

HÉLIO SOCHODOLAK

UM HOMEM EM LUTA COM O SEU TEMPO
NIETZSCHE E A HISTÓRIA NA SEGUNDA INTEMPESTIVA

MARINGÁ/LONDRINA
2001

HÉLIO SOCHODOLAK

UM HOMEM EM LUTA COM O SEU TEMPO
NIETZSCHE E A HISTÓRIA NA SEGUNDA INTEMPESTIVA

Dissertação apresentada ao *Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM-UEL* para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Jozimar Paes de Almeida – Universidade Estadual de Londrina.

MARINGÁ/LONDRINA
2001

HÉLIO SOCHODOLAK

UM HOMEM EM LUTA COM O SEU TEMPO
NIETZSCHE E A HISTÓRIA NA SEGUNDA INTEMPESTIVA

Dissertação apresentada ao *Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM-UEL* para obtenção do grau de Mestre em História.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior
Universidade Estadual Paulista

Prof. Dr. Volnei Edson dos Santos
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Jozimar Paes de Almeida
Orientador
Universidade Estadual de Londrina

Dedico este trabalho,

Às mulheres da minha vida: Ilzanete, Rafaela e Gabriela que souberam, não sem sacrifícios, renunciar ao marido e ao pai em prol do pesquisador.

A meus pais Rafael Sochodolak e Irene Bini pelo apoio constante em toda a minha vida.

À Vilma Fonseca e à Tânia Maria Gomes por terem demonstrado amizade sincera e companheirismo ao longo do prazeroso, mas também doloroso processo da produção histórica.

Aos pássaros.

Agradecimentos

Ao *Programa Associado de Pós-graduação em História UEM-UEL*, por ter aceitado minha proposta de pesquisa e ter acreditado que a mesma poderia se concretizar.

Aos docentes do *Programa Associado de Pós-graduação em História UEM/UEL*, em especial aos professores: Dra. *Evandir Codato*; Dr. *Jurandir Malerba*; Dra. *Silvia Helena Zanirato*; Dr. *Cláudio Denipoti* e Dr. *Jozimar Paes de Almeida* pelas excelentes discussões promovidas por ocasião das disciplinas oferecidas que tive oportunidade de cursar.

Ao Professor Dr. *Jozimar Paes de Almeida* que, em posse de grande sabedoria, atenciosamente acompanhou-me como um verdadeiro amigo-guia pelos caminhos nem sempre fáceis da pesquisa histórica.

Ao Professor Dr. *Volnei Edson dos Santos* pela indicação de leituras e contribuições sempre profícuas.

À Professora Dra. *Silvia Helena Zanirato* pelas observações construtivas por ocasião do exame de qualificação.

Ao Professor Dr. *Hélio Rebello Cardoso Júnior* pelas observações extremamente pertinentes no momento da definição final do texto.

À CAPES pelas bolsas concedidas.

*“Se quereis ler biografias, evitai as que têm por refrão:
‘O Senhor Untel e o seu tempo’ e lede aquelas que
têm como título: “Um homem em luta com
o seu tempo’.” Nietzsche – 2 CI.*

“Muito saber não ensina sabedoria...” Heráclito

SUMÁRIO

Introdução	010
1. Pistas metodológicas para uma abordagem histórica de Nietzsche ..	021
2. Nietzsche e o tempo das considerações fora do tempo	047
3. Sobre a história: algumas leituras do jovem Nietzsche	070
4. Olhares sobre a <i>Segunda Intempestiva</i> de Nietzsche	095
5. O duelo com seu tempo: Nietzsche e a <i>Segunda Intempestiva</i>	113
Considerações Finais?	162
Fontes	173
Bibliografia	173

Resumo: O presente trabalho trata da história na *Segunda Intempestiva* de Nietzsche sob o ponto de vista de uma abordagem histórica. Parte de alguns elementos pontuados pela história das idéias e por Foucault que versam sobre o *locus* do sujeito que enuncia o discurso. Para tanto procura compreender a rede de relações em que o texto da *Segunda Intempestiva* está inserido. Rede que se compõe no relacionamento do autor, sua produção, a partir de sua postura com relação ao Estado, de suas leituras, do debate sobre a cultura, a ciência e a história. Percebe-se a originalidade de Nietzsche neste debate, fato que se procura entender não como fenômeno abstrato, sem ligação com as práticas, mas com a preocupação da inserção histórica do sujeito em seu tempo.

Palavras-chave: Nietzsche. História. Vida. Ciência. Século XIX. Teoria da História.

Resumée: Le présent travail s'agit de l'histoire à la *Deuxième Intempestive* de Nietzsche sous le point de vue d'une approche historique. Le travail part de quelques éléments ponctués par l'histoire des idées et pour Foucault qui allume sur le *locus* du sujet qu'il énonce le discours. Pour tant il essaie de comprendre le réseau de relations dans lequel le texte de *Deuxième Intempestive* est inséré. Le réseau qui est composé dans le relationnement de l'auteur, sa production, de commencer de sa pose concernant l'État, de leurs lectures, du débat sur la culture, la science et l'histoire. On a observé l'originalité de Nietzsche dans ce débat, fait que on essaie de ne pas comprendre comme phénomène abstrait, sans rapport avec les entraînements, mais avec l'inquiétude de l'encart historique du sujet dans son temps.

Les mots clef: Nietzsche. L'histoire. La vie. La science. Le siècle XIX. Théorie de l'Histoire.

INTRODUÇÃO

“A história não lhes pôde mostrar nada do que é essencial, permanecendo invisível e cheia de escárnio a seu lado (...) Vocês acreditam realmente que é possível fazer a conta final da história, como a de uma adição exemplar, e consideram que seu entendimento comum e sua formação matemática são boas o suficiente para tanto?” Nietzsche – *Cinco prefácios para livros não escritos*.

Ao entrarmos em contato com as “*marteladas nietzschianas*” acerca da história, especificamente na *Segunda Consideração Intempestiva*¹: *da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*², de certa forma, como historiadores, ficamos perplexos com as afirmações tempestuosas e incidentes ao nosso campo de pesquisa. Seria a história realmente vital para o ser humano? A história deveria mesmo ser considerada ciência? “*Será que a vida deve prevalecer sobre o conhecimento, ou é o conhecimento que deve prevalecer sobre a vida?*”³ São questões no mínimo provocativas e que, a princípio poderiam causar no historiador um grau de estranhamento misto com desprezo.

¹ Gostaríamos de fazer uma pequena observação, a título de esclarecer o leitor, com relação às diversas traduções do termo *unzeitgemässe betrachtungen*. No francês ele aparece preferencialmente sob duas formas, *considérations inactuelles*, ou *considérations intempestives*. A primeira forma é empregada na tradução francesa dos textos estabelecidos no alemão por G. Colli e M. Montinari, notadamente a tradução da Editora Gallimard. E a segunda forma é grandemente utilizada pelos comentadores, dentre eles Charles Andler, mas tornou-se hegemônico nos últimos tempos, especialmente após o Colóquio “*Nietzsche aujourd’hui?*”, organizado pelo *Centro cultural internacional de Cerisy-la-Salle* em julho de 1972. Na versão portuguesa, entretanto, a tradução parece ter optado pela segunda versão francesa, assim, a Editora Presença traduz o termo como *considerações intempestivas*, seguindo o uso dominante do termo entre os franceses. No Brasil, parece haver uma preferência pelo termo *considerações extemporâneas*, talvez devido à respeitável tradução de Rubens Torres Filho dos textos escolhidos por Gérard Lebrun e publicados pela Editora Abril Cultural na coleção *Os pensadores*. Teriam estes inaugurado uma tradição, firmando um significado? Mesmo não nos sendo possível agora discorrer sobre a etimologia utilizada em cada tradução, apesar de acreditarmos haver diferenças apenas formais e não essenciais nestas palavras, somos inclinados, contrariando a tradição brasileira, a dar preferência à tradução *Considerações Intempestivas* como o faz Andler, mas também H. Mann e Lemos de Azevedo na tradução portuguesa do termo.

² Estamos cotejando a tradução francesa feita a partir dos textos estabelecidos por G. Colli e M. Montinari: NIETZSCHE, F. “De l’utilité et des inconvénients de l’histoire pour la vie”. In: *Considérations Inactuelles. I et II*. Traduit d’allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990. Com a tradução portuguesa: NIETZSCHE, F. “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”. In: *Considerações Intempestivas*. Tradução: Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, s/d. Entretanto, todas as citações, exceto as indicadas em contrário, são da tradução portuguesa, de agora em diante apenas indicadas nas notas por: 2 CI.

³ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 202.

Por outro lado, bem sabemos da grande aceitação do pensamento nietzschiano, sobretudo na França⁴, de maneira especial no pós-guerra, especialmente entre existencialistas, marxistas e depois estruturalistas. Movimento que viria culminar com o Colóquio de Cerisy-la-Salle em 1972.⁵ A tal ponto de haver um certo “*movimento nietzschiano*”, como nos aponta Viscont Descombes, nem sempre harmônico, mas configurado a partir de “... *brigas, interiores ao ‘nietzscheanismo’, entre nietzscheanos de tendência heideggeriana, nietzscheanos oriundos do marxismo, nietzscheanos românticos, nietzscheanos literatos, nietzscheanos metafísicos, etc.*”⁶ Não podemos neste espaço entrar no mérito destas discussões, todavia, reconhecemos que mesmo no interior do debate sobre Nietzsche entre os filósofos existem divergências e momentos áureos, bem como momentos de decadência.⁷

Todavia, Nietzsche tem sido muito requisitado ultimamente. Poderíamos talvez pensar que isto se deve ao fato de que completou-se cem anos de sua morte em 25 de agosto de 2000. Fato comemorado com semanas inteiras de discussões⁸ e cadernos especiais nos principais jornais⁹. Estaríamos presenciando um *modismo passageiro*, mais uma efemeridade? Se assim o for, corremos o risco de em breve, relegar o pensador ao *locus* de onde fora resgatado, ao preconceito metodológico que o condena ao submundo da loucura e dos casos isolados.

Entretanto, o que poderíamos talvez caracterizar apenas como um *modismo passageiro*, na mídia e nos meios acadêmicos, não pode ser assim concebido quando

⁴ Viscont Descombes destaca a repercussão do pensamento nietzschiano na França e apresenta-a em três momentos. O primeiro entre os escritores do final do século XIX; O segundo no entre-guerras, entre intelectuais não-conformistas; e o terceiro no pós-guerra entre filósofos de existencialistas, marxistas e estruturalistas. Ver: DESCOMBES, Viscont. “O momento francês de Nietzsche”. In: *Por que não somos nietzschianos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.

⁵ O Colóquio foi publicado pelo *Centre Culturel de Cerisy-la-Salle*. em dois volumes intitulados: *Nietzsche aujourd’hui?* cujos volumes 1 e 2 foram nomeados, *Intensités* e *Passion* respectivamente.

⁶ DESCOMBES, V. op. cit. p. 102.

⁷ Sobre os momentos dos estudos sobre Nietzsche, ver: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. “Nietzsche”. *Revista Tempo Brasileiro*. Edição especial: 2000.

⁸ Na Universidade de Londrina, por exemplo, em maio de 2000 organizou-se uma semana de discussões sobre Nietzsche com a presença de pesquisadores da filosofia nietzschiana. No início de 2001, a mesma instituição promoveu o “Colóquio internacional: *O trágico e seus rastros*”. Com a presença de Roberto Machado (UFRJ), Oswaldo Giacoias Júnior (UNICAMP), Luís Orlandi (UNICAMP), Michel Maffesoli (Universidade René Descartes – Paris V), Alfredo Naffah (PUC-SP), entre outros, onde Nietzsche fora o principal filósofo conclamado na grande maioria dos debates.

⁹ Por exemplo: OS LUGARES DE NIETZSCHE.. Folha de São Paulo, Caderno “Mais”: 6 de agosto de 2000.

presenciamos as discussões acerca da mudança paradigmática no seio das ciências, particularmente no cerne da disciplina histórica. Alguns estudiosos têm identificado esta mudança no interior do pensamento moderno e a emergência de um novo paradigma na pesquisa científica. Trata-se de um paradigma que, a despeito de não possuir um nome específico, não se pode negar sua aparição. Assim, para alguns ele é irracionalista¹⁰, para outros emergente¹¹, para outros ainda, indiciário¹².

Neste sentido, para alguns historiadores, podemos citar Ciro Flamarion Cardoso, há um certo rancor com relação a Nietzsche, posto atribuírem-lhe grande responsabilidade no lançamento das bases do irracionalismo contemporâneo¹³, estando este por ameaçar o conhecimento científico e por extensão o conhecimento historiográfico. Por outro lado, o que parece negativo a certos historiadores, emerge como positivo a outros cientistas humanos.

Para Boaventura de Sousa Santos:

*“Na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do senso comum.”*¹⁴

Desta forma, o que no paradigma moderno era repudiado e considerado epistemologicamente inferior, passa a ser o objetivo deste “*paradigma emergente*”. Esta característica, para Boaventura é positiva, na medida em que o conhecimento mais importante não é o acadêmico, mas “... *o conhecimento vulgar e prático com que no cotidiano orientamos as nossas ações e damos sentido à nossa vida.*”¹⁵

Não é preciso muito esforço para vislumbrarmos uma semelhança latente entre esta perspectiva do conhecimento científico apontada por Boaventura e a perspectiva lançada por

¹⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs) . *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

¹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 1987.

¹² GINSBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

¹³ Ver também: BOYER, Alain. et. al. *Por que não somos nietzscheanos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.

¹⁴ SANTOS, B. S. op. cit. p. 57.

¹⁵ Id. Ibid. p. 55.

Nietzsche especialmente na sua *Segunda Intempestiva*. O que mais Nietzsche questiona do que a inutilidade do conhecimento, com o rótulo de científico, para a vida? Assim, consideramos que, para além de uma crítica infundada acerca do pensamento do *filósofo do martelo*, rotulando-o muito facilmente de louco, reacionário, anti-semita, ou ainda de irracionalista, é preciso tomar outra postura a seu respeito.

Antes de tudo é preciso compreendê-lo em seu tempo, procurando aperceber-se das condições de produção de seu pensamento. Apostamos que, desta forma, desarmados de pré-juízos, com base num esforço metodológico compreensivo, poderemos, a partir da *Segunda Intempestiva* apreender muitas contribuições para o fazer do historiador, ao menos para um repensar de seu fazer.

Todavia, bem sabemos que as reflexões de Nietzsche sobre a história não se restringem à *Segunda Intempestiva*. De acordo com Scarlett Marton¹⁶, não há uma única reflexão sobre a história na obra de Nietzsche, mas várias, de acordo com as vivências e influências teóricas pelas quais foi passando o autor. Assim, dividindo-se a obra nietzschiana em três períodos, teremos três formas de compreender a história consoantes a eles.

No primeiro período que vai de 1870 a 1876, Nietzsche teria concentrado a sua reflexão sobre a história na *Segunda Intempestiva*, nela “... *adverte que é preciso cultivar a história em função dos fins da vida.*”¹⁷ Neste período Nietzsche, como ele próprio declara, vai estar colocando a ciência como problema, “*um problema de chifres*”¹⁸ e estaria refletindo sobre a história a partir da exigência de que a mesma se tornasse ciência.

No segundo período da produção nietzschiana, 1876 a 1882, para Marton: “... *a concepção que Nietzsche tem da história ganha força e riqueza (...). Ao mesmo tempo que ele*

¹⁶ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

¹⁷ MARTON, S. op. cit. p. 76.

¹⁸ NIETZSCHE, F. “Tentame de autocrítica” Prefácio de 1886. *A origem da tragédia*. 3 ed. Lisboa: Guimarães editores, 1982.

então encara os moralistas franceses como excelentes psicólogos, estabelece estreita ligação entre as questões psicológicas e os estudos históricos.”¹⁹

Neste período, obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência* imprimirão o tom nas reflexões nietzschianas sobre a história. Nestas obras, Nietzsche atribui à história “... *um duplo uso: o de ilustrar os problemas relativos à conduta humana e o de fornecer armas para o combate à metafísica.*”²⁰ Assim, Nietzsche delegaria à história nesta fase, a função de explicar as condições de existência dos povos, dos costumes, das regras de comportamento, esclarecendo a moral dos indivíduos, porque, certos costumes aparecem, se mantêm ou somem. Num segundo plano caberia à história combater a metafísica, no que ela tem de dominadora e universalizante. Isto é, a história: “*Contribuiria para denunciar as normas de conduta que se apresentam como absolutamente necessárias, apontando para o momento de sua produção;...*”²¹

No terceiro momento de sua produção (1882 a 1888), Nietzsche apresenta uma “... *concepção de história que conjuga as idéias da Segunda Extemporânea com as dos escritos do segundo período.*”²² Esta vai ser a fase da transvaloração, a fase do *Zarathustra* e para a história a fase de *Para além de bem e mal*, mas especialmente da *Genealogia da moral*.

Nesta fase, Nietzsche associa a história ao método genealógico, preocupa-se, pois com a “... *questão de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal.*”²³ O alvo de Nietzsche com um tal método, preocupado com valores, deixa expresso no prefácio de *Genealogia da moral* em 1887: “*O objetivo é percorrer a imensa, longínqua, recôndita*

¹⁹ MARTON, S. op. cit. p. 77.

²⁰ Id. Ibid. p. 78.

²¹ Id. Ibid. p. 78.

²² Id. Ibid. p. 79. Grifo da autora.

²³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. 2 ed. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988. p 9. – Prefácio. parágrafo 3. Grifo do autor.

*região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente descobrir esta região?”*²⁴

Dessa forma, temas da primeira e da segunda fase, tais como, a utilidade para a vida, a necessidade do esquecimento, a memória, a questão da verdade, do sentido histórico e a relação da história com a moral e com a metafísica; aparecem conjugados agora num método histórico, o genealógico. Assim, será nesta última fase ao nosso ver que, após várias reflexões sobre os procedimentos dos historiadores, Nietzsche propõe um método próprio de pesquisa histórica²⁵.

Sobre esta divisão da obra de Nietzsche em suas diversas caracterizações sobre a escrita da história, procurando “... *sobretudo compreender a leitura a que Foucault submete os textos de Nietzsche que dizem respeito às relações entre a genealogia e a escrita da história*”²⁶, Oswaldo Giacoia Júnior em seu texto *Filosofia da Cultura e Escrita da História*, aponta para três “... *momentos distintos da trajetória filosófica nietzscheana até que, finalmente, em sua obra de maturidade, Nietzsche elabore os pontos de vista capitais de uma metódica histórica.*”²⁷

Assim, Giacoia aponta o primeiro momento da reflexão nietzschiana acerca da história como o da “*metafísica de artista*”, que coincide com o período em que Nietzsche era professor de filologia clássica na Universidade da Basileia. O segundo momento para Giacoia seria considerado intelectualista. Um dos indícios da filiação ideológica de Nietzsche, neste período, está no fato de dedicar a Voltaire sua obra *Humano, demasiado humano*, assim,

²⁴ NIETZSCHE, F. Ibid. p. 15. – Prefácio. parágrafo 7.

²⁵ Sobre este dado, esclarecemos o leitor que, apesar de sabermos da existência deste método histórico na obra de Nietzsche, não é ele, ao menos diretamente, que estamos utilizando neste momento. Reconhecemos que isto seria possível, mas estaríamos correndo o risco de sermos rotulados de herméticos ou então internalistas, uma vez que estaríamos procurando compreender o autor a partir dele mesmo. Talvez, ao adotar uma perspectiva nietzschiana ao compreender Nietzsche, não estaríamos fazendo história e sim filosofia. O que, poderia ter mérito e alcance diferentes do que os almejados pelo presente trabalho.

²⁶ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. “Filosofia da Cultura e Escrita da História. Notas sobre as Relações entre os Projetos de uma Genealogia da Cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O que nos faz pensar*. nº 3, Setembro de 1990. p. 25-50. p. 25.

²⁷ Id. Ibid. p. 26.

Nietzsche se “... *insere também simbolicamente na tradição filosófica da **Aufklärung**.*”²⁸ A este momento da obra de Nietzsche, Giacoia nomeou de “*filosofia para espíritos livres*”.

Por fim, o terceiro momento, é o da maturidade de Nietzsche em que este se utiliza do método que delineara em suas obras anteriores, é o período de “*A Genealogia da Moral*”, onde “... *a escrita da história se transforma, para Nietzsche, na exploração sintomatológica das múltiplas cadeias de sinais.*”²⁹ Igualmente, será neste momento que para Nietzsche, na compreensão de Giacoia, entre outros pontos, “*A noção de desenvolvimento aponta, destarte, na direção de processos históricos de assujeitamento e dominação mais ou menos independentes uns dos outros, não tendentes à realização de um fim previamente fixado, aos quais não subjaz qualquer necessidade linear.*”³⁰

Ao nosso ver, tanto a periodização de Scarlett Marton, quanto a divisão em momentos sobre a reflexão histórica na obra de Nietzsche de Oswaldo Giacoia Júnior, apesar de possuírem algumas divergências teóricas, possuem pontos comuns, e, no que nos interessa para o momento, reforçam a posição de circunscrever nossa abordagem histórica no primeiro período da produção nietzschiana.

Assim, considerando tais distinções nas reflexões nietzschianas sobre a história, entendemos de nosso lado, que é preciso compreendê-las em sua singularidade, tendo em vista as inter-relações que o autor desempenha com seu tempo. Esperamos, pois contribuir para a compreensão da concepção de história do Nietzsche no período inicial de sua produção, tomando a *Segunda Intempestiva* como documento, sendo esta, a obra em que reflete especificamente sobre a história neste primeiro momento.

Da mesma forma entendemos que a pesquisa neste ponto encerra desdobramentos bem mais amplos, ou seja, os da compreensão histórica destas outras visões da história e suas

²⁸ GIACOIA JR., O. op. cit p. 34.

²⁹ Id. Ibid. p. 42. Grifo do autor.

³⁰ Id. Ibid. p. 43.

diferenciações, levando em conta toda a produção nietzschiana. Bem sabemos que esta não poderia ser a abrangência do presente trabalho, assim, o remetemos a pesquisas futuras e nos contentamos, por ora, com uma delimitação menor, ou seja, a da *Segunda Intempestiva*, o que, convém notar, já nos parece ser extremamente grandiosa.

Posto isto, objetivando acercarmo-nos de Nietzsche e a história na *Segunda Intempestiva*, nosso principal objetivo no primeiro capítulo, é estarmos recolhendo pistas metodológicas para abordarmos nosso objeto de trabalho. Assim, estamos percorrendo algumas questões colocadas pela história das idéias no seu desenvolver-se, *especialmente no século XX* e que se apresentam ao nosso ver como eficazes na tarefa de nortear nossa investigação sem, entretanto, causarem a “morte por asfixia” de nosso objeto de análise. Notamos que a historiografia das idéias torna-se um campo válido e sugestivo de pesquisa, especialmente em se tratando de abordar temas elaborados por pensadores, em nosso caso, a história na *Segunda Intempestiva*.

Da mesma ordem de contribuições, Foucault e suas observações acerca das formações discursivas, estarão nos servindo de guia, especialmente no que aponta na sua *Arqueologia do saber*. Evidentemente, não estaremos trabalhando com todos os conceitos metodológicos sugeridos ali, mas com alguns pontos, especialmente sobre o *locus* do discurso e sua constituição em forma de rede de relações, que acreditamos serem-nos de grande utilidade compreensiva a respeito da *Segunda Intempestiva*.

Ainda neste primeiro capítulo, procuramos a partir de algumas considerações de biógrafos e de comentadores, periodizar a obra de Nietzsche a fim de visualizar com mais propriedade nosso campo de análise. Entendemos que tal abordagem torna-se possível a partir do momento que o próprio pesquisado nos autoriza tal abordagem a partir de seus escritos.

No segundo capítulo, visando vislumbrar o Nietzsche em seu tempo, nos propomos a investigar este último. Para tanto, nos colocamos algumas questões, tais como: “*em que*

Alemanha viveu Nietzsche nesta fase? Que relações poderiam existir entre o pensador e seu meio histórico? Como estas possíveis relações poderiam se refletir no texto da Segunda Intempestiva?” É a ocasião de auscultar o momento em que viveu Nietzsche, as relações que estabelece com o Estado, sua postura na Universidade como professor, na convivência com os amigos, a repercussão de sua obra. Assim, a partir destes dados biográficos, restritos à primeira fase de sua produção, ou seja, nos anos de 1870 a 1876, quando Nietzsche era professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, quando muito nos estendendo retrospectivamente à época do serviço militar, procuraremos identificar possíveis relações entre sua vivência histórica e o texto da *Segunda intempestiva*.

No terceiro capítulo, *Sobre a história: leituras do jovem Nietzsche*, verticalizando na direção do tema, procuramos identificar, novamente através de dados biográficos, as leituras do jovem Nietzsche. E perceber, mesmo que de forma panorâmica e perspectiva, o “clima” intelectual em que o Nietzsche universitário e professor de Filologia clássica se formou. Entretanto, nos ateremos às leituras sobre a história que Nietzsche teria praticado e lançamos algumas prováveis relações sobre o conteúdo destas obras e os conceitos presentes na *Segunda Intempestiva*, no intuito de ampliar nosso horizonte compreensivo da mesma. Assim, por exemplo, Herder, Kant, Kleist, Hoelderlin, Fichte e Hegel juntamente com Schopenhauer, a partir de nosso olhar interesseiro a respeito da história, estão sendo chamados a compor o cenário onde o jovem Nietzsche pôde colher sua formação e formular suas próprias idéias acerca da história.

Curiosamente, estamos nos apercebendo que, o que julgávamos a princípio inédito em Nietzsche e sua crítica à história, é bem provável que vinha sendo discutido intimamente pelos seus “antecessores”, para utilizar uma expressão cara à história da filosofia. Discussão que estamos detectando constituir-se em Nietzsche como uma herança, especialmente romântica alemã.

No quarto capítulo, *Olhares sobre a Segunda Intempestiva*, pontuamos três abordagens relativamente recentes da *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, com o propósito, não só de contemplar abordagens diferenciadas de um mesmo tema, mas principalmente de recolher contribuições e sedimentar um caminho para a nossa própria representação deste texto. Para tanto, selecionamos visões distintas, trata-se da visão de um lingüista, de um filósofo e de um historiador. Entendemos que isto tem significado contributivo, na medida em que nos fornece uma possibilidade interessante de ponderar nossas conclusões e fornecer-lhes um estatuto, o da compreensão e não o da verdade última.

No último capítulo, *O duelo com seu tempo: Nietzsche e a Segunda Intempestiva*, finalmente nos depararemos com o documento da *Segunda Intempestiva*. E, em posse das considerações anteriores, estamos nos propondo a acompanhar o *duelo* de Nietzsche com seu tempo. Tentamos localizar os golpes que desfere e contra quem o desfere. Sobretudo visualizar a história e as razões para tamanho confronto. Observar as alternativas propostas pelo filósofo e tentar entendê-las igualmente em seu tempo, afinal, de que história a serviço da vida Nietzsche estava falando?

Convidamos o leitor, sem mais delongas, a nos acompanhar no resultado de vários momentos de inquietação, de angústia e às vezes de desespero, diante de um universo tão volumoso de informações e leituras que se nos descortinava, a ponto de não sabermos por onde iniciar a jornada. Mas, reconhecemos que estamos construindo um caminho, o nosso caminho, certamente caracterizado pela lacuna, pela relatividade às perguntas que efetivamos às nossas evidências, e verídico apenas nesta perspectiva, tal como o aponta Thompson³¹. De tal modo que o resultado final, talvez não passe de um resultado inicial, de uma pesquisa recém iniciada cujo horizonte seja bem mais amplo. Todavia, acreditamos que seja desta

³¹ THOMPSON, E. P. . *A miséria da teoria ou um planetário de erros* - uma crítica ao pensamento de Althusser. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, s/d.

forma que o conhecimento, como construção, deva mesmo ocorrer. Se este texto for uma contribuição neste sentido, já terá valido a pena.

1. PISTAS METODOLÓGICAS PARA UMA ABORDAGEM HISTÓRICA DE NIETZSCHE

“O conhecimento científico e as suas produções são sempre objeto-subjetivos: objetivos em relação ao objeto a que se referem... subjetivos, no sentido mais geral, por causa do papel ativo do sujeito que conhece” Adam Schaff

*“Quem julga ter entendido algo acerca de mim, fez de mim algo à sua imagem – não raro, o contrário de mim, por exemplo, um ‘idealista’; quem nada de mim entendeu, nega que eu em geral deva ser objeto de consideração” Nietzsche – *Ecce Homo*.*

Torna-se fundamental perquirir, inicialmente, acerca da postura dos historiadores sobre a aproximação necessária da história com temas filosóficos, dentre os quais a própria história. Curiosamente, uma vez que a história pode ser um destes temas abordados pela filosofia, coloca-se ao historiador uma questão intrigante: como pesquisar um tema tratado pela filosofia que diz respeito ao âmago de seu exercício? Ou ainda, como um historiador poderia trabalhar com a *Segunda Intempestiva: da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida* de Nietzsche, sendo que tal reflexão atinge verticalmente a sua prática?

Bem sabemos que, apesar de mais frutíferas serem as aproximações, não são raras as divergências entre historiadores e filósofos. Para Henri-Iréné Marrou¹ a relação entre história e filosofia é marcada, sobretudo por complexos, tanto de inferioridade, quanto de superioridade, que, longe de contribuírem para um possível diálogo, acabam por dicotomizar as abordagens. Já está na hora, Marrou dizia isto em 1954, dos historiadores abandonarem a justificativa positivista para afastarem-se da filosofia:

¹ MARROU, Henri-Iréné. *Sobre o Conhecimento Histórico*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

“... o positivismo fazia com que o cientista se sentisse com a consciência tranqüila (*‘sou um simples historiador, e não um filósofo: cultivo o meu jardimzinho, exerço a minha profissão com honestidade e não me envolvo em assuntos que estão para além da minha compreensão...*): seria consentir que ele se rebaixasse à condição de um trabalhador sem qualificação profissional;...”²

Assim posta, nos parece que a ausência de diálogo para com a filosofia pode trazer, conseqüências indesejáveis para os historiadores, a maior delas, ao nosso ver, a dificuldade de pensar sobre a prática historiográfica, ou seja, sobre o seu fazer. Mas ainda, e não menos importante, a dificuldade em pensar sobre a *verdade histórica*, como nos aponta Marrou, sob o risco de comprometer a validade do conhecimento produzido pelos historiadores. Assim, mais do que importante, a filosofia passa a ser vital para a história. Completa Marrou: “*Parodiando a máxima platônica, inscrevemos no frontão dos nossos Propileus: ‘Não se permite a entrada a quem não é filósofo’ - se ele não fez uma prévia reflexão sobre a natureza da história e sobre a condição de historiador...*”³ Assim, para Marrou, já é época de soterrar afirmações como a de Lucien Febvre em 1933 no Collège de France: “... *je me le suis souvent laissé dire d’ailleurs, les historiens n’ont pas de très grandes besoins philosophiques.*”⁴

Sobre este pronunciamento de Lucien Febvre, afirma-nos Hélio Rebello Cardoso Júnior:

“*Ressalve-se, no entanto, que a rigidez deste posicionamento é em parte verdadeira e em parte falsa. Verdadeira, pois dá-se que os filósofos tendem a esquecer os limites materiais do conhecimento histórico, ou seja, os acontecimentos encontrados nos documentos de maneira que passam a prescrever uma filosofia da história ‘no sentido hegeliano, especulação sobre o devir da humanidade’. Falsa, pois uma reação cega não pode vislumbrar a possibilidade de cooperação entre filosofia e história do ponto de vista epistemológico.*”⁵

² MARROU, H-I. op. cit. p. 10.

³ Id. Ibid. p. 10-11.

⁴ FEBVRE, Lucien. *Combats pour l’histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, 1953. p. 4.

⁵ CARDOSO JR. Hélio Rebello. *Paul Veyne e o problema da relação entre filosofia e história*. Dissertação de mestrado. UNICAMP, Campinas: 1992.

Neste sentido, o trabalho de Hélio Rebello aponta para uma superação deste posicionamento avesso ao diálogo e para uma possibilidade eminente de cooperação entre estes campos epistemológicos, filosofia e história. Assim, compreendendo a articulação existente na obra de Paul Veyne entre história e filosofia, Rebello percebe a possibilidade de uma *convivência autônoma* entre elas, o que nos parece uma possibilidade saudável de relação. Para ele: “A obra de Veyne mantém com a filosofia de Foucault uma relação de *convivência autônoma*, vale dizer, uma relação que transcende, de um lado a mera submissão a uma filosofia da história e que não se limita, por outro lado, a uma observância formal de imperativos de uma rede epistemológica.”⁶

Por outro lado, que contribuição a história pode efetivar nesta *convivência autônoma*? Ao nosso ver, mais do que tudo, a história pode ser contributiva à filosofia no sentido de fornecer elementos para temporalizar as idéias. Elementos que auxiliem a compreensão das idéias filosóficas para além de posturas idealistas que as vêem num universo à parte dos acontecimentos, ou mesmo dos indivíduos históricos que as produziram. Como se estas criassem autonomia e tivessem uma lógica própria, independente de toda e qualquer materialidade. Para Christian Delacampagne:

*“Outros pensam, ao contrário, que a filosofia não existe fora da sua própria história, que ela se confunde com o corpus dos textos nos quais se expressa. E que filosofar consiste, primeiramente, em explicar-se através destes textos: em outras palavras, em enfrentar, para retomá-los ou afastá-los, os problemas que eles levantam e as teses que formulam...”*⁷

Assim, na opinião de Delacampagne, a filosofia, em seu próprio fazer-se não pode prescindir da história. Dela necessita para realizar o que se propõe, ou seja, a reflexão filosófica. É, pois, no contato com sua própria história que o filosofar acontece, e não de forma aleatória e fortuita. Em último caso, os problemas suscitados pela reflexão filosófica

⁶ CARDOSO JR, H. R. op. cit. p. 17.

⁷ DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 7.

possuem um “*espaço de problemas historicamente determinados*”⁸ Assim, tanto melhor para o filósofo compreender as questões com que trabalha quando as situa historicamente. Desta feita, talvez a maior contribuição que a história possa fornecer à filosofia seja a relativa consciência de não haver anacronismos em seu fazer. Do contrário o filósofo estaria se postando ao lado de determinadas visões religiosas dos textos bíblicos, por exemplo. Por fim, entendemos que o relacionamento entre história e filosofia, apesar de encontrar opositores, pode trazer ótimos frutos para ambas as formas de abordagem.

Dito isto, levando em conta as dificuldades de diálogo entre história e filosofia, a princípio, somos tentados a afirmar que um historiador, ao abordar um documento da natureza de *Segunda Intempestiva*, procuraria defender seu *métier*. E, isentando-se de todo e qualquer ataque que o documento possa lhe fazer, deveria tratá-lo como objeto, com um estatuto próprio e que, uma vez posto no seu lugar, este não poderia interferir na aplicação do método. Certamente, isto nos parece soar a mecanicismo, mas também à morte, depauperamento do objeto que já não poderia mais fazer sentido, emitir significado.

Numa segunda tentativa de aproximação, agora visualizando a possibilidade de uma “*convivência autônoma*”, se nos descortina um horizonte metodológico menos violento. Notamos que nas especializações no seio da disciplina histórica, na divisão das tarefas entre os historiadores, há um campo específico que poderia nos auxiliar em nossa empresa, trata-se da historiografia das idéias.

Estamos cientes de que a história das idéias não resolve os problemas de aproximação entre filosofia e história, e que nosso trabalho está muito distante de fornecer uma solução para este impasse. Todavia, encontramos na historiografia das idéias uma possibilidade de abordar esta questão maior, abrindo um veio para pesquisar historicamente uma reflexão filosófica. Assim, objetivando nos acercarmos sob um ponto de vista histórico de Nietzsche e

⁸ DELACAMPAGNE, C. op. cit. p. 8.

a história na *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*, pretendemos, neste primeiro momento, especular sobre algumas contribuições metodológicas que a historiografia das idéias, pode nos fornecer ao longo de sua própria história. Vejamos.

Franklin Le Van Baumer, em sua obra dedicada à história das idéias *O pensamento europeu moderno*, afirma que:

“... as origens modernas da história das idéias podem fazer-se remontar ao iluminismo do século XVIII, a historiadores-‘filósofos’ como Voltaire que ligaram o progresso ao triunfo da ‘razão’ ou ao triunfo do espírito humano sobre a superstição.”⁹

Percebemos aqui o que foi uma constante no *século das luzes*, a necessidade de romper com explicações teológicas e secularizar a ciência, a história e as idéias de modo geral. Era preciso romper com a hegemonia do religioso no campo da ciência, das artes e da cultura já que *razão* tornava-se a palavra chave e necessária para toda espécie de conhecimento. Assim, a história das idéias imergia neste universo racionalizante e onde se começava a vencer a fé.

Todavia, para além desta erupção da historiografia das idéias no *século das luzes*, no século XIX, em geral os historiadores mostrarão propósitos bem diferentes. Não abandonando a necessidade de racionalização, no *novecentos* podemos assistir a uma preocupação muito grande com a história política, o que certamente pode-se atribuir à influência da Revolução Francesa, bem como à tentativa de imprimir um método científico próprio das ciências naturais e exatas, às ciências humanas. Segundo Luiz Costa Lima este fenômeno, que atingirá sobremaneira a história, coincide com a hegemonia política da burguesia e da técnica como princípio valorativo. Para ele:

⁹ BAUMER, Franklin Le Van. *O pensamento europeu moderno*. Vol 1. Trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Ed. 70, 1990. p. 18.

*“Associada ao avanço do Estado-nação, a história se tornara centralmente história política, em que a coletividade era substituída pelo relato dos fatos e pela biografia das grandes personalidades. (...) Em processo de expansão, o domínio burguês associava-se à ciência, ao desenvolvimento tecnológico e concedia à humanidade (européia) conceber-se à maneira de uma espécie cujo caminho se tornava sempre mais largo e promissor. O fato histórico podia então ser tido como **natural**, auto evidenciador do domínio da vida pela espécie humana.”¹⁰*

Assim, segundo Luiz Costa Lima, a historiografia romântica procurava entender a história voltada bem mais para a poesia e para a arte, considerando a política apenas como uma variante historiográfica, entre outras, sem o destaque que viria a receber mais tarde. Para Costa Lima: “... Herder pensa em termos de modalidade da História, privilegiando aquela que é história da poesia.” Mas à medida que o historicismo do século XIX ganha corpo, “A história se desenvolve precisamente por seu ramo político.”¹¹ Não será aleatoriamente que isto viria a ocorrer. “É o despontar mesmo do Estado moderno, aliado à esperança então depositada no nacionalismo, que explica o primado da história política e o exame privilegiado de suas grandes personalidades.”¹² Portanto, percebemos que a história política, sendo um ramo do romantismo, tornou-se hegemônica durante a maior parte do século XIX relegando a historiografia das idéias a um plano inferior.

Contudo, no final do século XIX Alfred Fouillée na França, Lord Acton na Inglaterra, mas especialmente Burckhardt e Dilthey na Alemanha, irão compor um grupo em defesa da cultura e das idéias, uma história cultural ou das idéias em oposição à história eminentemente política. Dilthey em especial, irá procurar desenhar o campo específico das ciências do homem (*geisteswissenschaften*) com suas características próprias distintas das ciências da natureza (*naturwissenschaften*).

Considerando isto, de forma geral, a historiografia do *novecentos* esteve dividida entre duas perspectivas que Gusdorf nomeou de: 1. *discursiva explicativa* e 2. *compreensiva e*

¹⁰ LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense, 1989. p. 113-14. Grifo do autor.

¹¹ Id. Ibid. p. 119.

¹² Id. Ibid. loc. cit.

historicista.¹³ A primeira ocupando-se em querer organizar nos moldes cartesianos as ciências da natureza, bem como as do homem. A segunda rompendo com a *observação objetiva* irá procurar, no dizer do próprio Dilthey, compreender o homem, sem jamais explicá-lo, o que seria um objetivo próprio das ciências da natureza. Nesta última vertente, seria necessário considerar os contextos internos e externos do homem, dos quais ele faz parte.

Assim, “... a história das idéias estabeleceu-se firmemente, e mesmo de um modo popular, no século XX. A influência de Dilthey teve a ver com essa popularidade crescente, especialmente depois da publicação das suas obras completas, em 1920.”¹⁴

Já no século XX, a história das idéias ganhará aliados expressivos, tais como Ernest Cassirer, Friedrich Meinecke, Arthur Lovejoy (EUA) e Karl Mannheim. Entretanto, apesar desta aparente prosperidade teórica, muitos problemas despontarão. O primeiro será com relação à nomenclatura da disciplina.

Se nos EUA figuram termos como *history of ideas* e *intellectual history*, na Alemanha ou Itália, não existem termos específicos para designar uma história das idéias ou intelectual. Para Chartier: “*Em França a história das idéias praticamente não existe, nem como noção nem como disciplina (e são na verdade historiadores da literatura, como Jean Ehard, que reivindicam – com dúvidas e de maneira prudente, aliás – o termo)*”¹⁵ Atualmente o termo história intelectual, ou então história social das idéias, parece ter mais aceitação, especialmente por indicar, de imediato um rompimento com a historiografia clássica das idéias.

Assim como na França os *Annales* dominaram a historiografia acerca das idéias, nos Estados Unidos, a *New History* de J. H. Robinson num campo específico, a *history of ideas* de Perry Miller, fez este papel, estabelecendo, entre seus objetivos primordiais, englobar a

¹³ Cf. FALCON, Francisco. “História das Idéias.” In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 98.

¹⁴ BAUMER, F. L. V. op. cit. vol. 1. p. 18.

¹⁵ CHARTIER, Roger. “História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação”. In: *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. p. 30.

história intelectual, mas num alcance bem maior que a história política, diplomática e militar, ou seja, superando a visão clássica da história das idéias: a dos heróis (biografias), ou então como superestruturas, na forma como teorizavam os marxistas.¹⁶

Deste modo, na década de 40 a história das idéias irá se institucionalizar nos EUA a partir do *Journal of the history of ideas* dirigido por Arthur O. Lovejoy. Parecia se estabelecer o consenso de que a história das idéias não é assunto para espíritos altamente compartimentados, e é capaz de abrir fendas nos muros erigidos pela especialização entre as disciplinas do conhecimento. Observamos assim, tanto na América, quanto na Europa, uma “nova história das idéias”, ou então, seu ressurgimento com outra nomenclatura, mas especialmente com preocupações diferentes, sobretudo a partir da crítica à história das idéias tradicional.

Para Roger Chartier, a crítica às questões clássicas da história das idéias têm seus principais suportes em Erwin Panofsky e Lucien Febvre. Cada qual a seu modo, e utilizando-se de conceitos diferentes, *habitus*, no caso do primeiro e *utensilagem mental*, no caso do segundo, distanciou-se de determinadas formulações, tais como: 1) a crença na existência de uma: “... relação consciente e transparente entre as intenções dos produtores intelectuais e seus produtos”; 2) a ênfase na determinância das habilidades intelectuais pessoais sobre a criação literária ou artística e 3) a existência hegemônica de um *espírito do tempo*, composto de “traços filosóficos, psicológicos e estéticos” que, sem ligação necessária com a realidade motivariam as obras, e tudo o mais que fosse produzido intelectualmente.

Contra essa história *desencarnada* das idéias, para utilizar uma expressão de Febvre, a crítica passa, portanto, por dois vieses, em primeiro lugar, por considerar-se as idéias desvinculadas de suas condições de produção e da vida social; em segundo lugar, por postular uma relação de determinância para com um suposto *espírito do tempo*, isto é, algo abstrato

¹⁶ Cf. FALCON, F. op. cit. p. 110.

que, recluso ao universo do ideal, estaria por determinar o surgimento de idéias, igualmente sem vínculo com o real, com o social ou econômico.

Ao contrário, Febvre em 1937 no tomo primeiro da *L'encyclopédie française* e, posteriormente, no segundo volume de seu *Rabelais*, define a *utensilagem mental*, como sendo a estrutura mental própria de cada época e lugar, composta pela língua e linguagens, por sistemas de percepções e de afetividades, que comandam as ações e o pensar das pessoas. Para Febvre, a aproximação dos historiadores do século XX, para com o passado, exige um esforço grandioso para vencer os altos riscos do anacronismo e de não imprimir a outras épocas as categorias do presente.

Por sua vez, Panofsky define como hábito mental, um conjunto inconsciente de esquemas e de princípios que, uma vez interiorizados, “*dão unidade às maneiras de pensar de uma época*”. Para ele, abordar os hábitos mentais de uma determinada sociedade, ou grupo social, implica em verificar as condições de inculcação destes hábitos, através de *forças criadoras de hábitos (habit-forming forces)*, que seriam transmitidas pelas mais variadas instituições, a escolar, por exemplo.

O fato é que, nos anos 60, como reação ao quantitativismo e o serialismo em história, teremos na historiografia francesa um amplo crescimento da noção de mentalidades, variante da utensilagem mental de Febvre, e definida como o que há de comum em todos os homens de uma época e lugar e que, sendo inconsciente e coletiva, conduz as representações e juízos dos *sujeitos sociais*, sem mesmo que estes tenham conhecimento disto.¹⁷ Ao passo que nos anos 80/90, teremos uma grande difusão do conceito de *habitus*, recuperando Durkeim e Mauss, a partir de Bourdieu e Chartier, associados aos conceitos de *apropriação* e *representação sociais*. Conceitos pelos quais, as idéias passam a ser analisadas, sempre levando em conta seu momento e condições de produção.

¹⁷ GOFF, J. Le. *Fazer História*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Bertrand, 1987.

Em “*Textos, impressões, leituras*” Chartier define com clareza o conceito de apropriação. Entendendo leitura como todo o ato de entrar em contato com textos e objetos, orais ou escritos, Chartier, utilizando-se das questões elaboradas pelo escritor espanhol Fernando de Rojas, conclui que vários fatores contribuem para uma compreensão diferenciada dos variados leitores de um mesmo texto. Desde a partir da maneira como o texto é lido ou ouvido, como ele é feito, tipo de papel, de editoração, até mesmo do tamanho do livro, depende-se uma interpretação do leitor ou grupos de leitores.

Portanto para Chartier, “... *compreendidas em termos mais sociológicos do que fenomenológicos, a noção de apropriação torna possível avaliar as diferenças na **partilha cultural**, na invenção criativa que se encontra no âmago do processo de recepção*”.¹⁸ Desta feita, aproximando-se da definição de apropriação de Bourdieu, Chartier entende que ela seja correspondente ao processo pelo qual um indivíduo, ou um grupo, de acordo com sua *utilização mental*, produz sentido ao mundo a partir das leituras que realiza dele.

Uma vez que os grupos de leitores apropriam-se dos textos, é a partir das representações que atribuem significado ao mundo. Para Roger Chartier, não há “... *prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelos quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é deles*.”¹⁹ Assim, a partir do momento em que os indivíduos ou os grupos, dotados de uma determinada *utilização mental*, apropriam-se dos textos, ou mesmo da própria realidade social, dão-lhes sentido, e os representam através de práticas individuais, familiares ou sociais, ou mesmo através de outros textos e formas de expressão. Enfim, para Chartier, assim como para Bourdieu, a cultura é formada por representações coletivas que não são exatamente *como o ar que se respira*, que

¹⁸ CHARTIER, Roger. “Textos, impressão, leituras”. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luisz Camargo. SP: Martins Fontes, 1992. (O homem e a história) p. p. 233-34. Grifo nosso.

¹⁹ CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. In *Estudos Avançados*. SP: n 11, v 5. p. 173 a 191, 991. p. 177.

toda uma sociedade o respira, mas compartilhadas por grupos determinados ou mesmo restrita a certos indivíduos.

Segundo Falcon, no período que sucede a década de 70:

“... a história das idéias renovou-se e consolidou-se em função das novas tendências então presentes na historiografia ocidental. Tal processo de renovação e consolidação fez-se acompanhar também de uma relativa diversificação disciplinar: nos EUA e na Grã-Bretanha ela se traduziu no aparecimento da *New Intellectual History* com suas várias tendências metodológicas, enquanto que na França, mas também nos EUA, surgiu a *História Social das Idéias* ou *História Sociocultural*. Ainda na França, as idéias ocupam lugar privilegiado na “*História das Mentalidades*” ou, como propõe Chartier, na *História Cultural*.”²⁰

Segundo Falcon, portanto, a história das idéias atualmente vem aproximando-se da história social e realizando uma ‘aliança’ com a mesma, dando origem a um outro tipo de abordagem das idéias.

Se, como apontamos anteriormente, a história das idéias nasce no Iluminismo, para Robert Darnton, a *história social das idéias* surge a partir do estudo sobre o Iluminismo, na tentativa de situá-lo em seu contexto social.²¹ O pai do termo *história social das idéias*, foi Peter Gay em 1969 com seu livro *O Iluminismo: uma interpretação*. Darnton afirma que Gay é descendente de Cassirer e sua *Filosofia do Iluminismo* (1932), e, deste modo, estava preocupado com os filósofos, “*sujeitos complexos*”, portadores de problemas igualmente complexos. Ocupado, principalmente, com a relação dos seus pensamentos e suas experiências, enfim, na dimensão histórica de suas filosofias.

Com o objetivo de comparar a concepção de história das idéias de Gay com outra, Darnton destaca o grupo vinculado à publicação *Livre et société* (1970). Este grupo, descendente dos *Annales*, estaria, ao contrário de Gay, procurando explorar um outro eixo temático, também dentro do Iluminismo, a saber, “... *as massas obscuras que ‘liam’ ou*

²⁰FALCON, F. op cit. p. 113.

²¹ DARNTON, Robert. “A história social das idéias”. In: *O beijo de Lamourette*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

*ouviam a literatura popular, os provincianos cultos que compravam obras tradicionais, a elite das academias do interior e os parisienses que produziam e consumiam certos periódicos ‘avançados’.*²²

Este grupo utilizou-se, e deu continuidade aos estudos de Robert Mandrou em *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, onde expôs os resultados de sua pesquisa sobre a *bibliothèque bleue*. Neste trabalho Mandrou pôde perceber que enquanto a sociedade erudita e letrada dos filósofos concebia o homem como racional, a literatura popular o apontava como escravo das paixões, “... movidos por forças astrológicas e combinações misteriosas dos quatro humores e dos quatro elementos.”²³

De qualquer forma, em ambas as tendências, temos um novo tipo de história das idéias, preocupado, ora com os filósofos e suas experiências, ora com outras pessoas não tão ilustradas, mas também portadoras de idéias, estas também vinculadas a seus contextos de vida. Especialmente, uma história que valoriza as idéias e seus múltiplos vínculos, destacadamente sociais, mas certamente um tipo de história diferenciada daquela cujo objetivo foi expresso por Acton: ficar por trás dos homens e captar as idéias, que possuem uma dinâmica própria onde os homens participam mais como padrinhos do que como pais legítimos.

Parece-nos que os historiadores estão cada vez mais convencidos de que os artistas, literatos, escritores de maneira geral, inclusive historiadores, não vivem em um mundo à parte, ao contrário, partilham sentimentos, valores, emoções, gostos e idéias com seus contemporâneos. E são determinados e determinantes por seu convívio social, isto é, pelo contexto em que estão inseridos. Porém, muitos apontam, ao contrário da historiografia francesa vinculada ao grupo da *Livre et société*, que há vantagens em se estudar a classe dos intelectuais e suas idéias.

²² DARNTON, R. op. cit. p. 213.

²³ Id. Ibid. p. 213.

Para Baumer:

*“O intelectual reflete as idéias de outras pessoas, mas também as aperfeiçoa e esclarece. Por consequência, a história propriamente dita (a das idéias) concentra-se sobretudo nos intelectuais, porque eles articulam melhor as idéias e as crenças que circulam na sociedade.”*²⁴

Não é nosso objetivo discutir aqui estas questões, mas, de certa forma poderemos admitir tal ponderação se levarmos em conta o processo de *circularidade* das idéias²⁵. Acreditamos que a classe dos intelectuais, não só influencia, mas é influenciada pela cultura dita popular, ou seja, estabelece uma relação de trocas com o todo social. E isto tende a aparecer de forma explícita ou implícita em seu trabalho. Cabe ao historiador das idéias verificar em que medida isto ocorre.

Outro dado que podemos depreender do trabalho dos historiadores das idéias, é a preocupação, de modo geral, com questões que possuem uma “longa duração” na história, com as questões que Baumer nomeou de *perenes*, tais como as sobre Deus, a Natureza, o Homem, a Sociedade e a própria História. *“São questões que o homem levanta, mais ou menos continuamente, através de todas as gerações e de todas as épocas. (...) Correspondem às perguntas mais profundas que o homem pode fazer acerca de si próprio e da natureza.”*²⁶

Este parece ser um ponto comum acerca da história das idéias, a existência de idéias que subjazem ao universo social, político, popular ou intelectual, e que podem constituir-se em objeto de pesquisa para o historiador que tem as idéias como objeto. Assim, se em linhas gerais observamos os historiadores extremamente ocupados com o conceito de idéia, seu papel na história, se mais ou menos importante, que idéias abordar como objeto, quer seja as da elite, ou das gentes em geral, parece haver consenso em alguns pontos atualmente.

²⁴ BAUMER, F. L. V. op. cit. p. 23.

²⁵ Sobre o conceito de circularidade: BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3 ed. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 1996.

²⁶ BAUMER, F. L. V. op. cit. p. 27.

Além disso, parece haver concordância na necessidade de estabelecer diálogo entre as disciplinas, especialmente entre a história e a filosofia, se é que alguma vez este diálogo foi interrompido. A expressão histórica das idéias indica uma forte possibilidade de intersecções entre a história e a filosofia, enquanto campo *par excellence* das idéias.

Para Baumer, a história das idéias, “... *pode ocupar a fronteira entre a história e a filosofia, partilhando os objetivos de ambas, fornecendo ‘valores’ do passado para o presente, e fazendo luz sobre as ‘causas’ históricas.*”²⁷ Igualmente H. J. Marrou, em sua obra *Sobre o conhecimento histórico*, como mencionamos anteriormente, aponta para o perigo de que, apartada totalmente da filosofia, a história torne-se deformada sucumbindo a uma atroz barbárie técnica.²⁸

Enfim, se as questões metodológicas em história tem preocupado muito mais filósofos do que historiadores, a história das idéias vem romper com esta tradição promovendo o casamento entre as duas disciplinas e rompendo com a compartimentação, característica marcante do conhecimento dito científico em geral. Do mesmo modo, a idéia de que não há espírito sem corpo, e vice-versa, parece perdurar. Ou seja, de que não é possível, nem abordar os sujeitos sem as idéias, nem tampouco estas sem aqueles. Vale lembrar que as idéias são produto e produtoras de sentido, bem como do próprio real.

Para Michel de Certeau não existe pensamento ou produção historiográfica desvinculada de um lugar, “... *falando em geral, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhes são próprios.*”²⁹ Entendemos, sintomaticamente, pois, que uma obra literária, filosófica, ou mesmo historiográfica não surge por acaso, mas é fruto desta relação,

²⁷BAUMER, F. L. V. Ibid. p. 25.

²⁸MARROU, H. J. op. cit. passim.

²⁹CERTEAU, Michel de. “A operação historiográfica”. In *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 65 a 69.

mesmo que muitos considerem que algumas obras sejam "*precozes*" para seu tempo, em última análise é o contexto com que se relaciona que influi sobre ela e não outro.³⁰

Notadamente, o *lugar* tanto interfere na produção do documento, matéria prima do historiador, quanto em seu tratamento, o que, de certa forma, relativiza o objetivismo científico a que vêm se submetendo as ciências humanas nos últimos tempos. Para Michel de Certeau, o historiador trabalha, regra geral, sobre um material para transformá-lo em história. Transforma e não apenas traduz, materiais do passado. Desloca objetos do campo natural ou de outras áreas para o campo cultural a que pertence. De outro modo, se apenas supõe um passado já dado, alinha-se ao comportamento do consumidor, recebendo passivamente objetos produzidos por outrem. Enfim:

*"... em história tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em documentos certos objetos distribuídos de outra maneira, (...) consiste em produzir tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto".*³¹

Temos aqui desenvolvido o conceito de documento como algo produzido pelo historiador o que acontece de acordo com as determinações de seu objeto de pesquisa, além do *lugar* a qual o pesquisador pertence. Porém, este conceito amplo nem sempre fora aceito pelos historiadores que durante muito tempo privilegiavam apenas as fontes escritas e oficiais, lutando para estabelecerem o estatuto de ciência à disciplina histórica.

Contudo, com a renovação da historiografia a partir do primeiro metade do século XX, ampliou-se a noção de documento, noção de que compartilha Certeau, passando este a ser toda e qualquer fonte que, embasada teoricamente possa dar significado ao passado de acordo com o tema a ser estudado pelo historiador. Temos assim a utilização das fontes pictóricas e orais como exemplo do avanço do conceito de documento e como é o nosso caso,

³⁰ Cf. SOUZA, Antonio Candido de Mello e. "A literatura e a vida social". In *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1979. p. 19-46.

³¹ CERTEAU, M. op. cit. p. 81.

evidentemente, obras filosóficas sendo estas entendidas como um discurso com características próprias dentro de um contexto. Por conseguinte, estamos trabalhando com o pressuposto de que a história é perspectiva e que seu fazer depende dos condicionantes acima descritos.

Dessa feita, concordamos como E. P. Thompson quando afirma que:

*“... o conhecimento histórico é, pela sua natureza, (a) provisório e incompleto (mas nem por isso, inverídico), (b) seletivo (mas nem, por isso, inverídico), (c) limitado e definido pelas perguntas feitas à evidência (...), e, portanto, só 'verdadeiro' dentro do campo assim definido.”*³²

Eis aqui o aspecto relativo do conhecimento histórico que faria o mais brando dos historiadores positivistas desistir de sua carreira acadêmica e de seus trabalhos em busca da verdade universal dos fatos. Dito isto, não vemos a princípio nada que impeça o historiador, especialmente o das idéias, em utilizar-se de uma fonte filosófica ou qualquer outra fonte que exija o seu objeto, impulsionado pelas perguntas que o seu presente remete ao passado.

A possibilidade do diálogo entre história e outros ramos do saber parece ser fruto de um grande autoquestionamento pelo qual vem passando a história nas últimas décadas sobre os limites entre verdade e ficção, ciências e filosofia, narrativa histórica e literária, entre outras oposições do gênero, o que têm causado um certo clima de vibração positiva entre alguns historiadores, mas também de reação entre outros.³³

Certamente, inserimo-nos entre aqueles que acreditam ser possível tal diálogo, entretanto, situamo-nos teoricamente entre os que, não sendo deterministas, nem tão pouco estruturalistas, acreditam na relação mútua de interdependência entre o autor e seu contexto histórico. Assim, tanto o texto literário como o filosófico podem servir para entendermos o

³² THOMPSON, E. P. . *A miséria da teoria ou um planetário de erros* - uma crítica ao pensamento de Althusser. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, s/d. p.49.

³³ Cf. FERREIRA, Antonio Celso. História e Literatura. In: *Pós-História*. Assis: UNESP, 04: 23-34, 1996.

contexto em que se inserem, como o estudo do contexto pode esclarecer do que tratam os mesmos.

Desta feita, pode-se afirmar que para entender com mais eficácia o conteúdo de um texto filosófico é necessário verificar quais as concepções, ideologias e linguagens eram correntes na época da produção deste texto. Igualmente será correto afirmar que este revela as idéias de uma época contemporânea a ele, seja implícita ou explicitamente nos seus significados. Todo texto assimila as idéias e conceitos (ou preconceitos) da sociedade e da época em que foi produzido.

O que não quer dizer que as idéias representadas num texto filosófico fiquem “acorrentadas” em seu tempo, ao contrário, dependendo da “perenidade” das mesmas, chegam a extrapolar gerações de pensadores, algumas, ultrapassam qualquer barreira temporal que se possa imaginar, de forma que podemos pesquisar sobre o momento de sua produção, mas jamais sobre o final de sua repercussão.

Assim, alguns postulados podem ser importantes para estudarmos as idéias de Nietzsche sobre a história na *Segunda Intempestiva*. Em primeiro lugar, o contexto social e teórico onde está imerso o pensador é de fundamental importância para compreender sua obra e os conceitos que veicula através dela. Neste sentido, afirma Foucault: “... é necessário conhecer o estatuto do sujeito: saber, numa formação discursiva, quem fala, com que títulos, sob que condições, com que autoridade, segundo que sistema de legitimação institucional”.³⁴ Igualmente, para Antonio Candido em *Literatura e Sociedade*, o contexto, ou fatores socioculturais, como prefere chamar, marca a obra em seus vários momentos de produção, a saber: quando o autor se orienta por padrões de sua época, quando delimita seus temas, quando imprime uma forma em seu discurso e quando seu produto age sobre o meio.³⁵

³⁴ FOUCAULT, Michel. Entrevista concedida à *Revista Comunicação*. Rio de Janeiro, n 3, 1971.

³⁵ SOUZA, A. C. M. op. cit. passim.

Foucault, ao nosso ver, reforça esta posição quando na *Arqueologia do saber*, afirma:

*“De fato, a única unidade que se poderia reconhecer na ‘obra’ de um autor seria uma certa função de expressão. Supõe-se que aí deve haver um nível (tão profundo quanto se possa imaginar) no qual a obra se revela, em todos os seus fragmentos, mesmo os mais minúsculos e os mais inessenciais, como a expressão de pensamento, ou da experiência, ou da imaginação, ou do inconsciente do autor, ou ainda de determinações históricas a que estava presa.”*³⁶

Seguindo este entendimento, é preciso, portanto, estar atento ao nível, ou níveis, em que o texto se vincula, ao que perpassa todo seu constituir-se e o seu revelar-se. Ao que lhe concede unidade e lhe possibilita exercer “*certa função de expressão*”.

*“... trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e na singularidade de seu acontecimento; de determinar as condições de sua existência, de fixar, o mais precisamente possível seus limites, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que possa estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui.”*³⁷

Destarte, para se compreender determinado discurso é preciso entendê-lo numa inter-relação textual. Não tomá-lo apenas como isolado em si, mas estabelecer relações, não a *posteriori*, como uma reinvenção, mas sem se imiscuir da possibilidade interpretativa, averiguar (genealogicamente) suas interdependências e relações com outros discursos, outros textos. Em resumo, emprestemos novamente as palavras de Foucault:

*“É que as margens de um livro jamais são nítidas ou rigorosamente cortadas: além do título, as primeiras linhas e o ponto final, além de sua configuração interna e a forma que o autonomiza, está preso a um sistema de remissões a outros livros outros textos, outras frases: nó em uma rede.”*³⁸

Em segundo lugar, se entendermos que todo discurso dirige-se a um público, e que pretende convencê-los de seu conteúdo, é preciso identificar este público para poder mensurar a tessitura própria do discurso e suas intencionalidades. Para Antônio Candido “... o público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o

³⁶ FOUCAULT, Michel. “Sobre a arqueologia das ciências” Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. In: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 22.

³⁷ Id. Ibid. p. 23.

³⁸ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 34.

espelho que reflete a sua imagem enquanto criador”, e ainda, continua ele, “... *como se vê, não convém separar a repercussão da obra de sua feitura, pois, sociologicamente ao menos, ela só está acabada no momento em que repercute e atua.*”³⁹

Sobre este ponto, torna-se conveniente especular sobre o público da *Segunda Intempestiva*. Para quem teria escrito Nietzsche? Que repercussão obteve a obra em seu tempo? Entendemos que para encaminharmo-nos no sentido em que apontam estas questões, será fundamental lembrarmos que Nietzsche era professor de filologia clássica na Universidade da Basileia e que, naturalmente estaria dirigindo-se para seus pares, ou então, para um público bastante restrito, o da academia, ou ainda, a historiadores profissionais. Certamente Nietzsche almejava um público, tanto que demonstrará profundo desapontamento pela enfraquecida repercussão da *Segunda Intempestiva*, nos meios universitários, ao contrário da *Primeira Intempestiva*, ou mesmo de *Genealogia da moral*, como apontaremos mais adiante. Assim, se este público não interfere materialmente *a posteriori*, ou seja, após o texto estar escrito, *a priori*, ou melhor, na intencionalidade de sua elaboração, não se pode afirmar o mesmo.

Em terceiro lugar, bem sabemos que existem maneiras diferentes de compreender um mesmo autor, ou melhor, maneiras diferentes de apropriação e representação das idéias, provavelmente devido em grande parte ao vínculo acadêmico dos pensadores, bem como à área de conhecimento a que estão vinculados, ou ainda, às referências culturais dos mesmos. O próprio Nietzsche teria realizado o mesmo processo com relação à história e à ciência, ou mesmo à filosofia de seu tempo. Seria imprescindível, desta forma obter o máximo de informações no sentido de identificar vínculos teóricos e afetivos. Com o intuito de compreender o processo de apropriação, vinculado à *utensilagem mental* do pesquisado para identificar o formato de suas representações.

³⁹ SOUZA, A. C. M. op. cit. p. 38.

Entretanto, acreditamos ser preciso considerar também, as várias fases da produção do filósofo. O Nietzsche em sua juventude possui variações com relação ao Nietzsche da maturidade. O Nietzsche de *Considerações Intempestivas* é diferente do Nietzsche de *Genealogia da moral*, assim, este é certamente, um cuidado que é preciso ter.

Neste sentido, torna-se fundamental indicar um dos principais comentadores e biógrafos de Nietzsche, Charles Andler⁴⁰. Consideramos sua obra sobre Nietzsche de grande valia para nossa discussão uma vez que Andler faz mais do que uma biografia usual sobre Nietzsche. Ao nosso ver ele realiza uma edificante obra histórica do gênero biográfico, mas que também poderia ser inserida perfeitamente na historiografia das idéias, posto que, realiza um extenso mapeamento das idéias vinculadas ao pensamento do filósofo. Seu primeiro volume organiza-se em duas partes, a primeira, composta de três livros, versa sobre os precursores de Nietzsche, sua herança alemã e francesa, além de suas relações com Burckhardt e Emerson. A segunda parte, composta igualmente de três livros, trata da juventude de Nietzsche, sua formação universitária, e suas primeiras obras. Na medida do possível, seguiremos as pegadas sugestivas de Andler procurando abstrair de sua obra as informações e reflexões que mais se aproximam de nosso objeto de estudo, a história em Nietzsche na *Segunda Intempestiva*.

Desta feita, segundo Andler:

*“Un livre sur Nietzsche commence par faire leur part aux précurseurs du nietzschéanisme. On ne peut comprendre la pensée de Nietzsche si l'on n'est familier d'abord avec la culture intellectuelle où elle s'alimente.”*⁴¹

Ou seja, para o autor, assim como para muitos outros comentadores, vale notar Jean Granier⁴² e Karl Löwith⁴³, o pensamento de Nietzsche predominantemente pode ser

⁴⁰ ANDLER, Charles. *Nietzsche: Sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. 3 vol.

⁴¹ ANDLER, C. *Ibid.* Vol. 1 p. 9.

⁴² GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Paris: PUF: 1985.

compreendido a partir das influências intelectuais e históricas que este recebera de seu tempo, de suas leituras, bem como de sua vida profissional, curta, diga-se de passagem, ou de seu estado de saúde, precário em quase toda a sua vida intelectual.

Andler usa uma expressão muito criativa para sintetizar esta postura: “*transfusion de sang spirituel*”. Ela denota-nos uma alegoria muito sugestiva, dando a entender de que muito do “sangue” (idéias) que corria nas veias (pensamento) de Nietzsche foram-lhe transferidas pelo romantismo, a exemplo da crítica ao racionalismo moderno e ao seu mecanicismo com sua principal conseqüência, a paralisação dos costumes; mas também, a crença em uma renovação da cultura alemã, ou então, a admiração pela cultura grega clássica.

Todavia, acreditamos ser necessário, para que possamos visualizar melhor nosso objeto de pesquisa, a história na *Segunda Intempestiva*, delimitarmos nosso campo de atuação e análise, periodizando a obra em questão. Uma vez que acreditamos ser fundamental definir o contexto no qual o pensamento está inserido e que o dota de particularidades tais, que inevitavelmente variariam em outros contextos.

Certamente para isto, talvez tenhamos que transgredir as orientações de muitos comentadores, tais como Eugen Fink⁴⁴, Jean Granier⁴⁵, Karl Jaspers⁴⁶ e Deleuze⁴⁷, que não trabalham com periodizações e preferem abordar os textos de Nietzsche como um todo, o que não significa de forma alguma desprezar as contribuições destes mesmos autores.

Por outro lado, muitos outros críticos de Nietzsche preferem abordá-lo tal como ele próprio sugerira em diversos momentos, a partir de fases ou períodos de sua vida e obra. Assim, no primeiro livro de Zaratustra, Nietzsche narra três metamorfoses: “*Apresento-lhes*

⁴³ Destacamos duas obras: LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Traduit de l'allemand par Anne Sophie Astrud. Paris: Calmann-Lévy, 1991. e LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria Del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

⁴⁴ FINK, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*. Traduit d'allemand par Hans Hildebrnad e Alex Lindenberg. Paris: Les Édition de Minuit, 1965.

⁴⁵ GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. 3 ed. Paris: Seuil, 1978.

⁴⁶ JASPERS, Karl. *Nietzsche: introduction a sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950.

⁴⁷ DELEUZE, Giles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

três transformações do espírito: como o espírito se transforma em camelo, o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança.”⁴⁸

Para Deleuze, que prefere não seguir esta pista em todos os seus trabalhos sobre Nietzsche, notadamente em *Nietzsche e a filosofia*, estas transformações são reconhecidas por Nietzsche como sendo as da sua vida e de seu pensamento⁴⁹. Em suas palavras:

*“De acordo com Nietzsche, estas três metamorfoses significam, entre outras coisas, momentos da sua obra e também estádios da sua vida e sua saúde. Sem dúvida, os cortes são sempre relativos: o leão está presente no camelo, a criança está presente no leão; e na criança há a abertura para a tragédia.”*⁵⁰

A partir desta periodização metafórica, Deleuze organiza a sua exposição da biografia de Nietzsche. Para ele, a fase do camelo, aquele que carrega, seria correspondente à fase que Nietzsche estaria suportando os valores e ensinamentos que lhe foram incutidos pela família, a religião e a escola. A fase do Leão, aquele que destrói, seria correspondente à fase em que Nietzsche, enfurecido com os valores, estaria por criticá-los, e a destruí-los. Por fim, a fase da criança, aquela capaz de criar livremente, seria correspondente à fase em que Nietzsche edifica valores novos.

Neste sentido, é costume, como nos aponta Andler, dividir o pensamento de Nietzsche em três fases, a do pessimismo romântico, a do pessimismo cético, e o período da reconstrução da obra. Entretanto, o próprio Andler prefere dividi-la em dois períodos de acordo com as intuições de Nietzsche, a fase schopenhaueriana, culminante em 1871 com o *Nascimento da tragédia*, e a fase da visão do eterno retorno, com ápice em 1881 no *Zaratustra*, fase que corresponderia àquela em que Nietzsche liberta-se de seus “pais intelectuais” e constitui sua própria filosofia.

Karl Löwith, por sua vez, “... constata duas transformações radicais em Nietzsche: a de jovem reverente em espírito livre e a deste em mestre do eterno retorno; elas levam à

⁴⁸ NIETZSCHE, F. W. *Assim falava Zaratustra*. Trad, Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, s/d. P. 19.

⁴⁹ DELEUZE, Giles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 1990.

⁵⁰ Id. Ibid. p 9.

divisão da obra em três períodos conforme o hábito.”⁵¹ Que seriam correspondentes à fase da crença na renovação da cultura alemã, à fase da busca de um caminho próprio e em seguida a do eterno retorno.

Há outros ainda que declaram não compartilhar da abordagem da obra nietzschiana, dividindo-a em fases ou períodos, mas não conseguem evitá-la na prática. É o caso, ao nosso ver, de Virgile J. Barbat em sua obra “*Nietzsche: tendances et problèmes*”.⁵² Para ele a obra de Nietzsche compõe um sistema e deve ser estudada como tal, afastando aproximações cronológicas ou de obras isoladas. Em suas palavras:

*“Nous éloignons tout d’abord l’idée d’un exposé chronologique: elle nous paraît insuffisant. – En effet, l’ordre, dans lequel les idées de Nietzsche se suivent chronologiquement, ne correspond pas à celui, dans lequel les idées s’enchaînent dans son système.”*⁵³

Entretanto, tal consideração preliminar de Barbat parece não coincidir com a organização prática de sua obra sobre Nietzsche, a saber, em dois períodos subdivididos em ciclos. Assim considera 1844-1869 o primeiro período; 1869-1889 o segundo período, este dividido em ciclos, o *L’idéal* sendo o primeiro, 1869-1879; *La morale*, o segundo ciclo, 1879-1884; *La connaissance*, o terceiro ciclo, 1884-1888; e o quarto ciclo, *La philosophie d’un tempérament*, 1888-1889.

Parece-nos então que, mesmo para muitos que preferem tratar a obra de Nietzsche como um todo, ou como um sistema geral, ou ainda que as idéias de Nietzsche presentes em suas primeiras obras vão apenas sofrendo melhoramentos no desenrolar da produção nietzschiana, uma certa periodização torna-se inevitável, isto se torna evidente no caso de Virgile Barbat.

⁵¹ Cf. MARTON, Scarlett.. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 24

⁵² BARBAT, Virgile J. t. *Nietzsche: tendances et problèmes*. Zurich und Leipzig: Rascher & Cie./Librairies Éditeurs, 1911.

⁵³ Id. Ibid. p. 5

Neste sentido, pontuamos a periodização proposta por Scarlett Marton em “*Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*” que leva em consideração as *influências teóricas* de Nietzsche, além do que, a sua própria vivência como homem inserido em seu tempo e como tal, em mutação. Para tanto, a autora segue uma pista do próprio Nietzsche, em uma carta a seu amigo Overbeck em 11 de fevereiro de 1883, onde teria escrito “... *toda a minha vida decompôs-se diante dos meus olhos: esta vida inteira de inquietação e recolhimento, que a cada seis anos dá um passo e nada além disso.*”⁵⁴

Assim, desconsiderando os escritos acadêmicos de Nietzsche do período de 1864 e 1870, já que são em sua maioria compostos por trabalhos escolares, além de poemas e alguns artigos para a revista que fundou com os colegas de estudo, Scarlett, pontua três períodos: o primeiro 1870 a 1876, o segundo 1876 a 1882 e o terceiro 1882 a 1888:

*“Caracterizar o primeiro período, conforme o hábito, como o do pessimismo romântico faz sentido, desde que sublinhe que a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner, além da formação filológica, fornecem a Nietzsche os pontos de partida para a reflexão. (...) Definir o segundo período como o do positivismo cético é plausível, quando se ressalta que ele então se abre às influências de Augusto Comte, (...). Encarar o terceiro período como o da reconstrução da obra tem razão de ser, na medida em que se salienta seu empenho em elaborar, de forma consistente, a própria filosofia.”*⁵⁵

Como podemos perceber, a partir desta periodização, a *Segunda das considerações Intempestivas* (1874), encontra-se na primeira fase da produção nietzschiana, precedida pelas obras: “*O drama musical grego*”, “*Sócrates e a tragédia*”, “*A visão dionisíaca do mundo*” (1870); “*O nascimento da tragédia no espírito da música*” (1871); “*Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*”, “*Cinco prefácios para livros não escritos*” (1872); “*A filosofia na época trágica dos gregos*”, “*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*”, “*Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor*” (1873). E seguida pelas obras: “*Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*”

⁵⁴ Carta a Overbek apud. MARTON, Scarlett. op. cit. p. 24

⁵⁵ MARTON, S. op. cit. p. 27

(1874); e por fim a “*Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth*”; além de fragmentos publicados postumamente.

Enfim, permitamo-nos nesta altura uma alegoria: Estão lançados os recursos para a construção do edifício. O terreno já está demarcado, estacas fincadas e linhas por todo o lado. As ferramentas estão a postos, é lançar mão delas quando for necessário. A matéria prima é farta e rica, sobretudo extremamente sugestiva. Assim, algo brotará deste canteiro, talvez algo novo, se não, ao menos diferente. Porque, cada construtor tem a oportunidade de arranjar os materiais na forma como lhe for possível e desejável. Torçamos para que o edifício se sustente e não desabe em meio à tamanha complexidade. Sobretudo o construtor lança sobre si mesmo uma pergunta: por que faço isto? E, perplexo não encontra resposta imediata, a não ser que sente prazer em fazê-lo.

Por último, gostaríamos de finalizar estas observações preliminares, lembrando do tão discutido “milagre grego”, ou seja, do surgimento do pensamento racional na Grécia Antiga, o que para nós, de certa forma, sintetiza as posturas levantadas aqui. Para os defensores do *milagre*, a filosofia teria surgido em oposição ao pensamento mítico, de uma forma a-histórica, como que por simples intuição, fruto da genialidade dos filósofos, única e exclusivamente, quando muito das qualidades superiores do povo grego.

Para outros, os opositores do *milagre*, o surgimento do pensamento racional na Grécia, é fruto de um longo processo de transformações, sociais, políticas, econômicas e culturais pelo qual passou a Grécia e que possibilitaram o surgimento do pensamento racional que, diga-se de passagem, não deixou de combinar elementos míticos com elementos novos, ditos racionais. Para estes últimos, a divulgação da escrita e seu desvinculamento de ligações religiosas por volta do século VIII a.C.; o desenvolvimento do comércio marítimo nos séculos VIII e VI a.C. a partir da colonização da Magna Grécia e Jônia; as alterações nos códigos legais com os tiranos Drácon, Sólon e Clístenes, que produziram leis escritas; e por

fim o processo de democratização das relações políticas, culminando no século V a.C, entre outros fatores, possibilitaram o surgimento da filosofia e o rompimento gradual com o pensamento mítico.⁵⁶

Entendemos que esta visão processual do fenômeno, ligando-o a fatores os mais variados, torna possível uma compreensão bem mais verossímil do passado e das idéias produzidas em outro tempo e lugar. É esta perspectiva que estamos considerando ao tentar compreender a história na *Segunda Intempestiva*.

⁵⁶ Ver: VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. 2 ed. São Paulo: Difel, 1977.

2. NIETZSCHE E O TEMPO DAS CONSIDERAÇÕES FORA DO TEMPO

“Longe pois de que toda busca da inteligibilidade leve à história seu ponto de chegada, é a história que serve de ponto de partida para toda a busca de inteligibilidade. Assim como se diz de certas carreiras, a história leva a tudo, conquanto que se saia dela.” Lévi-Strauss

“(…) enquanto as cabeças mais perspicazes não podem livrar-se do erro de pensar que se chega mais perto dessa interpretação quando se investigam meticulosamente as cores com as quais, e a matéria sobre a qual essa imagem está pintada; talvez chegando ao resultado de que é uma tela de urdidura intrincadíssima e, sobre ela, cores a que são quimicamente insondáveis. É preciso adivinhar o pintor, para entender a imagem – disso Schopenhauer sabia.” Nietzsche – Schopenhauer como educador.

Torna-se necessário, neste momento, investigar sobre Nietzsche e o tempo das intempestivas. Afinal, em que Alemanha viveu Nietzsche nesta fase? Que relações poderiam existir entre o pensador e seu meio histórico? Como estas possíveis relações poderiam se refletir no texto da Segunda Intempestiva? De fato, se podemos iniciar esta abordagem de múltiplas formas, algo nos chama a atenção e faz o nosso olhar direcionar-se inicialmente para a repercussão da *Segunda Intempestiva* no tempo de sua produção, ou seja, 1873/74 e os anos imediatamente seguintes.

Como podemos depreender pelos biógrafos, especialmente Charles Andler e Curt Paul Janz, a obra em questão fora acolhida silenciosamente pelos círculos intelectuais, vale dizer, o público específico ao qual Nietzsche se dirigia. O que dizer, então, do público leitor em geral que, seguramente, não teve acesso à mesma. Por parte dos intelectuais, ao contrário do *Nascimento da Tragédia* que fora deplorada pelos filólogos, através de seu porta voz Ulrich von Wilamowitz Moellendorf, já que indicava um rompimento com a filologia clássica e seus métodos, a *Segunda Intempestiva* não receberá comentários. Somente a pedido de Overbeck,

Heirich von Treitschke irá se pronunciar, entretanto, apenas lamentando a suposta “mania de grandeza” de Nietzsche.

Burckhardt, amigo pessoal de Nietzsche nesta época, não irá emitir publicamente juízo algum. Apesar do texto ter-lhe sido enviado por Nietzsche tão logo o concluíra, Burckhardt apenas responderá por carta ao amigo. Assim, de uma forma extremamente polida, evita-lhe a crítica, mas também, não lhe reporta qualquer consideração significativa. Eis uma parte da carta:

*“En vous envoyant mes meilleurs remerciements, je ne puis encore, après un rapide survol de votre écrit si riche de contenu, que vous faire une réponse en deux mots. Ce serait déjà là, à vrai dire, outrepasser mes droits, un tel ouvrage demandant à être savouré lentement, longuement, ...”*¹

Sobre tal carta de Burckhardt, Nietzsche irá demonstrar profundo desgosto, certamente porque esperava outro tipo de reação de seu “colega”. Para Janz, o fato de Burckhardt ter escrito a Nietzsche e não lhe transmitir a mensagem à viva voz, já que possuía muitas oportunidades para tal, comportava em si um significado. O fato é que, depois deste episódio, o entendimento entre os dois estava rompido. Talvez esta fosse a pior coisa que pudesse ocorrer com um escritor provocativo como Nietzsche, que sentia “*prazer em desembainhar a espada*”². Antes provocasse o furor da crítica, como acontecera com a *Primeira Intempestiva*, mas apatia?!

A *Primeira Intempestiva*: Strauss crente e escritor alcançara à época da publicação de *Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*, já a segunda edição, uma vez que sua repercussão fora estrondosa, tanto na Basileia, como em toda a Alemanha. É o próprio Nietzsche quem nos narra este sucesso e a satisfação que sentia com ele:

“Destes quatro atentados, o primeiro teve um êxito extraordinário. O rumor que suscitou foi magnífico em todos os sentidos. Eu tocara na ferida de uma nação

¹ Carta de Burckhardt a Nietzsche – 25 de fevereiro de 1874. apud. JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol 2. Traduit de l’allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1984. p. 40.

² NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989. p. 71.

vitoriosa – porquanto a sua vitória não seria um acontecimento da civilização, mas talvez algo inteiramente diferente... A resposta veio de todos os lados, e não apenas dos velhos amigos de David Strauss, a quem eu pus a ridículo como o tipo de filisteu cultural... O mais inconveniente expressou-se um periódico de Lúpsia, os mal afamados ‘Grenzboten’; tive dificuldade em conter os passos dos que em Basileia se encheram de indignação. A meu favor decidiram-se incondicionalmente apenas alguns velhos senhores....”³

Era grande o entusiasmo de Nietzsche com tal repercussão, mesmo que negativa por conta do periódico “Grenzboten” que desferira duros golpes contra Nietzsche em favor de Strauss. Todavia, parecia ter sido este mesmo o objetivo de Nietzsche: polemizar, duelar com o seu tempo. Neste sentido, escreve a Rohde em 21 de novembro de 1874: “*J’aimerais toute de même bien que tu lises à l’occasion l’article des **Grenzboten**, à titre d’amusante curiosité: nous avons désormais besoin, de temps en temps, de tels divertissements. Le taureau est le tissu rouge.*”⁴

Conquanto, este contentamento, por ocasião do sucesso da *Primeira Intempestiva* e do *Nascimento da Tragédia*, lhe custaria caro em termos de popularidade. Se anteriormente os cursos de Nietzsche na Universidade da Basileia atraíam um número considerável de alunos, neste período, início de 1874, encontram-se vazios. Poucos serão os freqüentadores dos mesmos.⁵ Nietzsche estaria sendo ladeado pelas idéias que apresenta na *Segunda Intempestiva* que acabara de publicar, ou pelo conjunto de sua obra até o momento?

Entrementes, em 1874 a Alemanha atinge o recorde de 2650 livrarias, mais do que o triplo de quarenta anos antes. Os livros de bolso tornaram-se extremamente baratos e em conseqüência por demais acessíveis ao público em geral. De fato, esta revolução da leitura começara em termos políticos, anteriormente. Já em 1867, no mesmo ano em que Bismarck é nomeado Chanceler da *Confederação do Norte da Alemanha*, edita-se uma lei de proteção literária que reconhecia os direitos autorais até trinta anos após a morte dos autores.

³ NIETZSCHE, F. Ibid. p. 70

⁴ Nietzsche a Rohde – 21 de novembro de 1874. apud. JANZ, C. P. op. cit. vol 2. p. 28.

⁵ Cf. BIANQUIS, Geneviève. *Nietzsche devant ses contemporains*. Monaco: Éditions du Rocher, 1959. passim.

Evidentemente os clássicos, como Goethe, ficavam livres desta legislação tornando-se mais barato publicá-los, do que a obra de autores vivos. Assim, o *Fausto* de Goethe, *Guilherme Tell* de Schiller e *Natan o sábio* de Lessing, seriam os primeiros de uma série que teria seu preço inalterado nos 50 anos seguintes.⁶

Para além dos clássicos da literatura romântica, a temática política parecia ter grande aceitação. Tomemos apenas um exemplo da literatura para ilustrar esta questão. Em 1841 o poeta Friedrich Hebbel (1813-1863) lança sua obra mais famosa e encontrará um respaldo muito grande, não só entre os literatos, como também entre o público em geral, trata-se da obra *Judith*. Entretanto, um ano antes de morrer, publica *Os Nibelungos: uma tragédia alemã*, que terá, em termos de público apenas uma pequena porção do sucesso de *Judith*, apesar de já ser maior o número de livrarias, bem como o número de leitores. Talvez possamos entender este fenômeno pela temática diferenciada presente nas obras e que, na primeira tenha coincidido com os anseios do público, e na segunda nem tanto. Pois bem, a temática da primeira obra faz referência à idéia da unificação alemã, ao passo que a segunda trata dos mitos germânicos. O que nos apresenta a temática política em sintonia com os interesses do *Reich* e que constituíam a preferência do público leitor.

Igualmente, na academia, especialmente na Universidade de Berlin, fundada no início do século (1810) por Humboldt, a hegemonia teórica ficara a cargo da história política, da qual Hegel e sua apologia ao Estado, despontava como principal fundamento, conduzindo a liderança das leituras entre os universitários. Note-se, pois, que a temática preferida nos meios universitários era também a condizente com os anseios políticos do Estado e sua política agregacionista, no sentido de construir uma nação economicamente e politicamente e, acima de tudo, culturalmente coesa.

⁶ Cf. JOHANN, Ernest. e JUNKER, Jörg. *Historia de la cultura alemana de los últimos 100 años*. Tradução para o espanhol de Heinz Bähr. Munich: Frümorgen & Holzmann, 1970. passim.

Por outro lado, o que sabemos é que Nietzsche encontrava dificuldades para publicar suas obras⁷ e, no caso específico da *Segunda Intempestiva*, não encontrava resposta alguma por parte da crítica! Sua obra não encontrava um público, seja por parte da academia, seja por parte dos leitores em geral, o que consideramos um indicativo deveras significativo, posto que, nos apresenta um Nietzsche na contramão dos sucessos editoriais e, certamente, isento dos interesses estatais e, mais do que tudo, livre para realizar sua crítica.

Por hora, retornemos à questão: que Alemanha encontramos neste último terço do século XIX? Reconhecemos que esta questão está recheada de uma complexidade muito maior do à primeira vista pode parecer, um verdadeiro “*cavalo de Tróia!*” Repleto de nuances econômicas, políticas, sociais, e culturais, todavia, não se podendo distinguir estas esferas, tamanha sua interdependência.

Pois bem, dois anos antes de assumir a cátedra de filologia clássica na Basileia, por intermédio de seu professor Ritschl, Nietzsche estava preocupado em como cumprir sua obrigação militar com o Estado Prussiano e ao mesmo tempo tentava continuar seus estudos filológicos. Neste sentido, como nos aponta Curt Paul Janz⁸, Nietzsche planejava no início de 1867 mudar-se para Berlim para, ao mesmo tempo em que prestava seu serviço militar, cursar filologia na universidade e de modo geral, não perder o vínculo com a vida universitária. Escreve a Deussen, comunicando seus planos e revelando o desejo de reviver a experiência de uma Associação Filológica como nos tempos do Liceu.

Quanto ao seu serviço militar, a opinião de Nietzsche parece ora favorável e entusiasmada, ora pesarosa, como se fosse uma inevitável obrigação. Assim, em 1863 escreve à sua mãe revelando seu desejo e que, para além de seus olhos tudo em seu corpo se

⁷ SCARLETT, Marton. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

⁸ JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol 1. Versión española de Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

caracterizava como forte e saudável para o serviço militar.⁹ Parece que aqui Nietzsche vê no serviço militar uma aprovação de sua saúde que nunca foi das melhores, uma espécie de afirmação da *santé* em oposição a *maladie*.

Em contrapartida, em 1866, mostrava o desejo de ser lembrado como *grande prussiano*, estamos nos referindo à guerra da Prússia contra a Áustria. Entretanto, para além deste desejo, Nietzsche não se alista, transferindo para adiante sua obrigação. Assim, em 26 de setembro de 1867 teve que passar por uma revisão de seu estado de saúde. É aprovado para o serviço militar e incorporado em outubro na *seção de cavalaria do regimento de artilharia* de Naumburg.

Por um lado Nietzsche irá demonstrar profundo senso de obrigação, tornando-se inclusive uma referência dentro da corporação, ao mesmo tempo em que se lhe mostrava tediosa tal atividade por tomar-lhe todo o tempo. Neste sentido escreveria a Rohde:

*“Às vezes cochicho escondido em baixo da barriga do cavalo: ‘Schopenhauer, ajude!’; e quando volto esgotado e suado para casa, uma olhada no retrato que há sobre minha mesa de trabalho me serena; e abro os Parerga, que hoje me são, junto com Byron, mais simpáticos do que nunca... Já sabes, meu querido amigo, porque minha carta está tão atrasada. Não tenho literalmente tido tempo.”*¹⁰

Todavia, Nietzsche não tardará em deixar seu serviço militar. Em março de 1868 cai do cavalo ferindo-se no peito e em outubro regressa à cidade de Leipzig.

De sua passagem pelo serviço militar advém-nos uma questão, seria Nietzsche entusiasta do *Reich*? Partidário da unificação que estava em vias de se efetivar sob a hegemonia do Estado Prussiano? O fato é que, se não participara da guerra contra a Áustria, não é o mesmo que ocorrerá na guerra contra a França em 1870.

Nietzsche neste ínterim, já era professor de filologia clássica na Basileia, mas não era cidadão prussiano, uma vez que renunciara à cidadania prussiana e assumira a suíça, condição

⁹ Cf. JANZ, C. P. op. cit. vol 1. p.193.

¹⁰ Id. Ibid. p. 196. Tradução livre.

sine qua non para assumir a cátedra. Portanto não fora mobilizado contra os franceses. Contudo, em julho, durante as suas primeiras férias, depois de um breve treinamento de enfermagem, segue para o *front* como enfermeiro voluntário, não podendo, pois, resistir ao seu dever de prussiano. Participa da batalha até setembro quando é repatriado num comboio de feridos acometido de difteria e disenteria. No mês seguinte estaria retomando suas atividades acadêmicas na Basiléia.

A guerra dura até o início de 1871, em seguida a população armada, inicia a *Comuna de Paris* que durará pouco mais de dois meses. Finalmente, tendo o exército alemão auxiliado na derrocada dos comunardos, em maio de 1871 assinou-se a *Paz de Frankfurt*, na qual a França derrotada entregaria os territórios de Alsácia e Lorena aos alemães além de uma gigantesca indenização. Dessa guerra sai vitorioso o Império alemão que, sobre os derrotados parisienses inaugura o *Segundo Reich* em Versalhes. Seria a vitória da cultura alemã sobre a francesa, um atestado de superioridade da primeira sobre a segunda?

De uma forma contrária, parece que esta guerra e que o convívio com Burckhardt irão ensinar a Nietzsche uma lição importante que irá permear sua obra, especialmente nesta fase como professor da Basiléia e como wagneriano confesso, a da não conciliação entre Estado e Cultura. Neste sentido não há indícios de que Nietzsche tenha comemorado a unificação e a vitória do *Reich*, mas que tenha lamentado, juntamente com Burckhardt a falsa notícia de que, juntamente com o palácio das Tulherias, o museu do Louvre havia sido incendiado pelas chamas da repressão à Comuna. Lamentavam-se de que a política estaria novamente destruindo a cultura.¹¹

Na *Primeira Intempestiva*, Nietzsche pontua diversas vezes que os alemães venceram os franceses, não por razões culturais, mas científicas e militares. Pergunta em dado momento:

¹¹ Cf. MARTON, S. op. cit. p. 15.

*“E terá sido esta cultura alemã unificada que triunfou sobre a França? Esta afirmação é completamente incompreensível. Foi justamente no saber mais amplo dos oficiais alemães, na melhor instrução das tropas, no valor científico superior da estratégia, que todos os juízes imparciais, e os próprios franceses, reconheceram as vantagens decisivas.”*¹²

Nietzsche parece desde já, demonstrar uma das razões de sua crítica ao conhecimento científico. Uma vez que serve à guerra com tanta maestria poderia ser realmente útil à vida? Para ele, esta confusão entre conhecimento científico e cultura acontecia porque os alemães, ao contrário dos franceses, não possuíam em seu tempo uma cultura autêntica. Para Nietzsche:

*“Mas com esta espécie de ‘cultura’ que no fundo não passa de indiferença fleumática pela cultura, nunca foi possível obter qualquer triunfo sobre o inimigo, sobretudo sobre aqueles que, como os franceses, têm uma cultura autêntica e fecunda, qualquer que seja, aliás, o seu valor, que nós, de resto, temos sempre imitado, com uma certa inabilidade.”*¹³

Neste sentido, afirma-nos Mayer: Nietzsche

*“... admirava plenamente a vitalidade cultural de Paris. ‘Os temas do pessimismo e de Wagner, assim como quase todas as questões psicológicas e artísticas estavam sendo discutidas com sofisticação e radicalidade muito maiores’ na França derrotada do que na Alemanha, onde a hybris do êxito militar e do status de grande potência estava embotando as artes.”*¹⁴

Esta não havia sido a primeira vez que Nietzsche demonstrava seu apreço pelos franceses. Ainda na faculdade, por várias vezes planejou passar uma temporada em Paris e trabalhar em uma biblioteca. *“Presentemente, não esqueçamos que continuamos dependentes da Paris em todas as questões de forma, e que é preciso está-lo, pois até hoje ainda não houve cultura alemã original.”*¹⁵ Irá dizer.

É bem sabida, igualmente a sua admiração pelos moralistas franceses, especialmente Montaigne, Stendhal, La Rochefoucauld, Pascal, entre outros. Mme Cosima Wagner

¹² NIETZSCHE, F. “David Strauss crente e escritor” In: *Considerações Intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, s/d. p. 10.

¹³ Id. Ibid. p. 11.

¹⁴ MAYER, Arno J. *A força da Tradição: a persistência do Antigo Regime*. Trad. Denise Bootmann. Rio de Janeiro: Cia das Letras. P. 278

¹⁵ NIETZSCHE, F. op. cit. p. 12.

presenteara Nietzsche com uma edição de Montaigne em 1870. Overbeck, do qual Nietzsche fora vizinho na Basileia, tinha mãe francesa, e ele próprio, como havia estudado na França, auxiliava Nietzsche nas traduções das obras ou então as traduzia em voz alta para que Nietzsche pudesse compreender.¹⁶ Deles, entre outros ensinamentos, Nietzsche irá confirmar sua simpatia pela civilização grega e seu sentido do trágico.

De qualquer forma, nos parece que Nietzsche não estaria por regozijar-se com a vitória do Império alemão sobre os franceses, principalmente com a alegação de ser essa uma vitória cultural. Nietzsche estaria, sobretudo avesso à associação entre cultura e ciência, e ou então, entre cultura e política. Ao contrário, acreditaria que os alemães, no afã de tornarem-se uma nação, estariam demonstrando fraqueza de personalidade. Para ele, por exemplo, ao querer desvincular-se do convencionalismo dos franceses, para os quais as convenções seriam fruto da experiência e da tentativa de evitar contradições¹⁷, os alemães teriam caído em convencionalismos muito mais radicais, atingindo até mesmo as formas de andar, estar, vestir, divertir e habitar. Nietzsche estaria diagnosticando a cultura alemã superficial, apegada a modismos e, acima de tudo em crise, devido ao excesso de história.¹⁸ Contudo, cheia de si por vencer a França, o centro cultural do mundo ocidental.

Parece, que neste sentido Nietzsche estaria por concordar com seu mestre na *Universidade da Basileia*. Se Burckhardt estivera presente na lição inaugural de Nietzsche a 28 de maio de 1869, intitulada *Homero e a filosofia clássica*, com entusiasmo e revelado prazer, Nietzsche irá assistir as conferências de Burckhardt sobre o estudo da história. Tendo-se tornado vizinho e amigo de Burckhardt logo que chegou à Basileia, escreve aos seus, à sua irmã, à mãe, a Rohde, a Deussen e a Gersdorff sobre a profundidade dessa amizade e da

¹⁶ Cf ANDLER, C. Charles. *Nietzsche: Sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. vol 1. passim.

¹⁷ Cf. ABBAGNANO, Nicola. Trad. Alfredo Bosi. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962. p. 192

¹⁸ Abordamos esta questão no capítulo que trata especificamente da *Segunda Intempestiva*.

alegria em poder trocar idéias com um homem excepcionalmente inteligente e maduro. Irá escrever a Gersdorff em dezoito de novembro de 1871:

*“Participo, uma hora por semana, das preleções sobre o estudo da história e acredito ser o único dentre os 60 participantes que compreende a profundidade do andamento de seus pensamentos, com suas particularidades, refrações e desvios, onde o conteúdo roça a reflexão. Pela primeira vez, tenho prazer em uma aula, pois ela é do tipo que gostaria de dar quando envelhecer.”*¹⁹

Dessa comunhão intelectual, e da experiência de Nietzsche na guerra, haverá igualmente a concordância no sentido de acreditar na incompatibilidade entre o Estado e a cultura. Particularmente Burckhardt se opôs com toda energia ao caminho germano-prussiano, tanto que *“... qualificou a Prússia como uma das potências mais inimigas da cultura e considerava o Estado e a cultura como adversários permanentes e com uma idéia falsa de ‘Estado cultural’...”*²⁰

Para Norbert Elias, a crença de superioridade do Estado em termos culturais, faz parte de um fenômeno maior. Para ele, *“... a convicção do valor supremo do próprio país sobre todos ou a maior parte dos outros – é um dos denominadores comuns de todos os sistemas de crenças nacionalistas.”*²¹ Ou seja, se tomarmos de empréstimo uma questão que Hobsbawm enuncia, sobre o aspecto que caracterizava a política européia internacional entre os anos 1848 e 1870, poderíamos afirmar que em termos gerais, *a política das nacionalidades rivais* se impôs de forma geral neste período. Neste sentido, em que medida teriam sido os alemães vitoriosos por sua cultura nacional superior? Ou, deveríamos concordar com Nietzsche e afirmar que acima de tudo, teria sido a superioridade técnica utilizada a vencedora, a começar pelos destrutivos canhões Krupp, mas ainda na utilização de novas tecnologias tais como o telégrafo, os meios de transporte, especialmente a locomotiva, entre outros?

¹⁹ NIETZSCHE, F. Carta a Gersdorf 18/11/1871. apud CHAVES, E. “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt” In: *Cadernos Nietzsche* 9 São Paulo: GEN, 2000, p. 42.

²⁰ JOHANN, E. e JUNKER, J. op. cit. p 20. Esta idéia de Estado cultural foi altamente defendida por Humboldt e seu projeto de reformulação do ensino, desde o primário até à Universidade, culminando na construção da Universidade de Berlim.

²¹ ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 156.

De qualquer forma, ao que nos parece, neste embate, Nietzsche tomará posição defendendo a impraticabilidade da relação entre Estado e Cultura. Essa idéia, a partir da experiência no campo de batalha:

“... ancora no espírito de Nietzsche. Estado e cultura são pólos antagônicos e até adversários: um vive às expensas do outro. Às épocas de grande fertilidade cultural correspondem épocas de decadência política. Impõe-se trabalhar para preservar a tradição cultural muito mais do que deixar-se levar pelo ruidoso tagarelar político dos dias que correm.”²²

Deveras, será esta uma das principais preocupações de Nietzsche nas suas primeiras obras. Notadamente no *Nascimento da Tragédia*, onde prega um renascimento da cultura clássica a partir da música alemã, especificamente a de Wagner. Nietzsche chega pensar em deixar a academia para se dedicar à “causa” wagneriana... Será graças a Wagner, que sua obra, inicialmente rejeitada por editores de Leipzig, é aceita pelo editor de Wagner.

Aparece-nos, então, uma possibilidade de compreensão da apatia para com a *Segunda Intempestiva* em particular. Seria, pois por esta não estar em sintonia com os anseios da intelectualidade vinculada ao *Reich*, por não conter uma temática favorável aos anseios do público, ter sido deixada de lado? De fato, parece-nos que *as quatro intempestivas* constituem-se no geral uma crítica ao Estado prussiano, suas crenças, seu sistema educacional, seu excesso de história, na intenção de “fabricar” uma nação, a nação alemã. Para Nietzsche o Estado estaria, neste processo, sacrificando a cultura como um todo. Este será um tema preocupante para Nietzsche neste período, de janeiro até março de 1872 realiza cinco conferências *Sobre o futuro de nossas Instituições de Ensino*²³, discutindo esta problemática.

Em concomitância com esta questão levantada por Nietzsche em seu tempo, vale a pena citar Hobsbawm e o capítulo 5 de sua *A era do capital* que trata do tema: “A construção

²² MARTON, S. op. cit. p 13.

²³ NIETZSCHE, F. “Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement” In: *Écrits posthumes. 1870-1873*. Traduit de l’allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1975.

das nações”²⁴. Para este autor, as nações, dentre elas a alemã, constituem-se um artefato, não algo de “*crescimento espontâneo*”. Ou seja, como o próprio título indica, estas nações foram construídas artificialmente, ou melhor, não surgem naturalmente como postulava o nacionalismo romântico com o seu *Volksgeist*.

Para Hobsbawm a nação “*era definida por sua história, cultura comum, composição étnica e, com crescente importância, a língua.*”²⁵ Assim, a Alemanha jamais poderia ser considerada nação se não fosse construída, dado seus inúmeros principados independentes politicamente, com culturas e tradições próprias, muitas vezes com línguas diferentes, exceto as elites cultas que “*partilhavam a mesma língua e literatura*”²⁶. O que era a Alemanha a partir de meados do XIX?

Politicamente, “*... não estava decidido se a Alemanha converter-se-ia num Estado centralizado ou numa federação, numa república ou numa monarquia... Entre os Estados alemães havia dois grandes poderes europeus, e a competição e os antagonismos entre ambos tornavam ainda mais graves as dificuldades para encontrar uma solução que contentasse os nacionalistas alemães.*”²⁷

Havia, portanto, a possibilidade da opção de uma *grande Alemanha*, que incluísse os domínios austríacos ou então uma *pequena Alemanha*, excluindo a Áustria e unindo os demais reinos sob a hegemonia da Prússia. Somente na década de 1860, esta questão será resolvida, a Prússia impõe sua solução para a Alemanha, tal como a Sardenha o fizera no caso da Itália.

Economicamente teremos novamente a hegemonia prussiana concentrando a maior parte do desenvolvimento industrial a partir dos anos 1850 que desde a década de 1820 defendia a aliança aduaneira (*Zollverein*) entre os Estados confederados menos a Áustria evidentemente.

²⁴ HOBBSAWM, Eric J. *A era do capital. 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

²⁵ Id. Ibid. p. 128.

²⁶ Id. Ibid. loc. cit.

²⁷ KOHN, Hans. *Nationalism, its meaning and History*. New Jersey: D. Van Nostrand Company. S/d. Tradução livre.

“Por volta de 1865, a Prússia era responsável por nove décimos da produção de carvão e ferro, por dois terços das máquinas a vapor, por metade da produção têxtil e por dois terços da mão-de-obra industrial da Alemanha.”²⁸

Observa-se neste período todas as variantes econômicas (urbanização intensa; êxodo rural, desemprego, imigração, desenvolvimento dos transportes e meios de comunicação, entre outros), decorrentes de uma Revolução Industrial, tardia, no caso alemão, mas nem por isso lenta. Ao contrário, a rapidez fazia com que em vários aspectos superasse o desenvolvimento industrial de muitos outros países europeus.

Entretanto, além deste surto de industrialização, especialmente no oeste da Prússia, outro fator que culminaria no fortalecimento da Prússia fora o desenvolvimento agrícola. Para Perry Anderson, três aspectos tornaram possível o sucesso do programa bismarckiano. Em suas palavras:

“Em primeiro lugar, no que se refere à região oriental, a reforma agrária efetuada por Hardemberg em 1816 levou a um rápido e impressionante avanço de toda a economia cerealífera. Tornando livre o mercado de terras, a reforma depurou o campo dos junkers incapazes e endividados. Em contrapartida, aumentou o número de investidores burgueses na terra,..., e, ocorreu uma acentuada racionalização da gestão agrária: por volta de 1855, 45 por cento dos Rittergüter das seis províncias orientais tinham proprietários não aristocratas.”²⁹

Ou seja, podemos observar que o avanço da economia capitalista foi um dos fatores chave, seja no campo da indústria, no campo da política aduaneira ou então da agricultura que possibilitaram a unificação política da Alemanha sob o comando da Prússia e sua política, no dizer de Anderson, conservadora das *linhagens do Absolutismo*.

Não obstante, o relacionamento destas esferas, o político e o econômico possuíam na Alemanha características próprias. Haja vista ser a economia conduzida de forma capitalista, abandonando as arcaicas formas produtivas feudais e de relações de trabalho, e a política

²⁸ ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. 3 ed. Trad. Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 276.

²⁹ Id. Ibid. p. 273.

continuar sendo administrada de forma aristocrática, de acordo com os códigos morais da antiga elite dominante.

Nestes termos, a aristocracia fundamentava seu código de conduta interpessoal e interestatal em Maquiavel e os conselhos que este forneceu ao Príncipe em sua obra máxima.

Portanto, *“O código aristocrático era um código de honra, de civilidade e boas maneiras, de convivência e diplomacia, o qual, até em sua aplicação aos membros de uma mesma sociedade, incluía o uso de violência, desde que fosse usada de maneira cavalheiresca, por exemplo, em forma de duelos.”*³⁰

De modo que, tal código não incluía nenhum humanismo nas relações, prevalecendo os interesses pessoais sobre os coletivos. Deveras, o nacionalismo não fazia parte deste programa, do programa das elites aristocráticas dirigentes na Alemanha, inclusive, a priori, este não era o desejo de Bismarck, que se esforçava apenas por fortalecer a casa dos Hohenzollern.

Por outro lado, as classes médias, derivadas das novas relações econômicas capitalistas, tanto no campo como nos centros urbanos industrializados, desenvolveram um código baseado em princípios antagônicos aos da aristocracia. Figuram neste código valores como humanidade, virtude e bondade.

*“Seu código era mais de virtude que de honra... Eram humanistas, no sentido de se aplicarem a todos os seres humanos, independentemente de classe e de país. De fato, desenvolveu-se, primeiro, um código moral e humanista de conduta humana, em relação aos temas seletivos da tradição judaico-cristã...”*³¹

Assim, podemos afirmar que o código aristocrático fundamentava-se numa política maquiavélica, na mesma proporção que o código moral da burguesia em ascensão sedimentava-se no humanismo e sua *universalidade*. Entretanto, ambos os códigos conviveram, e, em se tratando da Alemanha e da política internacional de Bismarck, *“a ferro e sangue”*, prevaleceu o maquiavelismo político. A tal ponto que, se o objetivo de Maquiavel

³⁰ ELIAS, N. op. cit. p. 132

³¹ Id. Ibid. p. 133

no século XV, era o fim da fragmentação dos inúmeros reinos italianos sob o comando de um príncipe, no XIX, tanto a Itália como a Alemanha usarão desta estratégia para unificarem-se e mais, por muito, ainda exercerão o código maquiavélico nas relações internacionais.

Reportemo-nos diretamente a Maquiavel:

“Deste modo, a fortuna, quando quer enaltecer um novo príncipe, o qual tem mais precisão de conquistar fama do que um hereditário suscita-lhe inimigos que lhe movam guerra para que tenha ele a ocasião de vencê-los e ascender mais, servindo-se daquela escada que os próprios inimigos lhe estendem.”³²

Nestes termos, apesar de estar se constituindo um código moral burguês em consonância com o espírito capitalista, individualmente, quando membros das classes médias ascendiam ao poder, no dizer do historiador Jacques Droz, “feudalizavam-se”. Ou melhor, tanto utilizavam o código moral aristocrata, especialmente em termos internacionais, como procuravam adquirir títulos de nobreza, além de outros privilégios como postos militares para seus filhos. Alfred Krupp, por exemplo, irá administrar suas empresas, compostas por mais de seis mil operários, no campo econômico como um empresário capitalista, mas no campo das relações pessoais, com uma autêntica política feudal.

Na mesma proporção, a partir da década de 1850 com o surgimento de novos ricos, burgueses, haverá uma integração paulatina dos mesmos ao Estado monárquico e conservador, fazendo seu o conceito de autoridade aristocrática. Assim, estava operando-se uma espécie de pacto social entre as classes dominantes. Uma conservava o controle da vida política, a outra se tornava a principal classe econômica. Será preciso uma guerra mundial para que a segunda classe assumisse as duas funções.³³

A julgar por estas questões e ainda, pela participação popular no processo de unificação, basta citar, de passagem, que a única representante do povo na cerimônia de

³² MACHIAVELLI, Niccolò. *O príncipe* (comentado por Napoleão Bonaparte). Trad. Torrieri Guimarães. 6 ed. São Paulo: Hemus, 1977. p. 121. cap. XX.

³³ Cf. DROZ, Jacques. *Historia de Alemania*. Vol, 1. Trad. Do francês para o espanhol de Miguel Llop Remédios. Barcelona: Editorial Vicens-vives, 1973.

criação do Estado alemão em Versalhes, foi uma enfermeira, que estava por engano na sala onde ocorria a celebração, temos que concordar com Hobsbawm quando afirma que a nação alemã foi um artefato, ou seja, foi construída. Para tanto, era preciso unificar inicialmente a cultura e a língua, do contrário como criar o sentimento de nacionalidade?

Em 1872, enquanto Nietzsche aguardava a edição de *O nascimento da Tragédia no espírito da música*, proferia suas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Nelas reprovava a enorme ampliação do ensino que estava operando-se na já fundada Alemanha. Irá argumentar que uma ampliação da forma que estava ocorrendo indicava perda de qualidade, o que necessariamente implicava num abandono da cultura clássica e um direcionamento do ensino para fins práticos. Entenda-se, profissionalização e nacionalização. Nietzsche propõe a retomada dos ideais neo-helenistas, há muito esquecidos na Alemanha, que defendiam um ensino desinteressado de assuntos práticos que se afiguram como efemeridades diante das questões essenciais da condição humana. O homem neo-helênico não é o homem das vitórias militares prussianas, mas é um homem ocupado com a cultura, no caso alemão, com o verdadeiro espírito alemão (*geist*).³⁴

Neste sentido avalia Luiz Costa Lima:

“... o romantismo exaltara a História tanto na versão avançada de Schlegel, quanto, na mais popularizada, tivera-a como irmã gêmea da poesia (...), mas suas relações foram se deteriorando, até terminarem pela constituição de um padrão historiográfico que via na literatura sua utilidade para o Estado, enquanto elemento destinado à pedagogia do cidadão.”³⁵

Esta citação de Costa Lima atende a um duplo objetivo. Em primeira instância a tendência hegemônica no tempo de Nietzsche de se colocar a literatura, a filosofia e a história a serviço do Estado, fato contra o qual Nietzsche irá se postar seja em suas conferências sobre o ensino, seja nas *Considerações Intempestivas*. Num segundo plano, a pedagogia do cidadão,

³⁴ Cf. MARTON, S. op. cit. passim. Ver também: DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 2 ed. São Paulo: Scipione, 1993.

³⁵ LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense, 1989. p. 128.

que igualmente tornar-se-á imprescindível para construir a nação. Ou seja, a cultura de modo geral, a literatura, a filosofia e a história serão colocadas a serviço dos interesses políticos do Estado.

São notáveis as estatísticas da ampliação do sistema educacional desde as primeiras séries até a universidade. Tal ampliação e reforma fora iniciada por Humboldt no início do século e, na década de 1870 já havia atingido um crescimento de mais de 50% somente nas escolas primárias. A educação secundária contava com aproximadamente 250 mil alunos na década de 1880. E, no ensino superior, “... omitindo-se os estudantes de teologia, a Alemanha tinha a dianteira no final da década de 1870, com quase 17 mil, seguida de longe por Itália e França com 9 a 10 mil cada e Áustria com 8 mil.”³⁶ E por quê?

Para Hobsbawm, as instituições escolares eram essenciais para os novos Estados-nações, uma vez que somente através delas poderiam conseguir uma “língua nacional” escrita e falada³⁷. O que atendia a dois objetivos, à formação de uma identidade e à possibilidade de se ampliar a imprensa e os meios de comunicação, tornando-os de massa, evidentemente, para atender os interesses estatais. Em resumo, a *nação culta* que pretendia o *Reich*, foi criada especialmente através do ensino. O *Reich* soube, acima de tudo, dispor em uma síntese o *Kulturstaat* com o *Machtstaat*, fazendo de um a causa necessária do outro.

Vale lembrar um texto do próprio Nietzsche de 1872, *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*, que, ao nosso ver reflete no campo da análise filosófica esta situação. Para Nietzsche o significado das palavras é imposto pelas classes dominantes que, após esta operação semântica, difunde sua interpretação como sendo a verdade para toda a sociedade.

Em seu dizer:

³⁶ HOBBSBAWM, E. J. op. cit. p. 142.

³⁷ Esta questão da língua parece ter sido detectada por Nietzsche e analisada de forma negativa. Especialmente na *Primeira Intempestiva*, faz uma crítica ao empobrecimento da língua pelo estilo jornalístico, além do que o próprio Strauss, sendo intensamente acolhido nos meios universitários, entre outras coisas, estaria contribuindo para esta decadência da língua alemã. Em alguns momentos Nietzsche aponta este empobrecimento da linguagem no texto de Strauss e oferece sugestões de enriquecimento de certas passagens de *Antiga e a nova fé*. Ver por exemplo p. 94 da *Primeira Intempestiva* (trad. Lemos de Azevedo).

“Agora, com efeito, é fixado o que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira.”³⁸

Assim, se a classe detentora do poder impunha a sua verdade, e por parte da burguesia ela era aceita, como sendo de acordo com seus interesses. Por parte dos trabalhadores, qual seria sua postura, mediante a unificação e a formação da nação alemã? Numa sociedade dividida entre códigos morais que em nada lhes diziam respeito, o aristocrático e o burguês, qual posição assumir? Numa política dominada pela aristocracia com a conivência burguesa o que resultava no predomínio da guerra, qual seria o lugar da plebe?

Haveremos de supor que muitos camponeses e operários aderiram aos símbolos da elite, na medida em que se alfabetizavam e imergiam no universo intelectual das elites. De fato, afirma-nos Arno Mayer, *“... as elites e instituições estabelecidas, inclusive as igrejas cristãs, tinham de inculcar o furor pela guerra entre seu povo – os homens jovens – e, fizeram-no com sua habitual destreza de sucesso.”*³⁹ Mayer defende a idéia de que o exército tornara-se a grande escola da nação para o que, contava com a participação das igrejas⁴⁰ e do sistema de ensino.

*“Como escola da nação o exército alemão era fervorosamente conservador. Seus oficiais purgavam os recrutas operários irreverentes de tudo o que considerassem ser idéias desleais e, se necessário, colocavam-nos em guarnições de distritos rurais seguros, longe de áreas industriais infectadas por socialistas.”*⁴¹

Todavia, neste cenário, onde parece predominar o pensamento da elite e que a participação popular era manipulada, haveria possibilidade desta participação popular na política ter outro sentido?

³⁸ NIETZSCHE, F. “Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral”. In: *Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 46

³⁹ MAYER, A. J. op. cit. p. 296

⁴⁰ Sobre este tema: LENZ, Silvia. *Brasil, Cidades Hanseáticas e Prússia: uma história social dos alemães no Rio de Janeiro (1815-1866)*. Tese. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1999.

⁴¹ MAYER, A. J. op. cit. p. 300

Bem sabemos que 1848 foi um marco, não só para definir as nações rivais como já pontuamos, mas especialmente na formação de um sentimento de classe internacional por parte dos trabalhadores. Basta ver a epígrafe do manifesto comunista: “*trabalhadores de todo o mundo uni-vos*”, e o espírito da Primeira Internacional. Na Alemanha foi fundada em maio de 1863 a *Associação geral dos trabalhadores alemães*, que, acima de tudo se propunha defender os trabalhadores diante da burguesia. Dentre as reivindicações desta associação figurava, sobretudo o sufrágio universal, uma vez que as demais classes, satisfeitas com o voto censitário, relutavam em outorgar.

Todavia, para além desta reivindicação maior, a Associação, comandada por Frederico Lassale que, sobretudo influenciado por suas leituras de Fichte e Hegel, e o idealismo alemão de modo geral, defendia que a justiça social deveria ser implementada pelo Estado. Assim, havia a convicção de que um Estado unificado sob a hegemonia prussiana, tanto convergia para os interesses internacionais da classe trabalhadora, tanto melhor para o alcance dos direitos sociais. Neste sentido podemos notar que convergiam os interesses dos trabalhadores e do próprio Bismarck que implementou uma política social invejável, em contrapartida, jamais possibilitou aos trabalhadores a cidadania que desejavam.

Após a morte de Lassale, a social-democracia, passa a comandar os rumos da Associação, a princípio sob o comando de um rico advogado de Frankfurt. Outras associações irão surgir, bem como partidos trabalhadores, entretanto, de forma geral, os trabalhadores serão favoráveis à unificação, apesar de alguns defenderem a “*grande Alemanha*”. Somente ao final do processo belicista da unificação, com a nova Alemanha imperial, os trabalhadores constatarão que sob o domínio da burguesia, não havia lugar para os trabalhadores, que passaram a sentir-se marginalizados da nação.

“A aliança entre aristocracia e as classes médias não lhes permitia mais saída do que tentar buscar no socialismo seu campo de expressão. Paulatinamente tomaram uma

postura negativa para com o Estado, e o sentimento de solidariedade nacional passou de maneira progressiva ao da solidariedade de classe.”⁴²

Como artefato, e neste ponto Nietzsche será incidente, o que se apresentou fora um programa, o burguês, ao qual esmerou-se a aristocracia política para cumprir. Assim, Bismarck, fora, antes de tudo “... *o nobre prussiano quintessencial, (...) o homem que traduziu em fatos concretos o sonho da classe média de uma unidade nacional alemã – o que as classes médias alemãs foram incapazes de realizar por conta própria.*”⁴³ O que podia-se observar é que Bismarck, sendo um *junker*, um rebento da nobreza agrária prussiana, desprezava o liberalismo e o constitucionalismo parlamentar.

Para Hobsbawm, Bismarck era alemão,

*“... mas não um alemão nacionalista, provavelmente nem mesmo um nacionalista ‘pequeno alemão’ por convicção, embora tenha unificado o país (excluindo as áreas do Império Austríaco que tivessem pertencido ao Sacro Império Romano, mas incluindo as áreas tomadas pela Prússia aos poloneses que nunca tinham feito parte do Império Romano)”*⁴⁴

Evidentemente o critério de anexação ao Reino prussiano parece ter sido muito mais econômico ou político do que cultural. Este último aspecto poderia ser construído, de uma forma mais facilitada do que os dois primeiros, mesmo que se tratasse de uma falsa cultura. Não havia, pois, argumentos culturais aparentes para a unificação alemã, mas, facilmente poder-se-ia recorrer a argumentos científicos e militares. Ao que nos consta recorreu-se a eles.

Mediante o código maquiavélico de conduta internacional, de auto-afirmação nacional pela guerra, teremos num curto perigo de tempo, de 1858 a 1871, a Europa envolvida em quatro guerras importantes. A primeira entre a França, a Savóia e os italianos contra a Áustria (1858-59). A segunda entre a Prússia e a Áustria contra a Dinamarca (1864). A terceira entre a Prússia e a Itália contra a Áustria (1866). E a última a Franco-prussiana (1871). Isto

⁴² DROZ, J. op. cit. p. 274.

⁴³ ELIAS, N. op. cit. p.157.

⁴⁴ HOBSBAWM, E. J. op. cit. p.134.

demonstra que, especialmente nestes anos a guerra vai fazer parte de uma política internacional normal e necessária para a solução de problemas internos.

Isto ganha tanto maior significado no caso alemão, que através destas estratégias bélicas conseguia mobilizar os reinos prussianos para a unidade política. Por outro lado, teremos no campo da ciência, a crença no progresso como um fator de superioridade das nações vencedoras das guerras e, com propensão a conquistar cada vez maiores territórios, entenda-se mercados. Não é por acaso que o darwinismo social fará tanto sucesso no período de que estamos tratando. Os mais fortes dominam os mais fracos, tanto no interior das nações, como internacionalmente. Seria possível justificar a unificação alemã por este argumento. A Prússia, sendo mais forte, poderia, e deveria “naturalmente”, para não dizer, “cientificamente”, dominar e subjugar, política, econômica e culturalmente os estados germânicos menos expressivos, constituindo um *corpus* estatal capaz de competir internacionalmente.

De fato, tanto a argumentação pelo militarismo, quanto pelo darwinismo parecem estar presentes na ideologia da nação. Entretanto, outro tipo de argumentação parece fundamentar estas duas categorias, trata-se da argumentação historiográfica. Esta importantíssima para nossa investigação, uma vez que será a partir dela que Nietzsche traçará sua crítica à historiografia de seu tempo.

Parece-nos que a figura do historiador despontava como ideólogo da burguesia e do *Reich*, como grande justificador da *Realpolitik* e do militarismo prussiano. Neste sentido, historiador Heinrich von Treitschke, que defendia um Estado de poder nacional, publica o primeiro dos cinco volumes de sua obra máxima, *História da Alemanha no século XIX*, em 1879. O livro alcança uma tiragem superior a nenhuma obra científica até então. Seus escritos se transformam no livro de cabeceira da burguesia alemã e influenciarão profundamente o conceito de história dos historiadores de então.

Sobretudo, Treitschke irá encantar a juventude universitária, especialmente a partir das vitórias prussianas sobre a Áustria e a França. Suas aulas na Universidade de Berlim eram concorridíssimas e seu sucesso arrebatador. Ocorre-nos então especular sobre os fundamentos da análise histórica de Treitschke, e nos vemos lançados ao pensamento de Hegel, e mais uma vez nos remetemos ao sucesso editorial de suas obras, acompanhadas agora do sucesso de seu principal representante na história, o próprio Treitschke.⁴⁵ A filosofia hegeliana parecia estar completamente condizente com a política imperial do *Reich*, a tal ponto de ser reconhecida como a filosofia política oficial do mesmo.

Hegel irá efetivar através de sua filosofia um elogio ao Estado, na medida em que desenvolve sua teoria do espírito absoluto, com suas determinações no campo da arte, da religião e da filosofia, e que encontra no Estado, a corporificação do espírito.⁴⁶ Para Hegel só pode haver liberdade no Estado, trata-se de uma liberdade racional e objetiva, que acima de tudo, é uma realização de uma idéia moral. Assim, o Estado ganha poderes infundáveis em Hegel. Seus atos tornam-se completamente justificáveis, dentre os quais a guerra. Por outro lado, todos os setores da vida humana, o político, o econômico e social e o cultural passam a ser submissas e dependentes do Estado.

Destarte, os atos de Bismarck e da *Realpolitik* encontravam argumentos suficientes para efetivar sua política belicista e agregacionista. Bismarck incorporava, antes de tudo, a *astúcia da razão* a que se referia Hegel, a se servir dos *grandes homens* para alcançar seus objetivos. Hegel terá, pois, no campo das idéias o correspondente da política no campo da história. Assim, Treitschke, fundando-se no pensamento hegeliano, define os direitos da nação mais “avançada”, subjugar a e nacionalizar os povos inferiores. Da mesma forma Treitschke,

“... em nome de uma espécie de maquiavelismo político, estabeleceu uma separação radical entre a política e a moral, argumentando que o Estado não devia reconhecer

⁴⁵ Cf. JOHANN, E. e JUNKER, J. op. cit p. 44 et. seq. .

⁴⁶ Cf. HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *A Razão na História* uma introdução geral à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Ed. Moraes, 1990.

*outra autoridade superior à sua, e invocando, para justificar os desejos expansionistas alemães, argumentos tanto de ordem lingüística como racial.*⁴⁷

Temos aqui o pano de fundo histórico que possibilitou Nietzsche escrever a *Segunda Intempestiva*, e realizar sua crítica ao Estado Prussiano e a perspectiva histórica predominante. Podemos agora compreender, com mais clareza, porque Nietzsche não fora lido em seu tempo. Justamente por não concordar com a política e com a história, ou seja, por “navegar” em águas contrárias às que corriam invencíveis e arrebatadoras nos idos de 1870. Em nosso entender, a partir dos dados apresentados aqui, Nietzsche estará em luta com o seu tempo, e o fará, entre outros fatores, por criticar o maior de todos os inimigos: o Estado e sua política de construção da nação. Revela-nos Nietzsche o seu descontentamento:

*“... quero apresentar aqui expressamente o meu testemunho: desejamos a unidade alemã no seu sentido mais elevado, queremos-la com mais ardor do que a unidade política; procuramos a **unidade do espírito alemão, da vida alemã, uma vez destruída a antinomia entre a forma e o conteúdo, entre a interioridade e a convenção.**”*⁴⁸

Por fim, em termos filosóficos e históricos, notamos o Nietzsche de 1874 discípulo do pessimismo de Schopenhauer, que por sua vez contrariava o otimismo hegeliano. Um Nietzsche pensativo nas questões pontuadas pelo mestre do pessimismo quanto à *Filosofia Universitária*. Um Nietzsche imerso em seu tempo, um tempo dominado pela história e, postando-se, pois, contrário ao sentido que atribuíam a ela, contra os seus procedimentos filológicos-científicos e as suas conseqüências, a principal delas: a inoperância para a vida! Assim, considerações intempestivas, ou considerações fora do tempo, podem ser entendidas também como aquelas contrárias ao tempo, o tempo histórico de Nietzsche.

⁴⁷ DROZ, J. op. cit. p. 262.

⁴⁸ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 141. Grifo do autor.

3. SOBRE A HISTÓRIA: ALGUMAS LEITURAS DO JOVEM NIETZSCHE

“Não podemos deixar de sentir uma certa repugnância, quando vemos os seus atos representados no grande palco do mundo; e, embora apareçam aqui e ali uns vislumbres de sensatez, em casos isolados, tudo surge finalmente, na generalidade, como que entretecido de loucura, de vaidade pueril, muitas vezes de infantil maldade e sede de destruição, acabando nós por não saber que conceito fazer da nossa espécie, tão orgulhosa de sua superioridade.”
Kant

“Nossa receptividade para a dor é quase infinita, aquela para o prazer possui limites estreitos. Embora toda infelicidade individual apareça como exceção, a infelicidade em geral, constitui a regra.” Schopenhauer

Neste espaço procuraremos empregar alguns procedimentos metodológicos que abordamos anteriormente, dentre os quais os discutidos por Foucault, e que versam sobre o estatuto do sujeito que enuncia o discurso e as condições com as quais pode fazê-lo. Neste sentido, estaremos abordando alguns pensadores com que Nietzsche principalmente em sua formação universitária, teve contato através de suas obras. Certamente as leituras do jovem Nietzsche tiveram grande peso em seus primeiros escritos, dentre estes, o texto que estamos abordando. Acreditamos que assim, estaremos reconstituindo, acima de tudo, a *rede de relações intertextuais* que nos referimos atrás alicerçados por Foucault.

De tal modo, nos vemos imbuídos a questionarmos acerca das leituras de Nietzsche na primeira fase de sua produção. Ou, mais especificamente, sobre as obras, lidas por Nietzsche em sua formação, bem como durante esta primeira fase, e que o teriam estimulado a tecer críticas à historiografia praticada em seu tempo¹. Entretanto, não temos como responder a

¹ Estaremos nos apoiando principalmente nos dados biográficos que ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958, especialmente no volume 1: *Les précurseurs de Nietzsche, La jeunesse de Nietzsche*, aponta sobre as leituras do jovem Nietzsche.

estas questões sem recorrermos, para além dos dados biográficos, ao quadro de idéias em que Nietzsche e suas idéias estão imersos. Partamos então da imagem de que este quadro tenha sido caracterizado e emoldurado pelas “tintas” do “*pessimismo romântico*”. Para tanto, apenas ao nível de uma aproximação compreensiva, destaquemos algumas características deste quadro, atendo-nos, evidentemente, ao conceito de história latente.

Todavia, convém fazermos um alerta. Torna-se difícil não cair em esquematismos ou em didatismos, abordar o movimento romântico de uma forma tão panorâmica como pretendemos praticar aqui. Entretanto, nosso objetivo, justamente é vislumbrar o quadro em sua horizontalidade, não em sua verticalidade radical, mais com o intuito de visualizar o particular, Nietzsche e a história na *Segunda Intempestiva*, do que particularizar todo o universo teórico que o circunda. Mesmo podendo cair na armadilha didática, e correr o risco de sermos acusados de simplistas, somos atraídos pela idéia de vislumbrar as possíveis relações do autor com as suas leituras, verificar se surtem algum efeito em seu pensar sobre a história. Enfim, se há fundamento na expressão *romântico tardio*, atribuída a Nietzsche por um de seus biógrafos: Curt Paul Janz.² É bem plausível, e pretendemos especular isto mais adiante, que Nietzsche tenha conservado traços românticos em sua crítica à história.

Na impossibilidade de tratarmos do movimento romântico nas suas infinitas faces, selecionamos alguns aspectos do mesmo. Uma vez que, objetivando tratar a história, nos deparamos certamente com questões como a noção de natureza e natureza humana; a questão do progresso ou desenvolvimento e o *Volksgeist*, o espírito do povo.

Inicialmente, vale lembrar que muitos apontam o Romantismo³ como um movimento opositor ao Iluminismo, de fato, em muitos aspectos o fora, todavia alguns conceitos deste,

² JANZ, Curt Paul. *Nietzsche*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1984.

³ Compreende-se usualmente por Romantismo, o movimento literário, artístico e filosófico que surgiu no final do século XVIII, teve seu apogeu nas primeiras décadas do século XIX, contudo, deixando marcas e sinais de vigor por todo o XIX.

mesmo que com conotações diferentes, em alguns casos, foram preservados, a exemplo do conceito de razão e progresso.

Poderíamos afirmar que o Romantismo nascera a partir da negação do Iluminismo, assim como o Positivismo nasceria da negação do Romantismo posteriormente, no melhor do estilo dialético hegeliano ou fichteano, e isto seria assaz verossímil. O que não quer dizer que o *negado* tenha desaparecido por completo, ao contrário, num processo de lógica dialética, conserva ainda, muitos de seus traços na nova *tese*. Nesta direção, afirma-nos Collingwood: “Rousseau era filho do Iluminismo; mas, através da sua reinterpretação dos princípios daquele movimento, veio a ser o pai do movimento romântico.”⁴

O Romantismo fora nitidamente oposição ao Iluminismo ao entender a natureza humana não como algo estático, mecânico e pautado pelo princípio da igualdade. Para os pensadores românticos, a natureza humana varia de acordo com a época e o lugar, especialmente de acordo com o povo.

Podemos perceber claramente, a influência de Rousseau e a idéia de educação que edifica no *Emílio*.⁵ Para Rousseau, a educação depende da criança que, tendo uma vida própria, com seu ritmo próprio, com idéias e crenças diferentes, uma natureza diferente, enfim, na grande maioria das vezes, aprende de forma díspar das outras crianças. Cabe ao educador, adaptar seus métodos de ensino a esta realidade e a respeitar a individualidade da criança.

Entretanto, talvez tenha sido Herder, em suas *Idéias para a Filosofia da História Humana*,⁶ quem mais claramente afirmou este postulado romântico de que a natureza humana

⁴ COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Ed. Presença, s/d. (1946 no original)
P. 143

⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou da educação*. 2.ed Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

⁶ HERDER, Johann Gottfried von. *Idées sur la philosophie de l’histoire de l’a humanité*. Trad. Edgar Quinet. Paris: Presses-Pocket, 1991.

não é uniforme, mas sim diversificada. Para Herder, ao observar as diferentes constituições dos povos, tanto físicas quanto culturais, compreendeu que não seria possível uma natureza humana uniforme, e que, aspectos como a geografia, como a organização social, educação, tradição, entre outros, influíam e diferenciavam a natureza humana. Assim, para Herder, se numa mesma época convivem diferentes naturezas humanas, tanto mais em outras épocas.

Assim, da mesma forma que a natureza humana está, na perspectiva romântica para além do mecanicismo, o próprio mundo, universo ou natureza, assemelha-se muito mais a um organismo do que a um mecanismo.

Para Herder a natureza em si é um organismo, composta por organismos menores, cada qual exercendo sua função tal qual um corpo e seus órgãos. Igualmente, a sociedade sendo politicamente orgânica, é composta por órgãos, o rei, os ministros, o povo, cada qual com sua função contribuindo para o desenvolvimento do organismo social.

O desenvolvimento do organismo é evolutivo em Herder. Cada fase ou estágio do desenvolvimento prepara o seguinte, nenhum é um fim em si mesmo. Evidentemente, para ele, cada povo (*Volk*) possui suas particularidades e desenvolve-se de acordo com elas, de acordo com sua cultura e suas tradições, de acordo, enfim, com o *Volksgeist*. Portanto, como cada povo possui sua natureza humana diferenciada, seu desenvolvimento segue no mesmo caminho da diferença, que deve ser respeitada e compreendida, sendo assim, poderíamos compreender a história em Herder, tendo esta marca de diferenciação para cada povo.

Entretanto, o que parece algo tão “democrático” em Herder, desfalece quando defende a Europa como sendo o centro privilegiado do desenvolvimento, onde, favorecida por condições geográficas e climáticas torna-se o local por excelência do desenvolvimento histórico. Ao passo em que considera ser possível algumas civilizações serem estáticas, tais como a da China, da Índia e América.

Por fim, uma das marcas do pensamento herderiano, e que nos parece ecoar no pensamento nietzschiano, não como afirmação, mas como crítica negativa, é a distinção homem-natureza. “*A natureza como um processo ou soma de processos regidos por leis, que são cumpridas cegamente; o homem como um processo ou soma de processos regidos (...) não simplesmente por leis, mas pela consciência das leis.*”⁷ Como vemos em Herder o homem aparece distinto da natureza, que não possui um fim em si, ao contrário o homem é o fim em si, constituindo-se um elo entre o mundo natural e o espiritual. A vida do homem é histórica, devido justamente a esta sua qualidade mental ou espiritual, esta sua superioridade sobre o universo do mundo natural. Em sentido oposto teria rivalizado Kant.

É comum afirmar que Kant escreveu “*Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*”⁸, para refutar as idéias de Herder que fora seu aluno. Neste texto para Kant, a natureza exerce um papel preponderante na história humana. Afirma ele em sua oitava proposição: “*A história da espécie humana, no seu conjunto, pode considerar-se como a realização de um plano oculto da natureza, no sentido de estabelecer uma constituição política internamente perfeita (...).*”⁹ Ou seja, que existe um plano oculto natural para o desenvolvimento do homem e que tudo concorre para este desenvolvimento.

Neste sentido, podemos inferir que Kant estaria mais para a idéia de progresso iluminista do que para o movimento romântico, uma vez de que o progresso humano pode ser determinado aprioristicamente de acordo com as leis que regem os mecanismos naturais.

No mesmo sentido, convém salientar a importância que Kant atribui à razão humana, para ele:

“*... a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si próprio tudo aquilo que ultrapassa a ordenação mecânica da sua existência animal, e que não participe de*

⁷ COLLINGWOOD, R. G. op. cit.. p: 153.

⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Apud.: Patrick Gardiner. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988.

⁹.Id. Ibid.. P 37.

qualquer outra felicidade ou perfeição além daquelas que ele possa agenciar independentemente do instinto, através de sua própria razão.”¹⁰

Kant afirma-nos que até mesmo as paixões, os sentimentos e as características anti-sociais humanas estariam por contribuir, ou melhor, impulsionar a constituição de uma forma perfeita de sociedade. O egoísmo, o belicismo, o conflito por espaço e poder, impulsionariam o homem a desejar a calma, a felicidade da vida social. Percebe-se aqui claramente a herança do contratualismo iluminista.

Por outro lado, notamos que a concepção de homem para Kant está em sintonia com a noção romântica do mesmo, ou seja, este é entendido não como indivíduo isolado, mas enquanto espécie, grupo ou povo, um ser grupal e não individual. Seguindo esta perspectiva, afirma na Segunda proposição: “... *no homem (única criatura racional existente na terra) aquelas disposições naturais que se destinam ao uso da sua razão só viriam a desenvolver-se plenamente na espécie e não no indivíduo.*”¹¹

Dois fatores, na nossa compreensão, merecem aqui um relevo especial. Por um lado a valorização da razão humana como capaz de distinguir o homem da natureza. Por outro lado, a noção de uma natureza humana perversa, conflituosa e bélica (*insociável sociabilidade*), note-se a epígrafe deste texto, o que demonstra com primazia um certo pessimismo que mais tarde Schopenhauer irá enfatizar, pessimismo que caracteriza, em geral, o clima intelectual romântico.

No entanto, o filósofo e poeta Schiller¹², parece ter sido o autor que melhor sintetizou o método histórico romântico. Ele, em sua conferência proferida em 1789, *Que significa e com que fim se estuda a História Universal?* Defende a idéia de que diferentemente do cientista natural, o historiador filósofo, não considera os fatos como objetos do conhecimento

¹⁰ KANT, I. op. cit. Terceira proposição. p. 30.

¹¹ Id. Ibid. p. 30.

¹² SCHILLER, Friedrich. *Filosofia de la história*. Traducion: Juan Antonio Ortega y Medina. México: D. F. Impr. Universitaria, 1956.

simplesmente. Ao contrário, sente-os, imagina-os como se fossem experiências pessoais. Com tal declaração, Schiller, posta-se totalmente avesso ao método mecanicista que considera os fatos como engrenagens, como peças a serem decodificadas friamente, o mais objetivamente possível.

Além disso, Schiller, ao contrário dos historiadores iluministas e até mesmo de Kant que se atém à história política, propõe a inserção da história da arte, da religião e da economia, e outros campos, como forma de ampliar o horizonte de estudo do historiador, vale lembrar a sua preocupação, a História Universal.

Por certo, parece-nos que Schiller exercerá influência sobre Nietzsche mais diretamente em outros aspectos do que especificamente sobre sua concepção de História. Segundo Andler foi de Schiller, que Nietzsche, ainda adolescente absorveu por primeiro a idéia de super-humanidade. Ou seja, a idéia de que o homem poderia atingir um estágio superior de valores, transvalorizando os atuais e criando outros, dando origem a uma nova cultura.

Igualmente, indica-nos Andler, que a concepção de ciência em Schiller marcará profundamente a compreensão nietzschiana de ciência e a detecção de que ela destrói as ilusões vitais aos seres humanos, racionalizando o que não poderia ser racionalizado. Na *Segunda Intempestiva*, Nietzsche cita Schiller quando discorda da postura objetiva para com o passado no fazer científico do historiador.¹³ Para Nietzsche, racionalizar o passado tentando dar um tratamento objetivo ao mesmo, significa, sobretudo, destruir as possibilidades de que este passado seja útil ao presente e, por conseguinte à vida. Portanto, com base em Schiller, Nietzsche aprova que a utilização do passado em função da vida não pode ser racionalizada na maneira científica moderna de compreender o mundo.

¹³ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 157.

Ainda de Schiller, Nietzsche parece ter herdado, em plenitude, a crítica e o descontentamento do atual momento histórico que estava vivendo, especialmente com a cultura dominante. Descontentamento, presente, diga-se de passagem, em muitos outros pensadores estimados por Nietzsche, assim como Kant, Goethe, Kleist, Hoelderlin e Schopenhauer, mas principalmente em Wagner. E que parece ter sido uma constante no pensamento romântico.

Entretanto, parece que Schiller tivera influência tônica nos trabalhos filológicos de Nietzsche, seja em seus escritos acadêmicos, repletos de citações schillerianas, seja no “*Nascimento da Tragédia*” onde Nietzsche, inspirado em Schiller, defende o restabelecimento, na tragédia, do coro e sua participação apolínea em sua forma e dionisíaca em sua essência, este que fora substituído, pelo herói.

Por último, tal como Nietzsche o fará mais tarde¹⁴, Schiller irá comparar a sociedade de seu tempo com a grega antiga, e, evidentemente irá deplorar a primeira comparando-a com a sociedade bárbara anterior à civilização grega. Para Schiller, a geração de alemães de seu tempo estava dividida em duas massas, a composta por indivíduos entregues à sensualidade surda e a composta por pensadores abstratos e incapazes de ação. Entretanto, como muitos outros, Schiller irá crer na possibilidade de estabelecer a humanidade integral legada pelos gregos. Crença que atingirá não apenas Nietzsche, mas antes dele Hoelderlin e Kleist.

Torna-se fulgente comprovando uma tendência da época romântica, a desaprovação com a cultura e o estado de barbárie cultural com que se lhes apresentavam os alemães. Esperavam a renovação da cultura, e esta só poderia assemelhar-se à da Grécia. A Alemanha deveria transformar-se na *Nova Grécia* em termos culturais, seja na poesia, na música e nas artes plásticas em geral.

¹⁴ Se esta vai ser uma constante dos primeiros escritos de Nietzsche, desde *O nascimento da tragédia*, na *Segunda Intempestiva*, ele em diversos momentos elogia a cultura grega, seu caráter não-histórico, criativo, e trágico. Chega, assim como faz Schiller, até mesmo a comparar a cultura atual com a grega, seu tempo com o tempo dos gregos antes de Sócrates e Eurípidas. Ver por exemplo: NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 159. e passim.

Neste sentido, Nietzsche irá, igualmente referir-se na *Segunda Intempestiva* ao estado da cultura alemã. Para ele tratava-se, de uma cultura *barulhenta e decadente*, esta que percebia em seu tempo.¹⁵ Aprendia uma ausência incomensurável de *vida interior* em seus contemporâneos, fato que se podia notar com evidência nos livros. Em suas palavras:

“É preciso, como se sabe, julgá-lo (o alemão moderno) de acordo com os seus sentimentos e pensamentos, tal como o exprime em seus livros. Mas, presentemente e por infelicidade, estes livros levam a duvidar de tudo o que esta famosa interioridade esteja enquistada no fundo de seu pequeno santuário inacessível.”¹⁶

Na mesma proporção do desgosto para com seu tempo, Nietzsche declara-se *discípulo da antiguidade grega*¹⁷, e destaca as vantagens de ser herdeiro do exemplo grego e de sua cultura não-histórica, desta feita, recomenda isto à nação quando anuncia:

“... ao indivíduo e à nação grandes possibilidades de ação e uma visão do futuro cheia de esperança, na medida em que nos sentiremos herdeiros e descendentes de forças plásticas prodigiosas e em que virmos nesse fato a nossa honra, o estímulo que nos impele para frente. Portanto, nada de comum com os pálidos rebentos estiolados de raças vigorosas, que arrastam uma vida incerta de antiquários e de coveiros.”¹⁸

Podemos perceber, nestes pontos, uma ligação forte de Nietzsche com os autores românticos que lhe precederam temporalmente. Notadamente, na questão do desgosto para com a cultura do tempo presente e a busca de um modelo cultural na antiguidade grega. Como podemos perceber esta vai ser uma tônica, não só na *Segunda Intempestiva*, como em todos os escritos de Nietzsche da sua primeira fase. Assim, procura refletir sobre o mundo grego e seus paradigmas, especificamente nas obras de 1870: *O drama musical grego, Sócrates e a tragédia* e *Visão dionisíaca do mundo*; 1871: *O nascimento da tragédia no espírito da música* e 1873: *A filosofia na época trágica dos gregos*. E mostrar seu descontentamento com seu tempo, principalmente em termos culturais, especialmente nas obras de 1872: *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e *Cinco prefácios para livros não escritos*; 1873: *Sobre*

¹⁵ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 162.

¹⁶ Id. Ibid. p. 139.

¹⁷ Id. Ibid. p. 103.

¹⁸ Id. Ibid. p. 176.

verdade e mentira no sentido extra-moral e Primeira Intempestiva: David Strauss, crente e escritor; 1874: Segunda Intempestiva e Terceira Intempestiva: Schopenhauer como educador e 1876: Quarta Intempestiva: Richard Wagner em Bayreuth. Evidentemente temas como a educação, a ciência e a própria história, estarão perpassando transversalmente esta discussão maior sobre a cultura.

Da mesma forma, de Hoelderlin e Kleist, a característica que notadamente irá influenciar o pensamento de Nietzsche é a antinomia expressa entre o Estado e a Arte. Para Andler:

“Hoelderlin déjà pensera que l’État n’est pour rien dans aucune oeuvre de civilisation. L’État ne peut agir que par contrainte. Il peut construire une muraille autour d’une floraison humaine.” E ainda dirá de Kleist e Schopenhauer: *“Kleist est de cette pléiade pessimiste, don’t fut Hoelderlin, qui, avant Schopenhauer, méprisa l’État pour son souci utilitaire, reconnaissable jusque dans les libéralités qu’il prodigue à la science. Car l’État fait par elles un placement, que fructifiera par l’amélioration des techniques et des industries; ...”*¹⁹

Segundo o biógrafo francês, nestes autores, é proeminente a desconfiança de que o Estado não possa ser capaz de desenvolver um amor desinteressado pelas *choses de l’esprit*, pela arte em geral, pela literatura e pela música. Isto porque, a principal preocupação do Estado vem a ser o desenvolvimento da indústria, da economia em geral, e ainda, com a Guerra e demais questões internacionais.

Assim, como poderia a mesma instituição coadunar questões tão díspares e promover a cultura? Ela jamais poderia ser desinteressada. Este desprezo pelo Estado enquanto promotor da cultura, Nietzsche deixará evidenciado na *Primeira Intempestiva: David Strauss crente e escritor*, assim como na *Terceira Intempestiva: Schopenhauer como educador* revelando esta grande influência de seus mestres alemães. Conquanto, talvez este traço tenha sido evidenciado em Nietzsche, pela leitura, que fará de forma declaradamente prazerosa de

¹⁹ ANDLER, C. op. cit. vol 1. p. 50 e 62

*Parerga e Parelipomena*²⁰ de Schopenhauer. Especialmente no texto que Schopenhauer trata da *Filosofia Universitária*²¹, ele defende uma antinomia expressa entre o Estado e a filosofia e as artes em geral, mostrando a relação tendenciosa que os professores de filosofia travavam com o ensino, posto que, pagos pelo Estado, invariavelmente o defendiam. Assim, não há liberdade para a filosofia e para a arte se atrelados ao Estado.

Por outro lado, há outros aspectos, especificamente da obra de Kleist, que, segundo Andler, parecem incidir mais diretamente na *Segunda Intempestiva*. Trata-se da relação entre ciência, vida e valor, a própria noção de vida e as considerações sobre o passado.

Num fragmento de 1810, *Von der Ueberlegung*²² que Nietzsche conheceu no Liceu²³, Kleist defende a idéia de que a ciência, longe de instruir para a ação, aniquila a força necessária para a mesma, uma vez que esta é propulsionada pelos sentimentos e pelos instintos. Estes, além de não serem considerados válidos para a ciência, são por ela desprezados como incompatíveis com seu caráter racional. Desta feita, a ciência paralisa a ação, segundo Kleist. Ao contrário, apenas o valor pode ser a medida para ação, é o valor que a proporciona e promove a vida. Para Andler, esta é a lição mais significativa que Nietzsche herdou de Kleist.

Parece-nos que esta proposição de Kleist, de que o valor é o que tem significado para a ação e que a ciência pode paralisar a vida, ecoa de uma forma incisiva na *Segunda Intempestiva*. Ao nosso ver este parece ser um pressuposto para Nietzsche quando defende a inutilidade da *história universitária* e científica de seu tempo. Defende, pois que a história não deveria ser ciência e que uma vez tentando aproximar-se de uma metodologia científica, já não é mais útil à vida, ao contrário, seu excesso torna-se venenoso para o *homem, para a*

²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y parelipomena: aforismos abiduria en la vida*. Trad. Antonio Fozaya. Madrid: Sociedade Espanhola de Libreria, 19?. 2v.

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.

²² KLEIST. *Von der Ueberlegung*. 1810. Apud.. ANDLER. op. cit. vol 1. p. 63.

²³ Cf. ANDLER, C. op. cit. vol 1.

nação e para a civilização, para usar uma expressão cara a Nietzsche, “... porque se respeita mais a história do que a vida”²⁴. Para ele, assim como para Kleist:

“... proclama-se com ar triunfante que ‘a ciência começa a dominar a vida’. Pode acontecer que venha a conseguir, mas é certo que a vida, assim dominada, já não tem grande valor, porque ela é muito menos uma vida e garante menos vida para o futuro do que o fazia outrora esta mesma vida, dominada não pela ciência mas pelos instintos e por algumas ilusões fortes.”²⁵

A vida, para Kleist, não se separa da natureza, além do que, deve ser aceita, amada e vivida intensamente, em todos os minutos. Segundo Andler, para Kleist, “*Notre esprit est fait pour apercevoir un étrit fragment de l’existence naturelle, à savoir notre vie terrestre. Il faut accepter cette vie dans toute sa mobilité. Il faut, avec une resolution vigilante et alerte, extraire le suc de toutes minutes fugitives ...*”²⁶

Ou seja, percebemos em Kleist uma concepção de humanidade, não distante da de natureza. Para Kleist, parece não haver dissociação de ambas, a segunda originando e dirigindo a primeira, há que saber respeitar as leis naturais. É disto que pode originar-se uma humanidade mais nobre e que ultrapasse a existente.

Talvez, pudéssemos compreender, com tal perspectiva de Kleist, o que Nietzsche viria chamar de *amor fati*, posto ter este conceito o mesmo princípio com relação à natureza e a vida, mas isto é algo que necessita de um desdobramento muito mais amplo, e que fugiria de nossos objetivos imediatos, sendo assim, apenas indicamos este profícuo tema a ser pesquisado.

O entendimento do passado para Kleist constituirá, uma das grandes influências sobre o Nietzsche da *Segunda Intempestiva*. Para Kleist, como seus monumentos de heroísmo e arte humanos tanto podem servir para iluminar quanto para oprimir o presente.

²⁴ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 166.

²⁵ Id. Ibid. p. 166.

²⁶ ANDLER. op. cit. vol 1. p. 64.

Iluminar quando servem como emulação, ou seja, quando despertam desejo de igualar-se ou superar os grandes feitos do passado, ou melhor, quando o passado serve como exemplo para o presente. Oprimir quando o passado com seu brilho intensificado gera o sentimento de frustração no presente, provocando nas pessoas o receio de jamais poder igualar-se ou ultrapassar a grandiosidade do passado.

Não podemos deixar de notar, nesta visão do passado a grande semelhança entre Kleist e Nietzsche e somos propensos a concordar com Andler quando afirma: “*En réalité, l’oeuvre de Nietzsche prolongue celle de Kleist et l’absorbe tout entière, comme auparavant l’oeuvre de Wagner lui avait paru redire en mieux la pensée kleistienne.*”²⁷ Assim, Nietzsche teria dado continuidade a esta conceituação do passado quando, ao nosso ver observando seu tempo, destaca três tipos de história úteis à vida, mas que contém igualmente prejuízos para a mesma se utilizados de forma inadequada. Nietzsche defende, pois, o que Kleist já havia feito anteriormente, que o passado tanto pode auxiliar como oprimir o presente. Notoriamente, parece que tanto para um quanto para outro, a história sob os domínios da ciência tende a oprimir o presente, mais do que auxiliá-lo.

Fichte, ao seu turno, em 1806 com a obra “*Características da Idade Contemporânea*”²⁸, defende que a história desenvolve-se a partir de um plano, tal como Kant, mas não da natureza, e sim da dinâmica dos conceitos. Para ele, todo conceito possui uma estrutura lógica que orienta seu movimento, trata-se da tese, antítese e síntese.

Destarte, na sociedade primitiva, a liberdade sendo total e original, desenvolve-se no sentido de gerar o seu oposto, o seu desaparecimento. Para Fichte a sociedade primitiva deu

²⁷ ANDLER, C. op. cit. Vol. 1 p. 59

²⁸FICHTE, Johann Gottlieb. *Le caractère de l’époque actuelle*. Traduit par Ives Radrizzani. Paris: J. Vrin, 1990. Ver também: FICHTE, Johann Gottlieb. *Doutrina da ciência e outros escritos*. 2 ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. e FICHTE, J. G. *escritos Filosóficos*. São Paulo: Victor Civita, 1973.

origem ao despotismo hobbesiano, onde desaparecem as liberdades individuais em prol de um governo que possa manter a estabilidade social.

Este por sua vez gera o seu oposto, a síntese dos estágios anteriores, uma sociedade e um governo baseado na liberdade civil, rousseauniana, onde cada um cede seus direitos naturais em favor da felicidade e bem-estar da coletividade, da qual o indivíduo faz parte. Entrementes, ao contrário de Kant que descreve o presente como imperfeito e em desenvolvimento de acordo com o plano da natureza, Fichte considera o atual estado das coisas como o produto perfeito da evolução histórica. Idéia que, como podemos verificar, irá desenvolver-se plenamente na dialética de Hegel.²⁹

Segundo Andler³⁰, para Fichte, o conhecimento histórico pressupõe o passado como um dado sem vida, morto, e, portanto, sem valor para a vida. Ao contrário, o que supre de valor a arte, as ciências e a filosofia, é sua capacidade de criar imagens para o ser humano, assim como a religião, criar símbolos de fé, que orientam e nutrem a vida e o espírito.

É latente em Nietzsche esta perspectiva, assim como a noção, presente em Fichte, e em seus antecessores, pioneiramente em Herder, de organismo social. O que mais uma vez reforça as ligações de Nietzsche com alguns conceitos românticos. Particularmente a respeito da morte do passado pela história, presente no pensamento de Fichte, Nietzsche apresenta com grande destaque na *Segunda Intempestiva*. Para ele, os historiadores universitários, crentes na idéia de objetividade, pensam estar servindo à verdade ao negar sobremaneira a arte em seu trabalho e a subjetividade em seu olhar sobre o passado. Dessa forma, o conhecimento do passado já não estimula a vida, uma vez que não se fundamenta nela.³¹

²⁹ Outro autor romântico que irá influenciar profundamente Hegel será Schelling com o seu *Sistema de Idealismo Transcendental*, obra de 1800. A marca característica de seu pensamento é a questão das manifestações do Absoluto. Para ele, tudo o que existe é manifestação do Absoluto. Mesmo opostos, encontram identidade no Absoluto. Assim, a história passa a ser a plenitude do Absoluto, onde este se manifesta dando origem a um progresso temporal em que o ponto culminante é a sua autoconsciência.

³⁰ ANDLER, C. op. cit. vol 1. p. 74-75

³¹ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 183.

Por outro lado, notamos que, tendo Hegel como seguidor de suas idéias, Fichte também estaria na mira das *marteladas nietzschianas*. Especialmente no tocante à idéia de *sentido ou processo histórico*, ou seja, a idéia de que *os conceitos em sua dinâmica* se manifestam em formas progressivas, dando a entender que o estágio atual de desenvolvimento é o melhor de todos os anteriores. Entrementes, o desgosto com seu tempo, não permitia a Nietzsche aceitar tal prerrogativa, ao contrário, deplorará esta idéia, além do que, caminhará no sentido de negá-la. Mais do que o *sentido histórico*, Nietzsche irá apostar no valor da não-história: “A ausência de sentido histórico é comparável a uma nebulosa dentro da qual a vida se produz a si própria, para desaparecer quando essa nuvem protetora for destruída.”³²

Todavia, também em Fichte, é possível depreender, por um lado o desgosto com sua época, e por outro lado a crença de que o homem é constituído pelo convívio com os outros e de que a educação pode desenvolver e propagar uma nova cultura, melhor do que a existente.

Fichte iria anunciar uma nova civilização, a do espírito, a qual, para ele, apenas o povo alemão seria capaz de erigir. Este, com sua capacidade criativa seria o povo capaz de criar modelos ideais os quais poderiam ser postos em prática. Wagner irá reproduzir este pensamento, o qual, por sua vez, será absorvido por Nietzsche, especialmente em sua primeira fase, notadamente antes de seu rompimento com autor de *Parsifal*.

Nietzsche parece não ser tão incidente quanto Fichte, em apostar que somente os alemães seriam capazes de renovar a cultura. Ao contrário, em dado momento³³, Nietzsche parece demonstrar mais apreço pelos franceses e sua cultura do que pelos alemães e sua falsacultura. Entretanto, assim como Fichte, outros românticos, a crença de que através da educação se pode renovar a cultura, parece vigorar. Particularmente na *Segunda Intempestiva*, Nietzsche expressa esta confiança ao atacar o ensino universitário de seu tempo, mas depositando total confiança na juventude. Em suas palavras:

³² Id. Ibid. p. 110.

³³ NIETZSCHE, F. 1 CI. passim.

*“E, contudo, tenho confiança na força que me inspira e que, à falta de gênio, conduz o meu barco; confio na **juventude** que me guiou até aqui; isto obriga-me a **protestar contra a formação histórica imposta à juventude atual**; (...),”³⁴*

Também parece ser este um tema presente nas *Conferências sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*³⁵, bem como nas demais *Considerações Intempestivas*. O que demonstra, por um lado uma grande preocupação com o seu tempo, e por outro sua imersão nas leituras que fez durante sua formação acadêmica, reforçando seus vínculos com as questões postas pelo romantismo.

Por sua vez, Hegel, perseverante nas idéias de Fichte e Schelling, irá fundamentar a existência de leis dialéticas que regem tanto o espírito como a natureza. Para tanto, partiu do pressuposto de que as idéias ou conceitos geram seus opostos. Do conflito, origina-se uma idéia posterior que sintetiza as qualidades das duas anteriores.

A realidade em Hegel possui, dessa forma, um processo evolutivo e dinâmico. Entretanto, Hegel procura conceber a história³⁶, não pelo caminho da natureza, posto que nesta, para Hegel, os processos são cíclicos e, portanto, sem história. É preferível, segundo Hegel, um processo metafísico para a história humana, uma vez que a história humana consiste num movimento contínuo, progressivo e em espirais, onde o que parece repetição na verdade sempre possui elementos novos.

Ao nosso ver, estas proposições hegelianas originam duas implicações manifestas. *Em primeiro lugar*, Hegel procura romper com a concepção kantiana de plano da natureza, apesar de haver ainda um plano, o dialético; *em segundo lugar*, os acontecimentos históricos jamais serão frutos do acaso, mas previstos e previsíveis de acordo com a necessidade e o

³⁴ NIETZSCHE, F. 2 Cl. p. 195-6. Grifos do autor.

³⁵ NIETZSCHE, F. “Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement”. In: *Écrits posthumes, 1870-1873*. Trad. Jean-Lois Backes, Michel Haar e Marc B. de Launay. Paris: Gllimard, 1975.

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l’histoire de la philosophie*. Traduit d’l’allemand par J. Bibelin, Paris: Gallimard, 1990.

desenvolvimento dialético dos conceitos³⁷. Todavia, na compreensão de Collingwood, para Hegel, “... *toda história é a história do pensamento. Na medida em que as ações humanas são meros acontecimentos, o historiador não pode compreendê-las. Em rigor, não pode sequer apurar se foram praticadas.*”³⁸ O que restaria então para o historiador?

É o próprio Collingwood quem nos sugere uma resposta, com base em Hegel. A tarefa do historiador, ao invés de apurar se os fatos realmente aconteceram, ou então, se as ações humanas foram ou não verdadeiramente realizadas, é saber não o que fizeram, mas o que pensaram as pessoas. Isto porque, em Hegel, é a razão, o pensamento ou a idéia, que impulsiona a história, proposição esta, como bem sabemos, será razão de discordância teórica entre Hegel e Marx que se gabava de ter invertido a dialética hegeliana derrubando das “nuvens” ao “solo” tal teoria.

Para Hegel, as paixões podem ser poderosas no estímulo da ação humana. Mas a razão, com sua astúcia, seria capaz de servir-se destas para promover o seu trajeto. Em suas palavras: “... *esta vasta acumulação de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e os meios que o Espírito cósmico usa para atingir o seu objetivo, tornando-o consciente e objetivando-o.*”³⁹ Da mesma forma, os grandes homens da história seriam fruto desta astúcia da razão que, servindo-se deles alçaria seus objetivos.

Uma outra nuance da filosofia hegeliana que chama nossa atenção com relação à história é o papel do Estado em seu sistema filosófico. Na sua *História Filosófica* Hegel afirma que os povos sem estado não merecem a atenção do historiador. Isto porque, apenas no Estado os povos podem realizar a liberdade, é este o objetivo da *Razão na História*, é no Estado que o Absoluto se manifesta plenamente.

³⁷ Vale lembrar o quanto esta conjectura terá vigor para o marxismo e o princípio dos modos de produção, sucedendo-se progressivamente rumo ao comunismo.

³⁸ COLLINGWOOD, R. G.. op. cit.. P. 187

³⁹ HEGEL, George Wilhelm Friedrich.. *História Filosófica*. In: Patrick Gardiner. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988. P. 75

Para Hegel o Estado:

“... consiste na própria essência do ser humano – a Razão – estar objetivamente presente nele, ter para ele a existência imediata.” E ainda, *“o Universal encontra-se no Estado, nas suas leis, nas suas disposições universais e racionais. O Estado é a Idéia Divina, como ela existe na terra.”*⁴⁰

Este “endeusamento” do Estado por parte de Hegel será um dos pontos em que Nietzsche, mas também Schopenhauer antes dele, estarão radicalmente contrários⁴¹. Para eles, o Estado jamais poderia ser o promotor de uma cultura, ou melhor, da tão desejada renovação cultural ensejada para os alemães, como pontuamos anteriormente⁴².

Em suma, se Hegel significou o apogeu de todo um movimento histórico iniciado por Herder, teremos, neste intervalo alguns pontos que foram se consolidando e caracterizando a postura romântica com relação à história. Pois bem, tornou-se eminente, a noção de *Volksgeist*, ou espírito dos povos. Reconheceu-se a individualidade das nações e por conseqüência, desamparou-se paulatinamente a idéia iluminista de uniformidade da natureza humana. Da mesma forma, o indivíduo moderno, no romantismo ganha outro significado.

O homem é sempre visto no coletivo e inserido num jogo de forças, ora naturais ora dialéticas. De qualquer forma, trata-se de um outro conceito de humanidade. Contudo, manteve-se a dicotomia Homem-Natureza, sendo este entendido separado desta, ou em vias de o fazer.

Há sempre a crença de que o ser humano possui faculdades especiais e que o distingue do restante da natureza. Contudo, teorizam continuamente uma força motora operando a

⁴⁰ HEGEL, F. op. cit. p. 82.

⁴¹ Há muitos autores que afirmam a existência de aproximações entre Nietzsche e Hegel, tais como Jean Granier e Walter Kaufmann. Para Scarlett Marton este seria um dos pontos que divide os comentadores de Nietzsche, ou seja, há os que afirmam, como Deleuze o “anti-hegelianismo” nietzschiano e há os que apostam em aproximações conceituais (principalmente em torno da dialética) entre Nietzsche e Hegel. Ver: MARTON, Scarlett. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000. p. 95-113.

⁴² Esta é também uma posição de Burckhardt, especialmente no tempo em que convivera com Nietzsche na Basileia, defendia a posição de que Estado e cultura fossem inconciliáveis. Ver: LARGE, Duncan. “Nosso maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. In: *Cadernos Nietzsche* n. 9. São Paulo: Discurso editorial, 2000.

história, sejam as leis de crescimento, desenvolvimento e decadência das nações de Herder, o plano da natureza de Kant, a dialética de Fichte e Hegel. Nos parece, portanto, que se procurou dar continuidade à teoria da “Providência” elaborada por Vico no início do século XVIII, o qual defende a idéia de haver um plano determinado para a história que se concretiza na história das nações, mas que não se trata da aplicação de objetivos de indivíduos particulares.

A natureza como um todo deixa de ser concebida como uma máquina e passa a ser entendida como um organismo. Que está em desenvolvimento, em progresso (o progresso é herança do Iluminismo) onde os indivíduos sociais exercem papel de órgãos e não de engrenagens. Não que os românticos tenham sido anticientíficos, mas que demonstram profunda aversão por um determinado tipo de ciência, a mecanicista.

De modo geral, a história que possui prioridade na abordagem da maioria dos autores, com o hegelianismo, foi a política, vale lembrar da grande importância concedida ao Estado por Hegel, mas também à nação pelos românticos sendo esta compreendida como o povo, seu espírito, mas jamais sem um governo. Hegel chega a idealizar de uma tal forma o Estado que não concebe a liberdade nem tão pouco a história fora do mesmo.

O fato é que a história é sempre concebida em movimento progressivo rumo à perfeição, para alguns esta se encontra no presente, para outros no futuro vindouro. Por outro lado, com os românticos, aprendeu-se a respeitar as particularidades das épocas passadas e senti-las mais do que julgá-las, como era comum no pensamento Iluminista.

O clima romântico fora muito generoso para com a história, a ponto de gerar um certo historicismo, que em sua definição originalmente romântica, “... *significa verdadeira empatia pelo passado, juntamente com as idéias gêmeas de desenvolvimento e*

individualidade temporal”.⁴³ Isto nos aponta para o método romântico de sentir o passado, imaginá-lo como se os fatos fossem experiências pessoais. Ele demonstra, por um lado uma ruptura com o mecanicismo iluminista, por outro, uma abertura muito grande para com a pesquisa histórica, significava abranger épocas e objetos desprezados anteriormente, tal como a Idade Média, entendida como *Idade das Trevas*. Enfim, para os românticos, a história é um processo necessário no qual a razão infinita se manifesta ou realiza a si mesma, de maneira que aquela não há nada de irracional ou desnecessário.

Não obstante, talvez a característica romântica que mais tenha influenciado Nietzsche, especialmente em sua juventude e em seus primeiros escritos, dentre os quais a obra em questão foi o *otimismo*, que no movimento romântico, especialmente com Schopenhauer, deriva de um *pessimismo fundamental*.

Para Nicola Abbagnano, “*Se o Romantismo tende a exaltar a dor, a infelicidade, o mal, é por causa desse otimismo, pois a infelicidade do espírito se manifesta igualmente nestes aspectos da realidade, mas os considera e os concilia em sua perfeição.*”⁴⁴ Neste sentido, este pessimismo pode ser entendido como o *espírito trágico*, onde, ao contrário do que possa parecer, não nega a vida mas afirma-a com todas as suas nuances, sejam elas positivas ou negativas. Assim, afirmando a vida, o trágico é, conseqüentemente otimista. E seu pessimismo nada mais é do que a aceitação, também das mazelas advindas da existência contingente do *ser-no-mundo*. Para Roberto Machado:

“*A vida só é possível pelas miragens artísticas’ (Nascimento da Tragédia, parágrafo 3), esta idéia acompanha Nietzsche em toda a sua reflexão. Mas neste momento ela possui um sentido preciso: para que o grego, povo mais do que qualquer outro exposto ao sofrimento, pudesse viver, foi necessário mascarar os terrores e atrocidades da existência com os deuses olímpicos, deuses da alegria e da beleza, resplandecentes filhos do sonho.*”⁴⁵

⁴³ BAUMER, Franklin Le Van. *O pensamento europeu moderno*. Vol 2. Séculos XIX e XX. Trad. Maria Manuela Alvberthy. Lisboa: Ed. 70, 1990. p 51

⁴⁴ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Verbete Romanticismo. Trad. Alfredo Bosi. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982. p. 828

⁴⁵ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p. 20-21.

Sob esta perspectiva podemos compreender melhor esta relação pessimismo-otimismo, uma vez que, expressando-se artisticamente o pessimismo da existência através da arte apolínea e dionisíaca, havia uma afirmação da vida e a criação de valores que a estimulavam, afirmação da vontade de viver. Assim, o que parecia dificultar a existência, através da expressão artística passa a ser-lhe favorável e estimulante.

Neste sentido, Schopenhauer, para Charles Andler, foi o mestre verdadeiro de Nietzsche, uma vez que este soube sintetizar o espírito romântico e o de Goethe, o ponto de partida do *filósofo do martelo*. Assim, afirma-nos o francês: “*Tout le sens plastique acquis par l’humanisme allemand au contact des Grecs, et le sentiment romantique du mystère que rôde dans la nature... Schopenhauer la résume, Nietzsche l’a compris profondément.*”⁴⁶.

Para Schopenhauer, em *O mundo como vontade e representação*, o mundo só existe para nós, na medida em que o representamos, e sempre o fazemos de forma a se tornar o mais suportável possível para o nosso entendimento, de acordo com nossa vontade. Nas palavras de Schopenhauer:

“*Pois se abstrairmos inteiramente daquele **mundo como representação** propriamente dito, nada resta além do **mundo como vontade**. A vontade é o em-si da idéia, esta objetivando perfeitamente aquela; ela também é o em-si da coisa individual e do indivíduo que conhece esta; estes objetivando imperfeitamente aquela.*”⁴⁷

Neste sentido, o ser para Schopenhauer corresponde ao querer, uma vez que este determina o nosso conhecimento do mundo. Para ele:

“*O homem comum, este produto industrial da natureza,... é incapaz, ao menos de modo persistente, de uma observação de todo desinteressada: ele pode dirigir sua atenção às coisas somente quando estas apresentam uma relação qualquer, mesmo que apenas mui mediatizada, com sua vontade.*”⁴⁸

⁴⁶ ANDLER, C. op. cit. vol 1. p. 78

⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação, III pt.* Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 14. Grifos do autor.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A. op. cit. p. 19.

Deriva-se daí o pessimismo schopenhaueriano, para o qual, o *em-si*, a realidade, consiste em sofrimento, em dor. O homem, para além de suas máscaras, as máscaras do pensamento, compõe-se unicamente por maldade, malícia ilimitada, desejo de dominação, vontade de potência, irá dizer Nietzsche. É esta vontade, este “desejo cego”, que move as ações humanas e a vida social.

Então não há felicidade? “*Somente negando a sua própria natureza, isto é, a vontade, silenciando completamente o desejo, ou voltando-se para a contemplação estética, pode o homem conseguir alguma paz.*”⁴⁹ Entretanto, para George Simmel em *Schopenhauer e Nietzsche*, uma felicidade acima da cessação do sofrimento, da privação do desejo é um sonho, uma impossibilidade lógica em Schopenhauer. Ou seja, mesmo que haja alguma felicidade momentânea, isto ocorre por um certo equilíbrio entre o sofrimento e a satisfação. Todavia, a dor continua lá, latente e pronta para entrar em cena. Nas palavras de Andler: “... *le vouloir vivre étant immanent aux choses, ne se satisfait jamais: la douleur est donc la substance même du monde.*”⁵⁰ Ou seja, por mais alegrias que houverem na vida, elas jamais poderão cessar a dor da existência que é preexistente e fundamental, no máximo pode-se alcançar o equilíbrio.

Destarte, em Schopenhauer, o que prevalece no final é a natureza com seu ciclo eterno. No homem, ao lado do querer consciente, de sua vontade racional, existe sua face animal, mas também vegetal e mineral que coabitam em seu corpo e influenciam, ou talvez condicionam sua vontade. Assim sendo, nos atos conscientes está presente o poder inconsciente que, constituindo a vontade, o querer-viver, manifesta-se nos atos e é simbolizada nos corpos.

Observamos aqui, um dos grandes baluartes do pensamento schopenhaueriano que irá refletir profundamente em Nietzsche. Trata-se do vínculo, mesmo que involuntário do homem

⁴⁹ BAUMER, F. op. cit. vol 1. p. 41.

⁵⁰ ANDLER, C. op. cit. vol 1. p. 87.

com a natureza. O homem não se distingue dela como defendiam os iluministas e alguns românticos. Ao contrário, quer fisicamente, quer psiquicamente, em último grau é a natureza que o compõe. Todavia, não estamos querendo afirmar que Nietzsche tenha assimilado integralmente esta idéia de Schopenhauer, talvez, apenas na medida em que o *vir-a-ser* corresponde ao conceito heracliteano de movimento. Na *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche demonstra com reservas, o afastamento de Schopenhauer de Heráclito quando, ao citar *O mundo como vontade e representação*, quando Schopenhauer afirma: “*é necessário que a matéria persistente mude de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, lutam com avidez pelo primeiro plano e dilaceram mutuamente a matéria, já que cada um quer manifestar a sua idéia.*”⁵¹, Nietzsche afirma: “*As páginas seguintes apresentam as ilustrações mais notáveis deste conflito: mas a tônica fundamental dessa descrição já não é a de Heráclito porque a luta, para Schopenhauer, não passa de uma autocisão do querer-viver, uma autocorrosão deste instinto sombrio e confuso; é um fenômeno absolutamente horroroso, nada beatificante.*”⁵² Nietzsche estaria demonstrando seu descontentamento para com Schopenhauer e filiação ao pensamento de Heráclito, já em 1873?

Assim, se o *querer-viver* em Schopenhauer não corresponde ao devir heracliteano, e disto Nietzsche estaria a discordar, parece que o mesmo não se pode dizer com relação à arte. Questiona Andler: “*Mais par quelle pensée, puisque le vouloir irrationnel ne saurait entrer la pensée rationnelle?*” E responde: “*L’art seul et la métaphisique, pour Schopenhauer, peuvent consoler de désespoir que si lève pour nous de la contemplation du mal acharmé sur toute existence.*”⁵³ Pode-se notar o conflito existente em Schopenhauer entre pares de opostos, *dor - alegria* e *racional – irracional*, para os quais não há solução prática mas apenas provisória,

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. tomo I, livro segundo, parágrafo 27. apud. NIETZSCHE, F. *A filosofia na Idade Trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Ed. 70, 1995. p. 43.

⁵² NIETZSCHE, F. *Ibid.* p. 43.

⁵³ *Id Ibid.* p. 87.

momentos de entorpecimento através da arte e da metafísica. Especialmente a arte, em Schopenhauer, destacadamente a música, parece fornecer a saída para as *dores do mundo*. Enfim, a partir da arte, o homem se desprende deste universo doloroso e pode atingir a felicidade.

Esta última questão parece-nos profundamente presente na *Segunda Intempestiva*. A questão da arte é latente neste texto. Para Nietzsche ela é possibilidade que o homem possui de ser feliz, já que criar pressupõe esquecimento, ou seja, “... a *faculdade de nos sentirmos momentaneamente fora da história*. ”⁵⁴ Esta capacidade de esquecimento na medida da necessidade e de criar, é nomeada por Nietzsche de *força plástica*. Uma força extremamente fundamental para a saúde e felicidade do indivíduo, mas também da nação e da civilização. Esta *força plástica*, para além da capacidade de esquecer, é entendida como a capacidade de criar imagens, ou então como uma *faculdade poética*. O que, para Nietzsche, corresponde ao “... *poder criador de planar por cima do real, de mergulhar com amor nos dados empíricos, de criar imagens novas...*”⁵⁵ Assim, observamos de passagem, uma afinidade entre Nietzsche e o autor de *Parerga e parelipomena* que o primeiro tanto apreciou.

Ao cabo desta pequena inserção no ambiente da cultura intelectual alemã, com a qual Nietzsche teve contato e formou-se, torna-se cada vez mais evidente, ao nosso ver, as heranças nietzschianas da primeira fase de sua obra. Influências que podemos notar desde a defesa de uma cultura alemã própria, livre de influências externas, no melhor dos estilos herderianos ou mesmo kantianos e o desprezo pelo seu tempo, pelas artes e pela ciência. Passando pelo elogio à antiguidade grega, a valorização da arte e sua antinomia com o Estado. Mas principalmente na questão da história, onde percebemos a questão do valor na compreensão histórica e na paralisia que uma abordagem científica pode gerar, lembrando aqui das contribuições de Schiller, Kleist e Fichte, neste sentido.

⁵⁴ NIETZSCHE, F. 2 CI. P. 107.

⁵⁵ Id. Ibid. p. 158.

Em suma, reconhecemos que estamos apenas indicamos algumas possíveis e prováveis relações entre o Nietzsche da *Segunda Intempestiva* e as leituras que realizou como acadêmico e nos primeiros anos em que lecionou na Basileia. Todavia, talvez devêssemos considerar o processo de leitura e de significação da mesma. Como se lia os textos no Colégio, na Universidade? Como Nietzsche os lia? Não fizemos isto, e talvez este não seja o espaço para fazê-lo, apenas lançamos a questão para possíveis desdobramentos futuros. Assim, assumamos, o que fizemos aqui foi apenas levantar algumas informações que julgamos deveras importantes para a compreensão da *Segunda Intempestiva*, sob um ponto de vista histórico.

Torna-se evidente que muito ainda necessita ser feito neste sentido, mas acreditamos estar no caminho próprio do historiador, colhendo pistas, informações, indícios e sinais, para utilizar uma expressão de Carlo Ginsburg⁵⁶, ou então, procurando os nós na *rede de relações*, que nos aponta Foucault. Enfim, dados que nos possibilitam uma aproximação compreensiva do tema que elegemos como objeto de análise.

⁵⁶ GINSBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

4. OLHARES SOBRE A *SEGUNDA INTEMPESTIVA DE NIETZSCHE*

*“Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem.”
Nietzsche – “Sobre verdade e mentira”*

Destacaremos aqui três abordagens relativamente recentes da *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, com o intuito maior de recolher contribuições e sedimentar um caminho para a nossa própria abordagem deste texto. Trata-se da visão de um lingüista, de um filósofo e de um historiador. Estamos nos remetendo ao professor José Borges Neto, do Departamento de Lingüística da Universidade Federal do Paraná e a seu artigo “Nietzsche e a História: Considerações sobre ‘da utilidade e dos inconvenientes a história para a vida’”¹. Ao filósofo Philippe Lacoue-Labarthe e à conferência que proferiu na Universidade de Estrasburgo intitulada “*Histoire et mimesis*”². E ao professor, visitante da Universidade Estadual de Maringá, Dr. Peter Johann Mainka e seu artigo, em vias de publicação, “Ciência, História e Filosofia, o conceito científico de progresso e objetividade e sua crítica por Nietzsche”³. Vejamos, de forma geral, o olhar que cada um lança sobre a *Segunda Intempestiva* e, acima de tudo, sorvamos as contribuições para o nosso tema.

Ao iniciar seu texto, José Borges Neto declara que a *Segunda Intempestiva* lhe impressionou muito, “... tanto como reflexão filosófica como enquanto instrumental explicativo da natureza das várias ‘histórias’ que encontramos na literatura lingüística.”⁴

¹ BORGES NETO, José. “Nietzsche e a história: considerações sobre ‘da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida’”. *História: Questões e Debates*. Curitiba, n. 10, Jun-Dez, 1989

² LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Histoire et mimesis”. In: *L’imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986. Conferência: três de março de 1983.

³ MAINKA, Peter Johann. “Ciência, História e Filosofia: O conceito científico de progresso e objetividade e a sua crítica por Nietzsche”. Texto não publicado.

⁴.BORGES NETO, J. op. cit. p. 349.

Objetiva, então, apresentar as idéias centrais da *Segunda Intempestiva*, realizar seus comentários e remeter o leitor ao texto original de Nietzsche. De fato, ocupando-se unicamente das quatro primeiras partes do texto, e utilizando-se de uma metodologia que chama de “colagem”, o autor é fiel a seus objetivos.

Podemos notar como aspecto positivo do texto a clareza das idéias, dispostas didaticamente de forma a demonstrar lealdade à obra de Nietzsche. Da mesma forma, o autor estabelece algumas definições conceituais, novamente, fiéis às idéias nietzschianas, tais como o conceito de força plástica.

Força plástica é entendida como a capacidade do homem em dosar “*história e não-história*”, memória e esquecimento.

*“A força plástica do indivíduo é a medida dessa dosagem. Quanto maior a força plástica de um indivíduo, mais ele estará livre do peso do passado, menos ele estará esmagado pela história. Quanto maior sua força plástica, mais o indivíduo poderá dominar o passado, apoderando-se dele para alimentar o seu agir no presente.”*⁵

Deste modo, o autor, entende força plástica como a capacidade de memória e/ou esquecimento, o que, ao nosso ver corresponde a uma interpretação fundada no texto nietzschiano onde se lê sobre a *força plástica*: “... a faculdade de crescer por si mesmo, de transformar e assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as suas feridas, de reparar as suas perdas, de reconstruir as formas destruídas.”⁶

O autor discute ainda a questão da cientificidade da história e da objetividade da ciência como um todo e da história em particular, temáticas pertinentes à *Segunda Intempestiva*. Mas, especialmente, trata dos três tipos de história apresentados por Nietzsche, a monumental, a tradicional e a crítica, firmando, ao nosso ver, de forma coerente, o seu significado. Especialmente, explicitando os três tipos apresentados por Nietzsche a partir da necessidade de história, essa, a razão para tantas histórias. Em suas palavras:

⁵ BORGES NETO, J. op. cit. p. 353.

⁶ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 108

“Nietzsche se pergunta sobre os motivos que levam alguém a fazer história e encontra três razões: faz-se história porque se é ativo e ambicioso; faz-se história porque se tem prazer em conservar e venerar; e faz-se história porque se sofre e se tem necessidade de libertação. A cada uma destas três razões, Nietzsche faz corresponder um tipo particular de história.”⁷

Ou seja, no entendimento de Borges Neto, que salienta este aspecto, os vários tipos de história que possa haver, dizem sempre respeito às necessidades das mesmas. Para ele, “...teremos quantas histórias forem as necessidades de história determinadas pela vida.”⁸ O que implica em dizer que, se Nietzsche detectou três tipos em seu tempo, muitos outros tipos de história poderiam coexistir, dependendo das necessidades dos grupos, *de indivíduos, de nações ou de civilizações*, para utilizar uma expressão presente na *Segunda Intempestiva*. Vale dizer, também mencionada por Borges Neto, sem muitas preocupações.

Sobre este último ponto, não notamos em Borges Neto a preocupação em definir alguns conceitos que utiliza, pois presentes na obra de Nietzsche, e que deveriam conter algum cuidado. Estamos nos referindo particularmente aos conceitos de vida, de nação e de civilização, que são utilizados, mas não são precisados. O que, tendo em vista os objetivos do autor, torna-se compreensível.

Todavia, não é o que acontece com o artigo de Lacoue-Labarthe. Ele entende que vida para Nietzsche é sinônimo de atividade, ou então, vontade de potência, no próprio vocabulário nietzschiano. Para ele na *Segunda Intempestiva*, a vida:

*“...est ici d’abord pensée comme **dunamis**, c’est-à-dire comme puissance. La puissance, entendue comme volonté de puissance, est déjà à cette époque, bien que le philosophe n’en soit pas encore littéralement constitué, le mot clé de l’interprétation nietzschéenne de l’être: **est** – se maintient, existe, dure et s’impose – ce qui a la puissance. **Est** ce que vit, c’est-à-dire, selon une étymologie que Nietzsche emprunte aux Pré-socratiques, ce qui respire. Et cela vaut pour tout étant. Mais plus particulièrement pour trois d’entre eux qui jouissent aux yeux de Nietzsche d’un privilège absolu: l’homme (au sens de l’individu), le peuple (qu’il faut se garder de confondre avec la nation, au sens moderne) et la civilisation (la **Kultur**).”⁹*

⁷ BORGES NETO, J. op. cit. p. 355. As razões, ou necessidades de história correspondem respectivamente aos tipos apresentados acima.

⁸ Id Ibid. p. 355.

⁹ LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 89. Grifos do autor.

Percebemos aqui, ao contrário de Borges Neto, Lacoue-Labarthe preocupado, a um só tempo com os conceitos de vida, de homem (indivíduo), de povo (nação) e de civilização (*Kultur*), na *Segunda Intempestiva* de Nietzsche. Em seu entender, o que nos parece bastante convincente, vida corresponde à existência, mas uma existência em constante atividade, respiração, para os *Pensadores Originários*. É o próprio Nietzsche que nos revela este entendimento quando diz:

*“O conceito de ser! Como se a origem empírica mais miserável não aparecesse já na etimologia da palavra! Pois ‘esse’, no fundo, significa apenas respirar: se o homem emprega esta palavra a respeito de todas as outras coisas, é porque, através de uma metáfora, quer dizer, por um processo ilógico, transfere a convicção de que ele próprio respira e vive para as outras coisas e concebe a existência delas como uma respiração segundo a analogia humana.”*¹⁰

Vida pode ser entendida também como potência, possivelmente no sentido em que Nietzsche irá atribuir ao termo, notadamente na última fase de sua produção. O que, poderíamos afirmar, identifica-se com criação. Se viver significa respirar, mas acima de tudo, agir, agir implica em criar, então potência passa a ser entendida como potência criativa. Assim, a expressão *história para a vida*, ganha um significado preciso, aquela história que estimula a atividade criativa, a ação, em último caso, a respiração.

Por outro lado, Lacoue-Labarthe recomenda-nos que nação para Nietzsche não possui o mesmo sentido que nação no sentido moderno. “Normalmente, afirma-nos Francesco Rossolillo, a Nação é concebida como um grupo de pessoas unidas por laços naturais e, portanto, eternos – ou pelo menos existentes ab immemorabili – e que, por causa destes laços, se torna a base necessária para a organização do poder...”¹¹ A grande dificuldade, então, não estaria por conta do conceito de nação, mas da definição destes *laços naturais*, uma vez que tal definição pode variar em função dos interesses de grupos, dos Estados, de

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995. Grifos do autor.

¹¹ ROSSOLILLO, Francesco. “Nação”. In: BOBBIO, Norberto. et. all. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varrialle, et. all. 3 ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991. p. 796.

determinadas classes sociais. No sentido moderno, o conceito de nação, aponta para um significado predominantemente político e econômico.

Igualmente, afirma-nos Norbert Elias,

“... o termo ‘nação’ tende a transmitir uma diferente gama e uma diferente profundidade de emoções. A coletividade a que o termo se refere está coberta por seu uso com uma aura emocional altamente específica e que assim lhe confere a aparência de algo sumamente valioso e sacrossanto, digno de ser admirado e venerado.” E ainda “Assim, os vínculos emocionais de indivíduos com a coletividade por eles formada cristalizam-se e organizam-se em torno de símbolos comuns, que não requerem quaisquer explicações factuais, e que podem e devem ser considerados como valores absolutos, inquestionáveis e formam pontos focais de um sistema de crenças comuns.”¹²

Ou seja, se Rossolillo aponta como diferenciador do conceito de nação o conceito de *laços naturais*, que podem variar desde significados raciais até políticos e econômicos, Elias refere-se a *vínculos emocionais* como fundadores de nacionalidades. Evidentemente, enquanto o primeiro trata apenas do conceito, Elias está se remetendo ao processo de constituição das nacionalidades. Todavia, não deixam de comungar algo, é preciso um fator agregacionista para que a nação venha a existir.

Entretanto, o *romantismo tardio* de Nietzsche e a crítica que remete ao Estado Alemão, nos fornecem um forte indicativo de que para ele, nação possa ter o mesmo significado que o atribuído pelos autores românticos, dentre os quais Herder. Para estes, o grande critério da nacionalidade vinha a ser a cultura. Esta, num sentido amplo, poderia abranger a língua, valores, hábitos, costumes, e formas diferenciadas de se relacionar com o meio, por exemplo, no estilo de construir as casas. Cada povo constituindo, portando, uma cultura diferente, formava uma nação, igualmente diferente. Porém se o critério romântico para o conceito de nação advém da cultura, esta era entendida em sua naturalidade, ou seja, quando não se força sua realização, o que facilmente poder-se-ia observar no século XIX,

¹² ELIAS, Norbert. op. cit. p. 139-140

como já pontuamos a partir de Hobsbawm: a nação como artefato. Neste caso, os critérios para *laços naturais* passam a ser políticos e econômicos, como foi o caso da Alemanha.

Nietzsche nos fornece o seu próprio conceito de cultura na *Primeira Intempestiva*.

Para ele:

“A cultura é, antes de mais, uma unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de uma nação. Mas saber muito e ter aprendido muito não são nem um meio necessário nem um signo da cultura, mas combinam-se perfeitamente com o contrário da cultura, a barbárie, com a ausência de estilo ou com a mistura caótica de todos os estilos.”¹³

Assim, Nietzsche aponta o critério para unidade de uma nação, a unidade de estilos, ou seja, acima de tudo, unidade estética. Desta feita, Nietzsche está muito mais para o conceito de nação e cultura do romantismo do que para os defendidos pelo *Reich*. Uma dependente da outra, nação e cultura são indissociáveis. A unidade de uma garante a unidade da outra. Pode-se compreender, pois, a razão da crítica nietzschiana ao Estado Prussiano e sua empresa unificadora, através da guerra, da unidade econômica e de uma cultura a partir da ampliação do sistema educacional, o que para Nietzsche significará compreender a cultura apenas como *ornamento da vida*.¹⁴

Da mesma forma, não é por acaso que Lacoue-Labarthe, identifica os conceitos de *Civilisation* e o de *Kultur*. Contudo, a partir dos estudos de Elias, parece-nos que o termo mais apropriado para os alemães seja o segundo enquanto que para os franceses o primeiro termo. Assim, afirma-nos Elias que no século XIX:

¹³ NIETZSCHE, F. “David Strauss crente e escritor” In: *Considerações Intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, s/d. p. 11.

¹⁴ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 205.

“Se na Alemanha se falava de ‘cultura’ (Kultur) – ou na França de civilité ou civilisation – tinha-se em mente um quadro de referência geral que levava em conta o desenvolvimento da humanidade ou de determinadas sociedades de um estágio menos para um estágio mais avançado. (...) ‘Kultur’ e ‘Zivilisation’, estavam relacionados com a ‘nós-imagem’, refletiam esse caráter dinâmico e profundamente orientado para o desenvolvimento de suas atitudes e crenças básicas.”¹⁵

Seja como for, na *Segunda Intempestiva* Nietzsche não aprofunda o conceito, o que nos inviabiliza considerar categoricamente que Nietzsche seja partidário deste conceito de civilização. Por outro lado entendemos que, se Nietzsche não centraliza suas atenções neste ponto, talvez ele o utiliza simplesmente como demonstrativo, ou categoria da vida, e de que a história pode ser útil ou trazer desvantagens, para o *indivíduo*, para uma *nação* ou *civilização*, enquanto organismos que vivem, respiram e principalmente, são capazes de criar. Talvez esta civilização seja simplesmente entendida enquanto um organismo mais amplo que o de nação, assim como esta para com o indivíduo.

Conquanto, se Borges Neto, não se atém a estes conceitos que são destacados por Lacoue-Labarthe, apresenta-nos uma exemplificação sugestiva sobre os tipos de história, a título de aplicação da definição de Nietzsche, destacando a história crítica e a história monumental.

Neste sentido, entende o marxismo como uma história crítica, uma vez que se apresenta como resposta a um presente injusto para a vida de determinados indivíduos. Para ele:

“... a sociedade européia da metade do século XIX, com suas injustiças sociais, e a força plástica de Karl Marx, impedindo que ele conviva com esse presente e mantenha a boa consciência, são as determinantes da história crítica elaborada por Marx.”¹⁶

Sendo assim, Borges Neto, aplica a conceituação de Nietzsche e exemplifica a história crítica com o marxismo, o que, além de ser uma interpretação deveras criativa, comporta uma

¹⁵ ELIAS, Norbert. op. cit. p. 121.

¹⁶ BORGES NETO, J. op. cit. p. 231

possibilidade grande de que o próprio Nietzsche estivesse pensando no marxismo, ou ao menos nos movimentos trabalhistas e populares ao teorizar sobre a história crítica.

Da mesma forma, Borges Neto apresenta um exemplo da história monumental:

*“Provavelmente, a história soviética atual é uma história **monumental**, uma história de grandes vultos do passado que legitimam as ações empreendidas no presente. Não se trata mais de julgar ou condenar o passado em nome de uma situação injusta no presente, mas de se encontrar no passado exemplos que justifiquem uma situação presente.”*¹⁷

Entendemos como pertinente esta interpretação do lingüista, uma vez que oferece uma exemplificação do conceito, o que ao nosso ver, condiz com a máxima nietzschiana do conhecimento a serviço da vida. Todavia, de nosso lado, muito mais do que encaixar o conceito em situações mais ou menos atuais, será preciso compreender o conceito na época de sua produção e a partir das situações históricas vivenciadas pelo autor do mesmo. Assim, não estaremos apenas ilustrando o conceito mais o compreendendo em sua profundidade e significação.

Nesta direção, mesmo que com outro objetivo, apresenta-se o artigo de Lacoüe-Labarthe. Sua proposta é fazer uma leitura, uma nova interpretação da Segunda Intempestiva, à luz do conceito de *mimesis*. Entretanto, o autor, a partir de sua metodologia, aborda o Nietzsche histórico, uma vez que declara: *“Nietzsche, ici, ne m’intéresse pas pour lui même. Mais je voudrais prendre cette **Intempestive** comme l’un des documents majeurs où la tradition allemande a déposé sa pensée peut-être la plus fondamentale, c’est-à-dire sa pensée de l’histoire.”*¹⁸

Assim, não desejando abordar Nietzsche em sua individualidade, o autor acaba por inseri-lo em seu contexto histórico e suas relações, por exemplo, com o Estado alemão. E ainda, como ele próprio declara, vinculando o Nietzsche em uma tradição filosófico-histórica

¹⁷ BORGES NETO, J. op. cit. p. 362.

¹⁸ LACOUE-LABARTHE, P. op. cit. p. 87. Grifo do autor.

alemã. Para tanto Lacoue-Labarthe lança o seguinte questionamento: “*Pourquoi la philosophie allemande est-elle, depuis la toute première succession de Kant, essentiellement philosophie de l’histoire?*”¹⁹

Mesmo que o autor não tenha respondido diretamente a esta questão, ela é indiciária de que Nietzsche não foi um pensador isolado e que a questão da história era uma dominante no século XIX. Nietzsche ao pensar sobre a história insere-se neste contexto, e, se porventura possa ter colocado questões críticas, avessas às que se colocavam, não se distingue da temática mais fundamental, desde Kant, para os pensadores: a história. Neste sentido, o texto em questão, parece-nos pertinente à nossa temática, uma vez que se preocupa com o *lugar* de Nietzsche e sua postura perante o seu tempo.

Para Lacoue-Labarthe, as *Intempestivas*, acima de tudo são textos políticos e que polemizam com a política de seu tempo. Especialmente a *Segunda Intempestiva* revela uma proposição política clara: “*L’Allemagne n’existe pas.*” Neste ponto Nietzsche não seria o primeiro a proferir tal proposição, basta lembrar do descontentamento com o presente dos autores românticos e sua ênfase no *Volksgeist*, vale citar Herder, Schiller, Fichte, Kleist, entre outros, para os quais a Alemanha não existia enquanto nação porque não possuía uma cultura unificada, um *geist* que os unisse num só *volk*.

Nietzsche irá, igualmente, defender esta prerrogativa em suas obras, tanto nas *Considerações intempestivas* quanto nas *Conferências sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. “... *l’Allemagne n’existe pas (...)* qu’il n’y a pas d’identité allemande, que manque ce que Nietzsche appelle l’*unité de l’esprit et de la vie allemande.*”²⁰. É a partir deste ponto de vista que Lacoue-Labarthe desenvolve a sua tese de que a chave para compreender a *Segunda Intempestiva* é o conceito de *mimesis*.

¹⁹ LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 88.

²⁰ Id. Ibid. op. cit. p. 95. Grifos do autor.

Para ele, o povo alemão, de acordo com Nietzsche, não existe de forma absoluta posto que, em primeiro plano, imita o externo, sobretudo os franceses com seu convencionalismo. A Alemanha estava tornando-se um teatro lastimável onde se representava uma horrorosa cena, onde uma espécie de *tipo universal* estaria se delineando, a expensas de uma verdadeira cultura, ou melhor, de uma cultura própria.

Neste sentido, Nietzsche estaria se utilizando, a princípio, do conceito de *mimesis* platônico, ao qual corresponde uma passividade do ator, daquele que imita, sem capacidade ou vontade de criar, de modificar o modelo, submetendo-se então a este.

“L’imitation est spontanément comprise comme l’identification du spectateur, ce mode en effet passif par lequel on accède à soi en subissant le modèle de l’autre, en sorte que l’être-soi, dit en substance Platon, se constitue à la manière dont une figure s’imprime sur une matière malléable lorsqu’elle est frappée par un tupos ou ‘typisée’”²¹

De tal modo, isentos de um tipo próprio, os alemães, unificados politicamente, careciam de uma unidade espiritual e, portanto, portavam-se de maneira mimética e passiva, ou seja, copiando modelos externos a si mesmos.

Nietzsche não descarta a necessidade de *mimesis*, ao contrário, para Lacoue-Labarthe, é sobre um pano de fundo estético que Nietzsche consolida a *Segunda Intempestiva*. Aqui o autor de “*Histoire et Mimesis*” apóia-se em Nietzsche quando afirma:

“A cultura nacional, que é o contrário desta barbárie, foi uma vez definida, e com razão, como a unidade do estilo estético em todas as manifestações da vida de uma nação. Não se equivoquem com esta definição e não creiam que se trata de opor a barbárie ao estilo perfeito. A nação à qual se pode atribuir uma cultura deve ser uma unidade viva, bem real e não se pode dividir lamentavelmente num ‘dentro’ e num ‘fora’, numa forma e num conteúdo.”²²

Nietzsche estaria preconizando a cultura, a unidade própria de um indivíduo de um povo ou uma civilização como obra de arte, assim, a unidade cultural implicaria em unidade de estilo estético. Assim, sem esta unidade, os alemães encontravam-se isentos de cultura

²¹ LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 99. Grifo do autor.

²² NIETZSCHE, F. *Segunda Intempestiva*. p. 137.

própria, em último caso teriam ao máximo uma idéia do que vem a ser uma cultura, portanto, estariam *vivendo por procuração*, para utilizar as palavras de Lacoue-Labarthe. Ou melhor, o povo alemão, baseando-se em modelos, em convencionalismos estrangeiros, sobretudo franceses, estaria deixando seu próprio ser, sua própria vida, para viver uma outra, esta artificial e falsa, sobretudo, jamais poderia considerar-se nação.

A história seria a grande responsável por estimular este estado de coisas. Uma vez que, a partir e nutridos por ela, os alemães poderiam colher tantos modelos quantos quisessem. Então, abandonando a vida, poderiam representar, imitá-la no melhor do idealismo platônico. O excesso de história se configuraria, então, como a grande doença do povo alemão.

Como dissemos, Nietzsche, para Lacoue-Labarthe, não recrimina a idéia de *mimesis*. Ao contrário, ele condiciona a unidade espiritual à *mimesis*. Entretanto, na visão de Nietzsche, no que diferencia-se de Platão, a *mimesis* deve possuir três características essenciais:

- a) Em primeiro lugar a *mimesis* deve ser uma imitação ativa. “*La mimèsis authentique est l’interiorisation du modèle, c’est-à-dire une reconstruction.*”²³;
- b) Em segundo lugar, considerando-se “um discípulo da antiguidade”, Nietzsche elege como grande modelo, os gregos. Evidentemente os de antes de Eurípides e Sócrates, os que tinham o trágico como forma estética de representar e compreender a existência. Eram estes gregos, um modelo, que criativamente os alemães deveriam imitar, uma vez que os primeiros eram dotados de grande força plástica e imunes ao sentido histórico.
- c) A terceira característica fundamental da *mimesis*, é a noção de medida. Uma imitação terapêutica, *pharmaco-lógica*. Um pouco de história, a uma

²³ LACOUÉ-LABATHE, P. op. cit. p. 102.

dose razoável é o melhor contra-veneno ao excesso de história. Assim, deve-se imitar os gregos, mas imitar na medida certa, ou seja, na medida em que seja útil à vida.

Assim, no entender de Lacoue-Labarthe, o passado é essencial na visão histórica de Nietzsche. O passado merece ser imitado, mas de forma criativa, já que fornece modelos para o presente. Todavia, numa propensão farmacêutica, é preciso saber que passado pode auxiliar, em doses ideais, à vida. Neste sentido os gregos, com sua força plástica, no entender de Lacoue-Labarthe, capacidade figurativa, fornecem o modelo ideal. Sabendo-se, pois, recriar a experiência grega, os alemães poderiam alçar uma unidade espiritual, superior, diga-se de passagem.

Nesta questão específica da *força plástica*, notamos senão uma discordância, uma variação de significados entre Borges Neto e Lacoue-Labarthe. Para o primeiro, na tentativa de isentar-se de uma interpretação e demonstrar fidelidade à obra de Nietzsche, força plástica corresponde à capacidade de memória e esquecimento ou ainda, a capacidade de dosar história e não-história, de um indivíduo, de um povo ou de uma civilização, como mencionamos anteriormente.

Já para Lacoue-Labarthe, a *força plástica* nietzschiana, reside essencialmente sobre o que chama de *capacidade criativa* ou então, *força figurativa*. A saúde daquele que vive, está ligado a esta capacidade plástica. “*La force plastique est la faculté de ‘croître par soi-même’ et s’accomplir par soi-même.*”²⁴

Podemos notar nitidamente a diferença na abordagem dos dois textos, o primeiro procurando abster-se de interpretação, atém-se à obra de Nietzsche e quase que a literalmente reproduz. O segundo, lançando uma interpretação, sob o ponto de vista estético, interpreta a *força plástica* como força figurativa, a vida humana entendida como a grande obra de arte,

²⁴ LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 98.

onde os que são capazes de criar, de representar, seriam saudáveis. Quanto maior for a força plástica, maior será a saúde do indivíduo, do povo e da cultura.

Ao nosso ver, tanto a postura de Borges Neto, quanto a de Lacoue-Labarthe possuem seus méritos e são indicativas da riqueza da obra nietzschiana e suas múltiplas possibilidades de abordagem. Não há em nosso entendimento, uma mais ou menos verdadeira do que a outra, ambas são verossímeis, no sentido pluralístico do termo. Uma outra possibilidade configura-se na abordagem do historiador Peter Johann Mainka.

Mainka propõe-se fazer uma abordagem do ponto de vista metodológico, cotejando a *Segunda Intempestiva*, com o método historiográfico do historicismo e o método das ciências naturais de modo geral do século XIX.

Para tanto, ele mapeia o campo do debate, apresentando sinteticamente o *Positivismo* e seus representantes, bem como suas bases no *Empirismo* e no *Objetivismo*, o *Materialismo Histórico* e o *Historicismo* “... no sentido amplo, enquanto uma das forças formadoras da modernidade, ao lado do **Iluminismo**, das revoluções políticas ou da industrialização”²⁵ Por esta via, o autor registra o sucesso do Historicismo a partir da fundação da Universidade de Berlin no início do século XIX por Wilhelm von Humboldt.

Humboldt teria lançado os fundamentos do Historicismo alemão desenvolvendo alguns princípios, dentre os quais, a noção de verdade Histórica e “... o princípio das idéias, que, de acordo com sua natureza, estão fora da finalidade, mas determinam a história universal em todas as suas partes”²⁶ Assim, Humboldt teria legado ao Historicismo alemão, sobretudo uma base “*histórico-religiosa*” que teria sido continuada por Leopold von Ranke.

Para Ranke, assim como para Humboldt, o grande objetivo do historiador, seria o “*mostrar o que tinha verdadeiramente acontecido*”. Para tanto, a historiografia apoiava-se na

²⁵ MAINKA, P. J. op. cit.. p. 4

²⁶ Id. Ibid. p. 6.

crítica documental. “A *Universidade de Berlin tornou-se o centro da historiografia crítica e científica com base nas fontes primárias na Alemanha.*”²⁷ Neste afã de objetividade, com base em princípios das ciências naturais, adotou-se, além da hermenêutica, o método histórico-filológico.

“... recentemente desenvolvido e aplicado por cientistas em disciplinas diferentes, como Friedrich August Wolf (1759-1824) na filologia clássica, Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) na história antiga, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) na teologia e Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) e Karl Friedrich Eichhorn (1781-1854) no direito. Eles compartilharam, além de uma significativa lealdade com a monarquia prussiana e a sua burocracia esclarecida, uma semelhante concepção das ciências humanas e salientaram a importância do princípio hermenêutico e histórico.”²⁸

Ranke, entretanto, para Mainka, irá discordar de Hegel na questão da universalidade da história e seu desenvolvimento. Para Hegel, era a unidade da história universal que se desenvolvia num processo racional, de acordo com as manifestações do *Espírito do Mundo*. Ranke, ao seu turno, “... renuncia, na sua primeira conferência *Sobre as épocas da história mais nova (...), a um progresso no sentido ‘de que toda a humanidade se desenvolve de um certo estado original para um objetivo positivo’*”²⁹. Assim, Ranke não rompe com a noção de processo e de progresso presente na filosofia de Hegel, mas o individualiza, diferenciando-o em cada nação, ou país.

Ao contrário, em Ranke, percebe-se a preocupação com as leis deste processo histórico. Para ele, os fatos não acontecem isolados uns dos outros, mas há uma relação entre eles, uma seqüência, poderíamos dizer, uma sucessão de causas e efeitos, nas quais pode-se depreender as leis do desenvolvimento. Para Mainka:

“Devido a essa grande fundamentação transcendental e metafísica da história, existe em Ranke também a idéia de ‘um certo progresso ..., mas não gostaria de afirmar que o mesmo se move numa linha direta, mas sim mais como um rio que abre o seu caminho de sua própria maneira’”³⁰

²⁷ MAINKA, P. J. op. cit. p. 6.

²⁸ Id. Ibid. p. 6.

²⁹ Id. Ibid. p. 7.

³⁰ Id. Ibid. p. 8.

Em termos das ciências naturais, Mainka destaca a atuação do médico e reformador social e político, o prussiano Rudolf Virchow. Este, em sintonia com o Positivismo comtiano, apostava nos ideais do progresso, no conhecimento da verdade e que, estes adviriam do desenvolvimento das ciências naturais e exatas. Para Virchow: “*O resultado das ciências naturais e exatas, reproduzindo autenticamente a verdade, podem melhorar a vida humana, evidentemente no sentido de um progresso permanente e com a pretensão de uma validade universal.*”³¹

Por fim, para Mainka:

“*Os conceitos científicos então predominantes na segunda metade do século XIX, quando Nietzsche vivia e começou a escrever – tanto nas ciências naturais e exatas, representadas por Rudolf Virchow, quanto nas ciências históricas, preparadas por Wilhelm von Humboldt e representadas por Leonard von Ranke – eram caracterizadas pela fundamentação religiosa, pela idéia de um progresso permanente e pela convicção de um conhecimento objetivo.*”³²

Devemos reconhecer, que uma das virtudes de Mainka nesta primeira parte do texto, é a de nos fornecer, mesmo que panorâmicamente, um cenário conceitual, recuperando o lugar de Nietzsche no campo da crítica metodológica. Será, pois, contra este *Objetivismo*, ou otimismo científico representado pelas ciências naturais e históricas que Nietzsche se levantará. Contra a existência de leis na história, contra a idéia de progresso, enfim, contra as tendências intelectuais hegemônicas no Império Alemão.

Na segunda parte do texto, Mainka apresenta a *Segunda Intempestiva*, pontuando a argumentação nietzschiana sobre as questões levantadas. Acompanhando, linhas gerais a disposição do texto nietzschiano, obedecendo a seqüência com que as idéias figuram neste. Por último, para além das conclusões do próprio Nietzsche, Mainka conclui que:

“*Contra essa concepção de história e historiografia (a hegeliana e positivista), que não servia à vida atual, ao homem indivíduo e à ação forte do tempo presente,*

³¹ MAINKA, P. J. op. cit. p. 3.

³² Id. Ibid. p. 8.

*Nietzsche contrapõe sua história monumental, tradicionalista e crítica, totalmente a serviço da vida humana: a **história monumental**, mostrando aos homens atuais os exemplos de grandes homens do passado e os ensinando dessa maneira; a **história tradicionalista**, despertando no homem da atualidade uma atitude de conservar e venerar o passado e, por fim, de segurá-lo para a posteridade; e a **história crítica**, processando, inquirindo e, finalmente, julgando o passado e, dessa maneira, possibilitando ao homem uma vida futura.*³³

Sobre este ponto poderíamos levantar alguns questionamentos, não com a intenção de duvidar das conclusões do autor, mas em pensar sobre elas. Nietzsche estaria realmente propondo três tipos de história, ou estaria apenas verificando na prática o que podia perceber em seu tempo? Não em termos metodológicos (*objetivismo; empirismo; filologia-histórica*), mas em termos práticos? Se não, porque ele aponta limites a estes tipos de história? Se fossem tipos ideais, poderiam figurar tais limites? Tais questionamentos, suscitados à luz do texto de Mainka nos aparecem como alvos a serem perseguidos, mesmo que cheguemos a conclusões diferentes do autor. No momento, voltemos ao cotejamento dos três autores.

Assim, enquanto Borges Neto em sua preocupação, “lingüística”, procura entender o texto em seus desdobramentos internos e Lacoue-Labarthe visualiza a *Segunda Intempestiva* a partir do conceito de *mimesis*, marcando um ponto de vista filosófico, temos Mainka, preocupado com a historiografia e suas questões metodológicas, defendendo, sobretudo o lugar de Nietzsche neste debate acerca da historiografia.

Podemos notar as diferenciações discursivas dos três autores mencionados e talvez possamos compreender suas abordagens a partir do *locus* epistemológico do qual efetivam o discurso. Porém interessa-nos, neste momento, as formas distintas que suas abordagens lançam luz ao nosso tema, bem como sugerem desdobramentos.

José Borges Neto irá nos fornecer uma chave compreensiva extremamente sugestiva. Especialmente, quando associa, os tipos de história, a crítica e a monumental, com exemplos práticos, para além do puro teórico, (interessa-lhe a intertextualidade com o real) a saber, com

³³ MAINKA, P. J. op. cit. p. 26. Grifos do autor.

o marxismo e a história soviética pós Revolução Russa, mais especificamente a dos anos em que escrevera o texto, no final da década de 80. Ele nos sugere, talvez sem mesmo o intencional, que o próprio Nietzsche poderia estar teorizando estes tipos observando o seu tempo e as práticas dos grupos sociais. Não teríamos, talvez, que nos perguntar sobre a constituição social e política da Alemanha, especialmente na década de 1870, para descobrirmos a quais destes grupos Nietzsche estaria se referindo e às suas necessidades de história?

Por sua vez, Lacoue-Labarthe em sua interpretação filosófico-artística da *Segunda Intempestiva*, nos representa um Nietzsche com uma postura política clara diante do Império Alemão que se constituía. Um Nietzsche desafiador da cultura de seu tempo, preocupado com a formação histórica dos jovens. Criticando a forma mimética de cultura, uma cultura falsa porque sem criatividade, talvez porque o modelo inspira o excesso de história e pressupõe reprodução apenas. Um Nietzsche, sobretudo médico da civilização, receitando os contravenenos ao grande problema da vida: o excesso de história. Temos aqui delineada a face de um Nietzsche artista, entendendo a vida como obra de arte, como força figurativa.

Por último, do ponto de vista de um historiador, podemos notar, que, a este, são questões metodológicas que a *Segunda Intempestiva* sugere. É sintomático que ainda hoje Nietzsche acerta o alvo com sua linguagem incisiva. É o fazer dos historiadores que se põe em questão. É o método que se alveja, os conceitos que são utilizados para a pesquisa. Trata-se do método filológico-histórico que muito ocupou Nietzsche. Este um dos fundamentos científicos do século XIX. Talvez, se Dioniso recompensasse com vida o que Nietzsche lhe fizera em reconhecimento, o filósofo do martelo teria efetivado o que ficara apenas no esboço, uma quinta *Intempestiva* onde poderia aprofundar ainda mais a questão, com o tema: *Nós Filólogos*. De qualquer forma, a despeito da rudeza de estilo, onde Mainka, revela-se um

escritor deveras sisudo e objetivo, sua grandeza ao nosso ver está em apresentar esta face de um Nietzsche pensativo sobre o fazer do historiador e seus efeitos sobre a vida.

Trata-se de três *personas*? Um intratextual, um filósofo-artista e um histórico? Muito provavelmente trata-se apenas de simulacros, representações diferentes, olhares diversos sobre um mesmo objeto que já não existe enquanto tal. E, mais uma vez, nos perguntamos: de fato, o objeto não é reconstruído ao ser pesquisado?

5. O DUELO COM SEU TEMPO: NIETZSCHE E A SEGUNDA INTEMPESTIVA

*“Se todo grande homem chega a ser considerado, acima de tudo, precisamente como o filho autêntico de seu tempo e, em todo caso, sofre de todas as suas mazelas com mais força e mais sensibilidade do que os homens menores, então o combate de um tal grande **contra** seu tempo é, ao que parece, apenas um combate sem sentido e destrutivo contra si mesmo. Mas, justamente, apenas ao que parece; pois o que ele combate em seu tempo é aquilo que o impede de ser grande...” – Nietzsche – Schopenhauer como educador*

Isto posto, remetemo-nos à forma do texto da *Segunda Intempestiva*. Ao nosso ver, a epígrafe transcrita de *Schopenhauer como educador*¹, revela o espírito de Nietzsche ao escrever suas *Intempestivas*, bem como, caracteriza a primeira fase de sua produção, a fase em que, era professor na Basiléia. Combatividade e intempestividade caracterizavam o Nietzsche de então, ao menos, é o que nos aponta, muitos anos depois (1888) em *Ecce Homo*. “O meu paraíso é ‘à sombra de minha espada’... No fundo pus em **prática** uma máxima de Stendhal: aconselha ele que com um **duelo** se entre na sociedade.”² Nestes termos ele já havia se confrontado com Strauss, para ele, um filisteu da cultura, representante de tantos outros.³

Entre outros fatores, tal espírito combativo devia-se à autonomia de que Nietzsche dispunha na Basiléia, bem como ao clima de um debate aberto, mas conflituoso, muitas vezes. Assim, por exemplo, o anticlerical Overbeck, amigo de Nietzsche, irá publicar, sem restrições institucionais, sua obra contra o cristianismo da atual teologia. Da mesma forma que Overbeck, Nietzsche gozava desta liberdade tanto no ensino como nas publicações, postura que jamais teria em qualquer universidade alemã, o próprio Nietzsche avaliou posteriormente

¹ NIETZSCHE, F. Schopenhauer como educador. In: *Nietzsche: obras incompletas*. 3 ed. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril, 1983.

² NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989. p. 71. Grifos do autor.

³ NIETZSCHE, F. “David Strauss crente e escritor” In: *Considerações Intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, s/d.

a vantagem desta liberdade: “... usei assim, desde há anos, de uma incondicional liberdade de palavra para a qual ninguém, hoje, pelo menos no ‘império alemão’, tem espaço suficiente.”⁴

Não é por acaso que Burckhardt não iria aceitar o convite para deixar a Universidade da Basileia e lecionar na Universidade de Berlin, assumindo a cátedra de Ranke. Portanto, ao que nos parece, Nietzsche dispunha de condições institucionais para “*duelar com seu tempo*”, possivelmente imbuído em tais condicionantes, Nietzsche realizará o diagnóstico que apresenta em suas *Intempestivas*.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche avalia o teor da *Segunda Intempestiva*:

“A *segunda intempestiva* (1874) traz à luz o que há de perigoso, de torturante e envenenador da vida na nossa forma de cultivar a ciência -: para a vida que se torna **enferma** nesta engrenagem e mecanismo desumanos, na ‘impessoalidade’ do trabalhador, na falsa economia da ‘divisão do trabalho’. O **fim**, a cultura perde-se: - o meio, o moderno sistema da ciência, **barbariza**... Neste ensaio, o ‘sentido histórico’, de que o presente século se orgulha, é pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de decadência.”⁵

Podemos notar, nesta revelação da maturidade de Nietzsche, que o referido duelo toma corpo através de um diagnóstico negativo do seu tempo. Seria um duelo contra o enaltecimento da ciência e do sentido histórico, tendo como beneficiárias destes, a vida e a cultura?

A partir da citação acima, poderíamos afirmar que o *sentido histórico* se colocaria num plano relacional direto com a *ciência*, como sendo oriundo da *modernidade* da mesma e, igualmente, como garantia de que a *cultura*, resultado da *vida*, estaria atingindo o ápice de seu desenvolvimento. A *ciência*, por outro lado, estaria se relacionando com a *vida* e a beneficiando automaticamente, ou seria melhor dizer, mecanicamente. Todavia, a este modelo “perfeito” de relações, Nietzsche detecta *decadência* e *enfermidade*, colocando em pauta nada

⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. p. 71.

⁵ Id. *Ibid.* p. 69. Grifos do autor.

mais, nada menos do que o sistema de valores dominantes em seu tempo, seja na política do Império Alemão, seja no mundo universitário.⁶

*“Se esta consideração é intempestiva, é porque eu considero como um mal, como uma deficiência, como uma carência, uma coisa que o tempo presente glorifica, a sua cultura histórica; é porque creio que todos nós sofremos de uma febre histórica decoradora e que, pelo menos, deveríamos reconhecer que padecemos dessa doença.”*⁷

Esta perspectiva médica da *Segunda Intempestiva*, além do próprio texto nietzschiano, nos é sugerida por vários autores, tais como Lacoue-Labarthe e Charles Andler. Para o primeiro, Nietzsche dá a entender que o filósofo deve ser o *médico da civilização*. Ele deveria diagnosticar seus males e indicar os remédios para os mesmos, nas devidas dosagens. *“Philosopher revient donc à dépister les signes d’une éventuelle maladie ou à relever les symptômes d’une maladie réelle. Interpreter et diagnostiquer, c’est-à-dire remonter aux causes. Dresser une étiologie. Et de là, tenter de guerir, c’est-à-dire proposer un remède.”*⁸ Como médico, Nietzsche estaria diagnosticando o mal de seu tempo na cultura, *“uma febre histórica decoradora”*, irá dizer, e propondo os contra-venenos, ou seja, as dosagens corretas dos usos da história.

Também será neste sentido que Charles Andler compreende a atuação de Nietzsche na *Segunda Intempestiva*. Nietzsche é entendido como *médico da civilização* e, diagnosticando as doenças do tempo presente deve procurar uma terapêutica adequada à cura.⁹ A história tanto poderia, então, significar doença como antídoto, dependendo da dosagem em que é administrada.

⁶ Reportamos o leitor ao capítulo em que tratamos destas questões: “Nietzsche e o tempo das considerações fora do tempo”.

⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 102-103

⁸ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Histoire et mimesis”. In: *L’imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986. p. 90.

⁹ Cf. ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. vol 1. p. 513.

Neste sentido, para Nietzsche, a história é compreendida por suas funções vitais, ou melhor, a história pode servir à vida, dependendo do “paciente”, de três formas, consoantes a três funções no organismo (funções para a vida).

A primeira função seria auxiliar a ação, a segunda auxiliar na conservação social e a terceira, o auxiliar aqueles que sofrem.¹⁰ Assim, a história enquanto medicamento, exerceria a função adequada a cada espécie de indivíduo dependendo do tipo de necessidade vital que este possuir.

Notamos aqui, uma semelhança deste raciocínio com o de José Borges Neto, para o qual tantos tipos de história existirão, de acordo com as necessidades da mesma. Apesar de Borges Neto não utilizar o termo *médico da civilização*, segue, ao nosso ver, a tendência de apresentar a história em Nietzsche de acordo com suas funções.

Torna-se necessário neste momento, ao nosso ver, para compreendermos melhor estas prerrogativas, retomarmos o conceito de vida adotado por Nietzsche na *Segunda Intempestiva: da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*. Para tanto, pontuaremos, três formas de conceituação de vida, duas delas já abordadas anteriormente, que poderiam estar presentes na *Segunda Intempestiva*.

A primeira forma possível de entender o conceito de vida utilizada na *Segunda Intempestiva* foi marcada, como vimos, por Lacoue-Labarthe. Para ele, em *L'imitation des modernes*, vida para Nietzsche é sinônimo de atividade, ou então, vontade de potência, no próprio vocabulário nietzschiano.¹¹ Lacoue-Labarthe faz esta interpretação a partir de *A filosofia na Idade trágica dos gregos*, quando Nietzsche aproxima o conceito de *ser* ao conceito de *respirar* no sentido empregado por alguns pensadores originários.

¹⁰ ANDLER, C. op. cit. vol 2. p. 184 seq.

¹¹ Ver capítulo: “Olhares sobre a *Segunda Intempestiva* de Nietzsche”.

Numa segunda possibilidade, Nietzsche, considerando-se herdeiro da Antigüidade e discípulo de Heráclito¹², poderia também estar conservando o entendimento de vida da *cosmologia* desse filósofo. Que, através do princípio dialético da contradição, entende que a realidade está em constante *devir*. Assim, tudo o que vive se modifica, o próprio *cosmo* em mutação seria, pois, representante máximo deste movimento e, portanto, sinônimo de vida. Para Scarlett Marton¹³, Nietzsche adota nitidamente esta posição em sua obra *Assim Falava Zaratustra*.

Nietzsche estaria realizando uma negação da idéia platônica de imutabilidade, ou seja, “... repele justamente os filósofos que visam ao essencial, ao imutável, ao eterno.”¹⁴ Ao passo que há uma identificação da vida como movimento, o movimento eterno das configurações. Em *Assim falava Zaratustra* Nietzsche afirma: “*Em teu olho olhei há pouco, ó vida. E pareceu-me então mergulhar no imperscrutável. Mas tiraste-me para fora com anzol de ouro; e riste, zombeteira, quando te chamei imperscrutável. ‘Assim é a fala de todos os peixes’ disseste; ‘aquilo que eles não perscrutam, é imperscrutável. Mas mutável sou eu apenas e selvagem e em tudo mulher...*”¹⁵ Ou seja, a principal característica da vida é a sua mutação, sua condição torna-se o movimento.

Neste sentido, em *Zaratustra*, Nietzsche associa vida à dança. No ‘*Outro canto da dança*’ Nietzsche aponta: “*em teu olho olhei há pouco, ó vida! Vi ouro em teu cintilar noturno, - parou meu coração diante dessa volúpia. Um batel de ouro vi cintilar em águas noturnas, um batel de ouro a balançar, que afundava, bebia água e tornava a acenar! Para o meu pé frenético pela dança, lançaste um olhar, um olhar a balançar, que sorria, indagava, enternecia. Duas vezes apenas, batestes tuas castanholas com mãos pequenas – e já o meu pé*

¹² NIETZSCHE, 2 CI. p. 107.

¹³ MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso / UNIJUÍ, 2000.

¹⁴ Id. Ibid. p. 44.

¹⁵ NIETZSCHE, F. ‘O canto da dança’. *Assim falava Zaratustra*. Apud. MARTON, S. op. cit. p. 45.

balançava no frenesi pela dança.”¹⁶ Assim, como a dança, a vida é movimento. Com a dança, Nietzsche parece encontrar, nesta obra de sua maturidade, a alegoria perfeita para expressar sua concepção heracliteana de vida como movimento, onde não há estabilidade, nem eternidade, exceto a do movimento.

Numa terceira possibilidade de entendimento do conceito “vida” na *Segunda Intempestiva*, temos a apontada por Andler, para o qual, há aspectos do romantismo, especificamente da obra de Kleist, que parecem incidir diretamente nesta obra de Nietzsche, sobretudo o conceito de vida.¹⁷ Para Kleist, a vida, referindo-se ele à vida humana, é um fragmento da existência natural. Aponta pois para sua constante mutabilidade e a necessidade de aceitá-la nestes termos, aproveitando a essência deste movimento, uma vez que ele se configura num tempo fugitivo.

Igualmente, Kleist defende que a vida depende do valor, ou seja, daquilo que a anima. Assim, o que estimula a vida é o valor, ou os valores que lhe são imprescindíveis. Como podemos depreender, Kleist não poderia estar falando da vida em geral, mas, em *Von der Überlegung*, estaria se referindo especificamente à vida humana. Na medida em que esta conceituação de vida ligada ao valor aplica-se aos estudos históricos, conseqüentemente, só se torna interessante o estudo daquele passado que estimula a vida, aquele passado que gera valor.

Temos então colocados aqui sucintamente, três concepções de vida, que apesar de não se contradizerem possuem semelhanças e diferenciações que convém salientar. A grande semelhança que podemos notar é a afirmação do movimento, ao menos não percebemos sua negação. E parece ser esta uma característica presente na *Segunda Intempestiva*, como podemos perceber. Entretanto, se há concordância neste ponto, diferenças parecem existir com relação ao tipo de argumentação usada, bem como aos conceitos associados.

¹⁶ NIETZSCHE, F. ‘O outro canto da dança’. *Assim falava Zaratustra*. Apud. MARTON, S. op. cit. p. 46.

¹⁷ Reportamos o leitor para o capítulo: “Sobre a história: leituras do jovem Nietzsche”.

A primeira concepção de vida a que nos referimos foi pontuada por Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Ela compreende a vida como respiração, como movimento, mas como tal, restrita ao universo do humano que, por analogia entende tudo o que respira como sendo vivo como o homem o faz. Assim se como humano sou, porque respiro e, portanto, vivo. Tudo o que realiza este mesmo processo também vive, ou seja, *é*. Poderíamos chamar esta concepção de *concepção ontológica da vida*.

Na segunda concepção de vida que trouxemos à baila, diferentemente da *concepção ontológica*, a visão heracliteana do movimento torna-se hegemônica em sua definição. O movimento passa a ser a própria essência da vida e tudo o que dele não pode se privar: *vive*. Nestes termos, a característica própria da vida não é a respiração, mas a mutabilidade e a instabilidade.

É o *dever* que predomina nesta concepção, certamente aquele do fragmento: “*Para os que entram nos mesmos rios, afluem sempre outras águas...*”¹⁸, mesmo porque, ambos, rio e homem, não serão os mesmos. Poderíamos chamar esta forma de entender a vida de *concepção cosmológica da vida*. Ao nosso ver, a partir da leitura de Marton, Nietzsche parece filiar-se, ao associar por analogia a vida à dança, a esta concepção cosmológica, sobretudo na fase do *Zaratustra*.

Na terceira concepção de vida que destacamos, a de Kleist, grosseiramente poderíamos chamá-la de romântica, vida é associada à natureza. Entretanto, Kleist parece estar se referindo especificamente à vida humana, uma vez que vida para ele é dependente do valor. Seria o valor que promove o entusiasmo para a ação, para a atividade. Assim, o conhecimento só teria sentido se estimulasse a ação, a atividade, e, por correspondência a vida. Assim, também neste ponto a vida não nega o movimento, mas este movimento depende da noção de valor que lhe promove e a afirma.

¹⁸ HERÁCLITO. Fragmento nº 12. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 61.

Assim, Nietzsche reconhece em 1873 a validade da *concepção ontológica da vida* em *A filosofia na Idade Trágica dos gregos*; torna-se discípulo da *concepção cosmológica da vida* em *Assim falava Zaratustra* – 1883-85. Por outro lado, segundo Charles Andler, em *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Kleist foi uma leitura muito cara para Nietzsche em sua formação acadêmica, assim como outros autores românticos como Schiller e Fichte, entre outros, que tratam de uma forma ou de outra, da questão do valor como estimulante para a vida, como necessário para a ação. É o valor que estimula a ação, sem ele, os humanos não se movem, não exercem sua função, na família, na sociedade, no Estado. É justamente esta capacidade valorativa, que é igualmente uma capacidade simbólica que motiva a vida, a ação humana.¹⁹

Poderíamos então a esta altura, inquirir sobre que conceito de vida, destes apresentados, uma vez que Nietzsche teve contato com eles, está presente na *Segunda Intempestiva*. Ao que nos parece, na *Segunda Intempestiva*, Nietzsche não assume radicalmente uma ou outra postura, todavia, parece assimilar o que é constante nas três perspectivas de vida, isto é, o movimento.

Desta feita, inicia a *Segunda Intempestiva* citando Goethe revelando já de início, a sua preocupação com o movimento: “*De resto abomino tudo aquilo que me instrui sem aumentar a minha atividade.*”²⁰ E na seqüência, mostra que a vida possui necessidade de certos conhecimentos que, não são supérfluos, mas vitais, tal como a história. Entretanto, salienta Nietzsche: “*Decerto que temos necessidade da história, mas temos necessidade dela de uma maneira diferente da do ocioso requintado dos jardins do saber, mesmo que ele olhe ativamente para as nossas rudes e antipáticas necessidades. Quero dizer que temos necessidade dela para a vida e para a ação, não para nos afastarmos preguiçosamente da*

¹⁹ Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *Doutrina da ciência e outros escritos*. 2 ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. passim.

²⁰ NIETZSCHE, F. 2 CI. P. 101.

vida e da ação, nem muito menos, para embelezar esta vida egoísta e a nossa atividade branda e inútil.”²¹

A partir desta declaração nietzschiana, notamos haver fortes indícios da compreensão de vida como respiração e vinculada ao valor. Entrementes, uma vez que Nietzsche afirma a característica essencial da vida como atividade e ação, afirma, sobretudo o movimento. Como percebemos, uma característica presente nas três concepções de vida apresentadas anteriormente.

Manifestadamente, Nietzsche parece restringir o significado de vida ao campo preciso da vida humana, afinal, que outro tipo de vida teria necessidade de história? Que outra forma vivente necessitaria deste estímulo para a ação? Não queremos aqui afirmar que Nietzsche estivesse sendo descuidado com o conceito de vida utilizado em seu texto, mas que, talvez não sentisse necessidade de defini-lo neste momento como algo restrito, como o faz a *concepção ontológica de vida*, nem tão pouco universal como faz a *concepção cosmológica de vida*, nem muito menos como algo vinculado radicalmente à natureza como o definiria Kleist.

Talvez Nietzsche quisesse na *Segunda Intempestiva* apenas referir-se à vida como vida humana simplesmente, composta pelo biológico (vida animal e mineral), mas também pelo pensamento (característica humana), uma vez que é nesta conjugação que se opera o que é fundamental para a felicidade e a saúde do indivíduo, sua capacidade de lembrar e esquecer a tempo.

Entretanto, parece claro que Nietzsche assume uma postura avessa a do racionalismo cartesiano e sua concepção de ser. Assim, propõe outra fórmula ao *Cogito ergo sum* cartesiano: *Vivo ergo cogito*. Para ele com a fórmula cartesiana:

²¹ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 102.

“Foi-me concedido o ‘ser’vazio, e não a ‘vida’ plena e verdejante; o meu sentimento primitivo garante-me só que eu sou um ser pensante, e não um ser vivo, que eu não sou um **animal**, mas, quando muito, um **cogital**. Dêem-me primeiro a vida, que eu dou-lhes uma cultura.”²²

Destarte, Nietzsche estaria utilizando o conceito de vida muito mais para os significados de vida da Antiguidade, tanto o *ontológico* como o *cosmológico* ou do Romantismo do que para o conceito de vida racionalista-cartesiano e científico. Acrescente-se ainda que neste período, Nietzsche irá interessar-se pelas ciências naturais e estará lendo obras como:

“... *La Nature des comètes de Zöllner, la Philosophiae naturalis Theoria de R.J. Boscovich*,... Nietzsche eprunta l’ouvrage pour la première fois le 28 mars 1873... Mais ce même 28 mars, il retira également une *Histoire de la chimie de Kopp, les Conférences sur l’évolution de la chimie de Ladenburg, une Théorie générale de la force et du mouvement de Mohr, La Merveilleuse Architecture de l’univers de Mädler, les Éléments de physique de Pouillet, ainsi que La Pensée et le réel d’African Spir, ouvrages dont l’estude s’ajouta à ses ‘lectures obligées’, et ce en dépit de ses douleurs oculaires.*”²³

Assim, tudo nos leva a crer que a característica farmacêutica da *Segunda Intempestiva*, ligada ao conceito *vida*, possa ter sido influenciada, também por estas leituras de química e física, realizadas em 1873 por Nietzsche e, certamente, sugerindo-lhe desdobramentos no campo da história. Entrementes, talvez seu próprio estado de saúde tenha sido determinante, uma vez que, como sabemos, além da visão que lhe faltava, ainda era acometido por fortes dores de cabeça, ausentando-se continuamente de seus afazeres como docente.

Vimos anteriormente, que a vontade de Nietzsche cumprir sua obrigação com o serviço militar, provavelmente relacionava-se mais com a necessidade de comprovar a saúde de seu corpo do que com seu compromisso de cidadão prussiano²⁴, cidadania que viria a renunciar por ocasião de sua indicação à cadeira de *Filologia Clássica* na Basileia. Seu estado

²² NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 200. Grifos do autor.

²³ JANZ, Curt Paul. *Nietzsche*. Traduit de l’allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1984. vol. 2. p. 30.

²⁴ Id. Ibid. vol. 1. capítulo 8.

de saúde lhe obrigava a recorrer ao auxílio de amigos para ler e escrever. Teria inclusive antecipado suas férias em 1873 por recomendação médica.

De qualquer forma, percebe-se que o tema saúde, associado ao de vida, era muito recorrente para Nietzsche, como o será por toda a sua vida de escritor. Saúde passa a ser o grande critério para avaliar a vida.

Observamos, portanto, ser a perspectiva do *pharmakon*, um dos pontos-chave para a compreensão da *Segunda Intempestiva*. Em seu texto, Nietzsche aponta que o principal critério para a julgar a vida é a saúde. Assim, algo, no caso a história, será adequado para a vida se lhe promover a saúde. Esta advém da medida, não da precariedade de algo, de uma função, por exemplo, nem do seu excesso. Assim o esquecimento torna-se tão salutar, ou talvez mais, que a memória. Para Nietzsche:

*“Trata-se de saber esquecer a tempo, como de saber recordar a tempo; é imprescindível que um instinto vigoroso nos advirta sobre quando é necessário ver as coisas historicamente e quando não é necessário as ver historicamente. É este o princípio sobre que o leitor deve refletir: o sentido histórico e a sua negação são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de uma nação e de uma civilização.”*²⁵

Assim, a moderação dos sentidos e dos valores, sua dosagem na medida certa são fundamentais para a saúde do *indivíduo, de uma nação ou civilização* e, portanto para a vida. Quando Nietzsche se refere ao *sentido histórico* ou ainda ao *processo histórico*, que parecem ter um sentido muito semelhante, ele os associa à filosofia hegeliana, a qual talvez com Schopenhauer, Nietzsche tenha aprendido a criticar.

*“A história, compreendida à maneira de Hegel, dirá Nietzsche, foi denominada, ironicamente, a ação de Deus sobre a terra, não passando o próprio Deus de uma criação da história. Mas esse Deus, dentro dos crânios hegelianos, tornou-se transparente e inteligível a si mesmo e subiu já dialeticamente todos os degraus do seu devir até a relação de si mesmo; de tal maneira que para Hegel o cimo e o termo do processo universal acaba por coincidir com a sua própria existência berlinense...”*²⁶

²⁵ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 109. Grifo do autor.

²⁶ Id. Ibid. p. 177.

Nietzsche parece estar postando-se contra esta concepção de história e processo hegemônicos na academia e que, de certa forma, possuíam características políticas. Reforçando assim a ligação da historiografia praticada na universidade e as ações do *Reich*, ou do Estado Prussiano. Hegel, por exemplo, teorizando sobre a Razão e a forma como esta se manifesta, poderia estar amparando ideologicamente, no dizer de Norbert Elias, as ações de Bismarck, que estaria apenas sendo alvo da astúcia da Razão ao integrar as instituições em torno de um objetivo comum, a unificação alemã.²⁷ Para Jacques Droz, o governo prussiano: “... *hallaba una justificación a su política de poder en la herencia del pensamiento hegeliano y de los historiadores de la ‘Pequeña Alemania’.*”²⁸

Dentre os historiadores hegelianos da *Pequena Alemanha*, destacou-se Treitschke, como vimos anteriormente quando tratamos do tempo das considerações intempestivas, que obteve grande sucesso entre os historiadores na academia, mas principalmente entre os jovens que depois da guerra Franco-Prussiana, acorriam eufóricos às suas aulas. Talvez seja redundante lembrar que Treitschke defendia a idéia de *processo universal* fundamentando-se em Hegel e que fazia apologia ao Estado e suas realizações. Vale notar ainda que Treitschke foi um dos que, a propósito da *Segunda Intempestiva* e do pedido de Overbeck para que se manifestasse, demonstrou desprezo pelas considerações nietzschianas, e teria escrito a Overbeck nos termos seguintes: “*Que infelicidade a sua ter encontrado esse Nietzsche, esse tresloucado que nos fala tanto de seus pensamentos inatuais e, no entanto foi mordido até a medula pelo mais atual dos vícios: a mania de grandeza.*”²⁹

Não é difícil deduzir sobre a razão de tamanho desdém à obra nietzschiana sobre a história. Ela ataca justamente o que mais prezava a academia berlinense acerca da história, seus métodos e seus pressupostos científicos. O que para Nietzsche eram sinônimos de

²⁷ Cf ELIAS, N. op. cit. passim. e DROZ, J. op. cit. p. 217 e passim.

²⁸ DROZ, J. op. cit. p. 262.

²⁹ Cf. SCARLETT, Marton. *Nietzsche*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 29.

inutilidade para a vida. Ao contrário, através do uso excessivo da história, a doença seria iminente. Uma “*religião hegeliana*” estaria acometendo os historiadores, estes, no afã de mostrar que o homem moderno é o fim do processo universal, estariam causando um *excesso de história* em prejuízo da vida.

É neste sentido que podemos compreender o ataque de Nietzsche a Eduard von Hartmann na *Segunda Intempestiva*. Na opinião de Janz, assim como Strauss na *Primeira Intempestiva* aparece a Nietzsche como *filisteu da cultura*, Hartmann representava a seus olhos o mais detestável produto da *cultura histórica*.³⁰

A obra máxima de Hartmann *A filosofia do Inconsciente*, foi publicada inicialmente em 1869 e logrou um sucesso editorial considerável, mantendo a tradição de sucesso nas edições que versavam sobre o Estado e temas políticos. Em 1873 a obra estava em sua terceira edição, num total de seis mil exemplares vendidos em pouco mais de três anos.

Em oposição, Nietzsche chama Hartmann de *filósofo parodista*. Ele teria parodiado a idéia de *processo universal* de Hegel e a transposto para o campo do inconsciente. Para Nietzsche:

“A origem e o fim da evolução universal, do primeiro sobressalto da consciência até o regresso catastrófico ao caos, a tarefa exata da nossa geração na evolução universal, tudo extraído da fonte inspiradora e engenhosamente inventada do Inconsciente, e iluminado por reverberações apocalípticas, tudo copiado com tal seriedade, com uma tal honestidade e uma semelhança tão perfeita que poderia pensar-se que se trata de uma filosofia autêntica...”³¹

Destarte, Nietzsche aponta-nos em Hartmann um seguidor das idéias hegelianas, especialmente no tocante ao avanço do espírito e do homem, assim, à medida que o espírito avança, os homens também avançam seguindo a sua manifestação. Para Hartmann o homem moderno estaria no auge deste movimento do espírito e do *processo universal*. O homem assim compreendido, para Nietzsche, na culminância do *sentido histórico* assume uma atitude

³⁰ JANZ, Curt Paul. op. cit. passim.

³¹ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 183

arrogante e: “Eleva-se orgulhosamente até ao cume da pirâmide do processo universal; e, colocando aí o fecho de abóbada do seu conhecimento, parece proclamar à natureza circunstante: *Eis-nos no fim! Nós somos o fim! Nós somos a natureza em sua perfeição!*”³²

A obra de Hartmann, para Nietzsche, torna o homem moderno satisfeito com sua posição como sendo resultado de todo um processo evolutivo e sua época, a mesma subestimada por Nietzsche e anteriormente pelos românticos, a época áurea da humanidade. Nietzsche não lhe poupa adjetivos e parafraseando Rossini em *O Barbeiro de Sevilha*, proclama: “*Fripon de tous les fripons*”³³. Desta forma, Nietzsche se posta contra esta idéia de processo universal e alerta, que a despropósito da intrujice de Hartmann: “*Na realidade, já é tempo de atirar a convocação das malícias satíricas contra o gosto exagerado do devir, que prejudica a vida, o ser, contra a inversão considerada de todas as perspectivas.*”³⁴ Isto é, Nietzsche nos aponta que Hartmann seria um dos discípulos do excesso de história, tornando-se, pois igualmente prejudicial à vida.

Deste modo, o *excesso de história* que Nietzsche detectou em seu tempo associado à crença hegeliana no *sentido histórico*, seriam prejudiciais à vida, especialmente por desequilibrarem a dinâmica natural entre memória e esquecimento, valorizando sobremaneira a memória em detrimento do segundo. Para Nietzsche: “*O excesso de história atacou a faculdade plástica da vida, já não se sabe ir buscar ao passado o seu alimento tonificante.*”³⁵

Esta *força plástica* refere-se, em Nietzsche, àquela capacidade humana de lidar com as situações do presente, sabendo dosar memória e esquecimento de uma forma criativa, dependendo da necessidade. Em uma palavra, é a capacidade de colocar o conhecimento do passado a serviço da vida. É preciso, pois, na medida do necessário, esquecer o passado, mas

³² NIETZSCHE, F. 2CI. p. 182.

³³ NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles I et II*. Trad. de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990. p. 155.

³⁴ NIETZSCHE, F. 2CI. P. 188-9.

³⁵ Id. Ibid. p. 200.

também transformá-lo e “... cicatrizar suas feridas, de reparar suas perdas, de reconstruir as formas destruídas.”³⁶ Ou seja, é preciso utilizar o passado de uma forma criativa tendo em vista a saúde do organismo.

Em caso oposto, no dizer de Nietzsche, “*Há homens que têm tão pouca força plástica, que podem morrer de um único incidente, de uma única dor, por vezes de uma leve injustiça, como se tratasse da abertura de uma veia por onde perdessem todo o seu sangue. Pelo contrário, há outros a quem as catástrofes mais brutais e mais terríficas e até seus próprios crimes afetam tão pouco que conseguem, no próprio momento ou pouco depois, reencontrar uma saúde suficiente e uma situação de boa consciência.*”³⁷

Então, proporcionalmente será melhor a saúde, poderíamos dizer psíquica, mas também cultural, quanto mais desenvolvida for a força plástica do indivíduo, da nação ou da civilização. E, neste sentido, a história praticada na universidade estaria proporcionando aos alemães, não o desenvolvimento de suas potencialidades plásticas e criativas, mas a dependência quanto a um passado visto de forma objetiva e científica, necessária somente ao Estado Prussiano unificador. Caberia ao *médico da civilização* diagnosticar este excesso de história e receitá-la a serviço da vida.

Sabe-se, pois, que Nietzsche, desde o início de 1873, planejava escrever uma obra com o título “*O filósofo como médico da civilização*” e que teria manifestado este desejo a Gersdorff e posteriormente teria escrito, em 22 março a Rohde: “*Rien n’est encore fixé quant au titre: si je te dis pourtant que ce pourrait être ‘Le philosophe comme médecin de la civilisation’, tu comprendras que j’ai affaire à un beau problème général, et qui n’est pas seulement historique.*”³⁸ É provável que este fosse o título original da *Segunda Intempestiva*,

³⁶ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 108.

³⁷ Id. Ibid. loc cit.

³⁸ Nietzsche a Rohde, 22 de março de 1873. apud. JANZ, C. P. op. cit. vol 2. p. 33.

não sabemos ao certo. E sendo assim, Nietzsche revela toda a amplitude do tema, atingindo o problema histórico, atingia o grande problema geral, aquele “*de chifres*”³⁹.

Contudo o *pharmakon* será um tema retumbante na obra de Nietzsche e que será abordado de forma marcante nas duas primeiras *Intempestivas*. A primeira diagnosticando o problema da educação e da cultura, a segunda, continuando a mesma temática, mas abordando a questão da história.

Ainda, da incursão nietzschiana sobre as ciências naturais, de acordo com Andler, derivariam as três funções à vida, preconizadas por Nietzsche. Será, pois de Lamarck que Nietzsche haveria de emprestar os conceitos que se traduziram nas três funções da história para a vida⁴⁰. Para Lamarck, e seu evolucionismo, a vida desenvolve três funções ao se confrontar com o meio em mutação. São elas, lutar, durar e se adaptar. Ou seja, a função ofensiva, a função de herança e a função de adaptação.⁴¹

Assim, a partir desta perspectiva, poderemos realizar a seguinte analogia:

<i>Funções vitais para Lamarck e seu evolucionismo:</i>	<i>Tipos humanos para Nietzsche</i>	<i>Tipos de história</i>
Lutar	Ativo e ambicioso	Monumental
Durar	Que tem prazer em conservar	Tradicional
Adaptar	Que sofre e tem necessidade de libertação	Crítica

Portanto, no entender de Andler, Nietzsche teria sido profundamente influenciado por este contato com as ciências naturais. E, ao que nos chega, particularmente o evolucionismo lamarckiano teria inspirado sua tipologia sobre a história. Vale dizer, que Nietzsche não era de todo acordo com a teoria evolucionista lamarckiana, para Andler, Nietzsche discordava da

³⁹ NIETZSCHE, F. “Tentame de autocrítica”. In: *Origem da Tragédia*. 3 ed. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1982. p. 19. Ver também: NIETZSCHE, F. “Tentativa de Autocrítica”. In: *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. 2 ed. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 14.

⁴⁰ Ver: LAMARCK, Jean-Baptiste. *Ouvres choisies de J. B. Lamarck*. Paris: Flammarion: s/d. e LAMARCK, J. B. *Recherches sur l'organization des corps vivants*. Paris: Fayard, 1986.

⁴¹ Cf. ANDLER, C. op. cit. vol. 2. p. 184 e passim.

total ausência do acaso nesta teoria, construída de forma quase que mecânica, como se o universo seguisse as leis da evolução sem interferências de nenhum tipo.⁴² Seja como for, podemos notar que os conceitos: *médico da civilização*, saúde e as categorias evolucionistas lamarckianas estão presentes na *Segunda Intempestiva*, seja de forma desvelada ou sutil. Todavia, mais do que especular sobre suas origens cabe-nos perguntar sobre o objetivo com que aparecem no texto.

Nesta direção, Nietzsche irá, pois demonstrar o alvo de seu martelo. Para ele, o conhecimento “*do ocioso requintado dos jardins do saber*” pouco ou nada contribui para a vida. O sábio restrito aos interesses da academia, buscando o passado apenas como conhecimento, nada pode contribuir para a vida mesma. Nietzsche entende que:

“*Um fenômeno histórico pura e completamente conhecido e reduzido a um fato epistemológico, morreu para quem o conheceu, porque nele descobriu a ilusão, a injustiça, a paixão cega e, de uma maneira geral, toda a sombra aura terrestre do fenômeno, ao mesmo tempo que sua importância histórica. E esta importância torna-se impotente para o sábio, mas não talvez para o que está vivo.*”⁴³

O sábio, no entender de Nietzsche teria preocupações diferentes da vida em si. Estaria às voltas apenas com o conhecimento, com a verdade do que teria ocorrido, e assim torna-se incapaz de colocar o seu trabalho a serviço da vida. De que sábio Nietzsche estaria falando? Quem seria este pensador profissional da história que tanta aversão suscitava em Nietzsche? Não estaria ele se referindo à “*história universitária*” de seu tempo? Quando utilizamos o termo “*história universitária*” estamos fazendo alusão a uma parte da obra *Parerga e Parelipomena* de Schopenhauer que Nietzsche leu com verdadeiro entusiasmo e que teria antecipado as discussões da *Segunda Intempestiva*.⁴⁴

⁴² Id. Ibid. et. seq.

⁴³ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 114.

⁴⁴ Cf. ANDLER, C. op. cit. vol. 1. p. 78 et seq. . Além disto, iria retomar as idéias a respeito da dependência da filosofia universitária em relação ao Estado.

Que outro lugar, para o Nietzsche leitor de Schopenhauer, afora a universidade, poderia gerar a classe de sábios, capaz de transformar o passado em algo sem vida, morto e inútil, portanto inoperante para o presente? Para Schopenhauer:

“... os professores de filosofia também devem ensinar o que é verdadeiro e certo; mas justamente o que é verdadeiro e certo também tem de ser, no fundamento e na essência, o mesmo que a religião do Estado ensina, já que ela é igualmente verdadeira e certa.”⁴⁵

Por conseqüência, a *filosofia universitária* não pode servir a outra finalidade a não ser aos propósitos do Estado, negando totalmente, dessa forma, a liberdade de pensamento, condicionando-o a interesses governamentais. Esta parece ser também a opinião de Nietzsche quando afirma:

“Toda atividade filosófica moderna é política e policial, reduzida pelos governos, as Igrejas, as universidades, os costumes e a fraqueza dos homens a uma simples aparência de erudição. (...) É esta a exigência da cultura histórica. É caso para perguntar se estamos diante de homens ou de máquinas de pensar, escrever e falar?”⁴⁶

Nietzsche irá na *Segunda Intempestiva* tecer críticas, de modo geral aos “*ociosos requintados dos jardins do saber*”, ou seja, na nossa compreensão, aos professores universitários e à ciência como um todo, mas especificamente aos “*historiadores universitários*”, comprometidos com os governos e com as Igrejas, entre outros órgãos oficiais, como vimos, preocupados com a cultura alemã, unificada e “*produzida*”.

Para Nietzsche os alemães nunca tiveram uma cultura nacional autêntica, para ele:

“A cultura nacional, que é o contrário desta barbárie, foi uma vez definida, e com razão, como a unidade do estilo estético em todas as manifestações da vida de uma nação. Não se equivoquem com esta definição e não criem que se trata de opor a barbárie ao estilo perfeito. A nação a qual se pode atribuir uma cultura deve ser uma unidade viva, bem real e não se pode dividir lamentavelmente num ‘dentro’ e num ‘fora’, numa forma e num conteúdo. Quem se propuser trabalhar pela cultura de uma nação deve procurar destruir esta falsa cultura moderna em favor de uma cultura autêntica. (...) Só me interessa falar dos alemães do tempo presente, que sofremos,

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991. p. 35

⁴⁶ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 146-7.

mais que outras nações, desta fraqueza da personalidade e da contradição entre forma e conteúdo.”⁴⁷

Assim sendo, a nosso ver, a “*espada nietzschiana*” volta-se para a cultura, ou talvez daí não tenha se distanciado, seguindo a tendência de seus primeiros escritos. Possivelmente, a falsa cultura, entendida como falta de estilo, para Nietzsche seja a causa da doença que identifica em seu tempo. Para ele a artificialidade da cultura alemã está por esta pautar-se na história, por uma imitação (*mimesis*) sem medida do passado, e ainda na imitação de exemplos externos.

Deste modo, no entender de Nietzsche, os alemães, querendo definir sua *cultura nacional*, e tentando escapar do convencionalismo dos franceses, acabaram por incidir num segundo convencionalismo muito mais radical e desregrado do que o primeiro. A convenção é justamente o contrário de uma cultura autêntica, posta ser artificial e contratual apenas. Mas atinge todas as esferas do cotidiano, “... *revelado pelo nosso modo de andar, de estar, de nos divertirmos, de nos vestirmos e de habitar.*”⁴⁸. É o que Lacoue-Labarthe chama de *a vida por procuração*.⁴⁹ Já pontuamos anteriormente a ênfase de Nietzsche sobre este ponto na *Primeira Intempestiva* e a admiração que expressa pela cultura francesa e o desprezo à cultura alemã. Enfatiza a autenticidade da primeira em oposição à falta de unidade de estilo da segunda.

Nietzsche reconhece a necessidade do passado e de imitá-lo. Neste sentido, concorda com Wilhelm Wackernagel quando este afirma que os alemães constituem-se uma nação de herdeiros da Antiguidade, desde a ciência até a religião. Em suas palavras: “*Até aqueles que se recusam, respiram continuamente a atmosfera do cristianismo e o espírito imortal da cultura antiga; e se fosse possível eliminar estes dois elementos do ar vital em que mergulha nossa vida interior, não ficaria grande coisa para alimentar a vida do espírito.*”⁵⁰

⁴⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 137.

⁴⁸ Id. Ibid. p. 138.

⁴⁹ LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. passim.

⁵⁰ WACKERNAGEL, Wilhelm. apud. NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 175.

Todavia, se Nietzsche admite certa necessidade de seguir modelos, e admite que o modelo mais valioso seja mesmo o da Antiguidade grega, não concorda com o período, ou com os exemplos que se imita do mundo antigo. Para ele, os alemães estariam realizando uma *mimesis* passiva, por sinal, não de exemplos saudáveis e, portanto úteis para a vida, mas a *mimesis* estaria sendo realizada, além de costumes estrangeiros, de uma *antiguidade decadente*.

Como um legítimo *romântico tardio*⁵¹, Nietzsche, além de ser descontente com seu tempo, defende a Antiguidade como um exemplo verdadeiro de cultura autêntica. Para ele, os alemães de seu tempo estavam vivendo como um certo momento da história da Grécia onde esta se tornara um caos de “... *concepções estrangeiras: semíticas, babilônicas, lídias, egípcias, e sua religião serviu de receptáculo a todas as divindades do Oriente...*”⁵² Todavia, os gregos, à luz do *Oráculo de Delphos* e sua máxima: “*conhece-te a ti mesmo*”, souberam interiorizar-se e organizar sua cultura, tornando-se modelo para as culturas seguintes.

Este exemplo deve ser imitado, mas imitado não em sua materialidade, e sim em sua processualidade. Os alemães, no entender de Nietzsche, deveriam deixar de imitar simplesmente modismos externos, que alocados artificialmente no seio da sociedade por convencionalismos dariam origem a uma cultura como “... *ornamento da vida, ou seja, uma maneira de disfarçar, porque qualquer ornamento esconde aquilo que enfeita.*”⁵³ E, seguindo o exemplo dos gregos, que assumiram a máxima délfica, deveriam buscar sua cultura própria destruindo o abismo entre conteúdo e forma, entre interior e exterior. Somente assim, para Nietzsche, a Alemanha:

“*Aprenderá, por experiência própria, que foi a força superior da sua natureza **moral** que deu aos Gregos o triunfo sobre todas as civilizações, e que todo o progresso, em*

⁵¹ Esta expressão é utilizada por JANZ, C. P. op. cit. vol 2. p. 40. Reportamos o leitor ao capítulo: “Sobre a história: leituras do jovem Nietzsche”, onde procuramos identificar alguns traços do Romantismo presentes na *Segunda Intempestiva*.

⁵² NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 204.

⁵³ Id Ibid. p. 205.

*sinceridade deve preparar e favorecer a cultura autêntica mesmo que a sinceridade prejudique, por vezes, gravemente, a classe culta que goza atualmente do respeito geral, mesmo que provoque a ruína de uma cultura que não passa de ornamento.*⁵⁴

Nietzsche demonstra em vários momentos de seu texto esta certeza de que a cultura alemã que vislumbrava, realmente não se tratava de uma *cultura autêntica*. Sente desprezo pela cultura “ornamental” moderna e aposta que somente com os modelos dos gregos e sua capacidade figurativa da vida, anteriores à decadência iniciada por Sócrates e Eurípides, com a hegemonia da Razão, é que se poderia dotar de autenticidade a cultura alemã. Para ele falta vida à cultura moderna, justamente porque “... *não é uma cultura autêntica, mas uma espécie de conhecimento do que é uma cultura.*”⁵⁵ Desta feita, cabe-nos discutir sobre a diferença essencial que estaria marcando, na visão de Nietzsche, a *pseudocultura* alemã da *autêntica* cultura grega.

Para Nietzsche, basicamente o que diferencia a *pseudocultura* alemã da cultura grega é o caráter histórico da primeira em oposição ao caráter não-histórico da segunda. Para ele:

*“É que nós não possuímos nada de próprio; tornamo-nos algo de considerável, quero dizer, enciclopédias ambulantes, quando nos enchemos das épocas, dos costumes, das artes, das filosofias, das religiões e dos conhecimentos dos outros... Mas o valor das enciclopédias está apenas no seu conteúdo e não no invólucro, na encadernação de couro; é dessa forma que a cultura moderna é essencialmente interior; no exterior o encadernador escreve qualquer coisa como ‘Manual da cultura interior para homens exteriormente bárbaros’.”*⁵⁶

Assim, de acordo com Nietzsche, os alemães, fracos de personalidade e contraditórios quanto à sua cultura, dotariam-na de características excessivamente históricas, carentes de modelos para preencherem o vazio causado pelo excesso de informações. Uma cultura excessivamente histórica, repleta de uma história mortal, científica, paralisante... Para Nietzsche, “... *é preciso ter ousadia de refletir nos meios de restaurar a saúde de uma nação contaminada pela história, de lhe restituir os seus instintos e, simultaneamente a sua*

⁵⁴ NIETZSCHE, F. 2CI. loc cit. Grifos do autor.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 137.

⁵⁶ Id. Ibid. p. 136.

probidade”⁵⁷ Podemos nos perguntar aqui: a que história o “*habilidoso espadachim*” estava se referindo? Que tipo de historiografia se praticava no tempo da *Segunda Intempestiva*? A que instituições se vinculava?

Posto isto, vimos anteriormente que, na Universidade de Berlin, fundada por Humboldt (1810), a história política, inspirada em Hegel e em sua apologia ao Estado, tinha seu apogeu e que a temática preferida nos meios universitários era também a condizente com os anseios políticos do Estado em seu afã de unificar a nação. Pois bem, parece-nos, de acordo com as evidências, que é a esta história acadêmica, de fundamento teórico em Hegel e metodológico na filologia, que Nietzsche esteja se referindo como estéril e útil ao Estado, mas certamente inútil à vida. Neste último ponto, temos que convir com Mainka⁵⁸: será contra este método dito, científico que Nietzsche “desembainhará a espada” em “*Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*”.

Percebemos que a filologia se entrelaça com a questão da história em Nietzsche uma vez que ambas estão numa relação problemática com a ciência. A filologia, desde o século XVIII, une-se metodologicamente com a história sob os auspícios das ciências naturais⁵⁹. A partir disto será tomada paulatinamente como método científico. Para Nietzsche, este será “*um problema com chifres*”. E, “... *se o touro não era absolutamente selvagem, o problema era com certeza novo.*”⁶⁰ Nietzsche considerará a ciência como problema e, longe de tornar-se método científico, a filologia deveria ser intempestiva, abandonar a aspiração de tornar-se ciência rigorosa e ser pensada não como verdade absoluta.⁶¹

⁵⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 137.

⁵⁸ MAINKA, Peter Johann. “Ciência, História e Filosofia: O conceito científico de progresso e objetividade e a sua crítica por Nietzsche”. Texto não publicado.

⁵⁹ Cf. REINHARDT, Karl. “La philologie classique et le classique”. In: *Poesie – Revue Trimestrielle* n 13, Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1980.

⁶⁰ NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia*. 3 ed. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1982. p. 19. Prefácio de 1886. Grifo do autor.

⁶¹ PASCAL, David. In: REINHARDT, K. op. cit. Apresentação.

Provavelmente seja esta postura perante os objetivos da filologia que fizera Nietzsche romper com os filólogos de seu tempo, talvez o mais difícil tenha sido romper com Ritschl, o professor que o “salvara” de seguir carreira eclesiástica como desejava sua família. Assim, após o sucesso de *O nascimento da tragédia*, o que lhe rendeu duras críticas por parte dos círculos filológicos berlinenses representados por Willamowitz, Nietzsche rompe com o ideal de filologia científica e, por simetria, com o ideal de história científica. Incumbia-lhe “domar o touro”, a *Segunda Intempestiva*, ao nosso ver, persegue este objetivo, apontado desde *O nascimento da tragédia*.

Nesta direção científica histórico-filológica, a Universidade de Berlin será durante o século XIX o grande centro da pesquisa histórica da Alemanha, mas também de toda a Europa. A partir de Humboldt e Ranke, lançam-se as bases da historiografia preocupada a partir de então em “mostrar o que de fato se sucedeu”⁶², na opinião de Ranke (1824). Confirmando, entretanto a opinião de Humboldt para o qual:

*“A missão do historiador é a apresentação do que sucedeu. Quanto mais pura e plenamente o logre, com tanto maior perfeição a terá cumprido. A simples apresentação é, ao mesmo tempo, a primeira e imprescindível exigência de seu ofício e a mais alta que pode desejar e alcançar. Visto por este ângulo, ele se mostra como quem apenas compreende e repete, não como quem age espontânea e criadoramente.”*⁶³

Este alto nível de objetividade defendido era condição *sine qua non* para que a história adquirisse o estatuto de ciência, esta pautada pelo paradigma matemático-naturalista das ciências da natureza. Algo que, diga-se de passagem, já havia sido indicado por Voltaire na segunda metade do século XVIII. Para Voltaire, “Toda a certeza que não encontre uma

⁶² RANKE, Leopold von. Prefácio às *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*. apud. LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1989. p. 121.

⁶³ HUMBOLDT, Wilhelm von. “Über die Aufgabe des Geschichtschreibers”. apud. LIMA, L. C. op. cit. p. 121.

*demonstração matemática é uma simples probabilidade. A certeza histórica é dessa espécie.”*⁶⁴

Assim, se a história desejasse sair do campo das belas artes ao qual era compreendida até o século XVIII, seria preciso distinguir-se em absoluto do campo das artes e do imaginário, aplicando um método rigoroso de análise das fontes. Seria preciso, no dizer de Luiz Costa Lima, que a história afastasse de si todo o material simbólico que a constituía e se transformasse em assunto ‘sério’, numa palavra, em verdade. O historiador passa a ser um cientista, haja vista, que se imiscui da análise, narra os fatos objetivamente e, portanto, o que aconteceu.

Não obstante, será a esta *historiografia universitária* desenvolvida no século XIX, que Nietzsche irá levantar o seu brado: “*Mas como já afirmei, trata-se de uma geração de eunucos; para um bom eunuco uma mulher vale o mesmo que qualquer outra, nunca passa de uma mulher, a mulher em si, eternamente inacessível.*”⁶⁵

Nietzsche ao que nos parece, estava ciente do objetivismo que reinava nos círculos berlinenses da historiografia. Mas será com a crítica aguçada que vai encarar esta perspectiva do conhecimento do passado. Para ele, com esta defesa de objetividade, o homem moderno pretende ser justo e, do auge da justiça julgar o passado. De posse desta justiça, pretende lançar um olhar soberano e imparcial sobre o passado, e assim, estes “*servidores da verdade*” seriam capazes de chegar ao “*puro e estéril conhecimento*”.

*“A mão do justo, se ele está verdadeiramente apto a fazer justiça, não treme ao segurar a balança; amontoa inexoravelmente os pesos, seus olhos não se perturbam quando os pratos sobem ou baixam e a sua voz nem é dura nem branda quando pronuncia o veredicto.”*⁶⁶

⁶⁴VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário Filosófico*. In: col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p. 207.

⁶⁵NIETZSCHE, F. 2 Cl. p. 148.

⁶⁶Id. Ibid. p. 152.

Este para Nietzsche seria o ideal de objetividade dos historiadores-cientistas, ou então historiadores-filólogos de seu tempo. Ele os chama de “*demônios frios do conhecimento*” seres capazes de espalhar uma atmosfera glacial à volta do que pesquisam. Por outro lado, seres incapazes de emitir valor, *eunucos*, ao menos é isto que almejam, e, portanto estéreis para a vida. Talvez úteis ao Estado, mas incapazes de servir a vida.

Para Nietzsche, o historiador de seu tempo, “... *transformou-se num ser passivo que vibra com qualquer vento e comunica a sua vibração a outros seres passivos, até que toda a atmosfera da época esteja cheia do murmúrio destes sons delicados, aparentados uns aos outros e que misturam as suas vibrações.*”⁶⁷ Ao contrário tal vontade de objetividade ou de verdade, nada pode contribuir para a vida. Assim, se estes são critérios para a história transformar-se em ciência, que a história deixe de perseguir este objetivo. Posto que, a partir da exigência de que a história seja ciência, Para Nietzsche: “*Já não é a vida que reina e que refreia nosso conhecimento do passado.*”⁶⁸ Além do que: “*Na medida em que está a serviço da vida, a história está ao serviço de uma força não histórica; em razão dessa subordinação, não poderá, nem deverá jamais ser ciência pura, como as matemáticas, por exemplo.*”⁶⁹

Ou seja, se a história às expensas de tornar-se ciência, deixa de servir à vida, é melhor que não seja considerada ciência, e forneça seus serviços à saúde humana. Como podemos perceber, Nietzsche irá questionar a validade do conhecimento científico em geral. É preciso saber a medida exata em que este conhecimento científico é necessário para a vida, porque, seu excesso, tal como Nietzsche o constatava, certamente provocam a doença, no indivíduo, na nação ou civilização.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 154.

⁶⁸ Id. Ibid. p. 134.

⁶⁹ Id. Ibid. p. 115.

Para Nietzsche, há intrinsecamente diferenças entre a história e a ciência. Se a ciência possui necessidade de observar regularidades com o intuito de elaborar leis, para a história, não cabe de forma alguma esta função. Ao contrário:

“Segundo Zöllner, a ciência da natureza sofre deste abuso de experimentação. Se o valor de um drama consistisse apenas no seu pensamento principal e final, o drama seria o caminho mais longo, mais indireto e mais penoso para chegar ao fim; da mesma forma, espero que a história não limite a sua significação às idéias gerais que seriam o seu fruto e a sua flor. O seu valor está em variar com espírito um tema conhecido e talvez já gasto, uma melodia banal, e elevá-la à posição de símbolo compreensivo, e em fazer pressentir no tema inicial um mundo de meditação, de força e de beleza.”⁷⁰

Ou seja, um drama, mas poderíamos compreender por extensão, qualquer documento, especialmente o literário nas mãos de um cientista, perde sua beleza e sua significação estética. Ao passo que o historiador deveria recuperar e evidenciar tal caráter do documento literário, ou melhor, ser capaz de produzir material simbólico útil à vida. Entretanto, a ciência, com seu *exagero de experimentação*, seria incapaz de compreender a arte, muito menos a vida humana. Enfim, Nietzsche entende que esta pretensão à objetividade do historiador, não passa de *vaidade* de escritor. Ou ainda, um fruto da imaginação do mesmo, quando muito.

Enfim, a história, no entender de Nietzsche não pode ser ciência, ou então ela deixa de ter significado para a vida, passa a produzir um conhecimento morto, sem valor, e, portanto, incapaz de estimular a atividade. Notamos, novamente neste ponto uma ligação de Nietzsche e o Romantismo. Lembremos novamente uma leitura do *jovem Nietzsche* trata-se de *Von der Überlegung* de Kleist. Nela o autor defende a idéia de que apenas o valor pode ser medida para a ação, assim a ciência com suas características objetivas e isentas de valor ao invés de estimular, paralisa a ação.

Da mesma forma, Nietzsche recorre a Schiller para apontar o caráter ao mesmo tempo inútil e impossível da objetividade científica do historiador. Para Nietzsche a objetividade

⁷⁰ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 158.

torna-se um dogma de fé, ao passo que a ciência assume o lugar da religião. Na compreensão nietzschiana:

*“Schiller está perfeitamente a par do caráter nitidamente subjetivo desta hipótese quando diz do historiador: ‘Os fenômenos, um após outro, escapam ao acaso cego, à liberdade sem lei e vêm, como articulação conjugada de um mecanismo, tomar o seu lugar dentro de um conjunto coerente **que, na realidade, só existe na imaginação do historiador**’.”*⁷¹

A história querendo ingressar na grande “*seita científica*”, assume características religiosas e dogmáticas. Os historiadores tornam-se sacerdotes e são respeitados como tal. Assim a história transforma-se em teologia, fornecendo os saberes do passado que justificam o cientificismo como se este fosse um deus, um deus moderno, todavia, não o maior dos deuses, no ápice, o Estado.

No século XIX, especialmente na Alemanha, a ciência possui características próprias que não podem ser entendidas de outra forma, a não ser pelo binômio ciência-Estado⁷². O Estado centralizador implantando a nação, erigindo uma economia moderna, sob bases econômicas capitalistas e produtivas, necessitava da ciência, ela fundamentava a guerra e a produção... Parece-nos que isto não passou despercebido ao olhar nietzschiano. Para ele a ciência vai estar subserviente à economia. Os cientistas estarão trabalhando como uma linha de montagem. Então questiona se isto estaria a serviço da vida, ou apenas do Estado e da economia.

*“Lamento ter de recorrer ao vocabulário dos negreiros e dos patrões para designar relações em que não deveria haver vestígios de utilitarismo, (...), mas vieram involuntariamente aos lábios, para descrever a mais recente geração de sábios, as palavras da fábrica, do mercado de trabalho, de oferta e procura, da produtividade e outros vocábulos próprios do egoísmo. A honesta mediocridade é cada vez mais medíocre, a ciência cada vez mais produtiva, no sentido econômico da palavra. No fundo, os sábios mais recentes são sábios apenas num ponto e, nesse ponto, ultrapassam em sabedoria todos os homens do passado...”*⁷³

⁷¹ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 157. Grifo do autor.

⁷² Cf. LIMA, Luiz Costa. op. cit. passim.

⁷³ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 168.

Nitidamente, desculpando-se por utilizar uma analogia com a fábrica, Nietzsche golpeia com sua “*espada*” a produção científica especializada e excessiva de seu tempo, o que podemos verificar também em nosso tempo. A especialização produz um sábio ignorante, que sabe tudo de um pouco e nada de tudo. E nisso, Nietzsche parece em completo desacordo e ironicamente, chama tais cientistas de *operários da ciência* ou ainda “*poedeiras extenuadas*” obrigados que são a “pôr ovos” (conhecimento científico) a todo instante... Por isto “*cacarejam mais do que nunca*”, ou melhor, mais falam (publicam) do que fazem. Publicam em demasia, mas já não há conteúdo. “*Os ovos são cada vez menores, muito embora os livros sejam cada vez mais volumosos*”⁷⁴. Não é difícil de prever o resultado: artificialidade e vulgarização.

Não seria diferente com a história utilizando-se deste método produtivo, ou melhor, científico. E, logo percebemos Nietzsche, postando-se como arguto observador, examinando o fazer da *história universitária* e, igualmente fornecendo o diagnóstico: há perigo no fazer moderno dos historiadores universitários. O grande perigo é a juventude que segue o caminho científico e compartimentado da pesquisa histórica.

Em suas palavras:

“*Observe-se um pouco, o estudante de história,... Apropriou-se do ‘método’ de trabalho, dos truques e do tom superior do seu mestre; uma pequena parcela de passado, cuidadosamente delimitada, caiu sob sua perspicácia e o método que lhe inculcaram.*”⁷⁵

Nietzsche percebe que os jovens historiadores estão contaminados na Universidade pelo fazer científico dos historiadores, seus professores, diga-se de passagem. Entretanto, é com grande pesar que Nietzsche percebe este “contágio” dos estudantes pelo excesso de ciência, de história e de especialização do saber. A juventude estaria corrompida por uma

⁷⁴ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 169.

⁷⁵ Id Ibid. p. 168.

espécie de “*ácido histórico*” lançado pelos historiadores mais velhos. Isto é lamentável, no entender de Nietzsche que conserva esperanças quanto à juventude.

Temos aqui, uma outra característica marcante da *Segunda Intempestiva*, que é a preocupação com a educação, somada com a correspondente preocupação com a cultura. Neste sentido o texto insere-se como um todo aos imediatamente anteriores e posteriores. Observamos, pois o professor Nietzsche preocupado com a formação dos estudantes desde suas *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos*, passando pelo *Nascimento da Tragédia*, pelos *Cinco Prefácios para livros não escritos* e finalmente, chegando nas *Considerações Intempestivas*.

Para Rosa Maria Dias⁷⁶, Nietzsche teria observado que o sistema educacional alemão havia abandonado a formação humanista em prol de uma formação científicista. Por consequência, o ensino estaria passando por uma vulgarização e formando pessoas úteis economicamente, mas jamais “*personalidades harmoniosamente amadurecidas e desenvolvidas*”. Neste sentido, afirma Nietzsche: “*A sua finalidade (a da educação da juventude), que parece muito pura e muito elevada, não é formar o homem livre e culto, mas o sábio, o homem científico, rapidamente utilizável, que se mantém afastado da vida para melhor a ver.*”⁷⁷

Nietzsche estaria atacando o sistema educacional como um todo, seu caráter técnico e profissionalizante, mas também científico e histórico. Para ele, justamente a educação excessivamente histórica, estaria causando os piores males à juventude, a indiferença e a apatia perante a vida. “*O jovem sente-se estranho em toda a parte e duvida de todos os costumes e de todas as idéias. Sabe agora que as coisas têm sido diferentes em todas as épocas e que pouco importa o que ele é.*”⁷⁸ Enfim, os jovens estariam sendo atingidos por

⁷⁶ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche Educador*. 2 ed. São Paulo: Scipione, 1993.

⁷⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 197.

⁷⁸ Id. Ibid. p. 167.

uma paralisia de ação mediante o excesso de história e de informações. O que para Nietzsche, “... é um grande absurdo e uma superstição crer que a educação de um povo deve ser essencialmente histórica, como é em nossos dias.”⁷⁹

Como vimos anteriormente na década de 1870 a expansão do ensino, em todos os níveis, alcançou índices surpreendentes. O Estado, acima de tudo, almejava unificar a língua e a cultura, construir a nação em termos culturais, uma vez que em termos políticos, a alçara de forma militar.⁸⁰ Carecia, pois, dotar a nova nação, o artefato, no dizer de Hobsbawm, de história para que se garantisse identidade entre os indivíduos. O que Nietzsche irá observar é que tal processo era prejudicial para a vida, e a autonomia das pessoas ficava comprometida. O excesso de história servia, segundo Nietzsche, para produzir indivíduos dóceis e obedientes, incapazes de decidir sobre sua vida. Para ele:

*“É neste contexto que deve integrar-se e considerar-se o meu axioma: A **história só é tolerável para as personalidades fortes, abafa as personalidades fracas.** É assim porque ela desorienta o sentimento e a sensibilidade quando não são suficientemente fortes para enfrentarem o passado. O homem que não tem a ousadia de confiar em si próprio, mas que vai involuntariamente buscar conselho junto da história acerca de sua maneira de sentir, perguntando-se a todo o momento, ‘Que devo sentir agora?’, transforma-se gradualmente num ator, por medo, representa um papel e, com frequência, muitos outros; representa-os mal e sem graça.”*⁸¹

Indivíduos como os acima descritos, frutos de uma educação histórica tornam-se manipuláveis e úteis ao Estado e ao sistema produtivo. Definitivamente, para Nietzsche a cultura histórica, caracterizada pelo excesso de história prejudica a vida. “A cultura histórica é, com efeito, uma maneira de nascer com os cabelos grisalhos...”⁸²

Assim, é desde a infância que *cultura histórica* se abate sobre as pessoas, a criança, feliz em sua inconsciência, sem nenhum passado a lembrar ou a recusar, logo, pela educação “Aprenderá a compreender estas palavras, ‘Antigamente...’, fórmula que atrai sobre o

⁷⁹ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 171.

⁸⁰ Reportamos o leitor ao capítulo: “Nietzsche e o tempo das considerações fora do tempo”.

⁸¹ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 148. Grifo do autor.

⁸² Id. Ibid. p. 172.

homem a luta, a dor e a saciedade e que lhe recorda que sua existência não é senão um imperfeito, que nunca há-de completar.”⁸³ Será todavia, mormente sobre a juventude que tal cultura, fundada na idéia de *sentido histórico*, tornar-se-á mais avassaladora, dada a capacidade natural de resistência dos jovens. A história, para Nietzsche:

*“Pode extirpar os mais vigorosos instintos da juventude: o ardor, a insolência, a dedicação e o amor. Pode temperar o ardor do sentimento da justiça, recalcar ou reprimir o desejo de uma maturação lenta, opondo-lhe o desejo contrário de fazer depressa, de ser útil e fecundo; pode entregar à dúvida corrosiva a probidade e a ousadia do sentimento.”*⁸⁴

Desta forma, a juventude, corrompida pelo excesso de história tem suas energias vitais podadas e anuladas em prol de uma utilidade precoce e do *sentido histórico*. Assim posta, a história torna-se prejudicial para a juventude e a vida que ela representa, por último, faz tombar as esperanças de um futuro diferente do presente.

Apesar disto, Nietzsche se mostra esperançoso para com a juventude. Os jovens são os únicos capazes de retomar a vida, de restituir-lhe as forças. Todavia é preciso defender a juventude dos excessos de história que a aprisiona. *“Libertem-nos das suas cadeias e terão libertado a vida...”*⁸⁵ E acredita que os jovens tenham uma missão singular, estes *“lutadores e domadores de serpentes”*, qual seja: anunciar *“... uma cultura e uma humanidade mais felizes e mais belas (...) agitar a idéia que o tempo presente tem de ‘saúde’ e de ‘cultura’ e suscitar a crítica e o ódio contra estas noções híbridas e monstruosas; ...”*⁸⁶

Nietzsche apesar de descontente com seu tempo não se mostra de todo pessimista com relação ao mesmo e vislumbra a esperança na juventude. Ela seria capaz de utilizar os contra-venenos do excesso de história e romper com a paralisia e a morte causadas pelo mesmo. Somente a juventude seria apta a responder acertadamente ao grande questionamento que Nietzsche levanta, ao nosso ver, a questão central da *Segunda Intempestiva*:

⁸³ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 106.

⁸⁴ Id. Ibid. p. 193.

⁸⁵ Id. Ibid. p. 200.

⁸⁶ Id. Ibid. p. 202.

“Será que a vida deve prevalecer sobre o conhecimento e sobre a ciência, ou é o conhecimento que deve prevalecer sobre a vida? Qual destas duas forças é superior?”⁸⁷

De fato, segundo Nietzsche, para os historiadores universitários de seu tempo e para os cientistas de forma geral, o conhecimento estaria prevalecendo sobre a vida, “a ciência começa a dominar a vida”⁸⁸ O que, torna-se o mesmo que afirmar que a rentabilidade do trabalho coletivo, tornou-se vitorioso sobre “os instintos” e sobre “algumas ilusões fortes”. A vida dominada pela ciência passa a ser produtiva, no sentido moderno e industrial, mas doente e parálitica na ação criativa. Neste ponto Nietzsche insere-se novamente entre os autores, muitos deles românticos, que questionavam a validade da ciência para a vida, causando-lhe prejuízos ou então, paralisia mesmo.

Vale lembrar de passagem, Rousseau em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*⁸⁹ onde afirma a inutilidade da ciência para a vida e seus prejuízos. Ou ainda Schiller em sua obra *Que significa e com que fim se estuda a história universal?* Onde pontua a ciência como paralisante para a ação. Do mesmo modo Kleist em sua obra *Da reflexão*, onde defende que para além do valor nada pode estimular a ação, assim a ciência, sendo objetiva e imune à produção de valor, paralisa a vida. Mas também Fichte e as *Características da Idade Contemporânea*, para o qual o conhecimento histórico sob o auspício da ciência toma o passado como algo morto, portanto, paralisante para a vida⁹⁰.

Assim, observamos que Nietzsche não foi o primeiro a reconhecer esta ação paralisante da ciência e da história científica. Ao contrário, sabendo que realizara leituras dos

⁸⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 202. Grifo nosso.

⁸⁸ Id. Ibid. p. 166.

⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes e sobre a origem da desigualdade*. Trad. Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Athena, 1940.

⁹⁰ Reportamos o leitor ao capítulo: “Sobre a história: leituras do jovem Nietzsche”.

autores e obras acima citados, entendemos que é provável que tenha tido influência dos mesmos nesta questão.⁹¹

O que sabemos, pois, é que Nietzsche entendia o excesso de história promovido pela *história universitária* tão prejudicial à vida que seria, em último caso, um culto à morte. “*Não haverá antes no fundo desta crença paralisante uma humanidade em vias de degenerescência, um mal entendido a respeito de uma concepção teológica cristã herdada da Idade Média, a idéia da iminência do fim do mundo, do juízo final esperado no terror?*”⁹²

Nietzsche defende que a *cultura histórica*, com todo o seu rigor metodológico, serviçal da ciência, uma vez que a ciência tomou o lugar da religião, fazendo o papel de uma espécie de teologia, conservaria, assim, o mesmo culto à morte que o cristianismo edificou. O *memento mori* como o significado da vida, seu sentido último, seu objetivo final. Assim, estaria, uma vez mais explicada a razão dos prejuízos à vida causados pela *história universitária* e seus desdobramentos na educação e na cultura. Para Nietzsche:

“*A ciência, apesar de já ter batido fortemente as asas, ainda não conseguiu voar em pleno céu. O profundo desespero de que ela se deixou possuir tomou este verniz histórico que ensombra agora toda a educação e toda a cultura superior. Uma religião que, de todas as horas da vida, considera a última a mais importante, que prediz o fim de toda a vida sobre a terra e que condena todos os seres vivos a viver perpetuamente apenas o quinto ato de uma tragédia...*”⁹³

Desta feita, cultuando a morte através do *sentido histórico* e do *processo universal*, a história jamais pode servir à vida e ao presente. Não pode fazer florescer no homem e na cultura todas as suas potencialidades criativas, ao contrário, as reprime e torna os indivíduos fracos e dóceis, produtivos e úteis ao Estado e ao sistema econômico. Todavia, é preciso curar a cultura desta “doença” histórica. Como bom *médico da civilização*, Nietzsche receita os

⁹¹ Cf. ANDLER, C. op. cit. vol 1.

⁹² NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 172.

⁹³ Id Ibid. p. 173.

antídotos: “*Os contra-venenos do historicismo são o não-historicismo e o super-historicismo*”⁹⁴

“*Designo com o nome de não-historicismo a arte e o poder de esquecer e de encerrar-se num horizonte limitado. Chamo super-históricas as forças que afastam o olhar do devir e o orientam para aquilo que confere ao devir um caráter de eternidade e de significação igual ao da arte e da religião.*”⁹⁵

O médico faz o diagnóstico do mal, o excesso de história que aflige seu tempo, e receita seu antídoto. Ao excesso de história receita o esquecimento e a capacidade criativa, no dizer de Lacoue-Labarthe, *capacidade figurativa*. Trata-se da *força plástica* que torna o indivíduo capaz de agir com autonomia e autenticidade.

Num ponto o homem tem inveja do animal, afirma Nietzsche, e da sua capacidade de esquecer e ser feliz. “*Observe um rebanho que pasta; ignora o que foi ontem e o que é hoje. (...) É duro para o homem ver isso, porque se orgulha da sua humanidade quando se compara com o animal, cuja felicidade entretanto inveja.*”⁹⁶ Para Nietzsche, portanto, a felicidade e a saúde do homem encontra-se na sua capacidade de esquecer e de viver a-historicamente. “*... há sempre qualquer coisa que faz com que a felicidade seja uma felicidade: a possibilidade de esquecer, ou, para dizer em termos mais científicos, a capacidade de nos sentirmos momentaneamente fora da história.*”⁹⁷

Nietzsche não está negando a história, pelo contrário, é a sua capacidade de colocar o passado a serviço da vida que torna o homem diferente dos animais. “*... mas um excesso de história destrói o homem e ele não teria sequer ousado começar a pensar, sem esta nebulosa que envolve a vida.*”⁹⁸ Ou seja, o homem tem necessidade de história, é sua capacidade de recordar que lhe faz homem, todavia, o excesso de passado e o excesso de informações, impedem-lhe de agir.

⁹⁴ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 201. Grifos do autor.

⁹⁵ Id. Ibid. p. 201. Grifos do autor.

⁹⁶ Id. Ibid. p. 105.

⁹⁷ Id. Ibid. p. 106. Grifo do autor.

⁹⁸ Id. Ibid. p. 110.

Tão necessário quanto a memória, é o esquecimento. E mais, pode-se viver sem lembrar, mas é “*impossível viver sem esquecer*”. No entanto, a necessidade humana da história não é a mesma que possui a universidade, aponta-nos Nietzsche. O historiador destrói a possibilidade de o passado ser útil à vida, uma vez que o transforma, como vimos, em algo morto e sem valor, este o que move a ação.

Os historiadores transformam o passado apenas em objeto de conhecimento, através de um método filológico, testam a veracidade do que descobriram, prendem-no a quadros estatísticos, ou seja, sacrificam *o que foi grande* em nome da ciência⁹⁹. Ao contrário, a história a serviço da vida deveria buscar lições para a ação, mas isto os sábios historiadores não podem mais fazer. A obrigação de ser ciência não lhes permite tal “rebaixamento”. No nosso entender, portanto será à *história universitária* que Nietzsche desfere os golpes de sua espada.

Entretanto, ele parece perceber outras formas de abordar o passado em seu tempo. Estas sim a serviço da vida. Neste ponto, discordamos dos autores que afirmam que Nietzsche estaria *propondo* três tipos de história. Ao nosso ver, da mesma forma que observava a *história universitária* ele estaria novamente se remetendo aos alemães de seu tempo. “*Só me interessa falar dos alemães do tempo presente...*”¹⁰⁰ irá confessar Nietzsche.

Seguindo esta pista e a contextualização histórica que levantamos da Alemanha no tempo da *Segunda Intempestiva*, chegamos à seguinte hipótese interpretativa dos três tipos de história a serviço da vida apresentados por Nietzsche: que a *história monumental*, para Nietzsche a história própria das necessidades do homem *ativo e ambicioso*, poderia corresponder aos anseios da burguesia em seu tempo; que a história tradicional, por sua vez adequada às necessidades do homem *que tem prazer em conservar*, poderia corresponder aos interesses da aristocracia e, por fim, que a *história crítica*, aquela daquele *que sofre e tem*

⁹⁹ Cf. ANDLER, C. op. cit. vol. 2. p. 188. et seq.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 137.

necessidade de libertação, poderia corresponder à história ambicionada pelos trabalhadores, em sua luta por melhores condições de vida no presente.

Este quadro parte da proposição de que Nietzsche seja *filho de seu tempo* que não se trata de um pensador imune às suas próprias experiências históricas, e que *o tempo das considerações fora do tempo* não é outro que não o da própria vivência do autor. Reportemo-nos novamente a Foucault e sua *Arqueologia do saber*. Para ele “... *deve haver um nível (tão profundo quanto é possível imaginar) no qual a obra se revela, em todos os seus fragmentos...*”¹⁰¹ Este nível atinge, na compreensão de Foucault, todas as esferas da produção do discurso, desde o imaginativo até as condicionantes históricas e, é constituído, basicamente por um processo interpretativo.

Ou seja, um autor, não é livre dos chamados *determinantes históricos*, mas em último caso, é ele que os interpreta e que os dimensiona em seu discurso. Assim, o fato de Nietzsche ter-se achado um intempestivo, não quer dizer que estivesse realmente para além, ou fora de seu tempo, mas que interpretou de forma diferenciada suas experiências, seja enquanto filólogo clássico seja como cidadão prussiano. Em suas palavras:

*“Não vou negar, para me desculpar, que foi de mim principalmente, e dos outros só a título de comparação, que retirei as experiências que deram origem a este sentimento que me tortura – mesmo que seja apenas na medida em que sou discípulo da antiguidade, e sobretudo da antiguidade grega, que eu venha a experimentar sentimentos tão pouco atuais, apesar de me sentir filho do tempo presente.”*¹⁰²

Como podemos perceber, nas declarações de Nietzsche, ele sente-se filho de seu tempo, apesar de fazer considerações inatuais, e “*experimental sentimentos*” igualmente extemporâneos que parecem torturá-lo de certa forma. Especialmente porque deseja que a filologia lance “... *uma ação intempestiva contra essa época*”¹⁰³. Parece-nos, então, que Nietzsche estava bombardeando seu tempo em todos os sentidos. E desta forma, acreditamos

¹⁰¹ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 35.

¹⁰² NIETZSCHE, F. 2CI. p. 103.

¹⁰³ Id. Ibid. p. 103.

que os três tipos de história úteis para a vida, são tipos existentes em seu tempo, e mais, relacionados com as práticas sociais dos grupos aos quais possivelmente se identificam. Façamos agora um reconhecimento destes tipos de história a partir do texto nietzschiano e perfilhemos com mais propriedade esta analogia.

Subvertendo a ordem proposta por Nietzsche dos três tipos de história, comecemos pela história tradicionalista. Para Nietzsche, a principal característica deste tipo de história é a conservação. Ela corresponde à necessidade do homem “... *que quer conservar e venerar o passado, daquele que lança um olhar fiel e amoroso para as origens, para o mundo em que cresceu...*”¹⁰⁴. O homem que possui esta necessidade é aquele que está satisfeito com o momento presente, e beneficiado por ele, busca na história uma justificativa, um apoio para a sua posição confortável no presente. Ele tem a sensação de se nutrir com o passado porque este lhe fornece um *continuum*, observa o passado e o presente e vislumbra com satisfação o futuro. “*Vivia-se bem aqui, diz ele para consigo, e uma vez que ainda se vive bem, há-de viver-se mais tarde; somos tenazes e não nos dobrarão numa noite.*”¹⁰⁵

Ou seja, ao observar esta continuidade o tradicionalista espera que seja eterna. Tem a sensação de que outros não lhe tomarão a posição presente, uma vez que se reconhece num grupo: ‘*somos tenazes*’. Torna-se forte e alimentado por um passado que identifica como o seu, mas ao mesmo tempo o da cidade, da vila, do local onde vive. Talvez a metáfora mais adequada utilizada por Nietzsche para demonstrar este tipo de história seja mesmo a da árvore:

*“O sentimento de profundo bem-estar que a árvore sente subir das raízes, o prazer de saber que não se é um ser puramente arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado de que se é herdeiro, flor e fruto, e que por este motivo se está justificado do que se é, a isto podemos nós chamar hoje o verdadeiro sentido histórico.”*¹⁰⁶

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 125.

¹⁰⁵ Id. Ibid. p. 125.

¹⁰⁶ Id. Ibid. p. 127.

Nesta condição, o passado serve à vida de tal indivíduo, ou grupo. Todavia, este “... *não é o estado mais favorável para transformar o passado num puro saber.*”¹⁰⁷ É preciso conhecer a dosagem correta deste tipo de história por que ele também, como todo *pharmakon*, oferece *contra-indicações* que podem prestar um desserviço à vida e não o seu oposto.

Nietzsche aponta o perigo deste uso da história: “*O tradicionalismo de um homem, de uma coletividade municipal, de uma nação inteira teve sempre um horizonte muito restrito; não vêem o conjunto e o pouco que vêem, é excessivamente fragmentado.*”¹⁰⁸ Então, o grande perigo passa a ser uma espécie de endeusamento do passado, seja ele qual for. Ao mesmo tempo, pode-se enaltecer excessivamente “*pequenos pormenores*” e perder, por consequência, a visão geral do processo.

Igualmente, se assim procede-se há uma decadência na capacidade avaliativa do homem, ou melhor, a *força plástica*, torna-se inoperante e o passado passa a ter maior valor do que o presente: “... *admite-se como tendo direito a igual respeito tudo o que é antigo e velho, ao passo que o que não respeita essas velharias, tudo o que é novo e está em crescimento, é repudiado e atacado.*”¹⁰⁹ Assim, acometida deste espírito de antiquário, a história passa a oferecer perigo à vida e a ameaçar o presente pelo excesso de passado, uma vez que rejeita tudo o que é novo. É preciso saber a medida! Seguindo nosso raciocínio acreditamos que este tipo de história apresentado por Nietzsche possua o seu correspondente social em seu tempo, trata-se da aristocracia.

A aristocracia gozava, no tempo de Nietzsche, de privilégios que nenhuma outra classe possuía, o que não quer dizer que não os desejavam. Para além dos títulos de nobreza, do status social correspondente e da educação diferenciada, o principal privilégio da nobreza

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 127.

¹⁰⁸ Id. Ibid. p. 127.

¹⁰⁹ Id. Ibid. p. 128.

era o de estar na liderança política.¹¹⁰ Bismarck poderia ser o exemplo máximo desta condição. Filho de família aristocrata será a partir dos valores de sua classe que conduzirá os negócios de Estado. Assim antiliberal, no campo da política internacional, utilizará o código de ética aristocrático, ou seja, o maquiavélico para relacionar-se, diga-se de passagem, belicamente, com os outros países, numa política de “*ferro e sangue*”.¹¹¹

Evidentemente, para uma classe assim descrita, que de longa data exercia o poder, e o continuava a fazer, é bem plausível que o tipo de história que desejassem fosse tradicionalista, e que lhes fornecesse justificativa para sua ação. Tinham, pois, motivos de sobra para conservarem, para manterem as coisas como estavam, por fim, não desejar mudanças.

Por último, parece-nos que será esta história tradicionalista, transformada em conhecimento, que obterá grande respaldo na pesquisa histórica alemã. Ao menos, parece ser este o tipo praticado nos *Monumenta Germaniae Historica*. Uma instituição fundada em 1819 em Frankfurt pelo barão Karl von Stein, mas que na década de 1870 recebe a colaboração das Academias de Berlim, Munique e Viena para continuar suas pesquisas e publicações. O objetivo desta instituição era o de recolher fontes escritas da história medieval do Reich.¹¹² Notamos a aristocracia preocupada com a tradição e em conservar suas origens, “*regar suas raízes*”.

Outro tipo de história identificado por Nietzsche é a história monumental, aquela de que tem necessidade o homem “... *ativo e poderoso* (noutro momento utiliza o adjetivo ambicioso), *a quem entra num grande combate, a quem tem necessidade de modelos, de iniciadores, de consoladores que não consegue encontrar à sua volta, nem na época presente...*”¹¹³ Este, ao contrário do praticante da história antiquária, “... *não gosta de*

¹¹⁰ Cf. HOBBSAWM, E. op. cit. passim. Ver ainda o capítulo: “Nietzsche e o tempo das considerações fora do tempo”.

¹¹¹ Cf. MAYER, A. J. op. cit. passim.

¹¹² Cf. JOHANN, E. e JUNKER, J. op. cit. p. 92. et. seq.-

¹¹³ NIETZSCHE, F. 2 Cl. p. 117.

*encontrar o ocioso em busca de distração e de sensações que se passeia como através dos tesouros acumulados de um museu.”*¹¹⁴

É algo peculiar que o *ativo e ambicioso* busca no passado, busca modelos específicos que possam igualmente fundamentar a sua prática, a sua ação. E não é todo o passado que pode fornecer-lhe este estimulante, porque este, de forma geral serve mais àquele que tem necessidade de o conservar. Apenas determinada grandeza, é que merece sua atenção, notadamente aquela que corresponde ao que ele próprio faz. Especialmente, “*A resignação repugna-lhe e serve-se da história como um antídoto contra essa resignação.*”¹¹⁵

No entendimento do passado sob o ponto de vista monumental, pressupõe-se que “... *se a grandeza passada foi possível ao menos uma vez, sê-lo-á sem dúvida possível no futuro.*”¹¹⁶ Esta certeza fornece, ao homem de ação o estímulo para que continue sua luta, dando-lhe a entender que o que quer não é impossível, o passado serve-lhe, pois como exemplo e estímulo.

Mas, para Nietzsche, também este tipo de história, se não for usado na justa medida pode impedir a ação e lhe causar prejuízos.

Para Nietzsche, a história monumental pode praticar uma violência para com o passado, uma vez que, em sua abordagem do passado predomina parcialidade e fragmentação. Afirma-nos Nietzsche: “*Que violência não é necessário fazer à realidade individual do passado para o introduzir forçadamente numa forma geral, depois de lhe ter afeiçoado as arestas....*”¹¹⁷ Esta forma de violência para com o passado é acompanhada de uma segunda violência, a escolha de alguns aspectos isolados e o desprezo de grandes proporções do passado que sucumbem a esta interpretação. Assim, para Nietzsche:

¹¹⁴ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 118.

¹¹⁵ Id. Ibid. p. 118.

¹¹⁶ Id. Ibid. p. 120. Grifo do autor.

¹¹⁷ Id. Ibid. p. 120.

“Se a contemplação de um passado monumental **predomina** sobre as outras concepções, ou seja, sobre a tendência tradicionalista e a tendência crítica, o passado ressentido disso; grandes setores desse passado ficam esquecidos e desprezados, escoando-se numa onda cinzenta e uniforme, donde emergem ilhotas de fatos isolados e embelezados; as raras personalidades que aí é possível descortinar têm algo de artificial e de milagroso, como a costela de ouro que os discípulos de Pitágoras pretendiam distinguir no seu mestre.”¹¹⁸

Talvez o maior perigo para o homem de ação da história monumental seja o efeito contrário advindo de seu abuso. “A história monumental engano-nos por meio de um jogo de analogias, através das semelhanças enganadoras, arrasta o homem corajoso para a temeridade e o entusiasta para o fanatismo”¹¹⁹ Ou seja, a história que deveria estimular a ação do homem *ativo e poderoso* acaba por tira-lhe as forças, tornando-o amedrontado perante o seu tempo, ou então o fanático, que já não sabe como aplicar o conhecimento em prol da vida.

A história monumental, usada de forma errada, por pessoas erradas (*o indolente e o impotente*), pode levar “à ruína dos impérios, às guerras e revoluções”. Novamente, aparece a idéia de medida e de medicação. É preciso a história monumental na medida certa, na medida em que serve à vida, evitando-se seus excessos. Do contrário “*Deixai os mortos sepultar os vivos*”¹²⁰

Seguindo nosso entendimento, é provável que a classe social que Nietzsche estivesse observando e diagnosticando suas necessidades históricas de modo monumental seja a burguesia. A burguesia estava economicamente em ascensão na Alemanha desde a revolução industrial que se acentuou, especialmente na Prússia, em meados do século XIX. Temos a Alemanha, a partir deste período desenvolvendo sua economia de forma capitalista tanto na produção agrícola como na industrial. Apesar dos *junkers* estarem se adaptando à nova

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 122. Grifo do autor.

¹¹⁹ Id. Ibid. p. 122.

¹²⁰ Id. Ibid. p. 124.

economia, introduzindo o trabalho assalariado na produção, serão os capitalistas burgueses que saberão tirar vantagem da nova ordem econômica.¹²¹ Todavia, Nos aponta Jacques Droz:

*“En resumen, la burguesía admitió una especie de reparto de influencia entre ella y las antiguas clases dirigentes. Los sacrificios políticos que tuvo que consentir le fueron tanto más fáciles cuanto que, en el plano material, la formación de una gran potencia económica y militar le abría inmensos horizontes y vastos mercados.”*¹²²

A burguesia, então, resignava-se ao jugo da classe aristocrática no poder, mesmo porque era favorecida, senão politicamente, sobretudo economicamente com as decisões aristocráticas. Neste sentido, as classes médias aspiravam aos títulos de nobreza e os cargos militares e políticos para seus filhos. Desta feita, no entender de alguns historiadores como Jacques Droz, houve uma espécie de “feudalização” da burguesia.¹²³

Contudo, poderíamos inferir que a partir de seus interesses, a aristocracia necessitava da história de forma conservadora e tradicional, ao passo que a burguesia iria necessitá-la na forma monumental. Em primeiro lugar porque num presente dominado por forças políticas aristocráticas, seria preciso buscar no passado a justificativa para sua ação. Em segundo lugar, fará isto de forma a escolher alguns modelos, os que mais se adequassem aos seus interesses para os nomeá-los como grandes e imitáveis. Assim, poderiam fundamentar historicamente a sua ação presente e criar perspectivas para o futuro.

Será neste sentido, a nosso ver, que Nietzsche pontua como uma prática da história monumental priorizar os efeitos em detrimento das causas:

*“Teimará em atenuar a diversidade dos motivos e das circunstancias a fim de apresentar como monumentais, isto é, como exemplares e dignos de imitação os efeitos, em prejuízo das causas, de tal modo que, como ela prescinde o mais possível das causas, se poderia dizer que ela se tornou uma coleção de ‘efeitos em si’, isto é, de fatos que têm sempre efeito.”*¹²⁴

¹²¹ Ver HOBBSAWM, H. *A era do capital – 1848-1875*. 3 ed. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986; e ELIAS, N. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

¹²² DROZ, J. *Historia de Alemania*. Vol. 1. Trad. Do francês para o espanhol de Miguel Llop Remédios. Barcelona: Editorial Vicens-vives, 1973. p. 283 et. seq.

¹²³ Reportamos o leitor ao capítulo: “Nietzsche e o tempo das considerações fora do tempo”.

¹²⁴ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 121.

Seria preciso negligenciar as causas uma vez que elas poderiam fugir ao objetivo de recuperar um exemplo. Em outras palavras, se a burguesia procurava no passado aristocrático forças para sua ação, havia de recuperar apenas parte dele, alguns exemplos, e estes deveriam ser destacados do contexto, posto que, se inseridos nele, poderiam valorizar a aristocracia, e seu objetivo estaria falido.

O terceiro tipo de história a serviço da vida observado por Nietzsche é a *história crítica*. É a história de que tem necessidade aqueles que sofrem e precisam de libertação. Estes homens não vêem no presente nada que lhes favoreça então, assumem a postura de condenar todo o passado. “*Consegue-o fazendo comparecer esse passado perante o seu tribunal, submetendo-o a um inquérito rigoroso e, no fim, condenando-o.*”¹²⁵

A vantagem, ou melhor, o benefício para a vida que a história crítica proporciona é o seu grau de esquecimento elevado. Todavia, é necessário, tal como os outros tipos de história, saber a medida deste esquecimento. “*Mas, por vezes, esta mesma vida que exige o esquecimento tem necessidade de prescindir momentaneamente dele.*”¹²⁶

É preciso, pois medida, no julgamento do passado, saber o que deve perecer, e o que merece viver, sob o risco de cometer injustiças. “*É então necessário ver claramente até que ponto tal coisa, tal privilégio, tal casta, tal dinastia são injustas e merecem perecer.*”¹²⁷ Não é todo o passado que deve ruir sob o jugo do presente, lembrar a tempo, é tão importante quanto esquecer a tempo para a saúde do *indivíduo, da nação ou da civilização*.

A história crítica passa a ser prejudicial para a vida, portanto, quando “*... vira-se para o antigo, mete-se a enxada à raiz, abstrai-se cruelmente de qualquer espécie de respeito.*”¹²⁸

¹²⁵ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 129.

¹²⁶ Id. Ibid. p. 130.

¹²⁷ Id. Ibid. p. 130.

¹²⁸ Id. Ibid. p. 130.

E isto passa a ser perigoso para a vida, uma vez que, argumenta Nietzsche, não se pode abster-se totalmente do passado. Em último caso, somos herdeiros dele. Para Nietzsche:

*“Porque uma vez que somos frutos das gerações passadas, somos também frutos de seus desvios, das suas paixões, dos seus erros e até de seus crimes. Podemos condenar esses erros e crer-nos isentos deles, mas isso não impede a nossa origem neles. E, na melhor das hipóteses, chegaremos a um conflito entre a nossa natureza herdada e hereditária e o nosso conhecimento, a uma luta entre uma nova e estrita disciplina e o que é inato em nós ou nos foi inculcado pela educação...”*¹²⁹

É provável que o conceito de natureza expresso por Nietzsche, vincula-se ao conceito romântico de natureza humana que se opunha ao conceito Iluminista.¹³⁰ Assim, para Herder, por exemplo, a natureza humana não sendo universal e idêntica, identifica-se com o *Volkgeist*. Isto é, cada povo, possuindo hábitos, costumes, tradições diferentes, bem como a educação, a natureza das pessoas, seria igualmente diferenciada, todavia, uma natureza, no dizer de Nietzsche: *herdada e hereditária*.

Assim, mesmo que seja possível ao praticante de uma história crítica negar totalmente esta primeira natureza, *herdada*, uma outra natureza terá de ser posta no lugar desta primeira. Tal processo, evidentemente, apresenta-se como artificial e impróprio igualmente para a vida. Para Nietzsche:

*“... implantaremos em nós um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, que farão morrer a nossa primeira natureza. É uma tentativa de conseguir de algum modo, a **posteriori**, o passado que se gostaria de ter tido, contrariamente àquele donde se vem, tentativa sempre perigosa porque é difícil se fixar um limite para esta recusa do passado e porque as segundas naturezas são geralmente mais débeis que as primeiras.”*¹³¹

Enfim, também a história crítica, na medida certa, pode trazer benefícios para a vida. De outro lado, cometendo-se excessos em seu uso, a saúde torna-se comprometida. O excesso consiste numa destruição total do passado e de sua reconstrução a partir do desejo de que

¹²⁹ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 130.

¹³⁰ Ver capítulo “Sobre história: leituras do jovem Nietzsche”, no qual abordamos esta diferença.

¹³¹ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 130/131.

gostaria que fosse. Neste sentido torna-se perigoso, uma vez que não se pode negar a natureza humana.

Que pessoas Nietzsche estaria percebendo como carentes de uma história crítica? Uma pista nos foi dada por José Borges Neto. Ele identifica a história crítica com o marxismo. Para ele, “A história marxista, por exemplo, surge como história **crítica** em função da vida de indivíduos que, num lugar e num momento, sofrem com um presente injusto.”¹³²

De fato, desde meados do século XIX teremos a tardia, mas nem por isso menos intensa *Revolução Industrial* na Prússia com maior intensidade e nos demais Estados germânicos menos intensamente. Deste fenômeno, como vimos antes¹³³, a situação da classe trabalhadora assemelhava-se à dos países que já haviam realizado a industrialização de suas economias.

Assim, os trabalhadores além das precárias condições de vida decorrentes da Revolução Industrial, não tinham qualquer poder de decisão na política, basta recordar o fato de que na fundação do Estado Alemão no *Palácio de Versalhes*, não havia sequer um representante da classe trabalhadora. Entretanto, a despeito desta exclusão da política, desde a década de 1860 os trabalhadores começam a se organizar em Associações e a lutar por seus direitos. Vale lembrar que em 1864 foi criada a *Associação Internacional dos Trabalhadores*, tendo com principal fundador, Karl Marx.¹³⁴

Destarte, se havia alguma classe na Alemanha, desejosa de exercer uma história crítica, essa classe era a trabalhadora. Seria preciso romper com a dominação de um passado que fizera gloriosas as elites para vencer a opressão do tempo presente. Havia demasiados motivos para se julgar o passado, só assim haveria possibilidade de ação, talvez de revolução.

¹³² BORGES NETO, J. op. cit. p. 361.

¹³³ Ver o capítulo “Nietzsche e o tempo das considerações fora do tempo”.

¹³⁴ Ver ABENDROTH, Wolfgang. *A História social do movimento trabalhista europeu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

Enfim, consideramos que tais analogias tornam-se válidas na medida em que consideram o autor em seu tempo. Nietzsche estaria, antes de tudo, imerso nas questões do universo universitário de que fazia parte, no movimento estatal que acompanhará, seja através do serviço militar, ou ainda partícipe da campanha wagneriana pela renovação da cultura. Mas também às questões sociais que lhe sugeriam usos da história.

Desta feita, Nietzsche posta-se avesso à *história universitária* e favorável à história a serviço da vida. Podia, pois observar o uso da história de três maneiras em seu tempo, mas que, se usadas de forma excessiva ou errônea, também poderiam causar prejuízos à “saúde”. Nietzsche sintetiza sua análise sobre os três tipos de história da seguinte forma:

*“Cada uma das três variedades de história tem um campo próprio e um clima próprio; fora, prolifera numa vegetação parasita e devastadora. Quando o homem que quer criar grandes coisas precisa do passado, usa a história **monumental**. Ao contrário, quem quer perpetuar o que é habitual e venerado de há muito, encara o passado como **antiquário** e não como historiador. Aquele que é apanhado pela necessidade presente e que se quer ver livre do seu peso, precisará de uma história **crítica**, isto é, que julga e condena. A transplantação imprudente destas diversas espécies é fonte de muitas desgraças. O crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o perito sem poder criador são plantas que degeneraram, por terem sido arrancadas de seu terreno.”*¹³⁵

Assim, para Nietzsche os três tipos, cada um ao seu modo e dependendo da necessidade, podem prestar auxílio à vida. O “filósofo duelista” não se manifesta, ao menos na *Segunda Intempestiva*, partidário de nenhum dos três tipos de história. Aponta suas benfeitorias, mas também suas mazelas. Em nossa leitura, notamos quatro tipos de história descritos na *Segunda Intempestiva*: o monumental, o tradicional, o crítico e o universitário.

Percebemos então, que o único tipo de história totalmente desdenhado por Nietzsche, vem a ser mesmo aquele praticado na universidade. O ambiente universitário, a serviço do Estado, que na época desejava acima de tudo, a construção da nação não poderia estar a serviço da vida. Para Nietzsche: “*Qualquer nação, como também qualquer indivíduo que quer*

¹³⁵ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 124. Grifos do autor.

amadurecer, tem necessidade de um véu de ilusão, de uma nuvem que o proteja e o envolva, mas atualmente tem-se horror por qualquer maturação lenta, porque se respeita mais a história do que a vida.”¹³⁶

Esta *maturação* da pessoa, de sua personalidade, mas também da nação, para Nietzsche é preciso ser lenta, é preciso haver *ruminação*, isto é, um tempo relativo a cada um destinado à reavaliação dos conceitos, das idéias, dos valores. O ponto chave desta maturação lenta é a educação. E nesta questão, Nietzsche é enfático, a educação histórica de seu tempo não estaria permitindo tal maturação. A ânsia por tornar os indivíduos utilizáveis rapidamente, e de dotar-lhes de valores e símbolos comuns para constituírem rapidamente na cultura, o que já existia na política e na economia, fazia com que as pessoas de modo geral, mas especialmente os jovens, fossem atacados por um excesso de informação e história. Para Nietzsche:

*“Para falar com toda clareza, a massa de saber que nos submerge é tal, os fatos estranhos, bárbaros e violentos, ‘feitos em horríveis coágulos’ abatem-se com tal brutalidade sobre a alma dos jovens, que ela só consegue libertar-se pela apatia consciente. Se a alma é mais forte ou mais delicada, pode aparecer uma outra reação: o desgosto. O jovem sente-se estranho em toda a parte e duvida de todos os costumes e de todas as idéias. Sabe agora que as coisas têm sido diferentes em todas as épocas e que pouco importa o que ele é. Com uma indiferença melancólica faz desfilar diante de si, uma após outra, as várias opiniões, ...”*¹³⁷

Esta apatia que causa no indivíduo o excesso de informações históricas é sintoma de doença, de paralisia da ação. Não se pode, pois recolher do passado qualquer estímulo para a vida. O excesso causa desfalecimento da *força plástica* e fica-se prisioneiro do excesso de informações históricas.

Ao contrário, Nietzsche defende que a vida deve prevalecer sobre o conhecimento e que, em oposição à objetividade científica do historiador, o passado só deve ser abordado a partir do presente e do futuro. Forma esta, que não poderia ser alvejada pela *história*

¹³⁶ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 166.

¹³⁷ Id. Ibid. p. 167.

universitária. Para Nietzsche, esta relação com o passado, de uma forma perspectivista, é natural e:

“... uma relação provocada pela fome, regularizada pela necessidade, dominada pela força plástica inerente a estas coletividades -, que o conhecimento do passado seja querido apenas enquanto está ao serviço do futuro e do presente, não para enfraquecer o presente nem para desenraizar de antemão um futuro que seria viável – são verdades simples e evidentes, mesmo se não é possível fornecer a sua demonstração imediata através da história.”¹³⁸

Assim, percebemos que Nietzsche defende uma relação interesseira do presente para com o passado e que isto é, no seu parecer, extremamente natural e desejável. Desta forma, Nietzsche opõe-se radicalmente ao fazer científico da historiografia e por extensão, ao seu método filológico de busca da verdade universal. Ao contrário, é pela arte que se adquire um uso saudável da história em benefício da vida.

Talvez aqui, ao propor o oposto de que seu tempo almejava para a história, esteja marcada a intempestividade de Nietzsche. Ele parece reconhecer isto quando, a princípio, afirma saber que será desprezado pelos de seu tempo e que a maior parte das pessoas lhe diriam: *“... que me mostrei indigno do poderoso movimento histórico deste nosso tempo, que o mundo tem podido observar, nomeadamente na Alemanha, há já duas gerações.”¹³⁹* Isto é, Nietzsche reconhece que suas considerações não acompanham o *poderoso movimento histórico*, mas caminham em direção contrária. Se entendermos que a direção da correnteza apontava para o oceano da ciência, Nietzsche estaria remando para o universo da arte.

“A ação da arte, neste caso, é contrária à ação da história, e é só quando a história pode ser transformada em obra de arte, portanto em pura criação da arte, que ela pode conservar e até despertar instintos.”¹⁴⁰ Ou seja, somente a história como obra de arte é que possui algum valor para a vida, do contrário, servindo a propósitos científicos, como podemos perceber, argumenta Nietzsche que a história torna-se venenosa e paralisante.

¹³⁸ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 133.

¹³⁹ Id. Ibid. p. 102.

¹⁴⁰ Id. Ibid. p. 164.

O historiador deveria abandonar as súplicas da modernidade e aspirar a resultados não “*historicamente verdadeiros*” mas sim “*artisticamente verdadeiros*”¹⁴¹, o que implica em dizer que a verdade objetivada pelo historiador deveria ser reconhecida como perspectiva, do contrário, torna-se vã. Deveria aspirar ao valor do seu saber, e não à verdade do mesmo.

¹⁴¹ NIETZSCHE, F. 2CI. p. 156.

CONSIDERAÇÕES FINAIS?

*“O erudito de agora possui antes de tudo uma erudição **historiográfica**: ele se salva do sublime por sua consciência historiográfica; o que o filisteu consegue por meio de sua ‘comodidade’. Não é mais o entusiasmo que move a história – como Goethe presumiu –, mas é justamente o embotamento de todo o entusiasmo que constitui a meta de tais admiradores do **nil admirare**, quando procuram entender tudo historicamente.”*
Nietzsche – *Cinco prefácios para livros não escritos.*
(grifos do autor)

Em um de seus textos mais conhecidos, em 1966, Hayden White¹ analisava a posição da história. Constatou que durante muito tempo, século XVIII e início do XIX, a história, para se livrar do olhar crítico de literatos e de cientistas, se situava num plano epistemológico médio entre os dois ramos do saber, entre a ciência e a arte. Assim, segundo White, “... os historiadores afirmam às vezes que somente na história é que a arte e a ciência se mantêm numa síntese harmoniosa”.²

Contudo, tal necessidade de mediação tornou-se desnecessária durante o século XIX, como pudemos perceber, uma vez que os papéis do artista e do cientista tornaram-se bem definidos e cada vez mais distintos como o detectou Nietzsche com grande pesar. O artista expressando uma visão valorativa do mundo, o historiador lançando certezas sobre ele. Poderia ainda coexistir o papel de mediação da história? Eis a grande pergunta que White lança aos historiadores contemporâneos.

A história está em crise e grande parte desta culpa está no fardo que tem de carregar. Em que consistiria este fardo? Na tentativa dos historiadores de considerar o passado como algo dado, imutável e sem interpretação, apenas passível de descrição? Para muitos artistas e

¹ WHITE, Hayden. “O fardo da história” In: *Trópicos do discurso*. ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio C. de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.

². Id. Ibid. p. 39.

filósofos, mas também historiadores atuais, tal postura cômoda e confortável, tida como científica, se opõe ao fato de que o passado só tem razão em função do presente.

Esta parece ser uma perspectiva de Nietzsche quando afirma na *Segunda Intempestiva*: “... que o conhecimento do passado seja querido apenas enquanto está ao serviço do futuro e do presente, não para enfraquecer o presente nem para desenraizar de antemão um futuro que seria viável...”³ Ou então: “O veredicto do passado é sempre um veredicto de um oráculo. Não podeis compreendê-lo se não fordes arquitetos do futuro e conhecedores do presente.”⁴ Todavia, como percebemos anteriormente, para Nietzsche, a história encarada a não ser em função deste presente, ou então, da vida, pode-lhe ser perigosa, pois envenena e paralisa a ação.

Talvez Nietzsche tenha sido o primeiro, mas não o único, a alertar para os perigos deste tipo de história. Na *Segunda Intempestiva*, Nietzsche, como arguto observador, percebeu a oposição radical entre a ciência e a arte e, situando a *história universitária* na primeira esfera, a caracterizava como inútil e prejudicial para a vida. Para ele a *história* praticada na universidade apenas atrapalhava a vida presente do homem e, através de um cultivo exagerado da memória impediria-o de acessar valores mais altos e necessários à saúde do *indivíduo, da nação e da civilização*, preso que estaria à moralidade (perversa) do passado, difundida, pois, pelo excesso de história.

Nietzsche parece enfurecido com a história nestes moldes. Todavia, o ódio nietzschiano apesar de aparecer no pensamento de alguns literatos como George Eliot, Ibsen e Gide, como nos aponta White⁵, será após a Primeira Guerra que uma certa desconfiança para com a história irá se proliferar entre os artistas, mas também entre os sociólogos, filósofos e entre os próprios historiadores. Escreveu-nos Paul Valéry:

³ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 133.

⁴ Id. Ibid. p. 161.

⁵ Cf. WHITE H. op. cit. p. 44 et. seq.

“A história é o mais perigoso produto que surgiu da química do intelecto... A história justificará qualquer coisa. Ela ensina precisamente coisa alguma, pois traz em si todas as coisas e fornece exemplos de todas as coisas... Nada foi mais completamente arruinado pela última guerra do que a pretensão à antevisão. Mas isto não se deveu a qualquer falta de conhecimento da história, certo?”⁶

Destarte, se a história, tão valorizada no século antecedente, não fora capaz de impedir a realização dos terrores da Guerra, que validade ela teria para o presente? Percebeu-se, pois que a história tanto serviria para justificar atos dos aliados como dos inimigos, como explicaram isto os historiadores? Uma história a serviço do poder? De qualquer poder?

Anos mais tarde, lá pelos idos dos anos 60 Sartre afirmaria: *“... a única história importante é aquilo que o indivíduo se lembra, e este só se lembra do que deseja lembrar”⁷*. Em *O existencialismo é um humanismo*, defenderia a tese de que a história é inútil para a vida do homem, que em cada momento, independente do passado, do inconsciente, ou de qualquer coisa semelhante, decide o que quer ser, sendo totalmente responsável pelos seus atos.

Já Camus, em *O estrangeiro*, apresenta a idéia de um extremado acaso regendo a vida das pessoas.⁸ Num determinado momento fruto de forças casuais, a vida humana pode tomar rumos totalmente inesperados como teria acontecido com Meursault, a personagem principal deste romance camusiano. Que papel exerce a história no romance? O papel do promotor público jurisprudente tecendo uma trama acerca do acontecido, o que irá caracterizar o ato do personagem principal como crime e a sua punição como justiça. Evidentemente Camus ridiculariza tal posição, conseqüentemente a função da história.

Ao que nos consta, Nietzsche fará reflexões semelhantes na *Segunda Intempestiva*. Para ele, o homem moderno, na figura do *historiador universitário*, sente-se o juiz do passado posto que pensa se encontrar no auge de um processo evolutivo. No cume e no fim do *processo histórico*. Assim, aborda-se o passado como se o tempo presente fosse o mais

⁶ VALÉRY, Paul. apud. WHITE, H. op. cit. p. 49.

⁷ Jean Paul SARTRE. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Vergílio Ferreira. In : *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1973. *Passim*.

⁸ Albert CAMUS. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. 9 ed. Rio de Janeiro: Reccord, s/d.

justo e, sobretudo, usa-se de uma objetividade que faria inveja ao mais lógico dos matemáticos. Todavia, para Nietzsche:

*“Estes historiadores ingênuos qualificam de ‘objetividade’ o seu modo de apreciar as opiniões e os atos do passado de acordo com as opiniões correntes do presente; no presente está o cânone de todas as verdades. O seu trabalho reduz-se a ajustar o passado às banalidades do presente.”*⁹

Sobre este ponto, Nietzsche mostra-se enfático e decidido na *Segunda Intempestiva*, em sua análise, não há, nem pode haver objetividade no trabalho do historiador. Com a pretensão de objetividade, o historiador sacrifica o passado, violentando-o, forçando-lhe uma interpretação e impedindo-o de servir à vida. De outro lado, ao querer servir à vida, o historiador será sempre perspectivo, pois estará utilizando-se do passado em função do presente, de seus interesses pessoais ou de classe. Este parece-nos um dos grandes objetivos de Nietzsche ao tipificar a história apresentando três modalidades da mesma, de acordo com as necessidades de história que podia vislumbrar em seu tempo.

Observando as classes e as práticas sociais, Nietzsche estaria diagnosticando, como médico, a necessidade farmacêutica de história, que as vidas ou organismos, necessitavam em seu favor. Assim, indica a medida e mostra os perigos dos excessos. Todavia conclui, não haver necessidade de história em sua forma científica, ou seja, na forma em que é praticada *nos jardins do saber*.

Assim, abnega a grande missão da historiografia no século XIX, a de transformar-se em ciência, de acordo com o projeto de modernidade deste tempo, e desvincular-se, sobretudo do campo das *belas artes*. Para Nietzsche isto era lamentável, uma vez que a história ao se render aos apelos da cientificidade, perdia proporcionalmente sua capacidade figurativa e valorativa, deixando de exercer sua função de estímulo à vida.

⁹ NIETZSCHE, F. 2 CI. p. 155.

Assim, a história que se constituía nas universidades, atendendo aos interesses do Estado, preocupado com a justificativa histórica para sua ação agregacionista e belicista, priorizava a política em detrimento de uma visão perspectiva e valorativa. Como verdade, em nada poderia contribuir para a vida e a saúde do indivíduo, da nação ou da civilização.

Diante de tais apontamentos, poderíamos nos perguntar: qual seria a posição da história atualmente? Podemos depreender a partir da análise de vários autores, dentre os quais Foucault, a historiografia parece estar se renovando há décadas. Tendo iniciado com os *Annales* em fins da década de 20 o movimento de reestruturação da disciplina histórica vem alcançando enormes proporções, a ponto de permitir a alguns historiadores afirmarem a morte da história tradicional. Novas concepções de documento, novas abordagens, novos métodos, tudo isso vem indicar que uma nova disciplina, com novas características desponta, uma *história nova*? Parece que sim.

Foucault, em fins dos anos 60 fez um diagnóstico de tal mudança. Dedicou toda a introdução de *Arqueologia do saber*¹⁰ a analisar a renovação que estava se operando na historiografia. Detectava, pois, a metodologia da história serial, envolvida com o conceito de longa duração, mas, identificava especialmente o sentido em que avançava a historiografia. Para ele:

“... a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as ruturas e buscar todos os arpejos da continuidade, enquanto que a história propriamente dita, a história tout court, parece apagar, em benefício das estruturas sem mobilidade, a irrupção dos acontecimentos”.¹¹

Ou seja, a história estaria encaminhando-se justamente para aquilo que a história tradicional deixara de lado, ela não teria mais apenas aquela preocupação de descobrir em que cronologias se ligam os fatos, ou, se eles são ou não verdadeiros. Aliás, a questão da verdade adquire uma nova dimensão, prova disso é a grande revolução na forma como o

¹⁰ Michel FOUCAULT, *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Centro do Livro brasileiro, 1972. p. 12

¹¹ Id. Ibid. p. 12

historiador lida com os documentos. Assim, se o documento continua sendo a matéria prima do historiador:

*“... a história mudou sua posição acerca do documento: ela se dá por tarefa primeira, nem tanto interpretá-lo, nem tanto determinar se ele diz a verdade e qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhar no seu interior e elaborá-lo... O documento não é mais para a história essa matéria inerte, através da qual ela tenta reconstruir o que os homens fizeram ou disseram”*¹²

Enfim, ao celebrar esta nova materialidade do documento e desta "liberdade" que o historiador adquire com relação ao seu trato, Foucault aponta para uma inversão na prática historiográfica, a saber: enquanto a história tradicional procurava transformar os monumentos em documentos, a historiografia atual estaria transformando os documentos em monumentos.

Segundo Jacques Le Goff:

*“... atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação... (por sua vez) o termo latino documentum, derivado de docere 'ensinar', evoluiu para o significado de 'prova' e é amplamente utilizado no vocabulário legislativo... para a escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico...”*¹³

Então, se a história tradicional buscava memorizar os monumentos, transformando-os em prova do passado, ou seja, em instrumento da verdade objetiva, hoje a história procura, onde quer que hajam registros de traços deixados pelo homem, estabelecer relações, questionar, seriar, organizar, de forma que possam ser pertinentes, ou melhor, transformar-se em monumentos. Outrossim, não há acontecimentos desinteressantes, menos ou mais importantes, tudo depende do enfoque dado pelo historiador e seu objeto, o que há são tipos diferentes de documentos e acontecimentos, todos importantes, dependendo do objeto de pesquisa do historiador.

¹² FOUCAULT, M. op. cit. p. 13-14.

¹³ LE GOFF, Jacques. “Documento monumento”. In: *Enciclopédia Einaudi*. 1. Memória - História. Trad. Suzana Ferreira Borges. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984. P. 95-106.

Da mesma forma, a história vem nos últimos anos relacionando-se cada vez mais com outras disciplinas, fato acolhido calorosamente por Foucault, mas também por muitos historiadores 'renovados' como algo extremamente positivo. A história pôde ser enriquecida com novos objetos e metodologias, tal o foi com seu diálogo com a demografia, com a etnologia, com a própria economia, com a mitologia, ou então com a psicologia ou ainda a lingüística.

Isto não implica contudo, que a história perca sua identidade, ao contrário, ela possui métodos e questões próprias e freqüentemente reinventa os métodos das disciplinas, conduzindo-os aos seus propósitos. Para além destas questões, afirmam Le Goff e Pierre Nora o essencial é "... *sabermos fazer a história de que o presente necessita... E mais ainda que a maneira pela qual fazemos história ambiciona esclarecer que história deve ser feita.*"¹⁴

Ao nosso ver, estes indícios de mudanças ocorridas no seio da disciplina histórica possuem muito do filosofar nietzschiano que recuperamos no presente trabalho. A introdução da perspectiva histórica no fazer do historiador, a questão da relatividade da importância do documento ligado à pesquisa, de uma história que reconhece o presente como ponto de partida e que se associa a metodologias diferentes são indicativos de que as severas críticas de Nietzsche aos historiadores poderiam não se fazer mais por merecer aos historiadores que utilizam tais conceitos.

Evidentemente que o trânsito por uma nova epistemologia exige uma definição dos conceitos emergentes, o que vem causado enorme discussão entre os renovadores da história, assim, o conceito de cultura popular, de povo, de história das mulheres, do próprio termo história vista de baixo, de cotidiano, e outros, vêm sendo abordados e às vezes causam certos problemas, problemas de definição. "Por exemplo, se a cultura popular é a cultura do "povo", quem é o povo?" A que pessoas exatamente é pertinente este termo amplo? O que distinguiria

¹⁴ Jacques LE GOFF e Pierre NORA. Apresentação In: *História Novos Problemas*. 3a ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. P. 11-15.

o povo do não-povo?. Haveria algo forte o suficiente para caracterizar um grupo de povo? Percebe-se pois, que grandes questionamentos originam-se de um conceito e que necessitam ser resolvidos para que determinado conceito seja utilizado.

Os problemas que surgem com as fontes decorrem do fato de que novos tipos passaram a ser utilizados, por exemplo as fontes literárias, as pictóricas e as orais. Isto tem causado certa desconfiança nos historiadores acostumados com fontes escritas e oficiais já que para eles a palavra escrita é soberana. O que talvez seja responsável pela *a-história* da África, continente muitas vezes desprovido de tais fontes.¹⁵

Como estudar as sociedades sem escrita senão através de seus mitos, de suas imagens e de sua tradição oral? Ou então, como estudar fatos que, por não interessarem à elite letrada, ou por comprometerem-na, não foram registrados? Estudar apenas pelo não dito pode gerar muitos equívocos. Enfim, as novas perguntas ao passado não exigem por natureza novas fontes e métodos? Novas fontes e métodos são problemáticos, talvez ainda porque não foram consagrados pelo seu uso, mas são necessários.

Para Burke¹⁶ os historiadores trabalham, sobretudo com modelos de explicação, como os deterministas e materialistas, amplamente utilizados nos anos 50 e 60. Atualmente, porém, estão os historiadores vivenciam a necessidade de se preocupar com questões pertinentes a outras ciências. Sendo assim, não podem conservar os mesmos modelos de explicação, por exemplo quando lidam com a *psiqué* de indivíduos ou grupos sociais. A psico-história, especialmente praticada por historiadores norte-americanos, tenta utilizar-se do modelo freudiano para explicar o comportamento de certos agentes históricos como Hitler. "*Alguns historiadores, como Robert Waite, apresentam interpretações de Hitler em*

¹⁵ Nos currículos escolares do Primeiro e Segundo graus, ou mesmo nos cursos de História das universidades, raramente aparece o estudo da História da África e, quando ocorre, geralmente está vinculada à História do continente Europeu ou Americano, como se a história da África fosse decorrência da história destes outros continentes.

¹⁶ Peter BURKE. (org.) *A escrita da história*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. p. 21.

termos de intenções inconscientes e até de psicopatologia, enfatizando sua sexualidade anormal, o trauma da morte de sua mãe (após tratamento com um médico judeu) etc."¹⁷

Em suma, com novos objetos, os historiadores necessitam de novos modelos de explicação onde os tradicionais, que se fixam mais nas estruturas econômicas ou sociais não são insuficientes para o estudo de objetos como a "*história da ambição, da raiva, da ansiedade, do medo, da culpa, da hipocrisia, do amor, do orgulho, da segurança e de outras emoções*" ou ainda, da morte, da criança, da mulher, da loucura, das crenças, do olfato, das mentalidades... E, se não há modelos de explicação para tais objetos, nisto têm de trabalhar os historiadores, eis aí seus problemas de explicação.

Assim como o trabalho especializado é totalmente dividido e fragmentado na sociedade industrial, os historiadores estão divididos em múltiplas facções da história. Seria talvez o ônus legado pela riqueza que a história adquiriu e está adquirindo no diálogo com outros saberes, desde a geografia até a teoria literária?

Bem sabemos que:

*"... os historiadores econômicos são capazes de falar a linguagem dos economistas, os historiadores intelectuais, a linguagem dos filósofos, e os historiadores sociais, os dialetos dos sociólogos e dos antropólogos sociais, mas estes grupos de historiadores estão descobrindo ser cada vez mais difícil falar um com o outro."*¹⁸

Notadamente, se há tantas linguagens habitando no universo epistemológico dos historiadores, haveria possibilidade de se falar em história como uma única disciplina? Ou, estaria acontecendo com a história o mesmo que com a Igreja Católica que, dividida em um sem número de movimentos, transformadores e reacionários, já perdeu o significado pleno do termo "Igreja Católica"? Seja como for, o fato é que os historiadores sejam de que "naipes"

¹⁷ Peter BURKE, *op. cit.* . p. 33

¹⁸ *Ibidem* . p. 35

forem, sempre, mesmo que falando o "economês", ou o "socialês", sempre serão historiadores, pelo tipo de questionamentos que remetem ao passado.

Então se trata agora, mais do que discutir as diferenças entre os diversos tipos de história, buscar as semelhanças e os possíveis diálogos. Para Burke, mesmo que timidamente isto já está acontecendo. Como exemplo cita que a definição de história social de Trevelyan, para o qual é "... *a história com a política posta de lado*", já não é mais aceita pelos historiadores atuais, "... *em vez disso nos percebemos preocupados com o elemento social na política e com o elemento político na sociedade.*"¹⁹ Esta tendência, conclui Burke, seria um forte indício de que os historiadores se encaminham, mesmo que lentamente, para o que F. Braudel defendia como "*história total*".

Poderíamos considerar de tais prerrogativas que a história vem aos poucos se libertando do fardo que pesadamente carrega há séculos através da renovação que vem acontecendo no seio da instituição histórica. Ou melhor, os historiadores talvez estejam conseguindo uma absolvição do "ódio" nietzschiano e se encaminhado para outras questões e não para a revelação da suprema verdade por trás dos fatos históricos. Onde o pesquisador é apenas um narrador, pretensamente sem vontade própria, sem nenhum poder interpretativo.

Tanto para Michel Foucault como para Burke a história vem alçando vôos mais elevados ao abordar novos objetos e a dialogar com outras disciplinas, evidentemente isto não é um processo instantâneo, mas permeado de discussões longas e densas no intuito de resolver os problemas que emergem desta renovação da historiografia. Contudo, poderíamos notar um quê de criatividade no trabalho do historiador? A *história universitária* estaria finalmente se voltando em favor da vida?

Nietzsche afirma no Prefácio de 1886 ao *Nascimento da tragédia*, que a ciência não é capaz de se auto-avaliar em proveito da vida. Para ele: "... *o problema da ciência não pode*

¹⁹ Peter BURKE, *op. cit.* p. 37

ser resolvido no domínio da ciência; (...)” ao contrário, seria preciso, “... **considerar a ciência pela ótica do artista e a arte pela ótica da vida.**”²⁰ Desta feita, a arte passa a ser o grande critério de abordagem, uma abordagem saudável, na medida da *força plástica*, do passado.

A arte ao que nos parece, em Nietzsche configura-se como a grande alternativa para dispor o conhecimento a serviço da vida. A história deveria assumir, pois, suas características figurativas no trato com o passado, e não tentar escondê-las sob um véu de objetivismo. Isto, para Nietzsche, nada mais seria do que assumir o que já acontece. Para ele, não há diferença entre o ator dramático e o historiador, uma vez que ambos tecem uma trama, a trama dos acontecimentos. Todavia, o historiador procura dissimular esta semelhança e conferir um grau superior à sua narrativa. Ela é a verdadeira, a outra ficção, a sua é científica, a do outro ornamento. A esta arrogância epistemológica, Nietzsche rebaterá, uma vez que para ele, a arte serve à vida ao passo que esta *historiografia universitária*, científica não é capaz de fazê-lo.

²⁰ NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia*. Trad. Álvaro Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1982. p. 19-20.

FONTES

NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles. II: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990.

NIETZSCHE, F. “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”. In: *Considerações Intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Portugal/Brasil: Editorial Presença e Editora Martins Fontes, s/d.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982. P 828

ABENDROTH, Wolfgang. *A História social do movimento trabalhista europeu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. 2 ed. Trad. De Civitate Dei. Petrópolis: Vozes, 1990.

ALMEIDA, Jozimar Paes de. *Errante no campo da razão*. Londrina: Editora da UEL, 1996.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. 3 ed. Trad. Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 276.

ANDLER, Charles. *Nietzsche: Sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. 3 v.

AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*. 11 v. Trad. Alexandre Correia. Porto Alegre: Livraria Sulina Ed., 1980.

BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3 ed. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 1996.

BARBAT, Virgile J. t. *Nietzsche: tendances et problèmes*. Zurich und Leipzig: Rascher & Cie./Librairies Éditeurs, 1911.

BAUMER, Franklin Le Van. *O pensamento europeu moderno* Trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Ed. 70, 1990. 2 v.

BIANQUIS, Geneviève. *Nietzsche devant ses contemporains*. Monaco: Éditions du Rocher, 1959.

BORGES NETO, José. “Nietzsche e a história: considerações sobre ‘da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida’”. *História: Questões e Debates*. Curitiba, n. 10, Jun-Dez, 1989

BOYER, Alain. Et. Al. *Por que não somos nietzscheanos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Vera Lúcia de Oliveira Sarmiento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editora da UNB, 1991.

_____. *Reflexões sobre a história*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

- BURKE, Peter. (org.) *A escrita da história*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- CAHIERS DE ROYAUMONT. *Nietzsche* Paris: Minuit, 1967.
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. 9 ed. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- CARDOSO JR. Hélio Rebello. *Paul Veyne e o problema da relação entre filosofia e história*. Dissertação de mestrado. UNICAMP, Campinas: 1992.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e MALERBA, Jurandir. (orgs). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs) . *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- CHARTIER, Roger. “História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação.” In: *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- _____. “O mundo como representação.” In *Estudos Avançados*. SP: n 11, v 5, p. 173 a 191
- _____. “Textos, impressão, leituras.” In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luisz Camargo. SP: Martins Fontes, 1992. (O homem e a história) p. p. 233-234.
- CHAVES, E. “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt” In: *Cadernos Nietzsche* 9 São Paulo: GEN, 2000.
- COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Ed. Presença, s/d.
- CURTY, M. G. e CRUZ, A. C. *Apresentação de trabalhos científicos: guia para alunos de cursos de especialização*. Maringá: Dental Press Editora, 2000.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- DELEUZE, Giles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- _____. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- DESCARTES, René. “Meditações.” In. Coleção *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCOMBES, Viscont. Filosofia e Retórica. In: *Por que não somos nietzschianos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche Educador*. 2 ed. São Paulo: Scipione, 1993.
- DROZ, Jacques. *Historia de Alemania*. Vol, 1. Trad. Do francês para o espanhol de Miguel Llop Remédios. Barcelona: Editorial Vicens-vives, 1973.
- ELIAS, N. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvares Cabral. Rio de janeiro: Zahar, 1997.
- FALCON, Francisco. “História das Idéias.” In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs) . *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

- FEBVRE, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, 1953. p. 4.
- FERREIRA, Antonio Celso. "História e Literatura: fronteiras móveis e desafios disciplinares" In: *Pós-História*. Assis: 04:23-34, 1996.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Doutrina da ciência e outros escritos*. 2 ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Escritos Filosóficos*. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- _____. *Le caractère de l'époque actuelle*. Traduit par Ives Radrizzani. Paris: J. Vrin, 1990.
- FINK, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*. Traduit d'allemand par Hans Hildebrand e Alex Lindenberg. Paris: Les Édition de Minuit, 1965.
- FOUCAULT, Michel. "Sobre a arqueologia das ciências" Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. In: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. *A Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes / Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1972.
- _____. Entrevista concedida à *Revista Comunicação*. Rio de Janeiro, n 3, 1971.
- _____. *Theatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.
- GÉNÉVIÈVE, Bianquis. *Nietzsche devant ses contemporains*. Paris: Rocher, 1959.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. "Nietzsche". *Revista Tempo Brasileiro*. Edição especial: 2000.
- _____. "Filosofia da Cultura e Escrita da História. Notas sobre as Relações entre os Projetos de uma Genealogia da Cultura em Foucault e Nietzsche. In: *O que nos faz pensar*. n° 3, Setembro de 1990. p. 25-50.
- GIANNATASIO, Gabriel. *Sade: um anjo negro da modernidade*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- GILES, Thomas Ranson. "Friedrich W. Nietzsche" In *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. vol 1. São Paulo: EDUSP, 1975
- GINSBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. 3 ed. Paris: Seuil, 1978.
- HALÉVY, Daniel. *La vida de Frederico. Nietzsche*. Trad. De Ricardo Baeza y Jorge Zamelea. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946.
- HAYMAN, Ronal. *Nietzsche e suas vozes*. Tradução do inglês: Scarlett Marton. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich . *História Filosófica*. In: Patrick Gardiner. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988.
- _____. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Traduit d'allemand par J. Bibelin, Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *A Razão na História* uma introdução geral à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Ed. Moraes, 1990.
- HERÁCLITO. Fragmento n° 12. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991.

- HERDER, Johann Gottfried von. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'a humanité*. Trad. Edgar Quinet. Paris: Presses-Pocket, 1991.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era do capital*. 1848-1875. Trad. Luciano Costa Neto. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HUMANAS. *Interfaces nietzschianas*. Londrina: Editora da UEL, v. 1, n.2, set. 1999.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Friedrich Nietzsche..* Versión española de Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche: introduction a sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950.
- JOHANN, Ernest. e JUNKER, Jörg. *Historia de la cultura alemana de los últimos 100 años*. Tradução para o espanhol de Heinz Bähr. Munich: Frümorgen & Holzmann, 1970.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. In: Patrick Gardiner. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988
- _____. Col. *Os Pensadores*. Seleção de textos de Marilena Chauí. Trad. Valério Rohden, et. al. São Paulo: Ed. Abril, 1974.
- KOHN, Hans. *Nationalism, its meaning and History*. New Jersey: D. Van Nostrand Company. S/d.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "Histoire et mimesis". In: *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986. Conferência: três de março de 1983.
- LAMARCK, Jean-Baptiste *Recherches sur l'organization des corps vivants*. Paris: Fayard, 1986.
- _____. *Ouvres choisies de J. B. Lamarcke*. Paris: Flammarion: s/d
- LARGE, Duncan. "Nosso maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura". In: *Cadernos Nietzsche* n. 9. São Paulo: Discurso editorial, 2000.
- LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História Novos Problemas*. 3a ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LE GOFF, J. *Fazer História*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Bertrand, 1987.
- _____. "Documento monumento". In: *Enciclopédia Einaudi*. 1. Memória - História. Trad. Suzana Ferreira Borges. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984. P. 95-106.
- LENZ, Silvia. *Brasil, Cidades Hanseáticas e Prússia: uma história social dos alemães no Rio de Janeiro (1815-1866)*. Tese. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1999.
- LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.
- LOCKE, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Paris: La Renaissance du Livre, s.d.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria Del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.
- LÖWITH, Karl. et. al. *Nietzsche aujourd'hui?* Paris: Centre Culturel Interbational de Cerisy-la-Salle, 1973.

- LÖWITZ, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Traduit de l'allemand par Anne Sophie Astrud. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *O príncipe* (comentado por Napoleão Bonaparte). Trad. Torrieri Guimarães. 6 ed. São Paulo: Hemus, 1977.
- MAINKA, Peter Johann. "Ciência, História e Filosofia: O conceito científico de progresso e objetividade e a sua crítica por Nietzsche". Texto não publicado.
- MANN, Heirich. *O pensamento vivo de Nietzsche*. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Martins Fontes, 1955.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o Conhecimento Histórico*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARTON, Scarlett. (org) *Cadernos Nietzsche*. São Paulo/USP: Grupo de Estudos Nietzsche.
- _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1984.
- MAYER, Arno J. *A força da Tradição: a persistência do Antigo Regime*. Trad. Denise Bootmann. Rio de Janeiro: Cia das Letras.
- NIETZSCHE, F. "David Strauss crente e escritor" In: *Considerações Intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, s/d.
- _____. "Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral". In: *Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. "Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement". In: *Écrits posthumes, 1870-1873*. Trad. Jean-Lois Backes, Michel Haar e Marc B. de Launay. Paris: Gllimard, 1975.
- _____. "Tentame de autocrítica" Prefácio de 1886. *A origem da tragédia*. 3 ed. Lisboa: Guimarães editores, 1982.
- _____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. 2 ed. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- _____. Assim falava Zaratustra. Trad, Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, s/d.
- _____. F. *Ecce Homo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- _____. *Genealogia da moral*. 2 ed. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. Schopenhauer como educador. In: *Nietzsche: obras incompletas*. 3 ed. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril, 1983.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução do alemão por Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa Ed. 70, 1995.

_____. *A Gaia Ciência*. 4 ed. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 1967.

_____. *Cindo Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras: 1996.

_____. *Écrits autobiographiques. 1856-1869*. Traduction par Max Marcuzzi. Paris: PUF, 1994.

_____. *Écrits posthumes 1870-1873*. Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, et. Al. Paris: Gallimard, 1975.

OS LUGARES DE NIETZSCHE.. Folha de São Paulo, Caderno "Mais": 6 de agosto de 2000.

PLATÃO. *A República*. 2 ed. São Paulo: Difel, 1973.

REALE, Giovanni A. *Diário da Filosofia: do Romantismo aos nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1990.

REINHARDT, Karl. "La philologie classique et le classique". In: *Poesie – Revue Trimestrielle* n 13, Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1980.

ROSSOLILLO, Francesco. "Nação". In: BOBBIO, Norberto. et. all. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varrialle, et. all. 3 ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou da educação*. 2.ed Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes e sobre a origem da desigualdade*. Trad. Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Athena, 1940.

SALOMÉ, Lou Andreas. *Frédéric Nietzsche*. Traduits de l'allemand par Jacques Benoist-méchin. Paris: Éditions Bernard Gasset, 1932.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 1987.

SARTRE, Jean Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Vergílio Ferreira. In : *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

SCHAFF, Adam. *História e Verdade*. Trad. Maria Paula Duarte. 4^a.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

SCHILLER, Friedrich. *Filosoia de la história*. Traducion: Juan Antonio Ortega y Medina. México: D. F. Impr. Universitaria, 1956.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Parerga y parelipomena: aforismos abiduria en la vida*. Trad. Antonio Fozaya. Madrid: Sociedade Espanhola de Libreria, 19?. 2v.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.

SOUZA, Antonio Candido de Mello e. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1979.

STERN, J. P. *As idéias de Nietzsche*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1978.

THOMPSON, E. P. . *A miséria da teoria ou um planetário de erros* - uma crítica ao pensamento de Althusser. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, s/d.

VATTIMO, Gianni. *Introdução à Nietzsche*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1990.

HOBSBAWM, H. *A era do capital – 1848-1875*. 3 ed. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. 2 ed. São Paulo: Difel, 1977.

VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário Filosófico*. In: col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

WEHLING, Arno. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora Central da Universidade Gama Filho, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1994.

WHITE, Hayden. “O fardo da história” In: *Trópicos do discurso*. ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio C. de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.