

AFINAL, QUAL TEMPO? REFLEXÕES SOBRE O CONTEMPORÂNEO EM AGAMBEN E NIETZSCHE

Micael Rosa Silva*

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de fazer uma reflexão sobre a contemporaneidade, ou mais especificamente, sobre a relação decorrente entre as pessoas e o *espírito de seu próprio tempo*. Para isso, iremos considerar as ideias do ensaio *O que é o contemporâneo?* de Giorgio Agamben, relacionando-as, em seguida, com as concepções de “extemporaneidade” e “história” de Nietzsche.

Palavras-chave: Agamben, Nietzsche, contemporâneo, extemporâneo (*Unzeitgemässe*), tempo.

AFTER ALL, WHAT TIME? REFLECTIONS ON THE CONTEMPORARY IN AGAMBEN AND NIETZSCHE

Abstract: This work aims to reflect on the contemporaneity, or more specifically, about the relationship arising between people and the *spirit of their own time*. For that, we will consider the ideas of the essay *What is the contemporary?* by Giorgio Agamben, following then relating them to Nietzsche's conceptions about “extemporaneity” and “history”.

Keywords: Agamben, Nietzsche, contemporary, extemporaneous (*Unzeitgemässe*), time

Introdução:

É bem comum e amplamente difundida – até mesmo para facilitar seu estudo e compreensão – a divisão histórica da filosofia em quatro períodos distintos. A manutenção desta divisão pode ser claramente observada em qualquer curso universitário de Filosofia, onde as disciplinas são organizadas de acordo com a produção histórico-filosófica das distintas épocas: *antiga, medieval, moderna e contemporânea*.

Não queremos entrar no mérito da discussão se tal forma de dividir a filosofia merece ou não ser revista. Porém, não podemos ignorar a problemática que é demarcar, com precisão, cada um destes períodos histórico-filosóficos; tarefa que se torna ainda

*Micael Rosa Silva é Mestre em Filosofia pela UERJ e Doutor em Filosofia pela Puc-Rio. É professor de Filosofia da Educação no Departamento de Pedagogia da UEL e Professor de Filosofia no Colégio de Aplicação da UEL.

mais árdua e perigosa quando nosso foco é balizar a viragem da época *moderna* para essa outra época subsequente que chamamos, genericamente, de *filosofia contemporânea*.

Essa delimitação obviamente não é meramente cronológica, isto é, não é simplesmente pelo fato de um pensador viver em determinado período, que fará dele um filósofo *moderno* ou *contemporâneo*. Antes disso, há certas tendências de pensamento que demarcam o início de uma nova era. Quanto à origem da *filosofia contemporânea* – ao menos dessa que ficou designada como “filosofia continental”, em contraposição à “filosofia insular”, do pensamento analítico – pode ser discernida no momento em que se instituiu, como tema fundante do discurso filosófico, a problemática do sujeito do conhecimento diante da crítica contundente aos alcances e limites cognitivos da razão. Desse modo, Kant representaria o momento de arranque, de trânsito, enquanto Hegel e Schopenhauer encetariam a “contemporaneidade”.

Essas afirmações, ditas tão superficialmente, carecem de uma reflexão mais aprofundada, visando proporcionar um entendimento mais amplo, no âmbito da própria filosofia, sobre o que é a *contemporaneidade*. Entretanto, tal reflexão deve ir muito além de questões exclusivamente *diacrônicas*, ou seja, de se investigar, a partir de uma vertente historiográfica, as orientações filosóficas de uma época e como se deu sua evolução no tempo. É necessário pensar a *filosofia contemporânea* também de maneira *sincrônica*, “trans-histórica”, atribuindo aos autores, suas obras e sistemas uma compreensão sempre atualizada⁴³. Procedendo desse modo, poderemos nos apropriar de um saber filosófico-discursivo sem restrições temporais, sem uma setorização histórica e, portanto, conferindo a potencialidade desse saber ser constantemente número.

Com isso levantamos outra problematização sobre a *contemporaneidade*, que não mais diz respeito à divisão histórica da filosofia, nem mesmo às tendências de pensamento dessa ou daquela época; todavia refere-se a um terceiro eixo de reflexão, direcionado pelo questionamento “como é possível apropriar-se de um saber filosófico-discursivo temporalmente remoto de nós, entretanto, ainda assim, ser dele

⁴³ Sobre as perspectivas diacrônicas e sincrônicas da história da filosofia Cf. CANTISTA, 2006. p

contemporâneo?”, dito de outro modo: “de quem e do que somos contemporâneos?” e, por consequência, “o que é o contemporâneo?”.

Tais questionamentos foram feitos por Giorgio Agamben em um curso de Filosofia destinado à Faculdade de Arte e Design do IUAV de Veneza, em 2006, e mais tarde publicada na forma de ensaio. Neste, o pensador italiano se vale de uma série de argumentos, exemplos e alegorias que nos possibilitam re-pensar o *tempo* para além de uma dimensão puramente cronológica e periódica.

Sabendo disso, nosso trabalho buscará refletir sobre de que modo é possível perceber o *espírito do nosso tempo*. Utilizaremos como fio-condutor as indagações feitas por Agamben em diálogos com outros pensadores, especialmente Nietzsche. Para isso, dividimos nosso itinerário em duas partes: a primeira será responsável por reconstruir as ideias de Agamben; a segunda se ocupará em demonstrar o que Nietzsche entende por um “pensador extemporâneo” e por que ele mesmo se considera como tal. Nesta segunda etapa apresentaremos alguns argumentos da segunda *Consideração intempestiva*, porém não nos restringiremos a ela, apenas destacaremos alguns pontos que ressaltam a intempestividade nietzschiana.

I – O que é o *contemporâneo* para Giorgio Agamben

No ensaio *Che cos'è il contemporaneo?* a indagação inaugural de Agamben é exatamente esta: “De quem e do que somos contemporâneos? E antes de tudo, o que significa ser contemporâneo?” (AGAMBEN. 2013, p. 57). Sua intenção com esta pergunta não é entender o período histórico-filosófico que sucedeu cronologicamente a filosofia moderna, tampouco questionar quais autores de nós são contemporâneos, no sentido vulgar da palavra. Ora, o ponto é que podemos nos deparar com textos de autores séculos distantes de nós e outros muito recentes, contudo, em ambos os casos devemos ter o desafio de tornarmo-nos deles contemporâneos.

Inicialmente Agamben quer dizer que *ser contemporâneo* de algum autor está ligado ao modo e a intensidade com que os seus textos e pensamentos são capazes de nos afetar. Neste sentido, a exigência de se tornar contemporâneo de determinado discurso filosófico é similar à capacidade de *espantar-se* diante dele. O espanto aqui, tal

como assinalou Heidegger, é o que “carrega a filosofia e impera em seu interior” (HEIDEGGER, 1973, p. 219). Heidegger está fazendo referência à expressão grega *τὸ θαυμάζειν*, o *pathos* ao qual Platão e Aristóteles declararam ser a origem e a prática de todo o filosofar⁴⁴. Ser contemporâneo é, então, um assombrar-se, uma disposição afetiva que nos convoca por um apelo e, ao mesmo tempo em que nos faz retroceder pelo fato de ser assim e não de outra maneira, também nos mantém “atraídos e como que fascinados por aquilo diante do que se recua” (HEIDEGGER, Idem).

O contato com os autores do passado, distantes ou recentes, se ocorrido de outro modo, seriam apenas erudição histórica, sem nenhuma potencialidade de atualização. Assim sendo, podemos dizer que a contemporaneidade do pensamento é a *forma* como se pensa o conteúdo. Consequentemente, além de demonstrar essa conectividade com textos remotos, a intenção de Agamben é demonstrar que “ser contemporâneo” também significa ter uma singular relação com o seu próprio tempo: adere-se a ele e, simultaneamente, distancia-se dele para melhor compreendê-lo. Ser contemporâneo é ser anacrônico, diferentemente daqueles que coincidem plenamente com sua época e por isso não conseguem, de fato, vê-la. Estes não são contemporâneos, porque sem dissociação não é possível manter os olhos fixos sobre seu tempo, é inviável compreender as nuances de sua época.

Para melhor ilustrar essa concepção sobre o que é o contemporâneo, Agamben recorrerá a uma sorte de exemplos e metáforas, assim como à poesia a fim de distanciar-se da noção de tempo como uma mera experiência cronológica-causal. Primeiramente o filósofo faz referência ao poeta russo Osip Mandelstam, que escreveu em 1923 a poesia “O século”. Segundo a interpretação agambeniana, essa poesia, mais que refletir sobre os séculos e as eras no sentido cronológico dos termos, reflete sobre a contemporaneidade do poeta, ou seja, a relação dele com o tempo. O poeta é aquele que deve manter fixo o olhar em seu tempo e para isso distanciar-se dele. O desafio do poeta é a atualidade da poesia: colocar o passado e o futuro da imagem no mesmo instante, e com seu ritmo nos descolar de nosso tempo. Para Agamben, o poeta e o contemporâneo mantêm o olhar fixo em seu tempo para perceber nele não as luzes, mas sim o escuro; o

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 2, 982b 12. PLATÃO. *Teeteto*, 155c-d.

contemporâneo não se deixa cegar pelas luzes de seu tempo, mas é aquele que sabe ver o que está oculto na obscuridade.

O argumento encontrado pelo pensador italiano para elucidar a visão do contemporâneo vem da neurofisiologia: ele afirma que, na ausência de luz, determinadas células chamadas de *off-cells* entram em atividade e produzem aquela peculiar espécie de visão que chamamos de escuro. Segundo este argumento, a escuridão não é, portanto, apenas privação de luz, ou uma não-visão, pelo contrário, é resultado de células presentes em nossa retina responsáveis justamente por enxergar o pretume; da mesma forma que o escuro da contemporaneidade não é apenas passividade e sim implica uma habilidade que equivale a neutralizar a luminosidade características de uma época para descobrir suas trevas. O contemporâneo percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe é próprio e por isso não cessa de interpretá-lo: “Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo” (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Outro exemplo de Agamben sobre o contemporâneo também diz respeito à escuridão, mas agora aquela densa treva que circunda as estrelas que percebemos ao mirar o firmamento noturno. Sabendo que existem infinitos corpos celestes luminosos, a penumbra que vemos no espaço requer uma explicação, dessa vez retirada da atual astrofísica: no universo em expansão, as galáxias mais remotas se distanciam de nós numa velocidade muito maior que àquela da luz, que por sua vez não consegue nos alcançar, então aquilo que percebemos como o escuro no céu é essa luz que viaja em direção a nós numa velocidade altíssima, mas não pode nos alcançar, isso porque a velocidade em que as galáxias se distanciam é superior àquela da luz em nossa direção. A metáfora consiste em dizer que ser contemporâneo é o mesmo que “perceber no escuro do presente essa luz que procura-nos alcançar e não pode fazê-lo” (AGAMBEN, 2013, p. 65). E isso significa dizer que os contemporâneos são raros, é essencial ser corajoso e perceber no escuro da época uma luz que, dirigida a nós, se distancia infinitamente.

Nestes termos, o tempo da contemporaneidade não ocorre enquanto *Χρόνος* (*Kronos*), ou seja, o tempo cronológico, do relógio que é perfeitamente representado

pelo titã faminto que cotidianamente nos devora, sem possibilitar o conhecimento de nosso “agora”. Essa imagem ilustra perfeitamente as pessoas que estão agrilhoadas aos afazeres cotidianos como que “devoradas pelo tempo” e, por isso, incapazes de enxergar e entender as engrenagens de seu tempo. Na contemporaneidade há a necessidade de distanciamento do cronológico, isto é, há a urgência do intempestivo, do anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma do *καιρός* (*kairós*), o “agora” que, por sua vez, pode ser experienciado como um “muito cedo” que se confunde com “muito tarde”; ou um “já” que é também um “ainda não”. Com esses paradoxos, Agamben quer demonstrar que o tempo do contemporâneo, o *kairós*, converge-se em um ponto de encontro entre outros tempos e gerações, de modo que dividindo e interpolando o tempo, é possível transformá-lo. Ao colocar o “agora” em relação com os outros tempos, conseguimos perceber nele a história de maneira inédita (Cf. AGAMBEN. 2013, p. 72).

O exemplo dado na continuidade do ensaio, para melhor explicitar a experiência do tempo chamado de contemporaneidade, que se constitui como o “agora” é o da moda. O que melhor caracteriza a “moda” é que ela introduz uma descontinuidade no tempo, dividindo-o (tempo) segundo sua atualidade ou inatualidade, isto é, seu estar ou não-estar na moda. Apesar de sutil, essa divisão é perceptível e quem a percebe, por perceber, certifica seu estar na moda. Contudo, não é possível de objetivá-la e fixá-la no tempo cronológico. O “agora” da moda, o instante em que ela vem-a-ser não é identificável por nenhuma marcação cronológica.

Agamben atesta esta impossibilidade de marcação da moda em qualquer cronômetro ao questionar se esse instante da moda é o momento em o que o estilista concebe o traço, ou naquele em que o desenhista confere à costureira a confecção do protótipo? Ou no momento do desfile, onde a peça é levada por aquelas, as únicas que estão sempre na moda, as *modelos* e, por isso, paradoxalmente, nunca o estão realmente? Em outras, palavras o tempo da moda se institui sempre adiantado a si e, por isso, também sempre atrasado (Cf. AGAMBEN. 2013, p. 66 – 69). O “agora” da moda é inapreensível assim como o *καιρός* do contemporâneo, ambos comportam uma dissociação. Mas a temporalidade da moda tem outra conexão com a

contemporaneidade: ela cria sempre tendo em vista uma peculiar relação com os outros tempos – certamente com o tempo passado e talvez com o futuro. A moda pode encontrar, “citar” e, por conseguinte, reatualizar qualquer momento do passado; pode-se revocar, voltar a chamar e revitalizar até mesmo o que foi declarado como morto.

Essa relação especial com o passado assinala outro aspecto importante: a contemporaneidade se inscreve no presente marcando-o como *arcaico*. Somente quem percebe no que é mais atual os indícios e assinaturas do passado, diz Agamben, pode dele ser contemporâneo. O autor vai buscar na terminologia grega antiga *αρχή* (*arché*), ou seja, “princípio”, “origem” para designar o tempo “arcaico”. É importante entender que *αρχή*, neste contexto, não se situa só em um passado cronológico, todavia é contemporânea do devir histórico e age perenemente nele, ou seja, mesmo posteriormente continua atuando, como o embrião que continua agindo nos tecidos do organismo maduro, ou o bebê na vida psíquica do adulto. Entre o moderno e o arcaico há um encontro, por isso, pode-se dizer que a via de acesso ao presente é uma arqueologia, que não retrocede a um passado remoto, mas sim àquilo que no presente não podemos viver. O jogo aqui é se relançar à origem sem poder alcançá-la, já que o presente não é outra coisa senão parte do não-vivido. Ser contemporâneo é, então, voltar ao presente que nunca estivemos.

Apresentados estes exemplos, podemos perceber que na concepção filosófica de Agamben sobre a contemporaneidade há uma nova compreensão de *tempo* que, por sua vez, se dissocia do *tempo cronológico*. O contemporâneo exige uma descontinuidade. Não é apenas quem, ao perceber a penumbra do presente apreende sua resoluta luz; é também quem, dividindo e intercalando o tempo, está em condições de relacioná-lo com outros tempos e com isso adquire as condições de transformá-lo. Para o desafio de ser contemporâneo e “enxergar a luz invisível que é a escuridão do *agora*” é imprescindível o afastar-se de seu tempo, obter uma visão panorâmica, ser intempestivo. É por essa razão que Agamben traz Nietzsche ao debate ao fazer uma citação já na primeira seção de seu ensaio: “contemporâneo é ser intempestivo”⁴⁵.

⁴⁵ Agamben cita Roland Bathers, para suscitar Nietzsche em seu texto: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo*. p. 58.

Friedrich Nietzsche é lembrado como o jovem filólogo que ganhou notoriedade em pensar os gregos e publicar sua obra *O Nascimento da tragédia*. Entretanto, é importante dizer que este voltar os olhos para a Grécia não é um exercício exclusivamente exegético, mas uma estratégia do filósofo alemão para compreender o *espírito do seu tempo*, projetando a sombra de seu presente sobre o passado, com a intenção de compreender as trevas do “agora”.

Com o intuito de acertar as contas com o seu tempo e tomar uma posição em relação ao presente, Nietzsche publica em 1874 as “*Considerações Intempestivas*”. Já na abertura da *segunda consideração* podemos ler: “intempestiva esta consideração o é, porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual uma época justamente se orgulha, isto é, sua cultura histórica, porque eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta” (NIETZSCHE. *Apud*. AGAMBEN. 2013, p. 58). Nietzsche, aos olhos de Agamben é contemporâneo, pertence verdadeiramente ao seu tempo, entretanto, justamente por não coincidir com ele; ora, é contemporâneo exatamente por sua inatualidade e por sua (des)conexão e dissociação em relação ao que é comum em seu presente. Em outras palavras, Nietzsche é e se percebe como intempestivo. Nossa próxima etapa neste trabalho é exatamente explorar as características do pensamento nietzschiano que o destacam enquanto pensador extemporâneo.

2ª parte – O pensamento extemporâneo de Nietzsche

É comum entre os intérpretes de Nietzsche considerá-lo um pensador extemporâneo. Na própria obra nietzschiana há um sem-número de fragmentos e imagens onde o filósofo se coloca como alguém “inatual”, ou ainda, à frente de seu tempo e crítico severo de sua época. Estas características de seu filosofar fazem dele, de acordo com as especulações de Agamben até aqui expostas, um pensador contemporâneo. Nestes termos, Nietzsche é contemporâneo porque pensa contra o seu tempo, em toda sua obra coloca em cheque a tradição e a mesmice de sua época. O próprio filósofo considera que essas características fazem de seu pensar “autêntico”.

Trata-se de um pensamento inatual, ou seja, sua filosofia martela contra o que é comum e o corriqueiro. A oposição às nuances de seu presente é a forma pela qual Nietzsche constrói sua crítica à cultura moderna ocidental. Criticar o seu tempo urge como a principal exigência de um filósofo, tal qual ilustra a máxima escrita no prólogo do livro *O Caso Wagner*: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si o seu tempo, tornar-se “atemporal”. Logo, contra o que deve travar o seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz filho deste tempo” (NIETZSCHE. 2009, p. 9).

Sob essa premissa, apenas dois anos após a publicação de sua primeira obra, Nietzsche traz à tona as *Unzeitgemässe Betrachtungen*⁴⁶, primeira referência explícita à sua intempestividade. Sobre elas, escreve mais tarde em sua autobiografia: “As quatro extemporâneas são integralmente guerreiras. Elas demonstram que eu não era nenhum “João Sonhador”, que me diverte desembainhar a espada – e também que tenho punho perigosamente destro” (NIETZSCHE. 2008, p. 64).

Contudo, ser intempestivo não é o mesmo que ser “intemporal”; no caso de Nietzsche, encarar o seu tempo como um guerreiro, desembainhar a espada e estar pronto para o duelo são as marcas de sua intempestividade: “O primeiro ataque”, diz o filósofo se referindo à primeira *Consideração extemporânea* de 1873, “dirigiu-se à cultura alemã, à qual eu descia os olhos com inexorável desprezo. Sem sentido, sem substância, sem meta: uma mera *opinião pública*”. (NIETZSCHE. *Idem*). Este ataque esgrimista não é outra coisa senão a capacidade de pensar o que é inerente à sua época de outro modo. Para isso, é necessário ser estranho ao seu tempo, ser como um, estrangeiro, um estranho em seu “hoje”. É dessa forma que descreve os filósofos nas linhas iniciais do §212 de *Além do Bem e do Mal*: “Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo por necessidade o homem do amanhã e do depois do amanhã, sempre se achou, teve de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje”. (NIETZSCHE. 2003, p. 118).

⁴⁶ Utilizamos as palavras “extemporâneo” e “intempestivo” como sinônimos, ambas em referência ao termo empregado por Nietzsche *Unzeitgemässe* que, de forma simplista, pode ser entendido como a negação de *zeitgemässe*, formado por *zeit* (tempo) + *gemäß*, (correspondente ao; apropriado ao), portanto “aquilo que não corresponde ao tempo”.

Não podemos confundir a crítica nietzschiana à sua época com uma espécie de nostalgia ou saudosismo ao tempo passado, como se o “antigamente” fosse sempre melhor e fonte de inspiração para a época atual que, por consequência, seria símbolo de decadência, tal qual sugere Woody Allen em seu filme *Midnight in Paris*. Tão pouco essa crítica diz respeito à voz de um mensageiro ou revolucionário que prevê e almeja um futuro superior, melhorado por um processo histórico entendido como teleológico e evolutivo. O distanciamento crítico de sua época é, antes disso, uma avaliação cultural e moral, isto é, entender as sutilezas dos valores decadentes de seu tempo e, para tal, é imprescindível um desvio, tornar-se remoto com um olhar distante e panorâmico ou, nos termos de Agamben, uma argúcia para enxergar o escuro de sua época.

Esse acerto de contas com seu hoje é mais evidente na *segunda Consideração Intempestiva*, intitulada “*As vantagens e desvantagens da história para a vida*”; nela Nietzsche pergunta qual o valor ou não-valor da história? Esta pergunta já se mostra extemporânea, uma vez que sua época – oitocentista – se orgulha em demasia do conhecimento histórico. A crítica à historiografia de sua época, mostra como ela contribuiu para a formação da consciência histórica, para ele, o excesso dessa consciência no homem moderno é uma “doença”. Tal diagnóstico pode ser claramente observado em *Ecce homo* quando escreve que a *segunda intempestiva* traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida na maneira de se fazer ciência: “Neste ensaio, o sentido histórico de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (NIETZSCHE, 2008, p. 64). Importante ressaltar que a crítica nietzschiana não se dirige unilateralmente à história como fonte de decadência da cultura, ela obedece à lógica do *φάρμακον* (*pharmakon*), pode ser remédio ou veneno de acordo com sua dosagem; Assim sendo, a *segunda Consideração* avalia as alternativas de o homem posicionar-se com os modos de rememorar os eventos, ou seja, de que modo o passado é factualmente entendido?

Sem dúvida, a vida tem necessidade do serviço da história, segundo Nietzsche ela interessa aos seres vivos por três razões: por que eles agem e perseguem um fim, porque eles conservam e veneram o que foi, porque eles sofrem e tem necessidade de libertação (NIETZSCHE, 2008, p. 82). Dessa relação correspondem três tipos de

história, ou seja, três formas do homem moderno, o “homem da cultura histórica” retomar o passado: se a história destaca os eventos tornando-os significativos, narra sucessivos acontecimentos grandiosos da humanidade impelindo uma transformação do presente, trata-se da história monumental (*monumentalische*): espelha ao homem do presente, permitindo que este saiba que é possível agir de forma grandiosa; mas a história monumental despreza que há uma preparação para os grandes acontecimentos, podendo causar grandes danos ao presente omitindo que os fatos não se repetem. Por outro lado, se a história venera todo o passado a fim de conservar o presente, trata-se da história antiquária, (*antiquarische*): atenta para os detalhes de uma tradição e procura nela um sentido. Isso é o que levaram os renascentistas italianos a redescobrir o espírito itálico. A história antiquária prende-se no presente impossibilitando criar o novo, “mumifica a vida no passado”. Já se a história dirige expectativas esperançosas para o futuro, tem o presente enquanto abertura para o porvir, trata-se da história crítica (*kritische*): condena o passado, pois o presente precisa de novas aberturas, mas se esquece que o presente também é herdeiro de equívocos pretéritos.

Importante dizer que em todos os tipos de histórias existem as vantagens e as desvantagens para a vida, cabe a ela a tarefa de criar o novo através do olhar reminiscivo. A história deve estar a serviço da vida, por isso lemos nas primeiras linhas do prefácio à *segunda Intempestiva* as seguintes palavras: “Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular a minha atividade. Estas são as palavras de Goethe que poderiam dar início à nossa consideração sobre o valor e o não-valor dos estudos históricos.” (NIETZSCHE, 2005, p. 66). A citação de Goethe é uma epígrafe que evidencia a crítica à história enquanto acúmulo de conhecimento do passado como um valor em si mesmo. A história só tem valor quando está atrelada à vida, ou seja, torna o existir mais abundante.

Destarte, quando lança olhar sobre sua época, Nietzsche percebe que não é mais a vida que governa e pondera o conhecimento antigo; os homens modernos passam a se afogar no saber histórico, há entre eles um excesso de historicidade, uma desarmonia entre memória e esquecimento, visto que a doença histórica é a desmesura da memória.

É preciso também do esquecimento para lembrar, é necessário o equilíbrio entre memória e esquecimento para uma historiografia a favor da vida.

O esquecimento é vital para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura. Sem o esquecimento, diz Nietzsche, “seria semelhante àquele obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente o mesmo alimento” (NIETZSCHE, 2005, p. 72-73). A saúde está ligada, portanto, ao equilíbrio entre o sentido histórico e o sentido a-histórico, entre memória e esquecimento, ou, como diz Agamben, ao anacronismo, visto como um ponto de encontro entre o “agora” e o passado, de forma que possamos ver a história de maneira inédita e atualizada, e o presente passível de constante re-interpretação e transformação.

Chama-nos a atenção que esse modo “saudável” de se relacionar com a história só é possível mediante a “força plástica” (*plastische Kraft*). É esta força que permite o indivíduo desenvolver-se de maneira original e independente, tornando tudo que é estranho e longínquo em próximo e próprio. Entretanto, no exame de sua época, em especial a Alemanha moderna, Nietzsche percebe que inexiste tal força plástica; o cientificismo histórico transformou todo o passado em “coisa factual”. Com o exagero da memória e, conseqüentemente, com a instauração da consciência histórica, a vida se tornou acrítica, sem possibilidade nenhuma de amadurecimento da cultura. Não seria nenhum exagero se comparássemos a modernidade do século XIX, analisada e descrita na segunda *Intempestiva*, paralisada criativamente devido à presença em excesso de *Μνημοσύνη* (Mnemosine), com o personagem *Funes, o memorioso* de Borges:

No conto de Jorge Luís Borges, pertencente ao livro *Ficciones* de 1944, o narrador nos relata sobre Ireneo Funes, rapaz cuja memória era tão poderosa que não lhe permitia faltar nenhum detalhe. Agrilhado em sua capacidade de recordar, Funes era incapaz de raciocinar, sua vida resume-se a um constante observar os pormenores da percepção. O “cronométrico personagem”, depois de acidentarse em uma estância, torna-se paráltico sem esperança de cura. No entanto, Funes adquiriu, em substituição à perda dos movimentos, uma percepção e memória infalível. Tão grandiosa é a capacidade de memorar, que Funes considera sua imobilidade um preço mínimo. A

habilidade em recordar dos mínimos detalhes era demasiadamente surpreendente que o personagem se lembrava do ato de criar novas lembranças. No final do conto, antes de nos informar que Ireneo Funes morreu aos 21 anos de uma congestão pulmonar, desabafa o narrador: “Pensei que cada uma de minhas palavras (que cada uma de minhas atitudes) perduraria em sua implacável memória; entorpeceu-me o temor de multiplicar gestos inúteis” (BORGES, 2007, p. 108).

O surpreendente conto de Borges nos apresenta o personagem que ilustra perfeitamente a época em que Nietzsche vive e critica: a modernidade sofre do cientificismo histórico que exige uma capacidade de memória infalível igual a de Funes. As semelhanças entre o conto e a realidade analisada na segunda *Consideração* se estendem ainda mais quando observarmos que tanto o personagem quanto a cultura moderna se encontram paralisados, incapazes de refletir, criticar e criar o novo. Na perspectiva nietzschiana a cultura moderna sofre de uma imobilidade teórica devido à primazia do espírito científico. Repleto de dados historiográficos, o homem desata o laço entre a teoria e a vida, considerando essa cisão um preço mínimo a se pagar pelo conhecimento histórico, do mesmo modo que Funes acredita ser a paralisia um preço mínimo pelo dom adquirido.

Outro aspecto importante que aproxima metaforicamente o personagem de Borges à modernidade investigada por Nietzsche é o modo pelo qual se relacionam com o instante, ou melhor, como ambos são incapazes de viver e experimentar o instante. Funes não pode viver à “própria estaca do instante”, porque viver no repente átimo tem como condição o esquecimento. O instante, por sua vez, aparece como condição para felicidade, uma vez que “Aquele que não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes”. (NIETZSCHE, 2005, p. 72).

O instante (*Augenblick*) é abertura para a temporalidade, um piscar de olhos que se destaca entre dois vazios já esquecidos. No entanto, ao proferir o juízo “quem não se instala no limiar do instante, não é feliz”, Nietzsche não está fazendo um elogio exclusivo ao esquecimento, está apenas apontando para sua importância em uma época

que supervalorou a memória; o equilibrado jogo entre memória e esquecimento torna a vida saudável e criadora: com este jogo, o que é lembrado possui uma existência livre, tornando a história útil à vida, pois eleva sua potência inovadora.

Como observamos até aqui, o exame da historiografia feito por Nietzsche na segunda *Consideração Intempestiva* caracteriza-o como um pensador *contemporâneo*: distancia-se o suficiente para não se cegar com a luz de sua época. Não obstante, o modo como critica a consciência histórica, exacerbada de uma memória estagnante, lhe confere o *status* de antípoda de Funes. Se por um lado, o emblemático personagem de Borges aponta para o poder indefectível da lembrança, característica da imobilidade criativa da modernidade inepta para o novo; por outro lado, Nietzsche aponta para os benefícios do esquecimento e as possibilidades do porvir.

No entanto, se direcionarmos nossa atenção ao detalhe da morte de Funes, mencionada apenas de modo sucinto nas linhas finais do conto, encontraremos outro radical ponto de contraste entre o personagem e o filósofo. Sem muitas informações, sabemos que Funes morre devido à fraqueza nos pulmões, uma insuficiência pulmonar. A filosofia nietzschiana, por sua vez, exige pulmões fortes. Esta imagem indica com precisão a extemporaneidade nos escritos de Nietzsche, como ele mesmo observa:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banha-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora entendi e vivi, é a vida voluntária e dos gélidos cumes (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

A efígie que Nietzsche nos traz acima, altamente imagética e ilustrativa, revela seu pensar intempestivo edificado em oposição à época ilustrada por Funes de Jorge Luis Borges. O pensamento intempestivo é uma tarefa das alturas, ou seja, trata-se de uma atividade que exige um distanciamento das multidões e de tudo que se constitui enquanto vulgar e comum, em outras palavras, para um pensamento autêntico, contemporâneo/extemporâneo é impreterível uma espécie de solidão filosófica, uma pausa diante do que concerne seu tempo, um afastar-se dos discursos políticos,

estéticos, epistemológicos proeminentes de seu *tempo*, para então, entendê-los e transformá-los.

Esse pensamento transformador necessita do isolamento e do reencontro consigo; a solidão se impõe como condição prévia para um olhar extemporâneo, neste sentido, a ela é o encargo necessário para construção do pensamento que se erige como autenticidade. Portanto, a solidão é premissa para compreender o que é próprio do seu tempo sem por ele se contaminar. Na imagem acima desenhada por Nietzsche as alturas correspondem exatamente ao retorno solitário a “si mesmo”, uma característica primordial de ousadia e coragem para experimentar o perigo dos cumes, que não significa outra coisa senão dispor-se a pensar notoriamente a contracorrente.

Tanto Nietzsche como Agamben reconhecem a dificuldade deste modo de ser em relação ao seu tempo, por isso o primeiro diz que “para atingir o ar puro e gélido dos cumes é preciso ter pulmões fortes”, enquanto o segundo reconhece que os contemporâneos são raros e que ser contemporâneo é uma questão de coragem.

Para os fortes que correm o risco de “resfriar-se” e vencer os obstáculos do ambiente inóspito das alturas, têm a solidão como prerrogativa de saúde, recuperação e, sobretudo, retorno a si, sendo assim um retorno à própria força criadora. A energia para o absoluto isolamento está ligada ao ruminar, ao criar e ao amadurecer as íntimas ideias sem o risco de contágio com o que é comum a seu tempo. A solidão possibilita que Nietzsche distingua-se de todos vícios modernos e ponha-se à distância do que ocorre ao seu redor. Sobre esta distância escreve: “Mas quem comigo tem afinidade pela *altura* do querer, experimenta nisso verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que asa nenhuma cruzou (...)” (NIETZSCHE, 2008, p 57). O distanciamento que o filósofo impõe entre si e os homens modernos, os “*filhos do tempo*” decorre do reconhecimento da esterilidade destes últimos em criar, ou seja, em fazer da vida uma potência criadora.

Em suma, a crítica presente na segunda *Consideração Intempestiva* consiste em reconhecer a consciência histórica, comum à modernidade, com uma inclinação extrema ao memorar, o que torna a história uma ciência parálitica e infértil. Crítica, que por sua vez, só é possível porque, desde seus escritos de juventude, Nietzsche decreta como pedra-de-toque de seu avaliar a aliança indissociável entre solidão e intempestividade. Ambos serão o crivo de seu pensamento. Por isso, Agamben reconhece em sua obra, não apenas nas *Unzeitgemässe Betrachtungen*, um exercício filosófico legitimamente

contemporâneo, capaz de afastar-se das demandas de seu *tempo* ao mesmo tempo em que mantém fixo o olhar em sua época, ao ponto de “fraturar as vertebras de seu tempo (ou ainda, perceber a falha ou ponto de quebra), fazendo dessa fratura lugar de compromisso” (AGAMBEN, 2013, p. 71).

Considerações finais:

Ser contemporâneo significa, para Agamben e Nietzsche, estabelecer uma relação única com o próprio tempo. Trata-se de um pertencimento à época, todavia sem o compromisso de se submeter àquilo que a define, pelo contrário, compete-se a ela ao mesmo tempo em que dela se afasta. Dito de outro modo, ser *contemporâneo* é encontrar-se estreitamente ligado ao tempo através de uma dissociação e um anacronismo. Caso contrário, (se aderirmos completamente ao tempo, coincidindo plenamente com todos os seus aspectos), não poderemos nos considerar contemporâneos, justamente por não sermos capazes de fixar os olhos sobre a “luz de nossa época” com tanta proximidade sem o risco iminente de por ela se cegar e, por consequência, ficamos impossibilitados de compreendê-la de fato.

Com isso em mente, devemos enfatizar que ser contemporâneo é uma característica obrigatória a todo filósofo. Ele, devido aos atributos que lhe concernem, deve ser como um estrangeiro em seu próprio país. Ainda que atento às discussões inerentes ao momento em que vive, sejam elas de cunho ético, estético, político ou mesmo de certas orientações epistemológicas, o filósofo, para ser efetivamente contemporâneo, deve percebê-las com estranhamento, com o difícil exercício da retirada e do “distanciar-se”.

Essa tarefa do filósofo, tendo em vista as marcas de nossa atualidade, é ainda mais complexa. Ele deve encontrar linhas de fuga da racionalidade dominante que é, ao mesmo tempo, reacionária e estagnante, que tende a nos prender a um presente que se mostra como imutável, imobilizando qualquer tentativa de ação transformadora.

Somado a isso, há uma sedução nas vertentes discursivas de nossa época que acabam dificultando o empreendimento de egressão do contemporâneo. Basta observar as hodiernas discussões políticas que arrebatam a sociedade como um todo. Ora, é parte integrante do *espírito do nosso tempo* os debates que tende a setorizar ideologicamente o discurso político. Existem mecanismos de atração que fascinam para tal debate de

modo que é praticamente impossível dele se apartar. No entanto, por trás destas discussões políticas, presentes na boca de qualquer pessoa, certamente operam engrenagens ocultas, só perceptíveis por aqueles que se propõem ao distanciamento do que está à luz.

É importante dizer que não são apenas nas expressões políticas que encontramos mecanismos de sedução. Também encontramos tendências temporais/cronológicas que orientam o discurso no que diz respeito às artes, aos valores morais e ao debate científico. Os aparelhos de captura são hoje tão robustos e atuantes que a cada dia se torna cada vez mais difícil desvencilhar-se deles.

O academicismo latente disfarçado de erudição, o conhecimento livresco que torna qualquer um apto às discussões superficiais, o acesso à informação de modo acelerado e ininterrupto são apenas alguns exemplos desses mecanismos de captura que impedem o pensamento legitimamente contemporâneo. Tais dispositivos proporcionam um encanto pelo o que é comum à época, uma atração pelas questões do momento, contudo, precisamente pelo motivo de estarmos capturados, acabamos embaralhados e confusos.

Por isso a solidão do filósofo é imprescindível para o sucesso de seu encargo. A solidão aqui não é efetivamente o isolamento social, mas o recolhimento, uma paragem em relação aos discursos e dispositivos de atração que definem sua época, para então se tornar mais arguto no entendimento da realidade. Por esse ângulo, tal como afirma Bachelard, “através da solidão é que o filósofo é restituído ao destino da meditação primeira. Pela solidão, a meditação tem toda a eficácia do espanto” (BACHELARD, 1994, p. 193). Assim sendo, o pensador contemporâneo rompe com aquilo que é considerado comum pelo encadeamento do tempo, assumindo sobre ele ampla compreensão e atuação eficiente, ou melhor, trans-formadora.

Bibliografias:

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Ed. Argos, 2013.

BACHELARD, Gastón. *O Direito de sonhar*. Trad. José Américo Motta Pessanha (e outros). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994.

BACHELARD, Gastón. *A intuição do instante*. Trad. Antônio de P. Danesi. Campinas: Verus, 2010.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CANTISTA, Maria José. *Filosofia Contemporânea*. Porto: Edição FLUP, 2006.

HEIDEGGER, Martin. "Que é isto – a Filosofia?" In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 211-222. (Col. Os Pensadores).

NIETZSCHE. *Alem do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE. *Escritos sobre história. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Sobrinho, N. (org). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

NIETZSCHE. *O Caso Wagner: Um problema para Músicos & Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.