópera autêntica” e compositor de “imposturas românticas” haveria de permanecer sempre a salvo de repercussões públicas.

Para além das diferenças de caráter, segundo Löwith, a reticente postura de Burckhardt em relação a Nietzsche repousa fundamentalmente em um desacordo de base de suas concepções sobre a história e a finalidade que seu estudo desempenha na vida do homem em meio à crise da modernidade.

A discordância entre eles, ao contrário do que afirma o próprio Burckhardt (2003: 295-297) em sua carta de agradecimento, não se deve simplesmente ao fato de as reflexões de Nietzsche, movidas por pretensões filosóficas, ultrapassarem o escopo de um estudo didático-científico como o que propunha, mas estaria, principalmente, no fato de sua *Consideração Extemporânea* enfatizar, não obstante o título, não a “utilidade”, mas o “dano” da história e pretender ensinar, através da crítica da memória, como se pode *esquecer*.

Para Burckhardt, que tanto se debateu com as aspirações e ilusões do saber histórico e quis esboçar indícios para o “estudo da *historicidade* em geral nos diversos campos do mundo espiritual”, a utilidade da assimilação daquilo que passou é indiscutível e mostra-se convicto quanto ao fato de que as desordens e as profundas

crises do presente derivam historicamente de o século XIX ter começado como uma “*tabula rasa* de todas as relações”: por isso a ele parecia indispensável *recordar* o passado.

Segundo Löwith, Burckhardt parece ter interpretado a conclusão das considerações de Nietzsche, segundo a qual se deveria promover a *ruína* da nossa cultura decorativa, através de uma análise crítica da sua formação histórica, como uma disposição contrária à conservação da continuidade histórica. Da análise que faz da atual situação de decadência do cristianismo, por exemplo, Nietzsche não realiza uma verdadeira abstenção, mas se vê motivado a inventar “alguma coisa nova” – o que se deu com a doutrina anticristã do eterno retorno – para não retornar inevitavelmente ao velho círculo que girou por um “par de milênios”.

Marcada pelo tom de desencanto e resignação que atribui ao historiador da Basileia, a monografia de Löwith assinala a passagem intelectual definitiva desse autor para uma leitura da modernidade alheia e reticente quanto ao radicalismo alemão. Nesta fase do seu pensamento, motivado pela busca de um possível parâmetro de compreensão da própria época dentro do curso histórico, Löwith pôde encontrar, no modelo de história cultural burckhardtiano, a forma de atividade intelectual que lhe permitiu assumir uma postura crítica sem cair no excesso e no engajamento político, o que, para ele, descaracterizava a essência da atitude filosófica.

4.3

***Kulturgeschichte* como atividade contemplativa**

Löwith, alguns anos depois de seu livro sobre Burckhardt, dedicar-se-ia a elaborar um estudo crítico específico sobre a filosofia da história – *Meaning in History*⁷ (1949/1971) – por conta de seus pressupostos teológicos apenas aparentemente secularizados. O caráter fundamental deste tipo de aproximação filosófica da história seria a tentativa de reconstituir a totalidade histórica, com o escopo primário de reorganizá-la e submetê-la a um sentido previamente definido. Sentido este que, Löwith segue do fim ao princípio o diagnóstico nietzscheano, já estava definitivamente esfacelado e qualquer pretensão de impô-lo à realidade seria mero arbítrio e constrangimento moral.

⁷ Cf. cap. IV, § 4.4 desta dissertação.

Não é, contudo, qualquer tentativa de aproximação filosófica da história que estava descartada segundo a perspectiva de Löwith. A força motriz do pensamento de Burckhardt, por exemplo, que se voltara à história do mundo e da arte com vistas a “tornar transparentes os eventos do mundo”, a partir da “superação daquilo que é terreno” e de uma “sincera avaliação da vida”, buscando “a medida da independência” do homem que age e sofre na história, poderia ser considerada substancialmente filosófica (LÖWITH, 1936: 75). Aquele que considera a totalidade do mundo humano de tal ponto de vista, afirmava Löwith, é ele mesmo um filósofo, ainda que se designe inapto a refletir filosoficamente, como Burckhardt, que justifica – *filosoficamente*, para Löwith – seu distanciamento nos confrontos de filósofos e eruditos de sua época⁸:

O diabo da soberba filosófica é um dos piores, pois o fanatismo do “sistema ali se conjuga à comiseração com relação a todos aqueles que estão fora e destrói por fim as relações mais pessoais como se o homem com a sua personalidade não valesse quanto todo o inteiro conhecimento [...]

Queridíssimo amigo! Você realmente não faz idéia do clima intelectual reinante. Posso sentir, com a ponta dos dedos, as melhores pessoas daqui ficando literalmente rançosas.

Na Basileia se me tornou muito difícil estabelecer elos; na maioria dos círculos você encontrará um ou dois indivíduos desdenhosos, inteiramente negativos (BURCKHARDT, 2003: 223; 241).

Na realidade, Löwith acredita que é justamente do *amor* de Burckhardt *pela sabedoria* que deriva a sua resistência irônica⁹ à “ciência que acumula dados” ou aos sistemas filosóficos, como enuncia nos objetivos de suas *Reflexões sobre a História*:

Salientamos ainda que renunciamos a qualquer sistematicidade, não é nossa ambição formular idéias sobre a História mundial, satisfazemo-nos com observações genéricas da História, em tantas direções quanto possíveis. Fique bem claro que não nos propomos absolutamente a fazer uma Filosofia da História (BURCKHARDT, 1961: 10)¹⁰

Burckhardt mantinha-se afastado da ciência histórica factual porque sua historiografia não abdicava de questionar as “orientações determinantes da vida”; da filosofia da história especulativa o distanciava o fato de que ele pensava “por imagens e não por idéias” (BURCKHARDT, 2003: 166) e evitava subordinar a realidade a

⁸ Cf. Cartas a Kinkel, dos anos de 1842 e 1843, sobretudo. In: BURCKHARDT, 2003.

⁹ Löwith emprega o adjetivo “ironia” no sentido kierkegaardiano, como se verá em seguida.

¹⁰ “Wir verzichten ferner auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf „weltgeschichtliche Ideen“, sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen und geben Querschnitte durch die Geschichte, und zwar in möglichst vielen Richtungen; wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie” (BURCKHARDT, 2007: 765).

conceitos, optando por “cortes transversais sincrônicos” em substituição à sucessão de épocas típicas da narrativa linear. Segundo Schorske (2000: 86):

Em *Cultura do Renascimento*, Burckhardt criou um novo tipo de história, muito mais próximo do trabalho do antropólogo do que do historiador tradicional [...] [Burckhardt] examina a cultura renascentista não de um modo dinâmico, em busca de ações e eventos, mas estaticamente, em busca de seu caráter como uma cena de aspectos inter-relacionados da vida e da atividade humanas.

Burckhardt considerava a história preferivelmente através de “seções transversais” para evitar a ilusão de um desenvolvimento progressivo que a ordem cronológica traz consigo. Com isso, buscava mostrar aquilo que “se repetia” no progredir do tempo, “aquilo que ressoa em nós e por nós é compreensível” (BURCKHARDT, 1961: 10-12). Composto uma série de painéis (*tableaux vivants* históricos) em que se visualizam a natureza e a estrutura da política, a vida intelectual, os costumes e as práticas religiosas, a Renascença surge, como diz, “não em movimento (*Verlauf*), mas em seus estados de ser (*Zustände*). O sentido do espaço histórico desbanca o de tempo histórico” (SCHORSKE, 2000: 86).

Quando a filosofia demonstrava-se em condições de intuir e sentir as potências externas e o indivíduo livre, Burckhardt a tinha em alto grau, mas, para isso, a filosofia deveria trabalhar “com seus próprios meios”, sem construções teológicas nem teleológicas, pressupostas em uma filosofia da história. Neste sentido, “as considerações sobre a história universal são”, segundo Löwith, “elas mesmas uma *filosofia* da história, empírica, fundada sobre próprias experiências de vida” (LÖWITH, 1936: 78).

Para Burckhardt, havia uma distinção clara entre especulação e contemplação e ele, enquanto um observador do mundo histórico, admitia ter um juízo contemplativo do singular, mas que, pouco a pouco, adquiria alcance universal:

[...] um homem como eu, que é ao mesmo tempo incapaz de especular e que não se entrega a pensamentos abstratos nem por um minuto que seja durante o ano inteiro, age melhor se investigar e esclarecer as questões mais importantes de sua vida do modo que lhe for natural. Meu juiz é a *contemplação*, a cada dia mais clara e direcionada ao essencial. Por natureza, agarro-me ao concreto, à natureza visível e à história. Mas, como resultado de extrair incessantes analogias entre *facta* (o que me ocorre naturalmente), tenho conseguido abstrair muitas coisas que são universais (BURCKHARDT, 2003: 163-164)

Em outro momento, ele situa o filósofo autêntico, que tem uma visão conjunta do todo do universo, mas sem perder de vista o ser humano particularmente considerado, entre as genuínas e insubstituíveis “grandezas históricas”:

Só com os grandes *filósofos* é que começa realmente a fase da grandeza irrefutável, verdadeira, única e insubstituível e com ela se desencadeiam energias que transcendem qualquer norma e se estabelece pela primeira vez uma relação direta com o espírito do universo. Cada um deles contribui para que se esclareça um pouco, para a humanidade confusa, o mistério da vida, observam o universo sob todos os seus aspectos, estudando – note-se bem, até mesmo o ser humano – só eles transcendem e determinam a relação entre o indivíduo e o universo (BURCKHARDT: 1961: 220)¹¹

Seriam incluídos na categoria de filósofos todos aqueles que vissem a vida de maneira tão objetiva que pareceriam pairar acima dela, documentando sua *Weltanschauung* [visão de mundo] transcendente em observações formuladas sobre os mais diversos assuntos¹². Foram indivíduos com essas características homens como Montaigne e La Bruyère, os quais “representam uma transição entre a filosofia e a poesia”, e, em uma explícita (ainda que indireta) crítica à historiografia vigente em seu tempo, não se refere aos historiadores (apenas *artistas, poetas e filósofos*) como “aqueles capazes de captar o espírito de seu tempo e do mundo em que viveram e de transmiti-lo, como documento eterno, para a posteridade” (BURCKHARDT, 1961: 218)¹³.

Ele próprio, aliás, definia sua atividade como a de um “artista, aprendendo e aspirando – pois eu também vivo em imagens e em contemplação” (BURCKHARDT, 2003: 166), marcando, em uma clara distinção com a disciplina histórica de pretensões científicas, a natureza de sua “ensaística historiográfica”:

Para mim, a história é poesia em sua escala mais grandiosa; não me entenda mal, não vejo isso de forma romântica ou fantástica, o que não valeria coisa alguma, mas como um maravilhoso processo de transformação, como o de uma crisálida, sempre com novas descobertas e revelações do espírito. É aí que me posiciono na praia do mundo – estendendo meus braços para o *fons et origo* de todas as coisas, e é por isso que a história é para mim pura poesia, que pode ser dominada por meio da contemplação.

¹¹ “Mit den großen *Philosophen* erst beginnt das Gebiet der eigentlichen Größe, der Einzigkeit und Unersetzlichkeit, der abnormen Kraft und der Beziehung auf das Allgemeine. Sie bringen die Lösung des großen Lebensrätsels, jeder auf seine Weise, der Menschheit näher; ihr Gegenstand ist das Weltganze von all seinen Seiten, den Menschen nota bene mit inbegriffen, sie allein übersehen und beherrschen das Verhältnis des einzelnen zu diesen Ganzen und vermögen daher den einzelnen Wissenschaften die Richtungen und Perspektiven anzugeben” (BURCKHARDT, 2007: 922).

¹² “*Künstler, Dichter und Philosophen* haben zweierlei Funktion: den innern Gehalt der Zeit und Welt ideal zur Anschauung zu bringen und ihn als unvergängliche Kunde auf die Nachwelt zu überliefern” (BURCKHARDT, 2007: 920).

¹³ “Mit den großen *Philosophen* erst beginnt das Gebiet der eigentlichen Größe, der Einzigkeit und Unersetzlichkeit, der abnormen Kraft und der Beziehung auf das Allgemeine. Sie bringen die Lösung des großen Lebensrätsels, jeder auf seine Weise, der Menschheit näher; ihr Gegenstand ist das Weltganze Von all seinen Seiten, den Menschen nota bene mit inbegriffen, sie allein übersehen und beherrschen das Verhältnis des einzelnen zu diesem Ganzen” [...] “An die Philosophen möchten diejenigen anschließen sein, welchen das Leben in so hohem Grade objektiv geworden ist, daß sie darüber zu stehen scheinen und dies in vielseitigen Aufzeichnungen an den Tag legen: ein Montaigne, ein Labruyère. Sie bilden den Übergang zu den Dichtern” (BURCKHARDT, 2007: 922).

Vocês, filósofos, vão além, seu sistema penetra nos profundos segredos do mundo, e, para vocês, a história é uma fonte de conhecimento, uma ciência, porque vocês vêm, ou pensam que vêm, as *primum agens* onde eu apenas vejo mistério e poesia. (BURCKHARDT, 2003: 165-166)

Aquilo que Burckhardt achava carente nos filósofos da história era uma “boa dose de observação autônoma”, “puramente das fontes”, sendo que, para ele, o estudo das fontes era bastante diferente do que era para os *historiadores especialistas*, os quais, em busca do “historicamente verdadeiro”, procuravam apenas aquilo que é exato, e, ao invés das “direções da vida”, somente dados de fatos precisos, de modo que aquilo que para Burckhardt era de valor superior permanecia intacto no conjunto. Poder-se-ia, porém, contestar que sua maneira de tratar os argumentos seria “subjetiva” e o mesmo “fato” poderia significar coisas muito diversas, aparecer a alguns como simples resíduo e a outros como extremamente interessante e essencial. Para tal objeção, o próprio Burckhardt dava a resposta:

Mais seguro seria reconstruir uma nova história de Constantino nas bases da história existente através de um exame crítico e muni-la de um conveniente número de citações das fontes; somente que, tal empresa não teria tido para o autor aquele fascínio intrínseco que, somente, está em condições de compensar todo esforço (BURCKHARDT, 1996: VIII)¹⁴.

Os dados de caráter antiquários dos acontecimentos eram, assim, tão pouco determinante quanto as idéias filosóficas, para a história de Burckhardt, que preferia o diletantismo e uma visão panorâmica menos exata a toda a erudição bitolada dos especialistas (BURCKHARDT, 2003: 246-247). Apesar disso, Burckhardt possuía um grande cuidado em não se deixar levar pela imaginação e em ater-se, *no limite do possível*, às fontes e documentos. Quando terminou de escrever *A Cultura do Renascimento na Itália*, confessou ao amigo Heinrich Schreiber:

Meu querido e velho amigo sem dúvida sorrirá e balançará a cabeça ante esse trabalho tão diletante, mas com certeza reconhecerá que o autor não economizou preocupações e suor. [...] Um elogio que gostaria de receber de seus lábios, a saber: que o autor resistiu firmemente a muitas oportunidades de deixar sua imaginação vagar e, honradamente, ateu-se às suas fontes. (BURCKHARDT, 2003: 244)

¹⁴ Prólogo à primeira edição de 1938. Citado a partir da edição mexicana de 1996 – *Del Paganismo al Cristianismo: la época de Constantino el Grande*: “Hubiera sido, sin duda, más seguro fabricar, por ejemplo, una nueva historia de Constantino a base de las ya existentes, mediante un nuevo examen crítico, proveyéndola con el número correspondiente de citas de las fuentes; pero semejante empresa no hubiera tenido para el autor aquel atractivo que ES capaz de compensar todos los desvelos”.

Para Löwith, a razão positiva dessa dupla recusa, da filosofia da história e da ciência histórica, estava na peculiaridade da consideração de Burckhardt, que era em si mesma filosófica, embora percorresse vias independentes. De fato, afirmava o historiador suíço, a pesquisa histórica se encontrava em uma crise que poderia constringer cada um a percorrer caminhos próprios:

Além disso, encontra-se cada setor histórico na universidade em tal crise, que incita a cada um a poder seguir seu próprio caminho. O interesse pela história tornou-se em tal grau dependente das oscilações gerais do espírito ocidental, das orientações gerais da nossa cultura; as antigas subdivisões e os antigos métodos tornaram-se insuficientes tanto nos livros quanto nas cátedras. Assim nós temos completa liberdade de movimento. Felizmente não oscila somente o *conceito* de história da cultura, mas oscila ainda a práxis acadêmica (e ainda outros mais). (BURCKHARDT, 2007: 8)¹⁵

De uma maneira geral, Burckhardt não considerava a *consciência histórica do séc. XIX* hostil à vida, não obstante os perigos e fragilidades nela embutidos. Pensava, antes, que ela era a força e liberdade específicas dos homens de seu tempo, já que, em uma época de “aberrações” e de “impotência espiritual”, como costumava dizer, seus contemporâneos ainda eram capazes de recordar o que seria um saber originário e uma existência autêntica.

Desiludido com a crescente absorção de obras de cultura por um “mercado editorial”, Burckhardt optou por não publicar seus escritos (só publicou o seu *Renascimento*), e dedicar-se integralmente ao ensino de seus conterrâneos de todos os níveis: tinha como meta de vida “ensinar aos homens como compreender a história por meio da contemplação e da reflexão”. Comungando dessa desesperança, Löwith não apreciava Burckhardt como um intelectual que quis fazer uma grande contribuição à ciência ou oferecer reflexões personalistas de alto valor literário, tinha-o, antes, como um mestre.

E foi justamente isso que Burckhardt foi durante meio século: um professor, no mais elevado e abrangente sentido da expressão. Como docente de história, foi um homem exemplar que quis ensinar, antes de tudo, um certo olhar em direção ao que era o “primário e potente”, e “àquilo que torna feliz e que cria”, como costumava referir-se

¹⁵ “Ohnehin liegt alle historische Mitteilung an den Universitäten in einer Krisis, welche Jeden nötigen kann, eigene Wege einzuschlagen. Das Interesse an der Geschichte ist in hohem Grade abhängig geworden von den allgemeinen Schwingungen des abendländischen Geistes, von der allgemeinen Richtung unserer Bildung noch auf dem Katheder. So können wir uns sehr frei bewegen. Glücklicherweise schwankt nicht nur der *Begriff* Kulturgeschichte, sondern es schwankt auch die akademische Praxis (und noch einiges Andere)”

às criações de arte, em que a existência histórica do homem e das coisas se manifestava em sua essência plena.

Motivado pela espiritual “superção daquilo que é terreno”, caminhou cada passo em busca de uma “livre avaliação da vida”, que julgava alcançável com a conquista de um “ponto arquimediano”, localizado para além dos puros eventos e insubmisso às alterações do tempo: “nosso ponto de partida é constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: *o ser humano*, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal como ele é, sempre foi e será¹⁶ (BURCKHARDT, 1961: 12, *grifo meu*).

4.4

O “homem” como ponto arquimediano da história

Ao considerar o ser humano seu ponto arquimediano, Burckhardt inaugurava, segundo Löwith, uma perspectiva antropológica radicalmente nova para a historiografia. Seu “homem de espírito”, aquele “que sofre e que age” na história, pode ser considerado o “único centro “permanente”, porque, embora *no meio do mundo* e dos acontecimentos, elevava-se à livre consideração do mundo. Partindo de um conceito inaudito e sofisticado de *homem*, ele se distancia, particularmente, de Hegel e Kierkegaard, que são para Löwith concepções antropológicas extremas de que deseja também ele afastar-se.

Segundo Carpeaux (1999: 81), suas *Reflexões sobre a História Universal* tinham como alvo “as reações invariáveis dos homens diante de seus destinos históricos”. Sem querer vaticinar um mundo que, “para sua felicidade, não chegou a ver”, Burckhardt escreveu “passagens quase proféticas”, que fizeram desta obra – concebida a partir de uma série de conferências – o “último apoio espiritual de milhares de intelectuais na Europa Central”.

Embora defina o homem histórico como um “homem de espírito”, o olhar de Burckhardt, como já se disse, volta-se não em direção ao ser humano ideal, mas em direção ao singular, ao homem concreto que se destaca em meio à sociedade mediocrementemente equalizada. São essas sutilezas no modo com que empreendeu sua

¹⁶ “*Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird*” (BURCKHARDT, 2007: 767)

pesquisa historiográfica e, conseqüentemente, o teor que seus ensaios adquiriram, que garantiram a Burckhardt um lugar distinto no cenário intelectual europeu à época.

Todas as expectativas de mesura e equilíbrio que Löwith buscava desde sua conturbada aproximação a Martin Heidegger encontraram em Jacob Burckhardt corpo e alma. Durante muito tempo (até seu livro sobre Valéry, pelo menos), o “incorrupível, inflexível” historiador suíço foi o “modelo supremo do intelectual”, tanto no que diz respeito à perspectiva teórica quanto àquela de caráter existencial (CARPEAUX, 1999: 85).

Nesse sentido, a monografia sobre Burckhardt pode ser compreendida não como uma ruptura ou um afastamento de suas tentativas filosóficas iniciais, mas como continuidade às pesquisas iniciadas em *Das Individuum*, preenchendo as lacunas deste projeto identificadas pelo próprio Löwith com uma nova perspectiva antropológica.

Sem destituí-lo de historicidade, o conceito de homem podia agora ser elaborado sem reduzir-se à condição de produto das relações sócio-culturais (idéia que Löwith cedo rejeitara), ou como um resíduo que permanece para além dos distintos papéis que representa (uma subjetividade negativa, portanto): trata-se de pensar o indivíduo no meio da história não porque se encontra em seu *meio*, que emerge de suas vicissitudes, mas enquanto o centro de permanência que traz em si medida e equilíbrio.

Enquanto para Hegel, o centro de sua filosofia não é o homem terreno, mas o espírito absoluto do mundo e o homem significativo de um ponto de vista histórico é somente “o indivíduo-histórico-universal”, que, ao *agir*, é o portador ativo do espírito do mundo; e, no outro extremo, todo o acontecer do mundo é reduzido à *existência singular cristã* para Kierkegaard, cujo modelo histórico é o mártir que *padece* a morte. Burckhardt, *em si* ponto arquimediano da análise de Löwith, concebe o sujeito da história como o *homem* que age e sofre.

Löwith (1936: 98-133), porém, reconhece em seu dileto historiador uma grande afinidade com Hegel¹⁷, uma vez que Burckhardt leva em consideração todo o acontecer do mundo, que a história cristã protagoniza. Conserva, apesar de todas as ressalvas quanto à especulação filosófica e às generalizações conceituais como categorias abstrativas de compreensão da realidade, o estudo de dimensões gerais de povos e séculos.

¹⁷ Há presente em sua obra várias declarações que poderiam ter um viés hegeliano e desde estudante encontrava pontos de encontros e desacordo com Hegel em relação ao problema da história.

Burckhardt acreditava na constância da substância humana em todos os tempos e todos os povos (CARPEAUX, 1999: 85) e, mesmo para ele, a história seria um “maravilhoso processo, eternamente renovador, de nascimento e desvelamento do espírito” (BURCKHARDT, 2003: 165), ainda que não a concebesse como ciência filosófica e se considerasse restrito às margens do mundo, enquanto os autênticos filósofos acreditariam perscrutar seus segredos.

O motivo da oposição de Burckhardt a Hegel não estaria, a princípio, na negação de sua sistematicidade, mas de sua diversa avaliação da posição do homem na história, em que mesmo a “natureza dos povos” é somente “natureza humana a mais elevada potência” e a grandeza histórica resulta problemática e condicionada por inúmeras variáveis. Tênué, a autêntica diferença entre eles se mostrará, portanto, na temática em que mais se avizinham: na suas concepções do *homem como ator da história*.

Segundo Löwith (1936: 104), Hegel conhecia bem o modo burckhardtiano de considerar a história, mas para ele esse modo jamais acederia à essência da história e não faria mais do que conceber imagens do mundo mais parecidas a um teatro de paixões do que a uma compreensão racional propriamente dita. Descobrir o princípio último pelo qual a história se desenrola seria o cômputo de uma história como *filosofia*, a qual comporta o “olho do conceito” e mira o mundo através da razão. Ao definir a razão (ou o “espírito universal” que rege o mundo) como o *geral* e o *todo*, que é, em si, um *telos* ou um escopo final, Hegel delega às partes singularmente consideradas o papel de “*meios*” para a consumação do *escopo do Espírito*, o que vale dizer para a própria realização da Razão.

As partes a que se refere são, como se pode deduzir, os indivíduos singulares que apenas aparentemente perseguem seus escopos particulares, mas que se subordinam, na verdade, à “astúcia da Razão”. Conseqüentemente, sob a perspectiva de uma filosofia hegeliana, o estudo da história não serve senão à compreensão do próprio desvelamento do Espírito no tempo e só é útil se avaliar o mundo humano exclusivamente em seu conjunto, pois assim alcança um plano que transcende às vontades individuais.

Burckhardt não nega a possibilidade de um homem singular concreto vir a ter importância histórico-universal, mas pergunta-se como isso pode acontecer, como podem os indivíduos destacarem-se de sua realidade particular e interferir (ou aceder a) em um plano misterioso e que lhes ultrapassa em amplitude e poder. Não obstante a sua

afinidade ao *ethos* teórico, Burckhardt contestava ao sistema hegeliano o postulado central de uma razão divina no curso dos acontecimentos:

Hegel refere-se à “intenção da sabedoria eterna” e identifica suas considerações com uma Teodicéia, graças ao reconhecimento do elemento afirmativo ou positivo no qual é assimilado o negativo (vulgarmente denominado: o Mal), tornando-se um fator subordinado àquele e por ele superado. [...] No entanto, não fomos iniciados nos desígnios da sabedoria eterna e, portanto, não os conhecemos. Essa audaz antecipação de um plano mundial conduz a erros por partir de premissas errôneas (BURCKHARDT, 1961: 11)¹⁸.

Para Hegel a verdadeira questão é entender como faz o espírito absoluto universal para servir-se dos indivíduos singulares; é-lhe decisivo compreender *como podem aquelas vidas individuais, enquanto perseguem cada uma seu próprio escopo, cumprir inconscientemente alguma coisa que é na verdade requerida pelo espírito universal a eles?*

A diferença entre ambos é sutil. Enquanto Burckhardt tenta compreender o que faz com que destinos particulares tenham tamanha evidência a ponto de influenciarem toda a sua época, para Hegel basta o escopo último histórico-universal para *determinar* a grandeza histórica, de modo que as características e seus destinos pessoais são, inevitavelmente, secundários.

À predeterminação do indivíduo por parte do escopo universal, como força condutora, corresponde o corolário hegeliano sobre o valor do *indivíduo particular*: cada um, como indivíduo moral, tem um valor incondicionado, que é independente dos “rumos da história do mundo” e, sob esse aspecto, todo homem tem uma relação imediata com o racional e cada um é um fim em si mesmo; esse tipo de avaliação, porém, oculta o terreno sobre o qual se move a história e seria fundamentalmente contraditório avançar pretensões morais no confronto de quem cumpre ações histórico-universais. Sentencia Löwith (1936: 111): “o ponto fechado é que o direito do espírito universal supera todas as outras justificações particulares”.

Na filosofia hegeliana, o esclarecimento da relação entre o indivíduo particular e o espírito do mundo torna-se, em última instância, um problema sobre o nexo entre *necessidade e liberdade*, que se encontram no homem que age com paixão histórica.

¹⁸ “Er [Hegel] spricht von dem „von der ewigen Weisheit Bezweckten“ und gibt seine Betrachtung als eine Theodizee aus, vermöge der Erkenntnis des Affirmativen, in welchem das Negative (populär: das Böse) zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet. [...] Wir sind aber nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht. Dieses kecke Antizipieren eines Weltplanes führt zu Irrtümern, weil es von irrigen Prämissen ausgeht” (BURCKHARDT, 2007: 766).

Nesse tipo de ação, manifesta-se, de forma não consciente, um instinto “quase animalesco”, o interesse subjetivo de quem age não se perde, mas o agente é ele mesmo absorvido, tornando-se idêntico ao que participa, isto é, à idéia universal. De fato, a vontade torna-se livre somente quando se quer *livremente* aquilo que deve ser *necessariamente*.

Burckhardt (1961: 212-221) distingue, com referência ao homem “histórico-universal”, aquilo que quis e decidiu intimamente daquilo que se deu exteriormente e das forças constrictivas dos acontecimentos, pois o seu ponto de vista nos confrontos do curso dos eventos e de seu êxito é, em geral, um ponto de vista antropológico e não da história-universal.

Para ele, é possível que nem todas as épocas tenham os seus grandes homens, assim como nem todas as grandes capacidades encontram uma época que lhes seja apta, como talvez a sua época tenha grandes homens para coisas que não existam. Para Hegel, uma grande capacidade que não encontre sua época não é uma grande capacidade, assim como uma época que não tenha grandes homens não é relevante do ponto de vista histórico-mundial.

De acordo com esse ponto de vista antropológico de Burckhardt, a avaliação humana dos homens histórico-universais é necessariamente problemática. Para ele, a grandeza histórica é um conceito inevitavelmente “relativo”, pois condicionado pelos homens que a julgam e, assim, sujeito a múltiplos erros: “é necessário renunciar a qualquer critério sistemático e científico e tomar como ponto de partida as dimensões ínfimas do ser humano, a sua volubilidade e incoerência inatas (BURCKHARDT, 1961: 212)¹⁹.

Os tradicionais critérios de julgamento de grandeza são, em sua maioria, incertos e desiguais, pois o homem tende a considerar grandes aqueles que através de suas ações e empresas condicionam e dominam a existência daquele que julga. Para Burckhardt (1961: 214), por exemplo, não podem pretender nenhuma grandeza as fortes individualidades que provocam somente destruição e ruína, “é a soma global da personalidade de um indivíduo”²⁰ e não o sucesso o que o define.

Löwith, em habitual e sutil recurso retórico de imiscuir seu próprio ponto de vista àquele de seu objeto de análise, sublinha que as afirmações de Burckhardt

¹⁹ „Notwendig müssen wir auf alles Systematisch-Wissenschaftliche verzichten. Unsern Ausgang nehmen wir von unserm Knirpstum, unserer Zerfahrenheit und Zerstreung“ (BURCKHARDT, 2007: 917)

²⁰ „[Schließlich beginnen wir zu ahnen daß] das Ganze der Persönlichkeit die uns groß erscheint“ (BURCKHARDT, 2007: 917)

continuam válidas em seu tempo: “somente uma coisa é certa, é impossível que o *pathos* que prevalece em *nosso tempo*, que é a vontade das massas de viver melhor, possa condensar-se em uma figura verdadeiramente grande”²¹ (1936: 120).

A verdadeira grandeza constitui um mistério, cuja outorga se dá através de uma intuição obscura e inexplicável e o reconhecimento a partir de um consenso geral quanto à grandeza do indivíduo (embora não seja garantia da grandeza, o respaldo da coletividade é imprescindível), constituída por forças intelectuais e morais extraordinárias. Exige ainda rara grandeza de ânimo, o que consiste em saber renunciar aos próprios privilégios em favor da moralidade, em saber se limitar voluntariamente e não apenas por cálculo prudencial.

Burckhardt não considerava a história através de uma “reflexão sentimental”, nem com os “olhos do conceito”, mas com o olhar livre do homem independente e por isso ela lhe mostra uma face bem realista do homem (“a grandeza é tudo aquilo que não somos”²²). Para o ser humano, completava, uma das poucas condições seguras de sua suprema felicidade espiritual é manter a mente aberta a toda grandeza.

A despeito, porém, do explícito descontentamento com a história de eras democráticas como a que vivia, não há para Burckhardt – nem para Löwith – o romantismo saudosista com relação a um passado dourado. A felicidade espiritual de que Burckhardt gozava, meditando sobre a história do Renascimento, por exemplo, não o impediu de revogar o conceito de felicidade do cômputo geral dos acontecimentos.

Embora os juízos sobre as épocas e sobre acontecimentos se definam usualmente em adjetivos dicotômicos (como feliz/infeliz, boas/más), Burckhardt demonstra como a vida poderia ser insuportável mesmo em épocas aneladas por muitos: sendo o ser humano particularizado o critério primeiro de sua historiografia, a infelicidade permanece porque o homem está inevitavelmente submetido ao poder e, assim, pode individualmente sofrer a tragédia da condição humana.

Quando Burckhardt elimina o conceito de felicidade, ele mantém, entretanto, aquele de infelicidade sob o ponto de vista do indivíduo singular. Pois, mesmo o homem que age é essencialmente o homem que sofre a ação do *poder* inexorável dos acontecimentos que se lhe abatem, logo é cativo “em si”. Enquanto poder real, a força da história é mais forte que o bem e o mal e de povos inteiros que se tornam impotentes

²¹ „Sicher ist nur das eine, daß sich das vorherrschende Pathos *unserer* Zeit: das Besserlebenwollen der Massen, unmöglich zu einer wirklich großen Gestalt verdichten kann“.

²² „Größe ist, was *wir nicht* sind“ (BURCKHARDT, 2007: 917).

diante deste poder misterioso. Como afirma Schorske (2000: 87), uma concepção desse porte, para além de progresso e regressão, não poderia justificar nem esperança, nem desespero:

Sua visão relacionava a glória da criatividade cultural com a maldição da arrogância sem peias que a decadência da unidade medieval desencadeou. Terror e beleza, descoberta intelectual e degradação moral andavam de mãos dadas no nascimento da cultura “moderna”, na qual a competição individual substituiu a comunidade humana e o homem se tornou literalmente *selfmade*

O “mal” assim, como Burckhardt entende a característica fundamental do poder, não é uma categoria moral-teológica, mas um fenômeno inerente à própria história, uma parte constitutiva “da grande economia da história universal”. É algo de originário, pois implícito na desigualdade das atitudes humanas e se manifesta, inelutavelmente, na violência, na luta pela existência, no extermínio e na eliminação de raças mais frágeis.

A partir do momento em que o poder como força constitutiva é um mal indiscutível que constrange a todos aqueles que vivem, Burckhardt ratifica a idéia de que os momentos de felicidade, tanto na vida do singular quanto na vida dos povos, vêm tragados na ampla corrente dos acontecimentos nefastos, cuja grande economia que rege esta luta da história permanece para o homem obscura.

Tal concepção da vida histórica de Burckhardt reforça aqueles que ele considera os “verdadeiros traços” da vida terrena, ocultados pela otimista fé no progresso. Cético em relação ao progresso, tampouco lhe seduzia um pessimismo determinista, aceitando “a abertura da história como uma cena cambiante de criatividade e realização espiritual ironicamente ligada à malevolência, à estupidez, ao terror e ao sofrimento” (SCHORSKE, 2000: 85).

Embora os conceitos de felicidade e infelicidade percam em igual medida o significado no âmbito geral da história universal, permanece aquele de grandeza. Às vezes, esses conceitos podem surgir como aparentemente misturados, pois épocas de povos que, sob o ponto de vista do observador, aparecem felizes, muito freqüentemente justificam-se pelo fato de terem produzido coisas grandes.

Mas, complementa Löwith (1936: 129), mesmo estes homens grandiosos salvaram a “idealidade de seu tempo somente à custa de grandes sacrifícios e na vida

cotidiana combateram na luta que todos nós combatemos”²³, sendo incerto afirmar a “felicidade” geral da época. Hegel tece consideração semelhante, para ele os grandes indivíduos encontram, no cumprimento de seus escopos histórico-universais, no máximo, certa satisfação, mas jamais uma felicidade tranqüila, de sorte que épocas felizes só podem ser páginas vazias na história.

Burckhardt, ao aceitar a “relatividade” dos juízos históricos, opta em compor uma historiografia livre de pretensões científicas de exatidão ou de uma objetividade sobre-humanas; não obstante, não abre mão de critérios avaliativos sem os quais lhe seria impossível, por exemplo, identificar e descrever momentos de crise, de cuja noção moderna, afirma Carpeaux (1999: 81-82), fora o criador. Caracterizadas por convulsões periódicas que basculam a humanidade em momentos de transição, como quando uma força democrática despótica substitui outra, reinstaurando a ordem a partir da abolição definitiva do passado. A guerra, para Burckhardt, é o inevitável ápice desse período convulsivante:

Subitamente o processo subterrâneo revolve com terrível rapidez; evoluções que levariam, em outro caso, séculos a se realizarem, cumprem-se num mês, numa semana, como fantasmas. Soa a hora, e a infecção se espalha num instante, sobre centenas de milhas e sobre as populações mais diversas, que não se conhecem umas às outras... Aos protestos acumulados contra o passado juntam-se terrores imaginários, e à vontade de tudo mudar junta-se a vontade de vingar-se dos vivos, em lugar dos mortos, os únicos inacessíveis (citado por CARPEAUX, 1999. 168-171)

Carpeaux (1999: 83) censura comparações feitas normalmente por comentadores do estilo burckhardtiano ao excessivo generalismo de um Le Bon ou ao exagerado decadentismo de um Spengler: “a verdade é outra, a doutrina é bem mais profunda”. Com igual admiração, Löwith (1936: 130) reconhece que a historiografia de Burckhardt, difícil de classificar, não tinha irmão entre seus pares e se “confrontada com a objetividade descritiva de Ranke, parece ser caracterizada por uma subjetividade orientada ao juízo; já ao confrontá-la com Droysen e Sybel, Mommsen e Treitschke, ela aparece de uma neutralidade rankeana”²⁴.

A grande intenção que subjaz à monografia de Löwith é demonstrar a singularidade da empreitada intelectual deste grande professor e como a especial avaliação de Burckhardt das coisas humanas, premissa e escopo de toda a sua

²³ „Und es bleibt der Begriff der Größe, der selbst bei den großen Glücklichen immer noch weniger fraglich ist als ihr vermeintliches Glück, obwohl es auch hier beglückende Ausnahmen gibt. Zumeist aber retteten die scheinbar Glücklichen, welche das Große schufen, „nur mit großen Opfern das Ideale ihrer Zeiten und kämpften im täglichen Leben den Kampf, den wir alle kämpfen“.

²⁴ „Mißt man dagegen Burckhardts Historie an Rankes berichtender Objektivität, so erscheint sie von einer richtenden Subjektivität und umgekehrt – im Vergleich zu dem Pathos von Droysen und Sybel, Mommsen und Treitschke – von einer Rankeschen Neutralität“.

consideração, afasta-o tanto do historicismo, nascido de especulações hegelianas, quanto de uma “historiografia de tendência”, que, em última análise, recebe impulso da crítica da história de Nietzsche.

De fato, Löwith defende que o antihistoricismo não faz outra coisa senão reagir, com avaliações expressamente subjetivas, àquilo que o historicismo, com indiferença teórica, tratou como objetivamente equivalente. Ao passo que o que Burckhardt reivindica é uma sabedoria capaz de arriscar a totalidade dos eventos, em respeito a um conhecimento que apreenda as particularidades. E as apreenda com a justa medida.

Outro exemplar do pensamento europeu no século XIX que dedica particular atenção à existência dos homens singularmente considerados, sem subordiná-los a grandes sistemas, grupos, ideologias ou projetos nacionais, é Søren Kierkegaard. Como Burckhardt, Kierkegaard via a época em que viviam como marcada pela potência de forças dissolutoras e niveladoras de todas as diferenças decisivas, em que dominavam o anônimo “público” e a comunidade negativa da massa. Ambos opunham-se ao sistema de história universal hegeliano e alçavam-se a opiniões extemporâneas, admitindo, por exemplo, que o difundir-se de uma cultura geral precedia *pari passo* a “perda da originalidade, no querer e no poder”.

Kierkegaard explica a infelicidade de sua época por ela ter se tornado “simples temporalidade”, enquanto aquilo de que teria necessidade seria uma eternidade entendida cristianamente. De maneira similar, Burckhardt constata que o caráter fundamental de sua época é a provisoriedade de toda relação, fundada sobre “direitos a priori” a qualquer coisa desenfreada: por isso a sua reflexão histórica contrapõe fatos de contínua revisão ao espírito revolucionário, reforçando a importância da atenção àquilo que é duradouro e constante: o que a sua época precisava não era de “atualizações jornalísticas”, mas de “eternizações”.

O que os diferencia em suas críticas à cultura do final do século XIX são as conseqüências previstas de seus projetos teóricos. A apaixonada reflexão de Kierkegaard pretende chegar ao extremo, enquanto a consideração de Burckhardt busca manter uma *medida* histórica: Kierkegaard era um revolucionário que queria fazer ruir o mundo existente para restaurar o cristianismo originário e Burckhardt, um conservador que, contra as transformações bruscas, buscava conservar a continuidade da história. É certo que Burckhardt avalia positivamente o fato de Kierkegaard interpretar a história universal sem *pathos* metafísico, privilegiando o sofrimento do homem, porém reputa

utópica sua intenção de recuperar o cristianismo primitivo como saída a um presente decadente.

Toda aproximação de Burckhardt em direção aos modelos grego e cristão permeou-se de uma tonalidade marcadamente histórica que o impelia a, no ato mesmo de apropriar-se, conservar o estranho tal qual era, propriamente Outro. Sua categoria fundamental do “singular”, por exemplo, é pensada como um corretivo histórico do tempo, resultado de um processo de isolamento produzido pela história universal.

A “singularidade” é, para Burckhardt, a condição formal da existência que decide por si mesma, por isso tem uma relação direta com a generalidade dos acontecimentos anônimos e públicos do mundo; já Kierkegaard tendeu a ressaltar o singular em absoluto, aniquilando sua referencialidade ao “desenvolvimento do mundo” e, assim, nivelando, em cada particular, suas diferenças decisivas.

Kierkegaard quer impelir ao extremo a dissolução já em ato das relações gerais ao escopo de alcançar, com base em uma completa ruptura com os eventos do mundo e em uma radical fusão do singular consigo mesmo, diante de Deus e do nada. Burckhardt, consciente do quão “útil e frutífera pode ser aos posteriores a reserva individual”, fez de seu retiro no estado de *apolites* privado, um modelo raro de ligação com o mundo histórico.

Sem reduzir-se às determinações histórico-universais, tampouco Burckhardt julgou válida a opção de limitar-se radicalmente à existência individual. Löwith afirma que, assim, mantém-se a salvo das críticas ferozes e, em certa medida, válidas que representantes de uma posição direcionam à outra. Quer dizer, o exímio professor sai incólume tanto das objeções hegelianas à subjetividade proposta por Kierkegaard, quanto às ácidas apreciações do singular diluído à totalidade de Hegel feitas por Kierkegaard. A menção de Löwith a esses filósofos contemporâneos a Burckhardt dá-se pelo fato de a diferença primária entre eles repousar em suas diversas interpretações de subjetividade, que é o ponto de partida da história de Burckhardt.

Em 14 de setembro de 1800, Hegel escreveu a Schelling que seu ideal de adolescência havia se transformado em sistema e que, assim, desejava conseguir a habilitação para poder inserir-se novamente na vida dos homens (LÖWITH, 1936: 144). Nesta perspectiva de quem decidiu conscientemente reconciliar-se com seu próprio tempo, compreende-se o conceito hegeliano de mundo e a sua relação com o indivíduo singular. A partir de então, torna-se implacável com todo ânimo adolescencial de ruptura e isolamento com a “ordem das coisas”.

O destino de Hölderlin e dos românticos o convencera de que mais do que uma infelicidade pessoal, tratava-se de um “verdadeiro engodo” e o mais duro “destino da falta de destino” quando o homem não sabe viver a própria era e habitar seu próprio mundo. Para Hegel, só a totalidade é verdadeira: “conciliação e ser são equivalentes” e os modos de conciliação são tantos quantos forem os modos de ser. Destarte, Hegel repudia a “subjetividade romântica” da pura interioridade que decide segundo a consciência, e a nega quando defende que o homem deve aderir a um objeto, para tornar-se um com o mundo, assim como é, e conseguir uma existência social.

Existência significa, para Hegel, exteriorizar-se de si mesmo, um verdadeiro *ex-sistir*: vir para a essência do mundo, comum a todos. Seria, portanto, puramente vão acreditar que o mundo deveria esperar alguém ou alguma coisa para tornar-se o que deve ser, mas ainda não é. Kierkegaard volta-se contra Hegel justamente porque este subordina a subjetividade a seu sistema e absorve porções enormes do mundo – como a Ásia e a África, anulando-as diante do “esfomeado monstro do processo histórico universal”. Para ele, somente a consideração do homem que existe singularmente diante de Deus poderia sanar as falhas da história filosófica totalitária.

A diferença entre esses dois extremos torna-se clara quando Löwith analisa a interpretação que têm da subjetividade. A interpretação hegeliana difere da de Kierkegaard porque do início ao fim relaciona a situação da subjetividade irônica ao *mundo* histórico, enquanto Kierkegaard a coloca ao ponto extremo da existência terrena enquanto tal, para depois movendo-se a partir deste ponto, chegar à fé ultraterrena do “ser-si”.

O ponto de partida da apreciação hegeliana da subjetividade é a decisão ética de Sócrates. Decisão esta que passara a derivar não mais de uma obediência irrefletida aos costumes válidos na comunidade e tampouco se limitava à consulta e respeito às previsões oraculares, mas tratava-se de seguir uma espécie de proto-consciência – o *daimon* pessoal. Segundo Hegel, a inauguração da moralidade individual com Sócrates, porém, não é algo que se destacasse do seu tempo como uma inovação espontânea e particular de um indivíduo extraordinário: foi antes uma relação de íntima continuidade com o seu tempo – donde sua única grandeza. *Nele* deu-se a consciência de que a eticidade dos costumes tinham perdido sua *realidade* no espírito do povo, possibilitando a emergência do princípio de interiorização que permitiu que os filósofos tenham se destacado da *polis* e se posicionado contra o espírito de Atenas:

A consciência de si, uma vez alcançada completamente esta certeza absoluta em si mesma, aí encontra um saber sobre si perante o qual não se pode manter nenhuma determinação existente e dada. Com figuração geral na história (em Sócrates, nos estoicos, etc.), a tendência, a orientação para a intrinsecidade que leva a em si mesmo determinar e conhecer o que é justo e bom, surge nas épocas em que o que é considerado como tal na realidade e nos costumes já não pode satisfazer uma vontade mais escrupulosa (HEGEL, 2003: 123).

É a origem histórico-universal da subjetividade deliberante que lhe garante “direito histórico”:

Quando o mundo existente da liberdade atraíu o seu ideal, a vontade já não se pode encontrar nos deveres em vigência, já não pode reconquistar a harmonia e, perdida na realidade, refugia-se na intrinsecidade ideal. Quando a consciência de si deste modo apreende e obtém o seu direito formal, o que importa é saber como se constitui o conteúdo que ela a si mesma dá (HEGEL, 2003: 123).

Somente em épocas em que a realidade é uma existência vazia, privada de espiritualidade e de caráter, é concedido ao indivíduo voltar-se em direção à interioridade como reação à dissolução de substância na realidade exterior. Se Hegel justifica a moralidade individual socrática porque se desenvolve de uma reflexão substancial com relação ao mundo exterior, é impiedosamente mordaz com a subjetividade romântica que se insinua em seu tempo:

Uma das piores máximas do nosso tempo é de se querer que, em nome das chamadas boas intenções, nos interessemos por ações que são contrárias ao direito, bem como a de se nos representarem sujeitos maus que são dotados de um bom coração que deseje o seu próprio bem e, em caso de malogro, o bem dos outros. Data tal concepção daquele período pré-kantiano em que dominava o sentimentalismo e constitui ela a essência de célebres obras dramáticas muito comoventes. Foi esta doutrina repisada e exagerada de tal modo que o entusiasmo íntimo e o sentimentalismo, quer dizer, a forma da subjetividade como tal, se transformaram em critério do que é justo, razoável e superior, até o ponto de se considerarem como justos, racionais e requintados os crimes e pensamentos das imaginações mais reles e vazias e as opiniões mais loucas, só porque tinham origem no sentimento e no entusiasmo (HEGEL, 2003: 112).

O romantismo é testemunha da decadência do mundo burguês em vaidade e egolatria com patéticas pretensões à seriedade, em que o exasperado sentimentalismo de fundo é incapaz de relacionar-se lucidamente com o mundo. Hegel é convicto de que a “doença romântica” só poderia ser curada se preenchida de conteúdos substanciais, que lhe dessem lastro para expressar-se na realidade de maneira *positiva*. É, no entanto, inerente a esse tipo de liberdade o saber-se independente e liberto de todos os conteúdos substanciais constrangedores de seu presumido *si mesmo*, de sorte que sua forma mais elevada de expressão consiste na existência irônica.

Embora Hegel lance mão da expressão platônica para designar a subjetividade de Sócrates, ele a emprega em sentido bastante próprio. O indivíduo irônico, graças à sua liberdade negativa e irrestrita põe-se fora do existente, com o que se relaciona somente com uma reserva irônica, que consiste em:

conhecer sem dúvida a objetividade moral, mas em vez de mergulhar no que ela tem de sério e de agir tomando-a como princípio, esquecendo e renunciando a si, manter pelo contrário a distância da relação com ela e conhecer-se como o que quer e decidir isto ou aquilo e poder decidir também de outro modo (HEGEL, 2003: 137).

Kierkegaard se diferencia de maneira decisiva de Hegel porque interpreta esta liberdade “negativa” como uma negatividade efetivamente “substancial”, pois o homem constituiria a própria substancialidade ao fazer sério uso da ironia. A crítica de Hegel não seria capaz de reconhecer a verdade nascida e o direito absoluto da subjetividade da ironia socrática e romântica. A ironia seria, na verdade, um ponto de vista da existência possível, um “status absolutus” da personalidade em contraposição ao “status constructus” da humanidade. Nesta negatividade, a existência irônica elevar-se-ia acima das contingências históricas e alcançaria “o absoluto” (ainda que “sob a forma de nada”).

O que Kierkegaard critica no Romantismo não é a falta de mundo universal e de objetividade, mas, ao contrário, a carência de uma subjetividade radical, um primeiro estágio estético do verdadeiro e próprio desespero. Aquilo que para Hegel era extrema subjetividade tornada moral (que, nos românticos, se confunde com sentimentalismo vazio), para Kierkegaard é um desespero latente, base da existência humana. Por isso, ele radicaliza o niilismo “estético” e “ainda indeciso” do romantismo, ainda não consciente de sua condição destituída de esperança – donde o caráter irônico – e catalisa sua angústia universal em direção a um verdadeiro niilismo do desespero do ser-no-mundo em geral.

Apesar de enquadrar-se em ambas as concepções de liberdade negativa como uma existência irônica (seja por não radicalizar o desespero da angústia da existência seja por não se submeter à vontade da Razão, conciliando-se com a História), Burckhardt não se encaminha verdadeiramente nem em uma direção nem em outra. Ele não exaspera a orientação histórico-universal nem se enrijece sobre o singular, assim conserva o equilíbrio e a medida. Sua idéia de indivíduo consiste no fato de que este, *em*

meio à dependência dos eventos gerais do tempo, é, ao mesmo tempo, “independente” e, nesse sentido, pode ser livre.

É a partir dessa sua concepção de homem independente que se pode compreender como Burckhardt critica o caráter absoluto do modelo grego a tal ponto que Carpeaux garante que sua *História da Civilização Grega* “destruiu um dos sonhos mais caros da humanidade” (1999: 260). Sob olhar do antidemocrata implacável, “a democracia ideal dos atenienses transforma-se em tirania monstruosa”, em que a *polis* exige do homem tudo de si, e é impossível escapar às garras dessa civilização, cujo símbolo final é o homem moribundo, abraçado pelas serpentes do desespero, o Laocoonte:

No estado-Laocoonte da *polis*, a personalidade livre é impossível. Não há vida privada, e a qualificação do homem privado como “idiota” é a preparação do ostracismo e do exílio: sua única saída é a liberdade interior do homem apolítico. Desde que Burckhardt reconheceu a natureza da *polis*, não teme o exílio. O seu único pensamento é a fuga, a *apoliteia* (CARPEAUX, 1999: 261).

Aquilo que Burckhardt entendia como ser-homem não é nem um ser “universal” nem um ser “singular”, mas um indivíduo “in-dependente”, isto é, um singular que o mesmo tempo sabe e reconhece a sua dependência dos eventos gerais do mundo. Os gregos conhecem tudo, menos a liberdade, ressaltava o velho historiador. O observar e o considerar representavam para ele a liberdade humana, mas, no meio da consciência do inelutável constrangimento, seu manter-se reservado era, enquanto resistência e suportaçã, um comportamento ativo extemporâneo, que Carpeaux (1999: 263) remetia à sabedoria estóica de um dos últimos humanistas: “a fuga para a solidão do ermo faz parte integral daquelas épocas de crise em que justamente os mais fortes não se ocultam a amarga verdade: o mundo cai. *Orbis ruit*”.

Essa idéia de indivíduo independente, que é livre em seu ser vinculado, reflete o comportamento do próprio Burckhardt que, desde os 28 anos, em meio a um turbilhão de revoltas populares e paulatinas (porém constantes) abdições do mundo da cultura, decidiu afastar-se de um esboço de atividade política que empreendera ao se empregar como redator de um jornal conservador (*Basler Zeitung*), e dedicar-se ao estudo da história. Tratava-se, como bem sabia, de uma decisão das mais difíceis, pois a própria escolha de não agir seria uma decisão ativa, envolvendo conseqüências não menos graves do que qualquer atividade.

Para Carpeaux (1999: 259-260), o pessimismo schopenhaueriano de Burckhardt foi o lastro filosófico de sua postura existencial frente à política. Por sua *apoliteia*, garante, pagou o caro preço de ser, para seus conterrâneos, um “velho idiota”. Idiota (*idiotes*), entenda-se, no sentido grego era o homem privado, que não se ocupava da vida pública. Mas Carpeaux ironiza: “não duvido que [a expressão] já possuía a significação acessória, moderna, de idiota”.

Enquanto para alguns somente em meados do século XIX a política teria se tornado grandiosa, Burckhardt confessa a seus correspondentes que, enquanto “sincero e honesto historiador”, pode assegurar que não houve nenhum período tão insignificante e totalmente inosso como o que se sucedeu aos anos 30. Ele se sentia, a partir de seus estudos históricos, autorizado a voltar-se para o lugar em que sua alma encontra nutriente e “em meio à luta escarniçada dos imperialismos e das classes, falava, pela última vez, não de política, não de economia, mas sim do homem” (CARPEAUX, 1999: 84).

O papel do intelectual, na corrida que via do mundo para o abismo, que se limita a observar e “cuidar” das realizações passadas pode facilmente confundir-se com uma fuga. É, porém, enquanto uma atividade essencialmente conservadora, a única saída para a manutenção da continuidade histórica, para evitar a queda na barbárie definitiva nessa alternância terrível de períodos de segurança duvidosa e períodos de crise declarada, que constitui a história contemporânea. Invencível em sua resistência obstinada, o desterro de Burckhardt foi a história:

Às vezes, o mosteiro é a única solução. Mas nunca é um exílio. É o vestíbulo de outra pátria. [...] Ao humanista cristão não é preciso explicar que a condição da fuga é a vocação. A secularização dessa vocação cristã é, precisamente, a *apoliteia* de Burckhardt. Não é um abandono; é o meio para conseguir a liberdade (CARPEAUX, 1999: 263).

Tudo o que Burckhardt fez e, mais ainda, tudo o que deixou de fazer, foi determinado pela convicção de que os intelectuais não devem levemente livrar-se do fardo de salvar a “civilização da velha Europa” (CARPEAUX, 1999: 265). Em uma atitude ativa e humilde a um só tempo, aceitou a tarefa que exigiu, de si mesmo e daqueles que abraçam a vida intelectual como a um sacerdócio, nada senão isto: em meio da crise que tudo abala, guardar o ponto firme do espírito livre e da continuidade histórica, para, no turbilhão de épocas ilusionistas e ilusórias, permanecer consigo mesmo, sem ilusões e consciente.

O próprio teor da escolha de seus objetos de estudo histórico revela como sempre foi particularmente sensível aos problemas de seu tempo, e como de maneira direta influenciaram a sua historiografia. Quando opta por escrever a história da autodissolução do mundo romano à época da passagem do paganismo ao cristianismo²⁵ está, a uma distância de 1500 anos, abordando a dissolução de toda uma época, como a que vê passar-se sob seus olhos (LÖWITH, 1936: 157).

Outra vez, em sua história da civilização grega, Burckhardt escolheu representar, sob a base de um poder político em declínio, as condições de vida na democracia grega, condições das quais emergia o indivíduo independente do estado como homem privado. Aquilo que da filosofia grega interessa a Burckhardt como historiador da cultura não é a que ponto chegaram os gregos com esta forma de pensamento, mas “que função cumpre a filosofia entre eles”, o que é decisivo e admirável na essência da filosofia como elemento da vida grega é a elevação de um grupo de homens livre e independente em meio à despótica polis. Neles, Burckhardt vê personalizadas – do modo mais nobre – a característica visão de mundo que une o *saber renunciar ao saber gozar* e, assim radica, em uma digna totalidade, a vida terrena dos melhores em época de decadência.

Como se pode imaginar, tinha particular admiração por Sócrates, para quem, ao contrário dos outros filósofos, a sabedoria era uma atitude e não um sistema. Mas foi com Diógenes, figura central entre os cínicos, que Burckhardt identificou-se: o que fez dele “a sentinela avançada” da filosofia grega foi o “desprezo prático do mundo, a sua independência do Estado, dos homens, das exigências da vida e, sobretudo, da opinião dos homens”; livre de ilusões. Pessimista sereno, moderado, quando Diógenes saiu com a lanterna para procurar “o homem”, Burckhardt acredita que ele certamente não pensou no homem em contraste com o animal, nem no homem eticamente iluminado, mas provavelmente no homem que se salvava à *polis* (LÖWITH, 1936: 168-169).

Nas últimas palavras de *Reflexões sobre a História*, “breviário e consolo de uma geração sem esperança” como afirmava Carpeaux (1999: 81), Burckhardt exortava, com raro entusiasmo, a opção pela vida contemplativa:

Seria realmente um espetáculo maravilhoso, embora não possa ser gozado por nós, pobres mortais desta época agitada, o de podermos apreender em sua essência o espírito da humanidade, que paira acima de todos os conhecimentos terrenos e, no entanto, se encontra misteriosamente ligado a todos eles, construindo nas alturas a sua nova morada! Quem se aproximasse desse estado indescritível, esqueceria

²⁵ Cf. *Die Zeit Constantins des Großen*. In: BURCKHARDT, 2007: 11-367.

completamente a felicidade e o infortúnio, para viver unicamente na beatitude desse supremo conhecimento²⁶ (BURCKHARDT, 1961: 272).

Não é difícil perceber como Löwith foi afetado por esse anti-heroísmo burckhardtiano. Para ele, a atividade filosófica era permeada por um caráter especificamente ético, derivado de sua natureza não imanente, que impelia à auto-reflexão constante. Imbuído de uma responsabilidade constitutiva, o filósofo deveria, como missão primeira, interrogar-se de seu papel, de sua responsabilidade teórica e prática e quanto aos meios e objetivos que comportam cada mensagem que venha a tornar pública:

A responsabilidade de um pensamento tem sempre dois lados: a responsabilidade direta e pessoal do autor por aquilo que ele quis comunicar com sua declaração, e a co-responsabilidade indireta pela possível resposta que sua pretensão deve evocar. Entre elas não há nenhuma equação, mas também nenhuma indiferença (LÖWITH, 1990: 290)²⁷

Grande exemplo, para Löwith, é o caso Nietzsche *versus* Burckhardt aqui analisado, em que ambos possuem a mesma visão sobre o presente. Burckhardt talvez não tivesse a mesma abstração conceitual ou filosófica de Nietzsche, mas, como afirma Carpeaux (1999), o que Nietzsche tentou o tempo todo foi pôr em prática o pensamento de Burckhardt, que opera duas recusas fundamentais em relação a Nietzsche: o sistema e o teor de seus pronunciamentos. Em 1960, Löwith explicita sua posição nestas palavras de seu *Nietzsche nach sechzig Jahren* [Nietzsche após sessenta anos]:

A responsabilidade imediata das intenções conscientes de uma publicação inclui a responsabilidade mediata dos diversos modos pelos quais tais publicações podem ser recebidas por aqueles por quem um pensamento é publicado. Seria contra toda sabedoria humana querer dizer toda e qualquer coisa a qualquer um, desprezando toda forma de prudência e de consideração pelas possíveis conseqüências (LÖWITH, 1990: 290)²⁸

²⁶ „Würde es ein wunderbares Schauspiel, freilich aber nicht für zeitgenössische, irdische Wesen sein, dem Geist der Menschheit erkennend nachzugehen, der über all diesen Erscheinungen schwebend und doch mit allen verflochten, sich eine neue Wohnung baut. Wer hievon eine Ahnung hätte, würde des Glückes und Unglückes völlig vergessen und in lauter Sehnsucht nach dieser Erkenntnis dahinleben“ (BURCKHARDT, 2007: 963).

²⁷ „Die Verantwortung eines Denkens hat immer zwei Seiten: die direkte Selbstverantwortung des Autors für das, was er mit seiner Aussage mitteilen wollte, und die indirekte Mitverantwortung für die mögliche Antwort, die sein Anspruch hervorrufen soll. Zwischen beiden besteht keine Gleichung, aber auch keine Gleichgültigkeit“

²⁸ „Die unmittelbare Verantwortung für die bewußten Absichten einer Veröffentlichung schließt mit ein die mittelbare für ihre mögliche Aufnahme von seiten derer, für die ein Gedanke veröffentlicht wird. Es wäre gegen alle menschliche Klugheit, wenn man ohne jede Vorsicht und Rücksicht auf die möglichen Folgen alles und jedes zu jedermann sagen wollte“

Löwith, que assumiu para si um modelo de responsabilidade de sobriedade análoga à do professor suíço, buscou evitar todo excesso e desmesura ainda que trouxesse consigo verdades inescapáveis e as vivesse profundamente. A experiência do exílio parece ter avivado à sua memória essa lição, já clara nas entrelinhas na monografia de 1936, que aprendera com outro grande sábio de uma Europa cada vez mais esfacelada.

Em 1917, ao lado de outros jovens desorientados no pós- primeira guerra, Löwith assistira à conferência de Max Weber²⁹, que haveria de permanecer guardada em algum lugar de sua memória. Impressionado com a ascética sobriedade com que obliterava toda via de escape do desencantamento moderno e exortava a uma honesta observação dos limites inerentes a esta condição, Löwith (quase³⁰) sempre se manteve reticente diante de projetos teóricos radicais. Antes mesmo de ir para Roma, planejava dedicar-se ao estudo do que ele chamava *weberianamente* de “o perigo dos falsos profetas” e a desnudar o fideísmo existencialista de Jaspers e Heidegger (STRAUSS, 2001: 611), este último com forte pendor ideológico (e, posteriormente, político-partidário).

Segundo Löwith, a atividade político-cultural jamais poderia se confundir com uma forma de “prática filosófica”, pois, sob pretensões construtivas ou reformadoras ocultar-se-iam, inevitavelmente, ideais totalitários. Desconfiava de soluções filosóficas para o mundo que, radicais e extremas, possuiriam forte carga de persuasão psicológica. A filosofia, se quisesse conservar-se em sua essência, não deveria ocupar-se de questões contingentes, eventuais, mas elevá-las e compreendê-las a partir de um ponto de vista abstrato e transcendente que lhe era próprio. Em uma carta de 1933 a Strauss, Löwith afirma que:

A verdadeira virtude da filosofia é a imperturbabilidade da indiferença – a qual não distingue mais entre *res extensa* e *res cogitans* – natureza e essência racional, eu empírico e eu absoluto – essência e existência – simples presença e o existir; bom e mau, autêntico e inautêntico etc... etc... (STRAUSS, 2001: 619)

Não custa ressaltar que essa “falta de comprometimento”, na verdade, é consequência direta da severa consciência da responsabilidade em transmitir uma mensagem de lucidez para o seu tempo. Para Löwith, não havia nada mais grave do que,

²⁹ “A ciência como vocação” [*Wissenschaft als Beruf*] (WEBER, 1917/2006: 1016-1040).

³⁰ A grande exceção aqui é Martin Heidegger, figura polêmica e extrema que permaneceu como uma sombra pairando sobre a história de Löwith.

sob as vestes de intelectual, tomar uma posição política em meio ao hodierno processo de dissolução dos valores que é o niilismo: alvo deste seu combate existencial (*ipso facto* intelectual), o regime nazista é a plena consumação do niilismo, concretização de idéias destrutivas em um movimento que nadifica os velhos valores e instituições e instaura, em seu lugar, a opressão do Homem por um vazio que se expande mortificando o espírito: “Sem a filosofia”, resume, “a conseqüência seria um sublime desprezo pela humanidade inteira” (DONAGGIO, 2006: 28).

A aceitação desencantada da realidade, a abstenção de questões políticas decisivas de sua época e a recusa irrestrita de pseudo-filosofias ideológicas configuraram-se em Löwith uma forma de resistência tão incisiva quanto àquela de Burckhardt: como ele, continuou imperturbável a praticar filosofia sem comprometer-se com o *status quo* ou com a tendência das doutrinas de sua época. Seu retiro intelectual fez as vezes de um combate a tentativas reiteradas de controle apriorístico da realidade de caráter intrinsecamente autoritário. Para Burckhardt, segundo a natureza dos deveres do espírito, “os intelectuais não têm a obrigação de transformar o mundo; o seu dever é transfigurá-lo pela criação, *a criação artística*.” (CARPEAUX, 1999: 85).

Para Rossini, a posição de Löwith à época (meados dos anos 30) é ela mesma uma forma de niilismo, mas um niilismo temperado:

Um niilismo contemplativo, um estudo do vazio da modernidade sem propor alternativas a ela, sem aceitar substitutos pseudo-cristãos – como o eterno retorno nietzscheano ou o paradoxal salto mortal de Kierkegaard – refugiar-se em um intimismo religioso ou sentir uma vocação para a política assim como Weber (2008: 41-42).

Löwith assume para si uma importante tarefa, que, para ele, era o grande desafio da modernidade: não cair em radicalismos (nem aquele de “escapar do tempo”), permanecendo em seu estado de resignação desencantada. A vida intelectual representou para ele um antídoto às mazelas do tempo, mas essa escolha não teve nada de consolador, foi antes vivenciada como um “trágico sinal dos tempos” (ROSSINI, 2008: 42). “Tempos de penúria”³¹ [*dürftiger Zeit*], como costumava dizer; e para a geração crescida em tempos como estes, o futuro se abre sob o signo da “completa resignação”. Este resignar-se, afirmava ao concluir, em 1939, o prefácio da primeira

³¹ “Tempo de penúria” [*dürftiger Zeit*] é uma expressão de Hölderlin, que Heidegger retoma em ciclo de conferências sobre o poeta, e Löwith a utiliza para nomear o livro em que concentra sua crítica a Heidegger.

edição de *Von Hegel zu Nietzsche* (1941/1988a: 5), seria “uma resignação sem mérito, pois renunciar é fácil quando tudo se perdeu”³².

4.5

Por uma história em defesa da cultura

Esse “tudo” de que o homem não pode se privar se quiser continuar a definir-se como homem, é a cultura em sentido weberiano: uma porção finita da infinita falta de sentido do mundo, ao qual o homem dá sentido e significado. Sem uma verdade transcendente estabilizadora do real, a cultura, como a entende Löwith, subsiste como busca desinteressada, como exercício espiritual do ceticismo; destituída de objetivos práticos, torna-se “defensora da humanidade e paladina da tolerância e da liberdade de expressão” (ROSSINI, 2008: 44). Semelhante motivação à resignação burckhardtiana, reativa à falta de um Ser a garantir sentido, mesmo inapreensível ao entendimento humano, como acredita Carpeaux (1999: 265).

A cultura é pensada por Burckhardt (1961: 34-35) como a dimensão histórica da liberdade do espírito, que espontaneamente se forma e re-forma, e que nunca pode se impor no mundo de maneira coercitiva ou se confundiria com um dos elementos de estabilização da vida – como a Igreja e o Estado – que se conservam na História através da cristalização e universalização de seus conteúdos. Embora essas “forças históricas” se condicionem reciprocamente e ele reconheça que nenhuma delas pode ser considerada de modo absoluto, a cultura será a dimensão privilegiada na sua historiografia justamente porque, índice dos momentos de crise, é o “dobre de sinos” que indica quando forma e conteúdo não coincidem mais nas outras duas potências e o grande veículo de continuidade e conservação da humanidade, já que, por sua natureza plástica, não se desfaz quando as outras forças históricas estão em franco processo de desagregação.

Nesses momentos de distanciamento do Estado e de impotência da religião, a cultura aparece como o refúgio do homem sem Deus e sem Pátria. Força fátua, cuja *potência* não pode se *impor*, assimila-se ao homem em sua ambigüidade; força dinâmica, de uma espontaneidade quase natural, vivifica-se na linguagem em que o espírito humanifica-se em uma segunda existência terrena-imortal. Seu guardião, o

³² “[...] die entschiedene Resignation, und zwar einer, die ohne Verdienst ist, denn die Entsagung ist leicht, wenn sich das meiste versagt”

homem apolítico, é aquele que, ao distanciar-se dos acontecimentos do mundo, funciona na economia da história como uma força de permanência diante da moderna barbárie civilizada.

A cultura, por ser essencialmente multiforme, sofre com os acontecimentos uma transformação de valores, que mostra a transitoriedade do que é vão. Aquilo que sobrevive, afirma Burckhardt, e que por isso digno de ser conservado e evidenciado, são as grandes reações no espírito e na alma. O próprio conceito e a prática de uma História da Cultura oscilam, mas o desejo de recordar da quintessência da vida moral e intelectual do homem permanece. Esse anseio como natureza humana, lembre-se, foi seu grande “cavalo de batalha” contra a *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche.

Por isso, empenha sua vida na busca de preservar sua cultura, construindo defesas contra a modernidade com uma revitalização da herança de um humanismo, ameaçado – por dentro e por fora – pela democracia e pelo capitalismo industrial. Para tanto, mobilizou um novo tipo de pensamento histórico, “sem sentimentalidade arcaica ou ilusão futurista”, mas com um sopro de esperança de cultivar nos cidadãos da Basileia alguma sensibilidade que os preparasse para viver em um mundo inesperadamente novo e se adaptar com “flexibilidade cultural cosmopolita” às forças da mudança (SCHORSKE, 2000: 18).

Löwith (1936) ressalta que a sua opção por uma historiografia da cultura contém um vetor de extemporaneidade, quer dizer, uma aproximação consciente e intencional de um passado que não se restringe à sua historicidade. O tradicional estudo histórico dos acontecimentos puramente político-militares seria inadequado aos fins do conhecimento do que, para Burckhardt, constitui o verdadeiramente humano. O que procura, como historiador da cultura, são os modos de pensar, as concepções dos povos do passado que oferecem uma imagem das forças destruidoras e construtoras e das particularidades de seu espírito.

A história, voltando-se às forças espirituais gerais, volta-se àquilo que é duradouro e que se repete, com relação a que a realidade exterior não é senão um amontoado de expressões singulares de uma capacidade interna. A vantagem desse tipo de história cultural é que ela pode dar relevo a fatos “segundo sua importância proporcional” e não se guia por um padrão absoluto ou um parâmetro objetivo, mas antes por critérios estabelecidos pelo próprio historiador e que têm um sentido próprio às suas motivações de escrita (LÖWITH, 1936).

Escrever uma *História da cultura* em sentido burckhardtiano significa, assim, procurar delinear o conjunto e a duração das forças espirituais que agem nos acontecimentos, enquanto os acontecimentos mesmos são particularidades passageiras. O próprio Burckhardt estava consciente de como a expressão “história da cultura” era vaga para expressar de modo claro as suas verdadeiras intenções.

A história da cultura tal como Burckhardt a pensou *toca* a história de todas as construções culturais do homem, quer dizer, a Igreja, o Direito, a Literatura, os Costumes, mas não quer se confundir com nenhuma dessas histórias especificamente: a sua escolha de objeto segue um princípio que lhe é interior e que não se funde a nenhum desses; o que constitui, porém, aquilo que ele define como “força espiritual”, ele explica:

Somente uma prolongada e multiforme leitura pode revelá-lo [...] Tudo isso poderá resolver-se somente em virtude da contínua leitura nos diversos campos e nos diversos gêneros da literatura grega [...]: levar-nos-á ao escopo só uma sutil atenção, acompanhada de uma tenaz e uniforme diligência³³ (BURCKHARDT, 2007: 9)

A falta de objetividade científica, um dos mitos de seu tempo, não apenas é inevitável, mas é ainda, de modo positivo, o pressuposto decisivo para uma compreensão da história que ultrapasse a narrativa convencional. Apenas uma escolha própria, em um tipo de consideração histórica que sublinha conscientemente alguns aspectos, seria capaz de uma contribuição como a de Burckhardt: “uma sincronia em estrutura ricamente associativa que é, ao mesmo tempo, processual e não determinista em seu reconhecimento de uma trajetória diacrônica.” (SCHORSKE, 2000: 18-19).

A intenção deste capítulo, como já se afirmou, foi salientar a importância do modelo de atividade intelectual que Jacob Burckhardt representou para Karl Löwith, destringendo-o. Quase tudo de relevante (ou, pelo menos, de notório) que Löwith escreveu nos 15 anos que se sucedem ao livro sobre este historiador foi um exercício de história cultural, mais especificamente de história intelectual ou das idéias. As duas grandes obras que lhe renderam prestígio mundial (*Von Hegel zu Nietzsche* e *Meaning in History*) são, de fato, uma prática de inspiração burckhardtiana.

Há, ainda, outro segmento de seu pensamento – o mais controverso – que remete a esta ascendência. Aliás, remete a uma fusão bastante original da influência de dois autores que ele mesmo apresenta como antagonistas inconciliáveis: Nietzsche e

³³ „Erst eine lange und vielsitige Lektüre kann es ihm kund tun [...] Dies gleicht sich nur bei fortgesetztem Lesen in den verschiedenen Gattungen und Gegenden [der griechischen Literatur] aus [...]: ein leises Aufhorchen bei gleichmäßigem Fleiß führt weiter“

Burckhardt. Impregnada de fisicalidade nietzscheana, a antropologia filosófica que Löwith procurará conformar após 1956 faz lembrar com frequência o conceito de “ponto arquimediano”, do que é o ser humano; aquele *que sofre e que age*, e que *foi, é e sempre será* o centro permanente da história.