



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RONALDO LUIZ SILVA DO NASCIMENTO

A GENEALOGIA FILOSÓFICA EM NIETZSCHE E EM FOUCAULT

**BELÉM - PA
2014**

RONALDO LUIZ SILVA DO NASCIMENTO

**A GENEALOGIA FILOSÓFICA
EM NIETZSCHE E EM FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof^o. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

**BELÉM - PA
2014**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Nascimento, Ronaldo Luiz Silva do

A genealogia filosófica em Nietzsche e em Foucault / Ronaldo Luiz Silva do Nascimento - 2014.

Orientador (a): Roberto de Almeida Pereira de Barros

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belém, 2014.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3. Filosofia. 4. Genealogia. 5. Genealogia - Filosofia. I. Título.

CDD - 22. ed. 193

RONALDO LUIZ SILVA DO NASCIMENTO

A GENEALOGIA FILOSÓFICA EM NIETZSCHE E EM FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Belém, 10 de junho de 2014

Banca Examinadora:

Prof^o Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Orientador)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof^o. Dr. José Nicolau Julião. (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Prof^o. Dr. Ernani Pinheiro Chaves. (Examinador Interno)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

À minha avó materna, que me criou dedicadamente com a paciência e a compreensão do amor e assim fez de mim uma pessoa confiante para amar.

À Marina e ao Antonio, meus motivos.

À amizade e ao companheirismo, que nos ajudam a fazer do niilismo apenas um tempo difícil.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Pará (UFPA), pelos anos de estudo que venho trilhando nessa instituição, desde a Graduação em Filosofia.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFPA, pela oportunidade a mim dada de continuar meus estudos em filosofia.

À Secretária Estadual de Educação do Pará (SEDUC) pela bolsa de pós-graduação que me foi concedida, subsidiando as atividades de pesquisa durante o mestrado.

Ao Prof^o. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros, pela acolhida ao projeto que deu origem a esse trabalho: sou o primeiro a reconhecer que as limitações desse trabalho se devem única e exclusivamente a mim e se nele há alguma(s) virtude(s) isso se deve em grande parte à orientação do Roberto.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo fazer uma abordagem aproximativa do processo de constituição da genealogia filosófica na obra de Nietzsche, procurando mostrar que, se a genealogia é nela apresentada como o procedimento de análise da teoria da vontade de potência, algumas de suas características já se encontram prefiguradas em obras que antecederam o aparecimento dessa teoria. Nesse caso, partindo-se de uma abordagem delimitadora da *Segunda Intempestiva: das vantagens e desvantagens da história para a vida* e de *Humano Demasiado Humano I e II*, pontuando a teoria da vontade de potência e analisando a *Genealogia da Moral*, quer-se apresentar um possível percurso da constituição da genealogia nietzscheana. Em um segundo momento, tratamos da interpretação apropriativa que Michel Foucault fez da genealogia de Nietzsche, destaca-se que a abordagem de Foucault dessa genealogia é não apenas versátil como esclarecedora desse aspecto da filosofia de Nietzsche, ainda que se distancie das intenções que hierarquizadoras da análise genealógica do autor de Zaratustra.

RÉSUMÉ

Le présent travail vise à apporter une approche proximative du processus de constitution de la généalogie philosophique dans l'œuvre de Nietzsche , en essayant de montrer que si la généalogie est montrée comme la procédure d'analyse de la théorie de la volonté de puissance et quelques de ses caractéristiques est déjà préfigurée dans les travaux qui ont précédé l'apparition de cette théorie. Dans ce cas, à commencer par une approche de sélection de la *Deuxième Prématuration: les avantages et les inconvénients de l'histoire pour la vie et Humain Trop Humain I et II*, ponctuant la *Théorie de la Volonté de Puissance* et analysant la *Généalogie de la Morale*, nous voulons présenter un possible parcours de la constitution de la généalogie de Nietzsche. Dans une deuxième étape, nous traitons l'interprétation d'appropriation de Michel Foucault, où il est souligné que l'approche de Foucault de cette généalogie n'est pas seulement polyvalente, mais il éclaire cet aspect de la philosophie de Nietzsche, bien qu'il s'écarte des intentions qui hiérarchisent l'analyse généalogique de l'auteur de Zarathoustra.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PARTE – I	
1.1 OS EXCESSOS DA CULTURA HISTÓRICA.....	15
1.1.1 História em Excesso.....	16
1.1.2 A insônia do animal que sabe.....	18
1.1.3 O supra-histórico como compreensão rigorosa da história.....	20
1.1.4 Uma pragmática do conhecimento histórico.....	22
1.1.5 Precauções contra os excessos da cultura histórica.....	28
1.1.6 A Intempestividade da Genealogia.....	30
1.2 O MAIS NOVO MÉTODO DA FILOSOFIA: A HISTÓRIA.....	34
1.2.1 Hipóteses históricas sobre o primevo.....	37
1.2.2 A dupla história primitiva do bem e do mal.....	39
1.2.3 A origem da moral ascética.....	40
1.2.4 Sobre a moralidade dos costumes.....	41
1.2.5 Sobre a origem da justiça.....	42
1.2.6 A origem do castigo.....	43
1.2.7 O passado atuante.....	44
1.2.8 O fim da esperança em um futuro ecumênico.....	48
1.3 A GRANDE HIPÓTESE: O MUNDO COMO VONTADE DE POTÊNCIA.....	50
1.4 PARA A GENEALOGIA DA MORAL.....	56
1.4.1 Primeira Dissertação.....	58
1.4.2 Segunda Dissertação.....	63
1.4.3 Terceira Dissertação.....	70

1.5 GENEALOGIA FILOSÓFICA DE NIETZSCHE.....	76
PARTE – II	
2.1 A GENEALOGIA FILOSÓFICA DE FOUCAULT	83
2.2 Nietzsche & Cia.....	86
2.2.1 Um Mestre para além dos outros.....	87
2.3 O QUE É A GENEALOGIA DE NIETZSCHE PARA FOUCAULT.....	94
2.3.1 Contra a Metafísica da História: A História.....	101
2.3.2 A Genealogia depois da “Segunda Intempestiva”	103
2.3.3 Prestando Reconhecimento a Nietzsche.....	107
2.4 VERDADE E PODER.....	111
2.5 GENEALOGIA E PODER.....	115
CONCLUSÃO.....	121
Bibliografia sobre Nietzsche.....	125
Bibliografia sobre Foucault.....	128
Bibliografia sobre a relação entre o pensamento de Nietzsche e Foucault.....	130

INTRODUÇÃO

A influência do pensamento nietzschiano no trabalho de Foucault é notória e pode-se dizer de um modo bem específico que fora alguns temas que compartilha com Nietzsche, tais como a linguagem, a violência, o corpo, etc., e muito provavelmente envolvendo esses temas, Foucault se apropria da análise histórica genealógica proposta por Nietzsche como procedimento de investigação filosófica. Sabe-se também que Foucault não decalcou esses aspectos do pensamento de Nietzsche em sua obra, em seu entender, “La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la feire grincer crier” (Foucault. 2012b, p. 1621). Foucault afirma que se utilizou dos textos de Nietzsche como uma “caixa de ferramenta” na qual buscou, em parte, instrumentos conceituais para utilizá-los em seus trabalhos, não se preocupando em discutir com comentadores se sua apropriação é legítima ou não: “[...] que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt” (Foucault. 2012b, p. 1621). Isso posto gostaríamos de deixar claro que nosso trabalho não tem como objetivo mostrar as omissões da leitura de Foucault com relação ao pensamento de Nietzsche. Acreditamos até mesmo que a interpretação apropriativa de Foucault é bastante coerente com a genealogia filosófica de Nietzsche e faz jus à teoria da vontade de potência ao perspectivismo, visto que é uma apropriação que impõe uma interpretação seletiva e direcionada do que interessaria ao seu próprio trabalho.

Um filósofo como Foucault, cujas reflexões geniais tanto influenciam o pensamento contemporâneo ocidental, ao escrever sobre o que lhe interessa no pensamento de Nietzsche exerceu uma grande influência na compreensão do pensamento do autor de *Assim Falou Zaratustra*. Scarlett Marton observa que o texto de Foucault, *Nietzsche, Marx & Freud* (1964), teve um impacto significativo quando de sua apresentação no Colóquio de Royaumont e serviu “[...] como ponto de partida para as reflexões que Deleuze, Lyotard e klossowski vieram a desenvolver a cerca da atualidade do pensamento de nietzschiano” (Marton, 2001, p. 233). Nas palavras de Deleuze, a respeito das questões sobre a técnica de interpretação colocada pelo texto de Foucault no colóquio, “Foucault no-la mostrou: Nietzsche inventa uma nova concepção e novos métodos de interpretação” (Deleuze, SD, p. 20). Só uma compreensão consistente sobre o pensamento de Nietzsche como teve Foucault poderia servir de apoio para um interprete tão importante da filosofia de Nietzsche como foi Deleuze.

No entanto, apesar da ressalva feita por Foucault e da fertilidade de sua interpretação, compreendemos com dificuldade a posição daqueles que afirmam ser a apropriação de Foucault isenta de críticas, tais como Rabinow e Dreyfus ao afirmarem, “Nós defendemos a neutralidade e a exatidão da leitura de Foucault” (DREYFUS;RABINOW, 2010, p. 141). Nos perguntamos, aqui e tão somente, até que ponto esta apropriação do pensamento nietzschiano, assumidamente seletiva, passa intocável a qualquer questionamento quanto as derivações que deu ao pensamento de Nietzsche com relação às metas próprias que este atribuiu ao trabalho do seu filosofar. Müller-Lauter observa criticamente que a interpretação de Nietzsche feita pelos filósofos franceses da geração de Foucault, ao fazer de Nietzsche um seu aliado na luta pela emancipação de minorias excluídas e da maioria das massas trabalhadoras e anônimas, acabou por colocar um cabrecho na obra de Nietzsche que implica “[...] abrir mão de suas concepções fundamentais” (Müller-Lauter, 2005, p. 74), entre outras, a sua concepção hierárquica da sociedade e do homem, na qual o igualitarismo, a democracia, as lutas sociais são compreendidas com sintomas do que há de problemático em nossa época.

Feito essa observação, reiteramos que nosso trabalho não visa criticar a apropriação de Foucault do que lhe interessou na obra de Nietzsche e especificamente quanto a isso, nos ativemos à genealogia filosófica ponto em comum fundamental para esses dois reconhecidamente mestres do pensamento filosófico, assim, colocamos a questão: quais os aspectos em comuns em suas análises genealógicas, as derivações criadas por Foucault em sua apropriação da genealogia de Nietzsche e mesmos as divergências da genealogia filosófica entre esses pensadores? Tal questionamento, veremos, nos permitiu certo nível de compreensão a respeito de como esses filósofos deram um tratamento renovador a antigas questões filosóficas sobre a História, a Verdade, o Sujeito, o Corpo, o Conhecimento, a Razão etc., e assim fazendo, estabeleceram uma forma de filosofar que lança mão de um inovador procedimento de análise da história das ideias como forma de problematização e elucidação dessas questões filosóficas, a que deram nome de genealogia.

No que diz respeito especificamente a Nietzsche, a sua prática da análise perspectivista que a diversidade de abordagens de seus textos sobre um determinado assunto exemplifica, e que em muitos casos pode ensejar incompreensão e ao que afirmam ser contradições em seus escritos, é um desafio nada fácil para quem se debruça sobre sua obra. Estamos longe de afirmar que percorremos todas as diferentes perspectivas com que abordou os temas que tratamos em nosso trabalho, somos os primeiros a reconhecer que o folego com

que lidamos com seus textos não é suficiente para um empreendimento exaustivo de seus livros publicados em vida, sem levar em consideração os não publicados por ele. Assim, optamos por tomar como ponto de partida a *Segunda Intempestiva: Das Vantagens e Desvantagens da História Para a Vida* (1874), pontuar algumas das mudanças que *Humano Demasiado Humano I* (1878) e *II (Miscelânea de Opiniões e Sentenças-1879 e O Andarilho e sua Sombra-1880)* trazem sobre o uso da pesquisa com a história e alguns aforismas que posteriormente Nietzsche reconhecerá como prenúncio da abordagem histórica genealógica e que são citados por ele no prefácio de *Genealogia da Moral* (1987), por fim, concluímos com a análise das três dissertações que constituem esse último livro. Nesse percurso nos parece ser necessária a tematização da hipótese da vontade de potência, que depois de seu aparecimento foi tomada como o fio de toda a trama do pensamento de Nietzsche, porém, nos desobrigamos de abordar a polêmica suscitada pela leitura de Heidegger a respeito do caráter metafísico dessa hipótese e outras questões prescindíveis quando o que se intenta é a exposição da vontade de potência como a linguagem sobre a qual a genealogia se debruça para decifrar. Com esse recorte e procedimentos procuramos descrever a gênese e constituição da genealógica filosófica de Nietzsche.

Quanto a Foucault, procuramos tratar da presença do pensamento de Nietzsche em sua obra, para dela destacar sua assunção da genealogia filosófica nietzschiana como a entendeu e o que acrescentou. Seguimos de *Nietzsche, Marx e Freud* (1967), nos atendo a *Nietzsche a Genealogia e a História* (1971), prosseguindo por *A Verdade e as Formas Jurídicas* (1974) e finalizando com o texto *Genealogia e Poder* (1976). Esse recorte, na vasta obra genealógica de Foucault, pode parecer insuficiente, afinal como afirma Paul Veyne, [...] a obra de Foucault **inteira** é uma continuação de *A genealogia da moral* nietzschiana [...] (VEYNE, 2011, p.187, **grifo nosso**). Deixamos de lado, por exemplo, *A Ordem do Discurso* (1970), aula inaugural no Collège de France no qual Foucault deixa público sobre os ombros de quem pretendia descortinar o horizonte de suas futuras pesquisas na cátedra que então assumia¹, também não tratamos do, talvez mais exemplar, exercício propriamente foucaultiano da genealogia que é *Vigiar e Punir* (1975). Reconhecendo as limitações impostas pelo recorte que fizemos na obra de Foucault, aqui reiteramos que, como procedimento de

¹ Se a figura de Nietzsche não parece essencial em uma leitura fechada de *A Ordem do Discurso* ela se torna evidente nas aulas que se seguiram e que reunidas receberam o título de *A Vontade de Saber* (1970-1971). Infelizmente o livro com essas aulas reunidas só foi publicado em 2014 em português, quando estávamos finalizando nossa dissertação, o que nos impossibilitou de beneficiar nosso texto com as informações contidas nessas aulas e que nos parecem em muitos aspectos também apresentar o uso que Foucault fará de Nietzsche nos anos seguintes.

abordagem da genealogia filosófica em Nietzsche e em Foucault nos detemos à genealogia como procedimento de análise da pesquisa filosófica, identificando as inovações de seu instrumental conceitual ao redefinir, dentro de uma concepção não teleológica e não absoluta da dinâmica histórica, o que é o sujeito cognoscente, a verdade, o conhecimento, o objeto investigado. Assim, as temáticas comuns à pesquisa genealógica de Nietzsche e de Foucault bem como aquelas que são específicas a cada um são tratadas a partir dos textos analisados sempre tentando esclarecer a genealogia através das inovações trazidas pelo seu instrumental conceitual na abordagem dos temas acima referidos. Nesse sentido os textos de Nietzsche e de Foucault analisados nos parecem suficientes e adequados para o nosso objetivo. Portanto, novamente, as perguntas que nos propomos responder são: o que é a análise genealógica-filosófica em Nietzsche e em Foucault? Que derivações foram colocadas por Foucault em sua interpretação apropriativa da genealogia de Nietzsche e quais delas divergem do procedimento genealógico nietzschiano?

O texto que se segue está dividido em três partes: na primeira, como já apontamos acima, iniciará abordando a temática da história no pensamento de Nietzsche, especificamente como vai se constituindo a investigação genealógica da história partindo do jovem e promissor professor de filologia na Basileia que publica a *Segunda Intempestiva* até a fase intermediária de sua obra, onde encontramos Nietzsche que, preocupado com a recepção de seu pensamento devido aos fracassos editoriais anteriores, publica o compêndio de suas ideias, *Genealogia da Moral*. Veremos como da crítica aos excessos de “sentido histórico”, ou seja, da assimilação indiscriminada de avaliações de diferentes culturas e épocas através de um interesse imoderado pelo conhecimento histórico, Nietzsche procura diagnosticar a estagnação da cultura de sua própria época na *Segunda Intempestiva*, como em seguida, a partir de *Humano Demasiado Humano I e II*, ele passa a denunciar a “falta de sentido histórico dos filósofos”, denuncia que num primeiro momento se refere à hipersensibilidade que os incapacita para assimilar ou encarar a própria temporalidade bem como a historicidade dos conhecimentos e de suas alegadas verdades as tomando valorativamente como noções absolutas, por fim, essa denuncia torna-se diagnóstico da cultura ocidental através da análise genealógica da história dos valores morais condessada na investigação de *Genealogia da Moral*: nas três dissertações desse livro Nietzsche busca fazer exhaustivamente a etiologia da perniciosidade dos valores morais ocidentais incapazes que são de estabelecer um “sentido histórico” no qual a vida seja acolhida em sua supra moralidade, e por reflexo estabelece também o tratamento dessa perniciosidade através de um novo “sentido para a história” visto

que uma nova tabua de valores é possível novamente, nesse entretanto Nietzsche já havia apresentado em *Assim Falou Zaratustra* sua concepção da vida, a teoria da vontade de potência.

Na segunda parte, trataremos da abordagem apropriativa de Foucault sobre o pensamento de Nietzsche, especificamente a genealogia filosófica: como aventamos acima, iniciaremos com *Nietzsche, Freud & Marx*, este apresentado como o mestre entre os mestres da hermenêutica moderna, já é o Nietzsche da dissolução das pretensões de veracidade do método egóico cartesiano, o interprete deve reconhecer a própria errância de sua interpretação e se se quer interprete deve aventurar-se nessa errância reconhecendo em si mesmo a própria intinerância do sentido a fragilidade do que lhe mantém a própria identidade, nesse caso o absoluto das noções de sujeito cognoscente, verdade, objeto cognoscível é abandonado. *Nietzsche, Freud & Marx* e marcou o pensamento de uma geração de filósofos franceses, mas a influência de *Nietzsche, a genealogia e a história* foram além das fronteiras filosóficas francesas, até onde sabemos, depois da interpretação de Foucault em 1974 sobre a questão da história em Nietzsche os comentadores da genealogia nietzschiana não deixam de sinalizar a diferença estabelecida por Foucault entre origem (*Ursprung*), proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*). Foucault descreve o percurso das questões que levaram ao surgimento da genealogia de Nietzsche – percurso que em linhas gerais acompanhamos em nossa análise da genealogia nietzschiana – desde a *Segunda Intempestiva*: abandonados qualquer atemporalidade e teleologismo metafísicos na compreensão da história e reconhecido a proliferação dos híbridos e inférteis “sentido histórico” da cultura moderna, fica estabelecido a agônica das forças com suas proveniências e emergências e o equilíbrio pontuado da interpretação dominante: se em 1964 foi proposto a errância da interpretação e da própria identidade do interprete, agora há também a perdição do sujeito do conhecimento pela vontade imoderada de saber. O texto *A Verdade e as formas jurídicas*, trata dessa agônica das forças e sua repercussão como vontade indefinidamente desdobrada de saber, explicitando a conjugação entre saber e poder que na interpretação apropriativa de Foucault seria o campo de esquadramento que a genealogia de Nietzsche nos proporciona. Concluímos com *Genealogia e Poder*, que em 1976 nos parece reverberar o uso apropriativo que Foucault fez da genealogia de Nietzsche ao atribuir à ela sua própria derivação da genealogia filosófica: a apresentando como instrumental metodológico de análise engajada nas questões e lutas sociopolíticas do que chamamos hoje de “minorias sociais”.

PARTE I

1.1 OS EXCESSOS DA CULTURA HISTÓRICA

Publicada em janeiro de 1874, a *Segunda Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*² é se não a mais importante a mais conhecida das *Intempestivas* publicadas por Nietzsche durante sua rápida carreira universitária. Dois anos antes, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche tomou posição crítica veemente com relação esterilidade criativa do que então chamou de racionalismo socrático, a crença otimista na capacidade da Razão em alcançar um conhecimento objetivo-científico que consolaria o ser humano de sua finitude e fraquezas, também nesse período defende uma “metafísica de artista” em que valoriza os efeitos ilusórios e criativos da arte como forma superior de compreensão do mundo. A *Segunda Intempestiva* ressoa essa crítica ao racionalismo socrático: em oposição ao tratamento científico da história como um rebento moderno desse racionalismo (Cf. Giacoia Jr, 1990, p. 31), Nietzsche afirma como superior o caráter criativo e ilusório da arte, exemplificado pelo drama musical wagneriano, nesse sentido propõe a escrita da história como recriação artística do passado em oposição à tendência socrática de lhe impor uma positividade científica. Vale observar ainda que em 1874 aparecerá a Terceira Intempestiva, *Schopenhauer Como Educador*, é de Schopenhauer a compreensão de que a história deve ser escrita a serviço do dialogo atemporal dos grandes gênios (Cf. CHAVES, 2013. p. 49-50) que Nietzsche defende ao longo da *Segunda Intempestiva*.

Abarcando todas essas questões é patente na *Segunda Intempestiva* a preocupação, que move toda a argumentação de Nietzsche, com relação à cultura, preocupação que será medular para todo seu pensamento³ e que nesse período beneficia-se muito do convívio com

² A relevância da *Segunda Intempestiva* é destacada por Safranski, para ele com a *Segunda Intempestiva* “[...] nasce a filosofia da vida das décadas seguintes, motivo pelo qual ele está entre os mais eficazes textos da oficina de Nietzsche” (Safranski, 2001: 107). Já Müller-Lauter destaca a clareza do estilo e a complexidade das ideias contidas nessa Intempestiva, “Nesse escrito facilmente legível e, contudo, não facilmente compreensível – por conta das múltiplas tendências reunidas nele [...]” (Müller-Lauter, 2011:78). Outro leitor balizado e confiante de Nietzsche sobre os problemas da Cultura e da História, Jacob Burckhardt, escreve a Nietzsche, “[...] a obra exige ser desfrutada linha por linha, e avaliada após muita consideração; ocorre, porém, que quando o assunto nos diz respeito de forma tão íntima, de imediato somos tentados a dizer algo” (Burckhardt, 2003: 295).

³ Para Patrick Wotling, o problema da cultura é central no pensamento de Nietzsche, de tal forma que a reflexão crítica sobre a moral, o cristianismo, a modernidade, e avaliação positiva a respeito da Grécia trágica e do Renascimento bem como as noções de além - do homem e eterno retorno, precisam todos ser remontados ao questionamento muito mais amplo que Nietzsche elabora a respeito da cultura. “Se esses pensamentos são

Jakob Burckhardt, sobre isso Ernani Chaves afirma, “[...] o papel privilegiado que Nietzsche concede à instância cultural, à qual a política (e a educação) deve estar subordinada resulta, entre outros, da reelaboração das ideias de Burckhardt” (CHAVES, 2000, p. 42), especificamente os de “grandeza histórica” e sobre os “grandes da história”.

Foucault reconhece uma ligação direta e importante entre a *Segunda Intempestiva* e o surgimento posterior da genealogia, segundo ele, “[...] la généalogie revient aux trois modalités de l’histoire que Nietzsche reconnaissait em 1874” (FOUCAULT, 2012, p. 1024). A genealogia resgataria as questões levantadas pelos três usos da história apresentado na *Segunda Intempestiva*, “superando objeções” e dando novos direcionamentos aos problemas então levantados. É seguindo essa orientação com o corte proposto por Foucault que tomaremos a *Segunda Intempestiva* como ponto de partida para a compreensão da genealogia nietzschiana; é inevitável que nossa análise operando por esse corte no texto acabe resumindo, e mesmo omitindo algumas das inquietantes ideias que a *Segunda Intempestiva* reúne⁴.

1.1.1 História em excesso

Na *Segunda Consideração Intempestiva: das vantagens e desvantagens da história para a vida*, Nietzsche, então o jovem e brilhante professor de filologia da universidade da Basileia na Suíça, critica o que denominou de excessos da “cultura histórica” do seu tempo: a dependência em pensar excessivamente através dos diversos “sentido da história” sempre disponíveis pela desmensurada curiosidade com o passado manifesta pelos estudos históricos, de buscar nesses estudos, ou mais precisamente nos “sentido da história” que eles propõem, significações redentoras da vertiginosa temporalidade dos acontecimentos humanos. Especificamente, se destacaria nesse período o entendimento de fundo de que tudo está em devir e que se é mais um soçobrar de épocas passadas, e ainda, de que se está pela primeira vez na história humana cômico dessa condição, crendo-se de maneira arrogante, irônica ou

propriamente nietzschianos, é por que respondem a problemas específicos postos pela interrogação a respeito da cultura, e desempenham função precisa no dispositivo teórico elaborado a partir da hipótese da vontade de potência para resolver um problema fundamental, aquilo que Nietzsche considera sua tarefa: favorecer a aparição de um tipo de cultura e, simultaneamente, de um certo tipo de homem” (Wotling, 2013: 57)

⁴ Marcio Silveira (2012, p. 161) afirma que a *Segunda Intempestiva* é “Porta de entrada para compreender o pensamento de Nietzsche sobre a história [...]”, segundo ele, nesse texto de juventude Nietzsche “[...] enfrenta um sem-número de reflexões envolvendo a miríade de sentido que a história pode comportar” (M. Silveira, 2012, p. 161). Apesar de concordar com Foucault sobre o vínculo entre as três formas de história e a genealogia, Marcio Silveira (2012, p. 168) observa que “[...] Nietzsche mesmo não nos deu pista sobre este parentesco”, esse comentador lembra que no prefácio de *Genealogia da Moral*, onde são citados os aforismas que antecipariam a abordagem genealógica e no balanço de *Ecce Homo* Nietzsche não faz remissão entre o texto de 1874 e a genealogia. Porém, Márcio Silveira lembra também que, se Nietzsche em várias ocasiões procurou estabelecer filiações ou continuidades entre suas ideias, como os prefácios de 1886, “[...] muitas vezes essa filiação não é explicitada” (M. Silveira, 2012, p. 168).

cínica ver no cultivo do conhecimento histórico e na autoconsciência ampliada de um “sentido histórico”⁵ que com ele se anela, a marca e a virtude que a diferencia das outras épocas.

Para o jovem Nietzsche defensor de uma “metafísica do artista” e de um anti-intelectualismo romântico expresso em sua valorização da tragédia grega e em sua crítica ao racionalismo socrático (Cf. GIACOIA, 1990, p. 26-34), o conhecimento é uma das condições da vida humana que necessita também de esquecimento, desconhecimento, ilusão. O cultivo do conhecimento histórico moderno comungando da vontade de tudo saber e compreender objetivamente, como colocados pela ciência, cria uma insônia cognitiva perniciosa para a boa disposição da vida humana, em específico, seus excessos prejudicam dois elementos importantes para a existência promissora de indivíduos e povos: o primeiro seria o *a-histórico*, a capacidade humana ativa de esquecer e mesmo de desconhecer, o segundo seria o *supra-histórico*, a atuação das paixões, ideais, metas que motivam a ação empreendedora humana, que se revelaria nada mais que ilusão se contrastadas com uma compreensão objetiva-científica da temporalidade histórica.

Essa mentalidade moderna, que vê no cultivo da cultura histórica sua virtude sem reconhecer os excessos desse cultivo, tem a irônica dificuldade em também não reconhecer que essa sua alegada virtude é ela própria histórica, não resulta de uma necessidade fora das contingências comuns à história humana. Nietzsche propõe como instrumento importante para a tarefa de denuncia e combate contra esses excessos da cultura histórica que a própria história, “[...] *precisa* ser ela mesma conhecida uma vez mais historicamente; a história *precisa* resolver o próprio problema da história, o saber *precisa* voltar o seu ferrão contra si mesmo” (HL/Co. Ext. II, 08). O processo pelo qual o conhecimento histórico veio a se tornar tão importante para essa mentalidade moderna é histórico e pode e deve ser explicado pelas condições históricas que o promoveu como procedimento para a sua moderação ou superação: o europeu moderno é o “homem mistura” de todas as raças e instintos dos povos que constituíram a Europa moderna, a o rumor dessas muitas vozes que o habitam corresponde

⁵ O termo “sentido histórico” é chave para se compreender a questão da história na obra de Nietzsche e com ela é acrescido de novos enfoques em trabalhos posteriores, na *Segunda Intempestiva* parece corresponder ao que escreve P. Woltling (2011, p. 54), “Na perspectiva da criação, Nietzsche pensa sentido histórico, como produto da mescla de populações e de classes própria da evolução democrática moderna, ou seja, sobretudo da fusão e dos valores próprios de diferentes tipos de homens. Exprime, assim, a riqueza da herança axiológica que caracteriza os europeus da idade contemporânea, as possibilidades de compreensão que abrem, mas também os riscos que contêm – a tentação do grotesco e da comédia do espírito”. Somente com o aparecimento de sua “teoria dos valores” com a hipótese da vontade de potência é que se apresenta como “a capacidade de adivinhar rapidamente a hierarquia de avaliações segundo a qual um povo, uma sociedade, um homem viveram, sendo que o ‘instinto divinatório’ apreende as relações entre essas avaliações, a relação entre a autoridade dos valores e a autoridade das forças em exercício” (JGB/BM 224) – Para uma análise mais detida ver nota de rodapé 7.

sua receptividade curiosa para os vários sentidos da história que o cultivo da cultura histórica lhe proporciona, mas ele próprio não é capaz de proporcionar a si mesmo um “sentido histórico” que lhe seja autêntico, acreditando que o melhor a se fazer é dá um tratamento científico à história buscando todos os detalhes e minúcias sobre o passado, alegando imparcialidade subjetiva e com isso objetividade. É por esses motivos que homem de cultura histórica não reconhece facilmente que o desconhecimento ou o esquecimento são necessários a vida feliz e ativa e que a vida não é imparcial e sim apropriativa (Cf. Marcio Silveira. 2012, pag. 164 a 175). Porém, de início, os argumentos de Nietzsche contra os excessos da cultura histórica de seu tempo são mais conceituais do que propriamente históricos.

1.1.2 A insônia do animal que sabe

Criticando as desmensuras do cultivo da história Nietzsche caracteriza a natureza humana por uma incompletude (HL/Co. Ext. II, 01), nossa vida se dá reconhecendo a ausência do que um dia “foi” e que se faz presente como memória do passado; memória que pode ser sentida como lembrança do que já não mais se faz presente, nesse caso, memória como *carência* – motivo de lamentação e ensinamento de que tudo irremediavelmente se perderá –, assim como, lembrança que dá sentido ao presente ao ser a memória de um passado do qual se é a continuação – um passado de que se orgulha o presente e que lhe faz confiante, mas podendo ser também o persistir de um passado incomodo que se gostaria de olvidar. Em todo caso, não é difícil reconhecer com a História que nem tudo terá futuro, nem tudo estará presente, mas tudo será passado. A onipresença do conhecimento a respeito do devir humano revela em nossa existência uma imperfeição incontornável, querer manter presente e não esquece esse fato é pernicioso para o animal que somos. E o que podemos aprender sobre isso com os outros animais?

No geral, somos levados a crer que os animais vivem “*quase sem lembrança*”, imersos em um quase contínuo presente, o passado não lhes pesa como memória do que se extraviou no tempo ou advertência de que cedo ou tarde tudo terá o mesmo curso; nisso parece residir a felicidade dos outros animais quando contrastada com o animal humano e sua memória vultuosa, os outros animais parecem ser capazes de viver “bem” sem mobilizar uma grande quantidade de lembranças, já para o ser humano o devir acaba por avolumar sua memória com lembranças tornando-a um peso complicador. Se a busca de uma felicidade é o grande motivador do existir humano, os animais então exemplificariam que há um caminho desde que renunciemos a engorda a memória com lembranças que do início ao fim nos

ensinam que “[...] a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer” (HL/Co. Ext. II, 01), ou seja, não podemos cultivar nossa memória ao ponto de não mais sermos capazes, não quereremos e até mesmo temer esquecer o trabalho inumano, impessoal do devir. Se quisermos encontrar felicidade precisamos cultivar certo esquecimento e até mesmo o desconhecimento, esse é um princípio com o qual Nietzsche avalia o conhecimento da história, e em sua própria formulação afirma, “[...] há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (HL/Co. Ext. II, 01). O conhecimento histórico, portanto, como expressão máxima do cultivo da memória humana, que busca a todo preço um sentido para o passado nele querendo encontrar os traços de um destino para o ser humano, deve ser colocado em questão: até que ponto esse afã por não deixar, não querer esquecer, querer tudo saber, é saudável a vida humana feliz, promissora? Até onde esse dotar de algum sentido edificante o que resulta do acaso, da banalidade das paixões, das injustiças humanas, da inumanidade e impessoalidade do devir contribui para uma vida mais gratificante e ativa?

Argumentando a respeito de como seria possível medir até que ponto é salutar lembrar e em que momento é vital esquecer, Nietzsche descreve o conceito de “força plástica” de indivíduos, povos e culturas – um prenúncio do que posteriormente se apresentará com a teoria da vontade de potência – ele escreve, “[...] penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (HL/Co. Ext. II, 01). Capacidade de assimilação e resiliência com relação ao passado como perda e alteridade, a força plástica capacita a memória a lembrar no tempo certo e a esquecer no tempo certo sem sobrecarregar-se de lembranças. Para ilustrar: um homem em que a força plástica é atuante não se embaraça com as lições óbvias que o conhecimento histórico pode lhe ensinar a respeito da temeridade ou esterilidade da sua ação tendo em conta a falibilidade e finitude de todo e qualquer empreendimento humano. A força plástica habilita indivíduos, povos e culturas a esquecer bem como não reconhecer o que não se assimilar ou promover a sua própria vitalidade. Mas para Nietzsche, “Esse homem não mais existe” (HL/Co. Ext. II, 01)⁶, seu tipo exemplificaria uma lei universal da boa condição humana: a força plástica instaura um

⁶ Giacoia (1990, p. 32-33) ressalta a “[...] função paradigmática da História Grega para a interpretação da história do ocidente” em Nietzsche. E quanto a isso observa E. Chaves (2000, p. 58), “A lição ‘educativa’ que os velhos gregos deixaram para a Humanidade foi a de que é possível manter, no interior de uma cultura, um sentido ‘não-histórico’ e ‘supra-histórico’”.

“horizonte” dentro do qual o ser humano se mantém saudável e atuante assimilando do passado apenas o que lhe vivifica e caso perca esse circunscrito sua boa consciência e ação iram se arrefecer congestionadas por conhecimentos que lhe levarão a fazer comparações que despertaria sua consciência para o quão banal e frágil é seu agir e existir. Nietzsche ressalta essa “lei universal” reforçando a argumentação de que, não somente o esquecimento é necessário, mas que, sem certo desconhecimento o viver não se dá feliz e saudável, “[...] o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (HL/Co. Ext. II, 01).

Considerando, em todo caso, que o homem se tornou humano por sua memória e o cultivo da mesma com o conhecimento da história como afirma Nietzsche, “[...] somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se tornou homem” (HL/Co. Ext. II, 01), o problema está em que, como vimos acima, o ser humano se perde quando extrapola seu horizonte salutar de esquecimento e desconhecimento buscando superar seu viver *a-historicamente* com o acúmulo das lições proporcionadas pelos diversos “sentido da história”.

1.1.3 O supra-histórico como compreensão rigorosa da história

Vimos acima também que, argumentando a favor da tese de que o *a-histórico* é imprescindível a um viver feliz e atuante, Nietzsche afirma que esquecimento, injustiça, ingratidão, violência, inadvertência ou ausência aparente de temeridade, são adjetivos típicos das ações humanas que ficaram registradas por terem feito história. Tal como na ilustração da força plástica, Nietzsche trata de três tipos humanos e suas relações com a história para esclarecer o que seria a sedimentação desses adjetivos como supra-histórico: o primeiro deles é o extinto “homem de ação”, no qual se reconheceria como no passado a presença do *a-histórico* foi necessária para a ação humana empreendedora e com isso necessária à própria história. Centrado em seu objetivo e blindada em sua força plástica, esse pessoa esquecia o que até então aprendeu sobre a precariedade das ações humanas e desconhecia ou desconsiderava o que não se referisse favoravelmente à sua meta que ela apaixonadamente supervalorizava acima de toda e qualquer coisa, agia sem receios, impositivamente de maneira imoderado e injusta. Esse “homem de ação” demonstraria como o *a-histórico* era necessário à história não como o que lhe seria contrário e sim como um elemento que lhe é constitutivo: esse “homem de ação”, desenvolvido por sua “força plástica” que o protege criando nele um “horizonte” mental salutar, desconsiderava o que pode-se haver de mais importante

do que seu objetivo, os perigos que rondam sua ação, as injustiças, erros, a violência e destruição causada em seu empreendimento.

A segunda figura da tipologia nietzschiana que demonstraria como o desconhecer é salutar a vida seriam os “homens históricos”, estes, diferentemente dos “homens de ação”, se interessam pelo passado, para eles é sempre possível esperar por um futuro na medida em que o presente esteja orientado pelos bons ensinamentos do passado, mas “[...] eles só olham para traz a fim de, em meio a consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente [...]” (HL/Co. Ext. II, 01). O interesse desses “homens de história” em esquadrihar o passado não é obter um conhecimento rigoroso, a investigação para compreender o processo histórico visa ao fim vasculhar o futuro, e assim procedendo, esses homens revelam muito de apropriação seletiva injusta e cega do passado. Semelhante ao que ocorre com os “homens de ação”, é a vida que se afirma com os “homens de história”, o *a-histórico* atua insuspeito esquecido nas mentes desses homens que se recusam esquecer.

Tanto o “homem de ação” como os “homens históricos” dão a entender que a compreensão da história, um conhecimento que se pretende esclarecedor e orientador da existência humana, é essencialmente marcada pelo *a-histórico*, ou seja, o agir humano passional, desproposital e injusto. A compreensão do papel do *a-histórico* na dinâmica da história Nietzsche denomina de visão *supra-histórico*, tal compreensão mostra a real “[...] condição de todo acontecimento, aquela cegueira e injustiça na alma do agente” (HL/Co. Ext. II, 01). A visão *supra-histórica* nos deixa desassombrado com relação a supervalorização do conhecimento histórico como guia que garante a coerência de nossa compreensão sobre o agir humano: já que nos mostra a rigor que o existir humano, a quem e a além, em diferentes épocas e povos como diferentes cenários e personagens, é a encenação sempre repetida da inumanidade e impessoalidade do acaso e do devir, assim como, da banalidade, injustiças, imoderação, disfarçastes, cegueira das paixões humanas.

Por fim, há o homem de “saber *supra-histórico*”, que se ateve a visão “*supra-histórica*”, compreende que com os excessos de saber histórico não aprendemos nada além de que não há “cura” para as imperfeições humanas, “[...] o mundo em cada instante singular está pronto e acabado [...]” (HL/Co. Ext. II, 01). O “sentido da história” desfaça o fundo impessoal, inumano e banal dos motivadores da história, o que nela há de *a-histórico*. Em toda a história é a mesma alma humana em seu repertório inalterável de motivações, é a figura humana que se debatendo de maneira infundável em suas paixões pretenciosas e cegas, frente

à assombrosa inumanidade do acaso e do devir da natureza, que mobiliza a história, por mais que se queira recobrir as imperfeição ou incompletude dessa alma com ideais que supostamente se prefiguram com o “sentido da história”, acalentando a crença de um sentido para o presente e a esperança de um amanhã melhor.

A cegueira e injustiça das paixões da alma do agente, protegido pelo seu horizonte mental e pela capacidade assimiladora de sua força plástica, são a imago da História em suas variações. O jovem Nietzsche dá razão a esses “pensadores supra-históricos” e considera seu ponto de vista como superior em rigorosidade aos do “homem de ação” e dos “homens históricos”, mas ainda não sendo o iluminista que aparecerá em *Humano Demasiado Humano* que concebe a ciência como desmistificadora dos elevados ideais humanos (Cf. Barrenechea, 2011, p. 36-40), questiona até que ponto a visão supra-histórica, uma compreensão rigorosa da história, que nasce exemplarmente desses excessos do conhecimento rigoroso sobre o passado, favorece a boa consciência a ação confiante e o otimismo com relação ao existir humano? Segundo Nietzsche, o “homem de saber supra-histórico” padece por essa sua mesma cultura de “nojo” e de pouca vontade para atuar historicamente o que faz de sua sabedoria um entrave para a boa disposição com vida e para ação criadora, daí por que mesmo reconhecendo a rigorosidade e a coragem intelectual dessa sabedoria supra-histórica Nietzsche tomar partido da ingenuidade dos homens de ação e de história, querendo assim ser fiel ao seu lema, “Somente na medida em que a história serve a vida queremos servi-la” (HL/Co. Ext. II. pag. 05)⁷.

1.1.4 Uma pragmática do conhecimento histórico

É na coerência com esse lema de que a vida é egoísmo cego e passional à justiça e à verdade, lema que fundamenta a tese de que o *a-histórico* é tão necessário quanto a história, de que para a vida promissora expansiva e criativa é preciso em certos casos não tomar conhecimento, lembrar de esquecer e não temer esquecer de lembrar, que Nietzsche argumenta programaticamente em torno de três formas de fazer uso do conhecimento histórico, no qual são aglutinados três concepções de “sentido histórico”⁸, a princípio

⁷ Sobre o significado de vida na *Segunda Intempestiva*, Ernani Chaves (2000, p. 57) escreve: “Por vida, entenda-se aqui não o seu exclusivo significado ‘biológico’, de acordo com a ciência (HL/Co. Ext. II, 10), mas sim seu significado ‘antropológico’, que diz respeito ao mundo humano, antes de mais nada”, e especificando a “dimensão prática” do conceito antropológico de vida destaca “[...] exatamente o fato de que a vida humana se expressa numa ação (*Handlung*), que ela se traduz numa necessidade prática que cria, entre outras, a necessidade da história”.

⁸ Escrevendo a respeito do “sentido histórico” Marcio Silveira (2012, p. 171) afirma na esteira de P. Wotling (Cf. nota: 4) que “sentido histórico é a capacidade de perceber a hierarquia [*Rangordnung*] de valores em que vive um povo [*Volk*], uma sociedade [*Gesellschaft*] ou homem [*Mensch*]. Além disso, o sentido histórico é o instinto

salutares, que se afiguram na desregrada cultura histórica da época, indicando quando cada um desses usos da história atua a favor dos motivos vitais que lhes são próprio e em que situações o “sentido histórico” que nasce com eles passam a manifestar perigo a essas mesmas motivações.

A **História Monumental**: é um fazer uso do conhecimento histórico que diz respeito ao “*homem poderoso e de ação*” e que encontra na história o seu estímulo. Ele crê que, apesar de não poder encontrar nas pessoas em sua volta alguém com que possa compartilhar seus planos, é possível encontrar “*modelos, mestres e consoladores*” no passado. Os grandes nomes que ficaram na história alimentam a sua crença de que o passado grandioso, por já ter ocorrido, pode voltar a ocorrer. Como observa Ullrich Haase (2011: 83) “[...] a criação se torna primeiramente possível à medida que o ser humano se dá conta de que um dia ela já foi possível”. A história é tomada como exemplo e ensinamento de que, o que há de grandioso na alma humana que supera as restrições da factualidade do presente, lutando pela realização de algo superior, já existiu e portanto é possível voltar a existir.

O homem de poder e ação encontra na história um antídoto contra a resignação, sua meta é sempre a felicidade, seja ela a sua individual a de seu povo ou da humanidade, mas ele almeja também com seus esforços que seu nome faça um dia parte do panteão da história ao lado de seus mestres e tal como eles sirva de exemplo aos que virão depois.

Os desafios não são poucos para os homens de ação, se trabalham com o pressuposto de que o grandioso pode ser retomado hodiernamente, precisam superar o banal humano na medida em que a maioria manifesta um tendência à uniformização que nega um poder ir além

divinatório [divinatorisch Instinkt] para as relações estabelecidas entre essas valorações, bem como o instinto para perceber a relação entre autoridade dos valores e a autoridade das forças (Cf. JGB/BM 224, KSA % 157)”. Se Barrenechea (2010, p. 30) está correto ao afirmar que “a partir da publicação de 1872, *O Nascimento da Tragédia*, todas as atividade do homem serão atribuídas ao agir de um instinto específico”, é preciso notar que, ainda que haja uma “teoria dos instintos” (Instinto artístico [Kunstrieb] e instinto de conhecimento [Erkenntnistrieb]) nessa primeira fase do pensamento de Nietzsche, a compreensão extensiva sobre os instintos e a relação de espelhamento entre hierarquia dos valores e hierarquia das forças só aparece com a teoria da vontade de potência, o que surge publicamente com Zarathustra em 1884, razão pela qual reiteramos o entendimento de que se deva compreender como uma formulação posterior a *Segunda Intempestiva* a colocação sobre o sentido histórico que lhe atribui “o instinto para perceber a relação entre autoridade dos valores e a autoridade das forças”. Acreditamos que para uma compreensão localizada do termo “sentido histórico” na *Segunda Intempestiva* se deva tomá-lo como a constatação da abertura “a riqueza da herança axiológica que caracteriza os europeus da idade contemporânea” (P. WOTLING, 2011, P. 54), ou ainda, a tomada de consciência histórica a respeito da diversidade e misturas de classes e raças da sociedade europeia e sua pernicioso receptividade avida e curiosa ao conhecimento histórico. Dentro dessa contextualização conceitual, as três formas de se fazer história (monumental, arcaica e crítica) com seus respectivos “sentido histórico” e os perigos a eles relacionados, são o esquadrinhamento pragmático e terapêutico desse caos de raças e classes na tentativa de fazer jus ao lema “Somente na medida em que a história serve a vida queremos servi-la” (HL/Co. Ext. II. Nietzsche, 2003, p. 05) e só por retro leitura é possível reconhecer neles o debate entre hierarquia de valores como epifenômeno da hierarquia de forças.

da média, o banal da maioria humana é um obstáculo para os homens de ação e poder na medida em que não consigam superar as paixões, ideias e feitos da mediania. Em todo caso, é dessa massa humana de “[...] animais temerosos e de vida curta que sempre emerge uma vez mais para as mesmas penúrias e só afastam de si, com esforço, a degradação por um curto espaço de tempo” (HL/Co. Ext. II, 2), que surge de tempos em tempos esses homens de ação e poder, que se alimentam na contemplação do que houve de grande do passado, encontrando estímulos para realizarem os seus objetivos, superando os desafios que a média e a maioria lhes colocam.

É importante observar que, a recuperação do que houve de grandioso no passado visa muito mais do que tomá-lo como modelo preservado, é uma reatualização na medida em que quer lhe dá continuidade e para isso não almeja a veracidade dos fatos analisados, mas a equiparação de elementos desiguais não se detendo na “diversidade dos motivos e ensejos” (HL/Co. Ext. II, 2) entre o presente e o passado. Só assim a história monumental pode apresentar o grandioso do passado como possuindo causa própria, como modelo bem acabado, pois consegue suprimir a heterogeneidade das causas que estavam envolvidas quando do seu aparecimento.

Todavia, o perigo de se desconsiderar ou suprimir essa heterogeneidade de elementos e causas para que se possa apresentar o monumental como tendo surgido por motivos que lhes são únicos e próprios está em que, aquele que encontra estímulos nessa análise histórica perde o trato com o real e consigo, pois passa a crer no modelo apresentado pela história monumental como veraz e inequívoco, quando na verdade é a penas um recorte do que realmente ocorreu e do que pode ser recuperado pela história monumental. Além disso, a história monumental ilude por meio de analogia: através de similitudes sedutoras, ela impele os corajosos “[...] a temeridade, os entusiasmado ao fanatismo” (HL/Co. Ext. II, 2), temeridade e fanatismo são sentimentos extremos que podem desencaminhar o “homem de ação e poder” que pretenda ter “a alma da historiografia” orientando os seus *estímulos*.

Portanto, o perigo desse modelo de história não está em apenas levar o “homem de ação e poder” a se perder em ilusões reducionistas sobre a grandiosidade do passado, o pior pode ocorrer quando homens indolentes e impotentes usam a história monumental com a vontade de que o grandioso não se repita mais. Para esses homens “[...] a história monumental é como um traje, seu ódio contra o que é grandioso e poderoso em seu tempo se faz passar por uma admiração saciada pelo que há de grande e poderoso nos tempos passados” (HL/Co. Ext. II, 2). Assombrados pelo que encontram de monumental no passado esses homens intimidados por essa herança são levados a crer que nada mais grandioso deve se igualar ou

superar o que já foi realizado na história, agindo assim desconsideram e podem sufocar o que há de original em sua própria época e que necessitando de tempo e reconhecimento também pode se torna monumental. Nietzsche exemplifica esse perigo argumentando que pessoas de “[...] natureza não artística e as artisticamente fracas, blindadas e armadas pela história monumental dos artistas” (HL/Co. Ext. II, 2) procuram, mesmo que inconscientemente, defender o cânone da arte contra o que surge de inovador nas artes. Para esses defensores do cânone da arte o que há de novo, de contemporâneo nas artes, não merece consideração por ainda não ter se tornado passado, ou seja, por ainda está vivo, o lema desses defensores do cânone seria “deixem os mortos enterrarem os vivos” (HL/Co. Ext. II, 2).

A **História Antiquária**: é o uso do conhecimento histórico praticado pelo “homem antiquário”, que venera seu passado particular e busca preservá-lo para as novas gerações. Conservar para as gerações que virão as condições com as quais se foi criado é o motivo da felicidade e do amor desse historiador, com isso se mostra agradecido por sua existência estar ligada a um passado que estima e por também servir de elo entre esse passado estimado e à vida das próximas gerações.

É em sua lida com o passado estimado que o historiador antiquário encontra a si mesmo em conjunto com a “[...] sua força, sua aplicação, seu prazer, sua tolice e seus vícios” (HL/Co. Ext. II, 3) como guardião de uma tradição, ele compreende o seu destino como estando ligado a algo além da vida individual humana incompreensível e fugaz e com essa sensibilidade consegue esquadrihar o passado para o seu intento com muita eficácia.

Um dos não menores benefícios da história antiquária está em promover a gratidão e a satisfação nas novas gerações e nas populações desprivilegiadas que possuem alguma tradição lhes ensina que elas fazem parte de um passado que explica de onde vieram e quem elas são, as enraizando na terra de seus antepassados, lhes dando um horizonte protetor que evita o contato perigoso e dissolvente com o estrangeiro.

Como a história poderia servir melhor a vida, a não ser conectando as gerações e as populações menores e menos favorecidas à sua terra natal aos hábitos de sua terra natal, enraizando-as e impedindo-as de vaguear por aí em busca do que é melhor no estrangeiro e de se engajar em uma luta ferrenha por ele? (HL/Co. Ext. II, 3)

Se encontrar no mundo como fazendo parte de um passado, como sendo seu herdeiro, não se questionando, se porventura, não se é o que se é em decorrência do arbitrário e do acaso, isso é o que de melhor a história pode proporcionar à vida humana.

O uso da história antiquário – assim como a história monumental – nos mostra que, quando é a vida a motivadora do interesse pelo passado, a história não visa uma compreensão objetiva do que ocorreu, um conhecimento puro, “[...] o próprio passado sofre enquanto a história servir a vida e é dominada por pulsões vitais” (HL/Co. Ext. II, 3). O campo de visão, o horizonte de interesse do historiador antiquário é delimitado pelo passado ao qual se sente ligado, o que está além não é objeto de seu interesse e estima, mas seja lá o que de alguma maneira está relacionado ao seu passado estimado acabará por ser tomado como igualmente importante. Isso mostra o caráter injusto da avaliação do historiador antiquário, pois, assim como ocorre com a história monumental, o passado não é reconhecido na heterogeneidade de valores e na importância particular de cada elemento que o constitui.

E tal como o homem de ação e poder da história monumental, o homem antiquário corre o risco de hostilizar as inovações que surgem no presente, não reconhecendo seu valor criativo. Nesse momento o sentido histórico que surge de uma pesquisa antiquária, acaba por apenas “mumificar” a vida louvável que já houve, não mais servindo para promover a que existe, “[...] a história antiquária degenera-se justamente no momento em que a fresca vida do presente não anima e entusiasma mais” (HL/Co. Ext. II, 3). Pelo seu próprio caráter, a história antiquária procura preservar para veneração apenas o que se encontra no horizonte de seu passado restrito nele descrevendo a luta pela continuação de uma tradição, luta que a torna ainda mais digna de veneração. O novo é visto então como uma afronta à tradição em sua persistência, pois, seja como inovador ou renovador, o novo implica em que se desconsidere o passado, o que para o homem antiquário é inadmissível. Quando a história antiquária amarra a dinâmica da vida à uma tradição a própria vida como boa disposição para expandir-se permanece inativa nesse seu aspecto essencial ao se tornar apenas repetição do passado.

Por fim, a **História Crítica**, que como as outras modalidades da história a princípio está à serviço da vida não visando um conhecimento objetivo, rigoroso do passado. Cultivada pelo “homem crítico”, esse uso da história necessita julgar o passado para condená-lo, pois o passado se faz presente para esse homem como um espectro opressor que limita seu viver. Para isso ele esquadrinha a história à procura de erros denunciáveis, do que há de reprovável, de falhas e crimes, o que não é difícil de ser encontrado “[...] pois é assim que se passa com as coisas humanas: sempre houve nelas fraquezas humanas patentes” (HL/Co. Ext. II, 3). Não devemos nos enganar a respeito da imparcialidade do historiador crítico, não só a história que conta como a intenção de contá-la são coisas humanas e, portanto, padecem de fraquezas humanas. O julgamento do passado pelo historiador crítico não se dá pelo critério da justiça ou da ponderação, a conclusão a que chega não resulta de uma análise interessada em um

conhecimento verídico dos fatos. Segundo Nietzsche, “[...] viver e ser injusto são uma coisa só” (HL/Co. Ext. II, 3) e no caso desse historiador que quer condenar o que ocorreu, sua tarefa não só é possível pelas próprias falhas, fraquezas e violência das coisas humanas, como, principalmente, pela impiedade com que quer desfazer-se do passado, no qual vê apenas a fonte de seus males.

A história crítica serve à vida na medida em que, apesar da vida precisar do esquecimento de coisas sofridas e doloridas, de tempo em tempo esse o homem crítico dela emerge para reconhecer e denunciar a injustiça que está no passado das coisas humanas:

[...] justamente a mesma vida que precisa do esquecimento exige a aniquilação temporária desse esquecimento; então fica claro o quão é injusta a existência de uma coisa qualquer, de um privilégio de uma casta, de uma dinastia, por exemplo, o quanto cada uma dessas coisas merece o perecimento. (HL/Co. Ext. II, 3)

A história crítica ensina que muito do passado que ainda se faz presente deve ser abandonado, é preciso aprender com a história a reconhecer os erros que não podem ser mais aceitos ou tolerados, desse modo é a vida que mais uma vez supera a si mesma desconsiderando a si mesma e com isso atenua a história com o a-histórico, ou seja, interpreta o passado com injustiça, ingratidão, esquecimento, violência, etc..

A história crítica torna-se prejudicial ao absolutizar sua perspectiva não reconhecendo que a constituição do presente é substancialmente uma herança do passado, quando isso ocorre o homem crítico se revela impiedoso com o passado, sem perceber que ele próprio está ligado a este passado que ele condena. Não nos libertamos do que há de condenável no passado, com suas paixões cegas e erros, com suas aberrações e crimes, ao apenas sentenciá-lo, escreve Nietzsche, “Se condenarmos aquelas aberrações e nos considerarmos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado” (HL/Co. Ext. II, 3). O passado se faz presente não somente por textos, monumentos e objetos, as ideias, valores, sentimentos, instintos, comportamentos, podem perpetuar o passado no presente de maneira insuspeita.

E nesse sentido, a melhor maneira de lidarmos com o que há de condenável no passado seria reconhecer a natureza que nos vincula a ele, em seguida, criarmos uma “segunda natureza” que substitua esse vínculo indesejado através de um novo hábito que

cultivaria novos instintos⁹. Esse processo é demorado e perigoso, mas realizável, pois “[...] a primeira natureza foi algum dia uma segunda natureza e que toda a segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza” (HL/Co. Ext. II, 3). Conhecendo o que nos liga incomodamente ao passado se pode, através de novos hábitos que estimulem outros instintos, criar em nós uma nova natureza mais forte que aquela que nos prende ao passado.

1.1.5 Precauções contra os excessos da cultura histórica

Como vimos acima, em todas as três modalidades de uso da história Nietzsche argumenta que há um âmbito para a relação da vida humana com o conhecimento histórico cuja ultrapassagem é prejudicial à constituição promissora da vida e nesse sentido formula três teses orientadoras sobre o papel do “sentido histórico” para a cultura, como iluminação restritiva do horizonte no qual a vida humana se ambienta e pode prosperar. Primeiramente o conhecimento rigoroso e irrestrito da História demonstraria que “[...] a ilusão, a injustiça, a paixão cega e em geral todo horizonte profano envolto em obscuridade daquele fenômeno, e ao mesmo tempo, justamente aí seu poder histórico” (HL/Co. Ext. II, 1). Como vimos, a esse conhecimento rigoroso Nietzsche denomina de supra-histórico, este leva ao abatimento e concomitante inação. Segundo, se o conhecimento da História for pensado como tendo valor em si acabará por suscitar uma avaliação do presente como conclusão, a História seria o conhecimento do que já está concluído e inalterável em que o hoje é um momento de relembrar saudosista, lamurioso e talvez o pior, tratamento irônico dessa situação. Contra isso Nietzsche estabelece um preceito que carrega com sigilo a tenacidade argumentativa da *Segunda Intempestiva*, “A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa corrente de vida, do vir a ser de uma cultura [...]” (HL/Co. Ext. II, 1), o conhecimento histórico é útil apenas se for um meio mobilizada por um impulso vivificador, como, por exemplo, um pathos cultural. E terceiro – como vimos acima – é o a-histórico o maior mobilizador da História, esta resulta da própria dinâmica passional e fortuita humana e deve estar a serviço da vida que se afirma, por isso, por si mesmo o conhecimento histórico cultivado em excesso, especialmente visando reproduzir a objetividade das ciências exatas, é um atrofismo pernicioso à ação promissora de indivíduos,

⁹ Como observa M. Barrenechea (2011, p. 30) “Nesse primeiro momento de sua obra, Nietzsche sustenta que todas as atividades humanas provêm de instintos corporais. A análise dos instintos, *Triebe*, é essencial para compreender a dinâmica das diversas ações humanas. De acordo com essa concepção, em cada uma das ações do homem, sempre há um impulso, um instinto que produz cada comportamento”. Sem adentrar na discussão sobre a mútua relação plasmadora entre hábitos e instinto, observamos que, nesse momento são hábitos intencionais que visando criar uma “segunda natureza”, condicionam o corpo a uma nova conduta para assim destacar novos instintos dominantes.

povos e culturas os levando a estagnação e com isso a monótona repetição precária e formal do passado histórico, escreve Nietzsche, “[...] um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história” (HL/Co. Ext. II, 3).

Além dessas propostas para a moderação dos excessos da cultura histórica apresentados com as discussões sobre o uso monumental, antiquário e crítico do conhecimento histórico, a *Segunda Intempestiva* apresenta ainda o que seria cinco problemáticas em que estaria mergulhada a consciência moderna e sua dependência em pensar a partir da inflação de “sentido da história” do período. O primeiro desses problemas estaria no enfraquecimento da personalidade do homem moderno decorrente do descompasso entre sua interioridade instruída por uma abordagem cientificista da história que se mostra incapaz de incorporar essa instrução a elementos de sua própria vida, daí a encenação desenraizada de sua exterioridade sem vínculo interno a algo de si mesmo (Cf. SILVEIRA, 2012, p. 163). O segundo aspecto estaria na confiante arrogância com que essa época, dita “moderna”, certa de sua objetiva instrução histórica, se arrogaria na posse da justiça e de capacidade e força para sentenciar de maneira superior – por que imparcial – todas as outras épocas. O terceiro problema estaria em que os excessos de conhecimento histórico interferiria perniciosamente nos instintos de indivíduos e sociedades ao leva-los a um desenvolvimento desigual. O quarto aspecto seria que, o excesso de conhecimento histórico promove a crença pouco salutar de que a humanidade por sua longa história está senil e o homem moderno como tendo nascido atrasado, é um tardio. Por fim, o quinto aspecto: o surgimento nesse homem moderno instruído historicamente de uma atitude irônica em relação a si mesmo que o impossibilitaria de levar a sério ele próprio, pois esse excesso de conhecimento sobre o passado o faz crer que tudo já foi dito e feito, e essa atitude histriônica pode ainda se extremar numa conduta cínica egoisticamente calculista onde já não mais é possível espontaneidade das forças vitais. É cativante a argumentação crítica com que Nietzsche estabelece o diagnóstico dessas questões por que elas, talvez, ainda nos digam respeito. Mas, acompanhando a delimitação apontada por Foucault, levantamos a seguinte pergunta: o que há nesse texto de extemporaneidade das análises genealógicas que se configuraram na segunda fase da obra de Nietzsche?

1.1.6 A intempestividade da genealogia

Jacob Burckhardt (1818-18897) foi para Nietzsche um interlocutor influente a respeito dos problemas que a história acarreta para a cultura moderna (Cf. CHAVES, 2000), ele sintetiza o problema levantado pela *Segunda Intempestiva* em uma carta endereçada a Nietzsche,

[...] o livro coloca uma incongruência realmente trágica ante nossos olhos: o antagonismo entre o conhecimento histórico e a capacidade de fazer ou de ser e, depois, novamente, o antagonismo entre o enorme amontoado de conhecimento adquirido e as razões materialistas da época. (Burckhardt, 2003, p. 296 a 297)

É patente o modelo da cultura grega clássica no pensamento de Nietzsche, é esse modelo que permitiu a ele “[...] opor à sociedade massificada o aristocratismo e o heroísmo das grandes culturas” (Chaves, 2000. p. 48). E segundo Giacoia (1990, p. 33), a dinâmica da história grega em sua dialética conflituosa entre as potências instintivas apolíneas e dionisíacas que alcançaram segundo Nietzsche equilíbrio na tragédia ática e na cultura helênica pré-socrática, serve não só de modelos explicativos para o impasse da moderna consciência trágica imobilizada entre a compreensão frustrante dos limites da razão e o reconhecimento da necessidade de ilusão incapaz, porém, de se auto iludir-se. Essa noção de história que toma a história grega como “função paradigmática” nos incita a ir além do reconhecimento de que o dilema dessa consciência manifesta “o movimento pendular que constitui o devir da cultura ocidental”, ela capacita o engajamento do “[...] médico da cultura para o exercício do diagnóstico e da intervenção terapêutica” (GIACOIA Jr. 1990, p. 33).

Espraiamento do racionalismo socrático, a moderna vontade imoderada de saber sobre o passado que temporaliza de forma irrestrita a condição humana, cria um ambiente intelectual pouco favorável para o empreendimento criativo de qualquer cultura sujeita a esse excesso de conhecimento sobre o inevitável destino das ações humanas, de se tornarem coisas do passado. Na *Segunda Intempestiva* Nietzsche destaca que as noções de *a-histórico* e de *supra-histórico* recobririam necessidades vitais de indivíduos e povos, ao mesmo tempo mostra que, se essas necessidades olvidativas são prejudicadas pelos excessos da cultura histórica moderna quando esta apresenta uma diversidade de “sentido histórico” a nossa temporalidade. A consideração dessas necessidades vitais olvidativas seria o procedimento necessário de moderação desses excessos. Tal moderação é importante por que para Nietzsche é preciso proteger e promover as forças singulares próprias a toda nova geração da

diversidade dispersiva de “sentido histórico” moderno para que elas se compreendam por si mesmas e alcancem a realização das necessidades vitais que nascem especificamente com elas e possam assim fazer parte da história, não como simples tributárias passivas e curiosas do passado e sim, como criadora de possibilidades e de novos destinos.

Visto porem que a moderna consciência histórica insone torne inviável a consideração do *a-histórico* e do *supra-histórico* é possível ainda lidar com o pernicioso excesso de “sentido histórico” que carrega orgulhosa consigo e que segundo Nietzsche tanto prejudica a ação engenhosa da vida humana: isso demandaria três procedimentos, primeiro, reconhecer que o que impede o surgimento de um “novo tempo” de uma nova “mentalidade moderna” se constituiu historicamente, portanto, nada tem de fatalismo determinista e pode ser revertido; segundo, essa reversão se dará historiando o surgimento histórico dessa mentalidade moderna vaidosa de seu saber sobre o passado, mas desalentada e pessimista com relação ao futuro, a cultura histórica pode e deve ela mesma resolver os problemas do excesso do “sentido histórico”; terceiro, ao se fazer essa análise a contrapelo da cultura histórica é preciso reconhecer as condições, possibilidades e limites históricos de todo e qualquer conhecimento e sua equidistância de qualquer perenidade ou vínculo com noções absolutas, assim, aprenderemos a fazer uso historiográfico do ferrão crítico do conhecimento contra si mesmo para que ele possa ir além, para que ele tenha um futuro e não permaneça enterrado com o passado.

Ao tomar as coisas humanas no seu todo como históricas submetidas ao tempo e considerar que isso gera para nós desafios decisivos, que para entendê-las conseqüentemente é preciso historiá-las e que para esse fim pode-se prescindir de noções atemporais e absolutas sobre o mundo e a natureza humana, esses são elemento que em nosso entendimento já fazem da *Segunda Intempestiva* o anuncio do que viria ser a análise genealogia.

Relacionado a isso e de maneira emblematicamente pode-se reconhecer na *Segunda Intempestiva* o elemento da análise genealógica que usa a história como instrumento esclarecedor e crítico das condições temporais de todo e qualquer conhecimento, bem como o procedimento de investigação histórica que objetiva identificar as condicionantes arcaicas constituinte do presente que em certos casos limitam o acesso a um futuro promissor, é o reconhecimento desses entraves atávicos do presente que abre a possibilidade de se franquear o futuro como novas possibilidades, sobre isso Nietzsche escreve programaticamente, “[...] a história *precisa* resolver o próprio problema da história, o saber *precisa* voltar o seu ferrão

contra si mesmo” (HL/Co. Ext. II, 08) Nesse uso da história como diagnóstico de elementos do passado que se perpetuam no presente como conflito-impasse à ação futura criadora de novas possibilidades, nos parece, estaria já anunciada em linhas gerais o caráter programático da genealogia como procedimento de análise filosófica historiográfica – ainda que pese nesse momento da obra de Nietzsche a ausência da dinâmica agônica das forças que surgirá com a hipótese da vontade de potência em relação a qual será papel da genealogia fazer a emergência e a proveniência das mesmas em um acontecimento.

Pode-se também reconhecer na *Segunda Intempestiva* a antecipação de outro elemento da genealogia filosófica, o questionamento de valores culturais insuspeitos – nesse caso a educação legitimada pela importância dada ao ensino de conhecimentos históricos – tomando como referência a vida sem se ater a questionamentos propriamente epistemológicos ou metafísico a respeito da origem fundante desses valores: por exemplo, na *Segunda Intempestiva* Nietzsche orienta sua análise a respeito do conhecimento da história não propriamente por questionamentos sobre a viabilidade de um conhecimento rigoroso científico do passado, mas pela questão do valor que o conhecimento histórico tem para a vida de indivíduos e povos e o resultado disso para a cultura. Nietzsche, segundo P. Woltling (2011, p. 54), “[...] redefine o pensamento da história à luz da teoria dos valores”, claro está que, ainda não havendo uma extensiva “teoria dos valores” – que só surge consistentemente com o ensinamento de Zarathustra – na *Segunda Intempestiva*¹⁰, nela a vida já é tomada como a referência para se avaliar a pertinência das coisas humanas, – daí por que a intenção de fazer da história a “ciência do vir-a-ser universal” propõe uma causa digna de toda a suspeita quando assevera: “Fiat veritas pereat vita” (que se faça a verdade e que pereça a vida).

Outro traço da continuidade entre a genealogia e a *Segunda Intempestiva* nos parece está na consideração da dinâmica da história não como um processo linear ou teleológico e universal do destino humano, o móbil de nossa história é a fatuidade das paixões humanas a imponderabilidade do nosso egoísmo a insubordinação dos instintos que fazem da ação humana um empreendimento precário se se visa à coerência da história com ideais altivos, como escreve Nietzsche “[...] a condição de todo acontecimento, [é] aquela cegueira e injustiça na alma do agente [...]” (HL/Co. Ext. II, 1), a casuística das paixões do egoísmo e dos instintos dá a dinâmica da história um caráter contingencial onde as noções atemporais e absolutas são incognoscíveis, essa precariedade em reconhecer alguma longa constância na

¹⁰ Cf. nota de rodapé: 5.

história será um dos principais pressupostos da genealogia filosófica de Nietzsche e que será esclarecida pela análise da dinâmica irreconciliável e agônica das forças envolvidas nos acontecimentos.

Já com a publicação de a *Origem da Tragédia* a história é o procedimento para a se questionar a validade de algumas ideias caras a cultura moderna, em especial o que Nietzsche denominou de racionalidade socrática que se espalha desde a Grécia Clássica aos nossos dias arrefecendo a pluralidade e imoderada expansividade da vida. E se na *Segunda Intempestiva* o conhecimento da história deve resolver o problema dos excessos de “sentido histórico” proliferados pela cultura histórica em seu afã de cientificidade ao investigar o passado, a história continuará sendo o elemento estruturante da reflexão de Nietzsche sobre uma das questões centrais de seu pensamento: o diagnóstico das ideias, ideais e valores da cultura moderna. Como observa Giacoia, independente das diferentes acepções de história no pensamento de Nietzsche, ela é “[...] um dos elementos fundantes da estrutura argumentativa em cada um dos momentos do seu filosofar” (GIACOIA, 1990, p. 26)

Nas páginas seguintes buscaremos explicar em linhas gerais quais novos elementos da filosofia de Nietzsche surgem entre a *Segunda Intempestiva* e *Para a Genealogia da Moral* e que serão importantes para a elaboração da genealogia. Estariam esses elementos circunscritos a reavaliação dos pros e contra dos usos monumental, antiquário e crítico da história como pensa Foucault? Quais direcionamentos surgem com o aparecimento da teoria da vontade de potência?

1.2 O MAIS NOVO MÉTODO DA FILOSOFIA: A HISTÓRIA

As publicações de *Humano demasiado Humano* I (1878) e II (1879) dão início à segunda fase do pensamento de Nietzsche marcada por uma atitude intelectualista que comunga da defesa iluminista ou positivista da ciência, bem como a partir desse momento Nietzsche revê à defesa até então feita de uma metafísica de artista em que a arte era tomada como visão de mundo superior, mas o homem de ciência que agora vem afrente não é o dogmático asseverador da validade dos fatos, vai além, pois traz consigo a busca pela beleza do artista juntamente com a força plástica necessária para descobrir o belo que justifica a existência na própria realidade efetiva do mundo que seu saber lhe mostra (Cf. GIACOIA Jr., 1990, p. 34-36). A ciência afirma o devir nos revelando nossa condição trágica ao descrever a impessoalidade dos processos naturais e cósmicos que determinam indiferentes o destino humano, e ainda, a compreensão científica do mundo nos maravilha aos nos mostrar um além do humano e nos consola com o seu progresso em descrever e dominar esses processos. Mais precisamente a aproximação de Nietzsche das ciências naturais se dá como observa Roberto Barros, (2011, p. 104), “[...] como forma de refutar toda pretensão canônica de uma verdade última” e necessariamente pela presumida pertinência epistemológica ou eficácia técnica do conhecimento científico, visto que desde a primeira fase de sua obra é a vida o parâmetro para se avaliar todo construto humano nele incluso o conhecimento científico moderno (Cf. Machado, 1985, 7-8). Sobre a adesão de Nietzsche à ciência na segunda fase de sua obra também escreve Miguel Barrenechea (2011, p. 38):

[...] não se trata de aderir a uma visão positivista das ciências, de cultivar a análise pontual de dados, de lidar minuciosamente com *fatos*. Trata-se de uma outra visão da ciência, de uma ciência alegre, zombeteira, cética, irônica que escarnece de todas as manifestações elevadas da civilização: arte, religião, metafísica, moral etc. Essa gaia ciência pretende auscultar os alicerces desses construtos da cultura, buscando desvendar a origem das ideias consideradas elevadas, a procedência concreta de conceitos e instituições julgados puros e transcendentais. Em todas essas ideias e instituições encontramos motivos corporais, necessidade vitais, impulsos orgânicos.

Em todo caso a história ganha novo relevo com *Humano Demasiado Humano*, agora o problema não são os “excessos da cultura histórica” e a pernicioso proliferação de “sentido histórico” que promove, mas de se continuar pondo em prática o que se iniciara com a *Segunda Intempestiva*: “[...] o saber *precisa* voltar o seu ferrão contra si mesmo [...]” (HL/Co. Ext. II, 8) e isso só é plenamente possível pelo escrutínio da história. As certezas insuspeitas

de nossos conhecimentos, que sustentam nossas crenças mais arraigadas sobre a moral, filosofia, a justiça, a religião, a ciência, a cultura, as artes, etc., precisam ser historiadas para se reconhecer quais os “motivos corporais, necessidade vitais, impulsos orgânicos” estão neles envolvidos e qual o comprometimento deles com uma vida e cultura promissoras.

Sabe-se que *Humano Demasiado Humano* trazia em sua primeira edição no lugar de uma prologo uma longa citação do *Discurso do Método* de Descartes¹¹ e Nietzsche anuncia no §1 “o mais novo dos métodos filosóficos” (MAI/HHI, §1), este seria um filosofar que trabalha com as ciências naturais e em especial com a História Natural, ou seja, é um filosofar que além de considerar o devir imanente do que é investigado tem uma atenção minuciosa voltada aos detalhes do registro material, não se orientando por noções atemporais e universais da metafísica que busca no passado a “origem miraculosa” das coisas. Esse novo método filosófico ao subsumir as ciências e a história natural pode pensar com bases mais solidas os problemas filosóficos, tal como foram postos entre os pré-socráticos sem o ranço moralista do idealismo socrático-platônico que eleva o conhecimento e a verdade acima do passamento do mundo.

Haveria porem, segundo Nietzsche, alguns desafios para a filosofia que fizer da história seu campo de esquadramento. Segundo ele, “A falta de sentido histórico é um defeito hereditário de todos os filósofos” (MAI/HHI, §1), herdeiros de uma tradição metafísica que compreender a verdade como absoluta e imutável creem poder reconhecer no devir do ser humano e do mundo uma essência veraz que se perpetua idêntica a si mesma no transcorrer do tempo e espaço como sendo o verdadeiro elemento estruturante, escapa aos filósofos que o homem que chegam a conhecer – incluídos eles mesmos – seja apenas “[...] o homem de um espaço e de um tempo limitado” (MAI/HHI, §2). O ser humano constitui-se historicamente e essa constituição não obedece a nenhum determinante absoluto, tal afirmação é indigesta para o enfatuamento metafísico dos filósofos. É preciso se desencantar

¹¹ Trata-se da seguinte citação: “Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no caminho da verdade, segundo o método que me prescrevera. Eu sentira tão estremo contentamento, desde quando começara a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudesse receber outras mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam assaz importante e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo meu espirito, que tudo o mais não me tocava” (IN. Descartes, **Obras Escolhidas**. 3ª ed. Trad. J Guinsburg e Bento Prado Junior: Bertrand do Brasil. 1994, p. 62 à 63). Nietzsche talvez se identificasse com o “contentamento” e a “satisfação” da vida dedicada ao conhecimento de Descartes, mas não com as satisfações “doces” e “inocentes” das descobertas universais e necessárias a que chegou com sua filosofia.

da crença nas alegações atemporais e absolutas da tradição metafísica, pois ela cultiva a concepção de que são menores ou inferiores as afirmações pontuais das ciências. Em seu otimismo iluminista dessa fase Nietzsche acreditava que ao longo do tempo “toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa da verdade” (MAI/HHI, §3) cederia terreno para a aceitação e valorização das “pequenas verdades despreziosas achadas com um método rigoroso” (MAI/HHI, §3).

O desafio maior estaria, nesse sentido, em superar a influência da tradição metafísica em aceitar que a história da cultura seja apenas um “[...] emaranhado de ideias nobres e más, falsas e verdadeiras [...]” (MAI/HHI, §238). A metafísica necessita defender a crença em um “*deus em evolução*” que se manifestaria progressivamente apesar das mudanças e adversidades da humanidade, precisa conter o caráter irrestrito e imponderável do devir lhe atribuindo uma permanência consoladora, pois não consegue assimilar a ideia de que tudo possa resultar de um “[...] mecanismo cego, interação de forças sem sentido e objetivo” (MAI/HHI, §238).

A filosofia que se propuser historiadora tem contra si, portanto, a tradição filosófica metafísica com sua falta de sentido histórico, que defende a concepção de verdade atemporal e absoluta, e pensa dentro de um quadro teleológico absoluto o ser humano e o mundo. No entanto, se a “comunicação milagrosa da verdade” perde força de convencimento e se valoriza as pequenas e despreziosas verdades alcançadas por um “método rigoroso”, para Nietzsche o filosofar histórico marca uma nova preferência um novo querer saber que descobre alegria nas coisas próximas e apequenadas desconsideradas pela tradição metafísica, como por exemplo: a alegria em “não abrigar em si ‘uma alma imortal’, mas *muitas almas imortais*” (VM/OS, §238). Comparada tradição edificante da metafísica essa preferência do filósofo historiador faz dele “quase um desumanizado”, pois seu trabalho dessacraliza o ser humano ao colocar as questões da origem e dos primórdios não mais como “origem milagrosa” edificante enaltecida como faz a metafísica, e sim, as descrevendo na temporalidade passageira de suas diferentes metamorfoses históricas, a filosofia historiadora não diviniza a gênese, não acredita “Que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial” (WS/AS, §3).

O uso da história como procedimento da análise filosófica pode retornar à pré-história para permitir ao filósofo tratar das questões da origem superando as resistências pretensiosamente atemporais e divinas humanas que o afastam das questões acerca do início

imane dos primórdios efetivos da humanidade. E ao propor a remontagem do atual e histórico ao pré-histórico, Nietzsche aproxima a filosofia das ciências naturais descrevendo um mundo inabitual às concepções populares e metafísicas a respeito do ser humano do mundo e da vida cuja tendência é polarizar a realidade em categorias elegendo uma delas em detrimento da outra, por exemplo: bem e mal, verdade e mentira, vida e morte, justiça e injustiça etc., onde as primeiras categorias são tomadas como superiores as segundas. O filósofo historiador é, por exemplo, nesse caso, como alguém que “finalmente percebe como e por quanto tempo foi enganado [e por isso], abraça, por despeito, até a realidade mais feia [...]” (WS/AS, §17), esse desencanto com a tradição metafísica, que faz dele “quase um desumanizado”, o capacita a assimilar as análises das ciências naturais, e aprender com a química, por exemplo, que não há opostos absolutos, que o racional e o irracional, o lógico e o ilógico, o altruísmo e o egoísmo ou a contemplação desinteressada, todos enfim, podem ser estratégias diversas ou gradientes de uma mesma dinâmica; e mesmo as ideias e sentimentos identificados como características humanas que tipificaríamos a moral, a justiça, a religião, a ciência, a estética, etc., talvez sejam gradientes de uma mesma dinâmica da qual provenham também nossos sentimentos menos nobres (Cf. Giacoia, 1990, p. 36-37). O filósofo historiador é um “[...] pensador que vê tudo como tendo se tornado, e tudo ‘tornado’ como discutível [...]” (WS/AS, §43), assim, procura contar uma história diversa da contada pela tradição metafísica com seus pressupostos e noções enobrecedoras e inquestionáveis bem do agrado desse “ser que chama sua história de *história universal!* – *Vanitas vanitatum homo* [Vaidade das vaidades é o homem]” (WS/AS, §12)

1.2.1 Hipóteses históricas sobre o primevo

A história permitirá a Nietzsche divergir criticamente das concepções metafísicas a respeito da natureza do mundo do homem e da vida, descrevendo o percurso dos acontecimentos pelos quais chegamos a ser o que somos, mais especificamente, em nos mostrar como o passado – que em última instância remonta à pré-história – continua atuante no presente como presente. Tipos e fases que fizeram parte do desenvolvimento humano desapareceram em definitivo, mas outros retornam e se perpetuam, sofrem mudanças, emergem no Eu nos hábitos e costumes de indivíduos e povos, acontecimentos olvidáveis foram formadores da saúde do nosso corpo, dos valores, de ideias e ideais, das instituições pelas quais sentimos e pensamos quem somos nós, o que é a sociedade o mundo. Nesse sentido o passado persiste como uma herança atuante que é formadora do presente, a história

nos ensina, com ela temos como aprender, não apenas o que foi o ser humano, mas como em vários aspectos continuamos sendo, como viemos a ser.

Comungando de uma longa tradição filosófica e a partir da leitura de certa etnologia da época, Nietzsche elabora em muitos aforismas descrições hipotéticas do que foi o ambiente social primitivo humano¹². Concebe a pré-história humana de forma reversa a partir do diagnóstico que elabora do presente, do que se reconhece dos indícios do passado que ainda fazem parte do presente, do que se sabe sobre povos, culturas e indivíduos. Em tal ambiência primitiva descreve o deslase de um acontecimento inaugurador para em seguida narrar como esse acontecimento será esquecido ao ser reinterpretado de formas diversas do ocorrido no início em diferentes fases seguintes. O resultado dessa recapitulação é uma descrição hipotética do percurso acidentado das coisas humanas que não pretende revelar a última verdade ou qualquer outro absoluto.

O filósofo deve usar a história para descrever por uma “ficção heurística” um acontecimento do passado e as sucessivas interpretações que dele se apropriaram o recobrando, o extraviando, esse procedimento ainda que hipotético procura reconstituir plausivelmente por quais caminhos esquecidos o passado se perdeu ou continuou a estar presente. Nesse sentido o trabalho do filósofo historiador é imoral, na medida em que atua contra o hábito intelectual humano de esquecer o início nada nobre das coisas tidas importantes, responde a pergunta “Quão pouco moral pareceria o mundo sem o esquecimento?” (MAI/HHI, §92).

O pressuposto de que um acontecimento do passado humano invariavelmente é recoberto por interpretações que podem nada dizer sobre seu início, que cabe a história esclarecer como sucessivas interpretações impingiram desvios, apropriações, estilhaçamento do significado original do que hoje é importante para nós, esses elementos nos parecem decisivos para o que será chamado depois de análise genealógica da histórica e que posteriormente ganhará fundamentação ao torna-se análise da teoria da vontade de potência. Nietzsche reconhece isso no prólogo de *Genealogia da Moral*: a religião, o direito, o castigo, o cristianismo, o ascetismo, etc. que acompanham a investigação sobre a moral nesse livro já

¹² A respeito da tradição filosófica que procurando compreender o passado elaborando descrições hipotéticas sobre a pré-história humana, escreve Oswaldo Giacoia (2013, p. 21) tratar-se do “[...] gênero de literatura filosófica, tornado clássico no pensamento filosófico-político contemporâneo, que se esforça por reconstruir, ficcional e plausivelmente, a pré-história da hominização”. Para exemplificar dois momentos na história da filosofia Cf. Platão. *A República*, 369a-371a e Rousseau. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo/Brasília, ed. Ática/UNB. 1989. P. 42 e p. 50). Giacoia (2013, p. 43) ainda comenta Albert Hermann Post como ilustração das fontes etnológica de Nietzsche.

havia recebido uma primeira abordagem “modesta e provisória” em *Humano Demasiado Humano*, como resultado do diálogo com o livro de Paul Rée *A Origem das Impressões Morais*, faltava então segundo Nietzsche a “linguagem própria” da hipótese teórica da vontade de potência.

Seguindo as indicações que Nietzsche apresenta em *Genealogia da Moral*, sobre como havia antecipado alguns dos principais temas que trata nesse livro em algumas de suas obras já publicadas – anteriores a primeira apresentação sobre a teoria da vontade de potência que ocorre em *Assim Falou Zaratustra* – e abordando diferentes aforismos desse período relacionados às esses temas, tentemos entender o que é a genealogia nesse momento de sua constituição.

1.2.2 A dupla história primitiva do bem e do mal

Inaugurando a temática da moral na relação entre senhores e escravos, Nietzsche cita na seção 4 do Prólogo de *Para a Genealogia da Moral* o § 45 de *Humano Demasiado Humano*, nele aborda a origem da “pré-história do bem e do mal”, descrevendo o passado primitivo humano sobre a perspectiva de tribos e castas dominantes que primeiramente estabeleceram o que são os valores de bem e de mal, “Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau” (MAI/HHI, §45). A “retribuição” aparece como um elemento catalisador fundamental do grupo, da comunidade, assim sendo, os despossuídos de todo tipo que, por tanto, não podem nada retribuir são tidos como maus, formam um, “[...] bando de homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário” (MAI/HHI, §45). De início, bom é o nobre o senhor que faz parte e gesta a comunidade e mal o baixo o escravo o impotente e submisso merecedor de desprezo. Se um indivíduo bom comporta-se de maneira incomum tais como os impotentes e oprimidos agem de maneira inescrupulosa e astuta isso se deve a perfídia de um deus ou demônio e não a ele próprio. Em tal ambiente primevo Nietzsche crê que valores tidos hoje como signos de bondade, de solicitude e compaixão eram execrados pelos tipos bons, eles os tomavam como premeditação malévolos, como, “[...] prelúdio de um desfecho terrível, entorpecimento e embuste, como maldade refinada, em suma” (MAI/HHI, §45). A sociabilidade humana, não só os valores de bem e mal, surgem da capacidade de retribuir a gratidão ou a vingança e não da superação das tensões e conflitos entre os indivíduos, como hoje nosso conceito de bem e de mal nos leva a crer cegamente.

1.2.3 A origem da moral ascética

O §136 é também citado na mesma seção do prólogo da *Genealogia da Moral*, sendo mais um convite à superação da atitude reverente dos “adoradores do moralmente milagroso” com relação ao ascetismo e a santidade. A hipótese que, segundo Nietzsche, deve ser levado em consideração é de que estes comportamentos são complexos e multicausais e procura argumentar nesse sentido nos oitos aforismas seguintes que finalizam o capítulo intitulado “A Vida Religiosa”. Ascetismo e santidade seriam as expressões mais requintadas de um “*desafio de si*” no qual,

Alguns homens têm uma necessidade tão grande de exercer seu poder e sua ânsia de domínio que, na falta de outros, ou porque de outro modo sempre falharam, recorrem afinal à tiranização de partes de seu próprio ser, como que segmentos ou estágios de si mesmo (MAI/HHI, §136)

Comportando-se em muitos aspectos de maneira contraproducente, esses homens sentem verdadeira volúpia em se martirizarem impondo a si mesmos exigências extremas e encontrando nisso seu ser mais próprio. Santos e Ascetas descobrem que na contenção dos afetos, e não apenas nas ações que lhes dão livre curso, pode-se sentir a vida intensificada, de que pelo auto sacrifício, no qual os afetos são contidos, é possível despender muita emoção, a negação de si não seria realizada, portando, em benefício do outro e sim atendendo a uma demanda hedonista de quem se sacrifica.

Santos e ascetas revelariam também em suas condutas pouca moralidade na medida em que se subordinam a uma lei, a uma vontade alheia ou a um ritual como forma de tornar suas existências a mais impessoal possível e justamente com essa submissão exercer o domínio de si, e ainda, na medida em que agem não se entendiam e por não agirem em decorrência de uma vontade ou paixão própria não se sentem responsáveis nem arrependidos pessoalmente; dessa maneira ascetas e santos procuram as condições mais adequada para suas vidas. Bem verdade, eles buscariam no auto sacrifício bem como no auto desprezo que lhes são característicos, um procedimento pelo qual tratam a “fadiga geral de sua vontade de viver” (MAI/HHI, §140). A crueldade para consigo, e não apenas a procura por estados de hedonismo, é um estímulo para esses homens que, contrariamente ao que se possa pensar sobre eles, precisam tonificar a espiritualidade indolente que possuem.

Na interiorização do “martírio de si” estes homens revelariam uma agonística na qual encontrariam um “inimigo interior”, tais como a vaidade e o desejo de glória e domínio, bem

como a própria sensualidade. Esse “inimigo interior” ganha a fantasia na forma de demônios e passa-se a difamar a sensualidade que os exorciza, com isso cria-se um sentido que recobre a apatia em que esses homens vivem. Esses homens de hábitos extremos em relação as manifestações dos afetos não só fizeram seguidores como conquistaram admiradores. Escreve Nietzsche, “É fácil ver como os homens se tornaram piores por qualificarem de mal o que é inevitavelmente natural e depois sentiram como tal”, assim esses santos e ascetas criam um compreensão do mundo e da existências para muitos a imagem e semelhança do que o mundo e a existência é para eles e propuseram como forma de purificação interior ou vitória sobre si o cumprimento do obrigações morais tão grandes quanto irrealizáveis.

A superação de si ou martírio de si que santos e ascetas praticam é uma forma de sensação de poder ou anseio de domínio, comum aos homens que a exercem sobre o mundo a sua volta e que santos e ascetas, pela pouca vitalidade, exercem sobre eles mesmos. No mundo cristão antigo foi inevitável a interpretação equivocada sobre a figura do santo, tanto da parte daqueles que o observava como dele próprio, desconheciam “O excêntrico e doentio de sua natureza, sua conjunção de pobreza espiritual, saber precário, saúde arruinada, nervos superexcitados [...]” (MAI/HHI, §143), sua figura inativa era tomada como presságio do final dos tempos e como essa crença tem vida longa ainda se reverencia a figura recolhida desses homens.

1.2.4 Sobre a moralidade dos costumes

Sobre a moralidade dos costumes Nietzsche lembra no prólogo da *Genealogia da Moral* os § 96 e §99 de *Humano Demasiado Humano* e §89 de *Opiniões e Sentenças Diversas*. No §89 trata da primazia dos interesses da comunidade sobre os interesses individuais, isso ficaria patente com a submissão que o individuo deve aos costumes ou instituições coletivas ainda que lhe seja pessoalmente prejudicial. O § 96 questiona o idealização que transformar as noções de egoísmo ou altruísmo em princípios em si, pelos quais desde sempre se avaliaria a conduta dos indivíduos. Para Nietzsche comunidades e povos de início estabelecem leis e tradições visando à auto conservação, os indivíduos que se submetem a elas, não importa se por vontade própria ou não, são considerados como moralmente corretos, como Bons. Não é, portanto, por princípios em si que agem, mas submetendo-se aos ditames dos grupos, por exemplo, ações que hoje chamaríamos de benevolentes ou realizadas por compaixão de início foram consideradas boas por que de alguma forma beneficiavam a comunidade. E se a noção de Bom surge por uma avaliação

pragmática da comunidade que estabelece o permitido e o proibido visando à auto conservação mal será atributo das ações que subvertam ou coloquem em risco a integração da comunidade. Com o tempo, a cada nova geração, a avaliação de início pragmática das ações dos indivíduos vai se revestindo de maior inquestionabilidade por ganha o caráter de sagrado vinculado aos antepassados, e em fazes posteriores passam a representar valores em si mesmos.

Já § 99 questiona o que seria outro equívoco: atribuir desde sempre intenções más as chamadas más ações. Estas ações são essencialmente motivadas por “impulso de conservação” ou ainda pelo hedonismo básico de buscar o prazer e fugir a dor. E se se imaginar as condições de sociabilidade que “precede o Estado”, pode se conceber que o indivíduo trataria a todos de maneira dura e cruel na tentativa de intimidá-los querendo com isso garantir a própria existência. Pode-se mesmo conceber o próprio Estado como tendo surgido do processo pelo qual homens violentos subjugarão os fracos, e que somente a partir desse momento que a moral surgiria como coação sobre os indivíduos para buscarem prazer nas ações que favoreciam a comunidade; com o tempo as ações coagidas pela moralidade dos costumes se tornam paulatinamente costumes, assentimento e por fim *virtude* por que se tornam “quase instinto” ao serem executadas habitualmente de maneira natural.

1.2.5 Sobre a origem da justiça

A respeito da origem da Justiça são citados no prólogo da Genealogia da Moral o §92 de *Humano Demasiado Humano-I* e §26 de *O Andarilho e sua Sombra* e ainda o §112 de *Aurora*. No §92 Nietzsche retoma a elaboração de hipótese sobre o que poderia haver se passado no ambiente social primitivo para explicar a origem da Justiça. Esta surge do confronto entre partes em conflitos com poderes equivalentes ou aproximadamente iguais e que avaliam um possível embate a partir do “egoísmo da reflexão” e concluem que o confronto resultaria em prejuízos e por isso optam por “[...] negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça” (MMI/HHI, §92). Vê-se novamente a descrição geral, com a hipótese sobre o ambiente social primitiva, os primeiros passos de uma noção importante como a de Justiça sendo dado por motivações pouco louváveis, o egoísmo humano que visa à auto conservação. A retribuição, a gratidão e a vingança reaparecem nesse aforismo mais uma vez como rebento da tentativa de lidar com os conflitos da sociabilidade humana e não como características que lhes seria intrínseca e imutável, ou seja, possuem uma origem imanente às condições sociais materiais, efetivas e temporais da vida humana. O §26

acrescenta sobre isso que o Estado de direito existe enquanto houver equilíbrio de força entre as partes envolvidas e que “[...] estados de direito são *meios* temporários que a prudência aconselha, não são fins” (ES/AS, §26).

A essa “história natural do dever e do direito” o §112 de *Aurora* argumenta que esse acordo entre as partes resulta de uma avaliação pouco realista em que por prudência se atribui ao outro o poder de retribuir não apenas cumprindo acordos como de se vingar caso o acordo não seja cumprido, e ainda, na exibição da dativa na qual se impressiona o outro lhe concedendo um direito que implicitamente revelaria a dimensão do poder da parte doadora. Desse modo a justiça resulta do cumprimento de uma avaliação pouco rigorosa em que as partes, ao se reconhecerem como iguais, aceita o seu dever como o direito do outro e vice versa. E Nietzsche acrescenta que dada a natureza passageira das coisas humanas o equilíbrio que mantém a justiça, os direitos e deveres entre as partes, está sempre sobre o risco de serem abandonados toda vez em que uma das partes conquista ou perde em poder, nesse sentido o “homem justo” é um acurado observador do equilíbrio do poder, mas não um observador isento.

Assim como o vimos acima que as motivações iniciais responsáveis pelo surgimento da moral, das noções de bem e de mal, são esquecidas em etapas seguintes, a origem da justiça na negociação astuta entre partes em conflitos é esquecida pelas gerações seguintes,

Dado que os homens, conforme seu habito intelectual, *esqueceram* a finalidade original das ações denominadas justas equitativas, e especialmente por que durante milênios as crianças foram ensinadas a admirar e imitar essas ações, aos poucos formou-se a aparência de que uma ação justa é uma ação altruísta (MMI/HHI, §92).

É com essa concepção posterior, altruísta, das ações ditas justas ou equitativas, que se buscar agora consolidar cada vez mais a justiça.

1.2.6 A origem do castigo

Sobre a origem do castigo são citados os §22 e §23 de *O Andarilho de sua Sombra*. Em sua origem a comunidade surge da união dos “fracos” para fazer frente aos poderes que lhe ameaçavam, ao se agregarem os fracos conseguiram *equilibrar* as relações de poder frente aos grupos e tribos lideradas por um chefe, reconhecendo no conflito com esses o procedimento menos aconselhável para manter a própria existência. Dessa experiência a comunidade toma o *equilíbrio* de poder como base da justiça e posteriormente pôde usar a proporcionalidade do prejuízo provocado por um delito como parâmetro para a punição que seria impingida ao infrator. Nesse contexto a *desonra* e o *castigo* são instrumentos punitivos

pelos quais se busca restituir o *equilibrio* não apenas entre o infrator e a parte prejudicada, mas da sociedade que o pune excluindo-o dos benefícios que proporcionava a ele ao mesmo tempo o fazendo regredir à “*dureza do estado de natureza*” que havia quando ela ainda não existia.

Com o §23 Nietzsche questiona o argumento do livre-arbítrio como princípio pelo qual se poderia punir um infrator. Se o que faz deste alguém merecedor de punição é a pressuposição de que agiu conscientemente em desacordo com a lei ou o estabelecido como correto e ao mesmo tempo se se considerar que ele é um agente racional que nunca escolhe contrariamente aos bons motivos racionais, chega-se a conclusão de que o infrator agiu fortuitamente e desse modo exerceu seu livre-arbítrio não sendo levado por motivações racionais ou contrárias. Se agiu “*sem intenção*”, pelo sabor do acaso pressuposto pelo seu livre-arbítrio, o infrator não pode ser punido pela alegação de intencionalidade ao cometer o crime. O que Nietzsche questiona com esse argumento é a ideia de que dentro da doutrina do livre-arbítrio a razão levaria compulsoriamente os agentes racionais a agirem em conformidade ao estabelecida pela razão, não lhe deixando escolha e assim anulando o próprio livre arbítrio.

1.2.7 O passado atuante

Em nenhum dos aforismas tratados acima se desenvolve uma narrativa que vai do ocorrido até o presente, narra-se isto sim, de maneira especulativa como um evento emblemático que deu origem a algo que até então foi ensinado pela tradição metafísica como estando fora do tempo, veio ao mundo de maneira não muito elevada no seu “baixo fundo”, pela imoderação do egoísmo e da insídia multiforme dos instintos de tipos e grupos, pela confrontação de suas forças. Essas ficções heurísticas plausíveis podem ser suficientes para desequilibrar a compreensão edificante com que comumente essas noções, valores e instituições são tratados.

Mas não se pode esquecer que, além de comungar da tradição filosófica que buscou descrever hipoteticamente as condições pela qual se deu a nossa hominização e de suas leituras de textos etnográficas, Nietzsche, nesse momento de sua obra já defendia a ideia de que o presente é constitutivamente marcado por atavismos e que o reconhecimento disso nos possibilita identificar quando o passado impõe ao presente limites que o estagna: o § 26 de *Humano Demasiado Humano I* trata de como uma “fase passada da humanidade” pode ressurgir em momentos posteriores levantando a suspeita sobre o que de fato realmente é

novo, como novas tendências quebram barreiras ao mesmo tempo em que carregam consigo antigos elementos tradicionais que lhes impõe resistência à inovação. O reconhecimento disso nos possibilitaria compreender e avaliar com justiça o que parecia ter sido superado do passado, assim, por exemplo, segundo Nietzsche deveria se suspeitar sobre até que ponto o Iluminismo representa uma ruptura com o obscurantismo da tradição, pois o espírito científico que dele surge ainda não foi capaz de conjurar a “necessidade de metafísica”, como prova a filosofia de Schopenhauer, nas palavras de Nietzsche, “[...] toda a concepção de mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer” (MMI/HHI, §26). A história possibilita reconhecer e fazer justiça às concepções antigas de mundo e do ser humano que ainda atuam no presente, com esse reconhecimento podemos conjurar o que ainda carregamos do passado e que nos impõe resistência à emancipação e inovação.

Para Nietzsche, que nesse momento comunga da valorização da ciência como procedimento de superação das superstições da tradição metafísica, se se conjurar o que há de obscurantismo atávico insuspeito no “espírito científico” que se herdou com Iluminismo será possível “[...] levar a diante a bandeira do Iluminismo” (MMI/HHI, §26). A crença de que a ciência deverá, cedo ou tarde, estabelecer as certezas definitivas sobre “as primeiras e últimas coisas”, nesse sentido, desnuda sem percebermos que continuamos em muitos casos a “pensar (e sobretudo crer!) de forma tradicional” (WS/AS, §16), procura por certezas extremas que ao final manifesta nossa ancestral “necessidade metafísica” acoplada ao pensamento comodista do “crente” que se reconforta com suas convicções. É preciso investigar a importância dada a esse tipo de especulação e para isso é necessário “uma história dos sentimentos éticos e religiosos” (WS/AS, §16) – projeto que será muito valorizado por Foucault –, pois foram esses sentimentos que avolumaram as questões mais importantes do conhecimento humano e que para Nietzsche remontam a pré-história de nossa espécie, “Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros” (WS/AS, §16). O ser humano inicialmente transferiu “noções como culpa e medo” para o que lhe suscitava medo, posteriormente se convenceu com as gerações seguintes “[...] a tomar essas fantasias a sério, como verdades, por fim recorrendo ao abominável argumento de que a fé tem mais valor que o saber” (WS/AS, §16). Foi desse modo que provavelmente o ser humano “[...] aprendeu a desprezar o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo” (WS/AS, §16). Para

Nietzsche, essa “necessidade metafísica” nós é congênita, hereditária, daí a origem de nossa tendência em desconsiderar o que nos é mais próximo.

Ainda em *Humano Demasiado Humano-I*, o §274 aborda o passado constitutivo do Eu, este também seria formado por uma diversidade de elementos antigos, “de certas fases do desenvolvimento” humano. Seria possível até mesmo se debruçar sobre esses trechos do passado e reconstituir de forma complementar “fases do desenvolvimento” de um povo ou de um homem, se poderia propor uma melhor compreensão do “[...] horizonte bem definido de pensamentos, uma força definida de sentimentos, o predomínio de uns, a retirada de outros” (MMI/HHI, §274). Com esse propósito compreenderíamos os “sistemas de pensamento e sentimento” dos seres humanos de épocas passadas e ainda compreenderíamos melhor também a nós e aos nossos semelhantes como “sistemas de sentimentos e pensamentos”, e também como “sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários mas alteráveis” (MMI/HHI, §274). É possível conceber ainda que hipoteticamente as fases do desenvolvimento humano em seu horizonte próprio, como foi possível seu aparecimento e como o que o hoje nos parece ser sua conclusividade necessária estava até o último instante indefinido, esse conhecimento hipotético permite compreender o peso das nossas decisões mais importantes sobre que direção pode ser dada a nós mesmos hoje.

Além do Eu muitas coisas em nós nos revelam que o que acreditamos ter se perdido no passado permanece ainda atuante em nossos corações e mentes, “[...] o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos se não o que a cada, instante percebemos desse fluir” (WS/AS, §223). Porém, não se deve acreditar que o atavismo do passado que ainda flui em nós permanece preservado tal qual foi, e ainda, que a observação intimista do Eu seja suficiente para compreendê-lo corretamente. Nietzsche, de maneira eurocêntrica, afirma que viajar para observar povos distantes ou que habitam próximo, olhar mais atentamente a vizinhança, famílias e indivíduos, pode nos fazer ver como o passado está preservado de maneira justaposta em diferentes *estágios culturais* e quanto mais isolado dos grandes centros urbanos mais legíveis os palimpsestos da alma humana onde reconhecemos fases de épocas olvidáveis. Desse modo seria possível reconhecer as diversas formas com que o Eu se manifesta no devir histórico e através disso também se fazer do autoconhecimento um caminho para se desenvolver um oniconhecimento de tudo que pode se passar com a alma. Nietzsche especula que espíritos livres e longividentes de posse dessa forma de autoconhecimento e de oniconhecimento poderiam “[...] tornar-se onideterminante, no tocante a toda a humanidade futura” (WS/AS, §223). Vimos que desde o primeiro momento de sua

obra Nietzsche se interessa pelo passado com a preocupação de fazer um diagnóstico problematizador da cultura moderna ocidental (Cf. GIACOIA, 1990, p. 26-34 e WOTLIG, 2013, p. 149-175), assim, procura reconhecer o atavismo que nos é constitutivo e como essa herança pode ser decisória para nós, promovendo ou cerceando nossa inventividade e boa disposição. Esse “diagnóstico do presente” do médico da cultura é ao final preocupação com o futuro do ser humano.

É a preocupação com o futuro que faz Nietzsche lamentar a ausência de “artistas eloquentes e de linguagem inventiva” que educassem “as camadas inferiores da população” lhes ensinando que a história natural enquanto “historia da guerra” é também a história “[...] do triunfo da força ético-espiritual em luta contra medo, presunção, inercia, superstição, loucura” (WS/AS, §184). Tal ensino deveria levar a todos que dele tomassem conhecimento ao “[...] empenho por saúde e florescimento espiritual e físico, ao feliz sentimento de ser herdeiro e prosseguidor do humano, e a uma cada vez mais nobre necessidade de empreendimento” (WS/AS, §184), a trabalhar por maiores conquista da “força ético espiritual” que rivaliza com diferentes formas de rebaixamento humano. Diferentemente da crítica feita na *Segunda Intempestiva* à abertura imoderada a diversidade de sentido histórico do homem moderno e não se enquadrando nas revisões dos usos monumental, antiquário e crítico da história que Foucault descreve em 1974 (Cf. FOUCAULT, 2012a, p. 1024) para Nietzsche a genialidade do período moderno que o distingue dos anteriores está justamente em que nele é possível recapitular a “inteira evolução histórica” permitindo pela primeira vez a superação de contraposições equivocadas e caras à tradição filosófica como “natureza e espírito, homem e animal, moral e física”. A história assim pensada e ensinada seria uma “autoconsciência cósmica” do ser humano.

Agora para Nietzsche a “educação histórica” desautoriza o homem moderno ocidental de considerar a crença numa provável recuperação da grandiosidade das culturas antiga como forma de progresso, tal como sustentava o jovem Nietzsche quando defendia a história como dialogo atemporal entre os gênios de épocas distinta, porem, pode-se *conscientemente* decidir e trabalhar por uma nova cultura, instruídos historicamente o homem moderno tem a possibilidade de “[...] criar condições para a criação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, podemos economicamente gerir a terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação as outras” (MM I/HH I, §24), o que não foi possível para as culturas passadas que se desenvolveram de maneira “inconsciente e acidentalmente”.

Seria possível pensar o projeto genealógico de crítica dos valores sem as ideias de que o passado, que pode ser remontado a nossa origem primitiva, é decisivo para o que somos e o que queremos ser? De que, a partir da história genealógica sobre o passado humano efetivo o homem moderno pode tomar em suas mãos a construção do futuro pelo que aprendeu sobre essa herança atuante do passado que lhe é constitutiva? De que, essa história nos ensina o cuidado com o corpo, a educação a alimentação dos indivíduos, o planejamento do uso dos recursos naturais e humanos?

1.2.8 O fim da esperança em um futuro ecumênico

Edmilson Pascoal (2002, p. 36-37), destaca o “amadurecimento” de alguns elementos na segunda fase da obra de Nietzsche que caracterizarão sua abordagem genealógica da história: a tomada da história como paradigma de cientificidade (Cf. Giacoia, 1990, p. 33 e 37), bem como as ideias de que a análise histórica não é neutra, a inexistência de “essências originais” alegadas pela metafísica como ordenadoras de processos progressivos da constituição das coisas, e que as coisas humanas, nesse sentido, “valores instituições, práticas sociais etc.”, se constituem de forma humana tipicamente humana e nada miraculosa. Observamos, contudo, é o “amadurecimento” de elementos que já constam na *Segunda Intempestiva*.

E retornando comparativamente a *Segunda Intempestiva*, se o indivíduo moderno padecia por não ser capaz de esquecer em consequência de sua cultura histórica a partir dos livros de *Humano, Demasiado Humano*, a história como método filosófico tem como foco a história do esquecimento sobre a origem imanente e contingencial dos valores, esquecimento que não é total por que é possível que o passado se faça presente por diversos atavismos, como vimos acima. E com relação à perniciosidade da cultura histórica do homem moderno destacado em 1874, em *Humano Demasiado Humano* Nietzsche verá como positivo o fato de vivermos justamente em uma época que pode, talvez pela primeira vez na história, ter uma compreensão geral da história e assim usufruir das produções de culturas e épocas passadas. Nós, contemporaneamente, podemos obter um “[...] panorama de objetivos humano-ecumênicos, que abarcam toda a Terra habitada” (WS/AS, §179), e ainda somos cientes das reais forças que possuímos para empreender tal tarefa sem presunçosamente contarmos com a ajuda de supostas forças sobrenatural; e mesmo que tenhamos avaliado erroneamente a capacidade de nossas forças prestaremos eventualmente conta disso apenas a nós mesmo, nas palavras de Nietzsche, “[...] a humanidade pode fazer o que quiser consigo mesma” (WS/AS,

§179). Mas esse otimismo com relação à capacidade humana de ministrar o próprio destino será abandonado por Nietzsche e em certo sentido é a superação das esperanças em projetos ecumênicos para a humanidade que, segundo Giacoia (1990, p. 38) levou Nietzsche à “[...] operar a passagem da filosofia da história para a genealogia da moral”. O que conduziu Nietzsche a esse pessimismo ecumênico com a humanidade?

O bem e o mal, a justiça, a religião, as artes, a ciência, enfim, a cultura, todos os principais valores modernos saíram do paraíso metafísico e ganharam a temporalidade com o novo método filosófico que assimila a análise imanente da histórica em um diálogo acolhedor com as ciências naturais e que confirma a mudança contínua da vida e é à ela em sua temporalidade imanente ao mundo no qual teve origem que em última instância esses valores remontam. Explicitando essa compreensão, anos depois em *Assim Falou Zaratustra*, a vida será apresentada como o epifenômeno de um embate contínuo, uma perpetua insaciável apropriação, embate irreconciliável que apenas momentaneamente pode ser descrito e que Nietzsche irá esquadrihar por uma teoria das forças a qual atribuiu o termo Vontade de Potência.

1.3 A GRANDE HIPÓTESE: O MUNDO COMO VONTADE DE POTÊNCIA¹³

O mundo está escrito em caracteres que resultam de uma dinâmica de forças, há uma pluralidade de forças agônicas entre si que subjazem e ordena o mundo e nele a vida, o “único sentido permanente” dessa dinâmica é o de manifestar uma “vontade de potência”, cada força busca assenhorar-se de outra(s), submeter a si toda(s) as força(s) que lhe impuser resistência, disso se deduz que seu caráter intrínseco é expandir-se assenhorando-se do seu entorno afirmando-se em si mesma ou em um termo: é essa mesma vontade de potência. É preciso entender essa dinâmica das forças para compreender o que se passa no mundo e com a vida. Sobre a força escreve Scarlett Marton,

A força só existe no plural; não é em si, mas em relação a; não é algo, mas um agir sobre. Não se pode dizer, pois, que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tampouco se poderia dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se. Atuando sobre outras e resistindo a outras mais, ela tende a exercer-se até o limite, manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência (S. MARTON, 1996, p. 62).

O embate das forças não possui um telos para além do confronto em que revelam um “querer-vir-a-ser-mais-forte” (S. MARTON, 1996, 62). A força manifesta como vontade de potência se apresenta como expansão crescimento de si e não a procura do que lhe falta, nesse sentido ela impõe a ordem e a dinâmica que lhe é própria ao subjugar as outras.

A força só existe em relação à outra força, ela é sempre plural. Como vontade de potência não estaciona ou estagna nela mesma, estará sempre buscando expandir-se, se não encontrar outra que lhe imponha resistência insuperável ou que lhe absorva e que, por sua vez, continuará lhe movimentando agora subjugada ao “querer-vir-a-ser-mais-forte” da força que a absorveu. No embate das forças surgem campos sempre instáveis de domínios onde a força subjuga tensionalmente outra(s).

¹³ Na abordagem que fazemos sobre a teoria da vontade de potência nos beneficiamos dos estudos dos seguintes autores: Scarlett Marton. *Nietzsche: A transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1996. De 49 a 79. Wolfgang Müller-Lauter. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp. 2011. De 39 a 73. Ainda de Müller-Lauter. *A Doutrina da Vontade de Pode em Nietzsche*. São Paulo: Annablume. 1997. Patrick Woltling. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. São Paulo: Barcarola. 2013. De 82 a 146. Entre esses comentadores nos ativemos em especial ao tratamento feito por Woltling, sempre evitando as polêmicas relacionadas a esse conceito.

Para Müller-Lauter (2011, p. 62-63) “A vontade de potência enquanto ‘fundamento último e caráter de todas as mudanças’ é a ‘essência do mundo’: ela representa o único *quale* que constitui o mundo em suas gradações múltiplas”. A dinâmica das forças se dá não apenas por que as forças se apresentam como *quantuns* (quantidades) diferenciados, mas por que todos os quantuns de força possuem em comum o *quale* diferenciado da vontade de potência, como forças que se apropriam ou são apropriadas. Contudo, é preciso reconhecer que se a vontade de potência é “essência do mundo” ou o seu princípio fundante, ela se manifesta por que, como acima dissemos, é essencialmente plural: quantitativamente diferente como quais de vontade de potência que se defrontam sempre com alguma outra. É necessário destacar essa multiplicidade agônica para advertir qualquer intenção de fazer da vontade de potência um absoluto metafísico, ela não é estável, homogênea e teleológica, ainda que Nietzsche (JGB/BM, §36) fale da “tentativa” imposta pela “consciência do método” ou pela “moral do método” de se “hipoteticamente” postular a vontade de potência das forças como única tanto no mundo orgânico quanto no inorgânico: a teoria da vontade de potência é uma hipótese que deve sua legitimidade à capacidade de tornar compreensível o mundo em sua imanência e não por qualquer pressuposto transcendente ou metafísico.

Müller-Lauter vê no antagonismo insuperável das forças em suas *quales* de vontade de potência o porquê dos muitos antagonismos no pensamento de Nietzsche, que ao final seriam apenas abordagens de pontos equidistantes no gradiente da vontade de potência, o que é coerente como a metáfora da química dos afetos e sentimentos do § 1 de *Humano Demasiado Humano* que já apresentava a recusa em aceitar a polarização de origem metafísica que compreende termos opostos como intangíveis. Sobre o antagonismo da vontade de potência Müller-Lauter escrever,

É, antes de tudo, o antagonismo que faz dela vontade de potência. Em tal imprescindibilidade de antagonismo, a vontade de potência, como diz Nietzsche, ‘não é originalmente um ser, um vir-a-ser, mas um *phatos*’, do qual ‘somente resulta um vir-a-ser, um efeito [...]’ (MÜLLER- LAUTER, 2011, p. 73).

Fazendo uma infranálise dos *quales* da vontade de potência observa Patrick Woltling que elas apontariam para uma dupla característica conjugadas da vontade de potência resultante da relação entre os conceitos de afeto e de forças: como afeto toda força é capacidade de afetar ou ser afetada por outras forças, isso serviria para advertir de se restringir, como já observou Müller-Lauter ao falar de *quale*, o embate das forças à questão de quantificação das mesmas: sendo o mundo e a vida para nós um epifenômeno da vontade de

potência, essa não é um “ser” nem um “vir-a-ser” na medida em que não visa a um resultado, mas apenas o continuo embate em que mesmo o “prazer” ou “euforia” que manifesta a força dominante é um elemento que acompanha a expansão da potência da força e não seu objetivo ou recompensa.

Sobre a irreduzível e sempre agônica relação entre as forças observa Woltling (2013, p. 112) que, “Em razão de sua capacidade de ser afetada, de sentir um sentimento de prazer, a vontade de potência é pensável, segundo o modelo de um combate, de uma luta em que os protagonistas são capazes de se perceber e de se avaliar uns aos outros”. É a sensibilidade para o aumento de sua potência, para o que impede ou promove sua expansão, o *pathos* da força, de sua vontade de potência.

Corroborando o que se disse acima, para Woltling, não é correto pensar a teoria da vontade de potência como a Essência ou o Princípio da realidade ou de todas as coisas como buscou a tradição filosófica metafísica. Segundo esse comentador, a teoria da vontade de potência é hipostasiada por Nietzsche, ou seja, é uma hipótese que serve de chave de leitura interpretativa para resolver um problema central no pensamento de Nietzsche: como interpretar a realidade de tal forma que se possa compreender e encaminhar a partir dessa leitura interpretativa a questão da cultura que seria onipresente, central e organizadora para filosofia de Nietzsche. O fio condutor para a elaboração da hipótese da vontade de potência Nietzsche busca, segundo Wotling, no corpo, sobre isso escreve, “É, pois, a partir da representação da vida fornecida por uma reflexão sobre a forma de vida da qual o homem tem experiência, a saber, o corpo, que Nietzsche constrói sua hipótese sobre a vontade de potencia” (WOTLING, 2013, p. 100). Invertendo a primazia dada à “intelecção espiritual” da tradição filosófica, Nietzsche partindo do corpo procura remontar a explicação sobre a realidade, e o que chega a conhecer sobre o que seria a textura da vontade de potência a partir do corpo?

Sendo o corpo a única realidade imediata que temos acesso, o “dado” ou instância última a que nele podemos remontar é o instinto, a constelações de seus apetites e paixões melhor definidas pelo que chamamos de “impulsos”. A partir desse dado primeiro originário do corpo pode se deduzir que as alegadas afirmações de unicidade e ação do eu, de sua emblemática substancialização cartesiana como pensamento ou espírito repousa apenas na simplificação dos termos ou da linguagem que não consegue esquadriñar a pluralidade dos instintos amalgamados no corpo, a partir disso afirma Woltling,

O pensamento e, com ele, o espírito, não é, pois, nem unidade nem instância absolutamente primeira. E é esse reconhecimento da riqueza do corpo, e, em especial, de sua estrutura plural, que permite a Nietzsche remeter o pensamento ao jogo da pluralidade dos instintos que o constitui – ‘pois pensar é apenas uma proporção desses instintos entre si’ –, esta redução confirma, assim, o fato de que o corpo é a única realidade à qual temos acesso (WOTLING, 2013, p. 100).

Mas é preciso dá um passo a mais e entender o corpo na pluralidade de seus instintos como algo remontável aos seus processos fisiológicos e não a partir dos instintos finalizar com os processos cognitivos condicionados por ele. Porém, primeiramente é preciso observar que a abordagem filosófica que Nietzsche faz da fisiologia não pretende ser redutível a uma investigação positiva experimental, é apenas uma “linguagem simbólica” que ao descrever o “fato” fisiológico o assimila simplificando-o ao criar uma representação do que esses fatos seriam, daí porque entre as interpretações psicológica e fisiológica dos impulsos do corpo não há primazia e sim complementaridade, afirma Woltling,

A fisiologia não entra no lugar da vontade de potência como polo de referência fundamental a partir do qual se organiza a leitura do texto da realidade, ela é expressão metafórica, a primeira palavra, antes da dos instintos, pulsões e afetos, da linguagem simbólica que permite descrever de maneira convencional a realidade, mas não explica-la, nem desvelar sua essência última (WOTLING, 2013, p. 123).

A hipótese da vontade de potência não remete para nenhuma instância além dela mesma e Nietzsche não pretende positiva-la para melhor qualifica-la, o caminho para se chegar a sua compreensão é o corpo, mas apenas como representação que podemos fazer dos processos fisiológicos que nele ocorrem e dos instintos, impulsos e afetos que nossa cognição psicológica pode, dentro dos seus limites, alcançar e remontar a esses processos através de uma linguagem simbólica. E o que aprendemos com essas representações da vontade de potência a partir da fisiologia e da psicologia? Acompanhando E. Blondel¹⁴, Woltling afirma que o corpo como palco da vontade de potência é esquadrihado por quatro linguagens metafóricas: a “metáfora psicológica”, a “metáfora fisiológica”, a “metáfora política” e a “metáfora filológica”.

A metáfora política: mostra que o corpo é um todo complexo e organizado hierarquicamente, para que seu funcionamento possa se dá é preciso que nele ocorra o “[...]”

¹⁴ Eric Blondel. *Nietzsche, le corps et l'aculture*. Paris. Ed. PUF, 1986.

comando e a obediência, isto é, em termos de emissão, transmissão e execução de uma série de ordens” (WOTLING, 2013, p. 132). A consciência ou o espírito não se encaixar nessa metáfora como o que comanda, é algo de intermediário subordinado aos instintos e afetos e cuja função é interpretar seletivamente e de maneira simplificadora a realidade sempre múltipla e móvel a serviço da vontade de potência do corpo. O pensamento e mesmo a lógica são, portanto, instrumentos de falsificação da efetividade do real na medida em que não o integram como tal e sim o depuram em favor do corpo, não querem o verdadeiro mais inventar identidades estáveis no devir absoluto do mundo. E na caracterização da hierarquia dos instintos e afetos que organizam o corpo Nietzsche atravessa uma série de configuração políticas que vai da ditadura, passando pela aristocracia e a oligarquia até regência, “que deixa aberto a possibilidade de tensões, até mesmo de substituições no seio das instância dirigente” (WOTLING, 2013, p. 132). Em todos esses modelos políticos o corpo é sempre a unidade múltipla da vontade de potência.

A metáfora fisiológica: descreve o corpo como um “estômago”, como “interpretação”, ou seja, como capacidade da força de metabolização-assimiladora nutritiva e de eliminação de outra(s) força(s). O corpo como vontade de potência assimila o que lhe potencializa e assim seleciona o que permite sua expansão e elimina o que não contribui para isso. E com essa concepção do corpo como capacidade de assimilação que Nietzsche trata a análise da cultura, esta seria tão somente, “[...] a maneira com que se efetua o processo de digestão da realidade, pois o pensamento e a consciência, instâncias produzidas pelas relações e pela atividade de troca entre os instintos, pode ser definidos como uma atividade gástrica” (WOTLING, 2013, p. 138), a cultura é a capacidade de assimilação sempre restritiva da efetividade do real onde a memória e o esquecimento se articulam para selecionar as experiências benéficas e a eliminar as indigestas.

A metáfora psicológica: complementar as anteriores, estabelece o corpo como uma hierarquia pulsional não a partir da ordenação dos impulsos entre si, mas do resultado desse ordenamento representado pelo espírito ou alma, que além e aquém de sua função cognitiva é essencialmente uma função assimiladora seletiva descrita pela metáfora fisiológica, escreve Wotling, “O corpo é uma aristocracia de espírito, mas o espírito é, ele mesmo, tão-somente um estômago” (WOTLING, 2013, p. 143), que ao esquadrihar cognitivamente o real digere apenas o que lhe apraz e elimina ativamente o que lhe seria irrelevante ou prejudicial.

A metáfora filológica: o mundo é vontade de potência e o corpo é um fractal do mundo como vontade de potência, ele como condensação de diversas forças em conflito é interpretável pela teoria da vontade de potência e por sua vez a realidade para o corpo como vontades de potência ordenada como espírito é interpretada da mesma forma assimiladora e seletiva, “[...] o texto do corpo ele mesmo, trata de outro texto do qual ele é comentário [...]”(WOTLING, 2013, p. 144). Para Wotling seria preciso acrescentar as metáforas propostas por Blondel uma quinta metáfora, a neurológica, para se compreender melhor essa intersecção do corpo como vontade de potência nele próprio no mundo.

A metáfora neurológica: articula todas as anteriores e mostra que sozinhas são insuficientes, nela a atividade dos instintos é descrita como interpretação das excitações nervosas que possui vez são hierarquizadas ou ordenadas como espírito. Nesse sentido o corpo é uma interpretação e um interprete, “O corpo é um texto, mas um texto que engendra, por sua vez, outro texto” (WOTLING, 2013, p. 145). Instintos e afetos são a linguagem pelas quais se interpreta o corpo como vontade de potência e são ao mesmo tempo e por isso mesmo a linguagens com as quais o corpo interpreta o mundo atribuindo a ele um sentido ou valor. O corpo é um comentário do mundo como vontade de potência sendo um caso particular do mesmo e, por sua vez, faz uma interpretação um comentário desse mesmo mundo. Enquadrando a questão da moral, central para a discussão sobre a cultura, nesse quadro teórico de metáforas, escreve Wotling citando Nietzsche,

As morais como linguagem figurada dos afetos: os afetos mesmos, porém, uma linguagem figurada das funções de tudo que é orgânico⁷. É esse jogo com a metáfora filológica que permite a Nietzsche, ao mesmo tempo, explicar a atividade interpretativa da vontade de potência e abrir seu questionamento sobre o problema da cultura, a qual é, finalmente, apenas o conjunto dos textos engendrados pelo corpo (WOTLING, 2013, p. 146).

A genealogia como análise filosófica procura, tomando o mundo como um texto cuja escrita é a teoria das forças como vontade de potência, diagnosticar o embate das forças atuantes no corpo, qual o quantum e o quale dessas forças, e faz isso interpretando em uma linguagem simbólica a repercussão desse embate na fisiologia, nos instintos e afetos do corpo. O corpo como um fractal dessa escrita do mundo que por sua vez é por ele dobrada em um comentário: a cultura. O Interesse da genealogia com isso é saber qual o estado de orquestração ou não das forças envolvida no corpo e na cultura, visto que o que está em jogo é as condições de existência e das possibilidades da vida humana.

1.4 PARA A GENEALOGIA DA MORAL

Sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história, alias, que está sempre presente, ou sempre pode retornar)

A súpula genealógica¹⁵ escrita em 1887, que traz como subtítulo “Uma polêmica”¹⁶, Nietzsche se debruça sobre a origem dos valores morais retornado aos temas do início da justiça, do castigo, da religião, do gênio, da arte, da ciência, linguagem, etc., presentes nas obras anteriores. Sobre o caráter historiográfico da *Genealogia da Moral* observa Edimilson Pascoal (2003, p. 81) que, “[...] o leitor não se encontra diante de uma descrição histórica, de algum ‘relato histórico’, de uma ‘história dos sistemas éticos’, ou ainda de qualquer ‘história tradicional’ ou ‘história natural da moral’”. A análise da “origem” – análise da proveniência [*Herkunft*] e da emergência [*Entstehung*] como observa Foucault –, que passa a receber a denominação de genealogia, continuará a descrever hipoteticamente o tenso início de algo e como acontecimentos diversos levaram ao esquecimento desse começo atribuindo diferentes interpretações sucessivas que irão recobrir o significado dessa origem a tornando olvidável. Mas um novo elemento foi acrescido à essa análise genealógica da histórica imanente e acidentada das coisas humanas: superada a preocupação metafísica com a busca pelo conhecimento da alegada verdade atemporal, absoluta e determinante das coisas, é levantada a questão sobre a origem do valores para que se reconheça o valor desses valores cultivados pela cultura moderna ocidental: qual é a relação que esses valores mantem com a vida em sua imanência com o vir-a-ser do mundo, a violência congênita e impessoal do devir absoluto da realidade e o sofrimento inevitável à que a vida é por isso submetida? Os valores são elaborações da vida e por isso revelam: ou o enfrentamento dessas condições pela afirmação de si da vida que assimila tal violência e ainda se mostra abundante ao continuar se

¹⁵ *Para a Genealogia da Moral*, foi escrito com o objetivo de divulgar as ideias de Nietzsche depois dos seguidos fracassos editoriais em especial o de *Assim Falou Zaratustra* que segundo Fink “[...] constitui a base inconfessa de todas as obras polemicas posteriores” (FINK, 1983, p. 140), Fink também afirma, “Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche pretende dar um esclarecimento a proposito de *Para Além do Bem e do Mal*” (FINK, 1983, p. 140). Para Giacoia, *Para a Genealogia da Moral* “[...] aprofunda e consolida a crítica da moral levada a efeito em *Humano Demasiado Humano* e *Aurora*” (GIACOIA, 2000, p. 63). Da mesma forma Beardsworth (1997, p. 41) entende que *Para a Genealogia da Moral* condensaria os argumentos de *Humano Demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*. Segundo Deleuze esse livro de Nietzsche que não se apresenta como um conjunto de aforismos como as obras anteriores do período e nem como poema tal como *Zaratustra* é “[...] antes como uma chave para a interpretação dos aforismos e para a avaliação do poema” (DELEUZE, p. 131).

¹⁶ Para o esclarecimento do o subtítulo Cf. Edimilson Pascoal, 2003, p. 61-63.

expandindo de forma apropriativa ou eles desvelam a vida reagindo acuada, arrefecendo-se, como elaborações ideativas nas quais ela se enclausura com suas poucas forças para um enfretamento paliativo com a violência impingida pelo devir? Nesse último caso, dos valores serem defesas ideativas, caberia a suspeita com relação à alegada inquestionabilidade, atemporalidade e universalidade atribuídas aos valores tradicionais do ocidente, visto que a experiência da vida para nós e em nosso entorno se apresenta justamente como mudança, multiplicidade e diferença dos seres.

É nesse sentido que o esclarecimento genealógico da origem da moral é decisivo por que para Nietzsche a origem dos valores, e entre eles o de todo e qualquer conhecimento e o de suas verdades, é uma questão primordialmente moral, ou seja, como na apreciação afirmadora ou negadora do mundo em devir se flagra as configurações das forças do corpo como vida. A moral como afirmação da vida para além da finitude dos seres e da violência do passamento ou moral como disfarçates da própria fraqueza frente a isso, dois pratos da balança com a qual Nietzsche procurou avaliar, a sua maneira, os valores do mundo ocidental moderno, como sintomatologia do estado da vida que permite o diagnóstico da cultura.

Sobre o “solo” de preocupações que acompanhavam Nietzsche a época da escrita das três dissertações de *Genealogia da Moral*, Edimilson Pascoal aponta (2003, p. 52), o insucesso editorial de seus escritos, o projeto de transvaloração dos valores e o esforço por explicitar a teoria da vontade de potência. E ainda segundo Edimilson Pascoal (2003, p. 43), é justamente a teoria da vontade de potência como “perspectiva abrangente” o elemento unificador das três dissertações, que não se apresentam explicitamente “costuradas”, com essa teoria se identifica a moral como resultada do conflito de forças o que faz da análise genealógica realizada em cada dissertação ser não apenas e tão somente a constatação da proveniência histórica dos valores que a moral sustenta, mas a “avaliação do valor dos valores” da moral, nesse sentido a *Genealogia da Moral* já participaria do projeto de transvaloração dos valores.

Nas três dissertações Nietzsche apresenta consecutivamente: primeiro, sua concepção sobre qual teria sido a origem dos valores fundantes da moral, “Bom” e “Ruim” “Bom” e “Mau” e a partir disso o surgimento da moral predominante moderna; segundo, para ele a concepção moderna da moral é tributária histórica da condição escrava onde a vida está subjugada e sua avaliação da vida e do mundo é a elaboração ideativa da psicofisiologia de instintos desregrados configurados cognitivamente como ressentimento e a má-consciência,

estes avaliam ideativamente a efetividade do real de maneira negativa denunciando uma hipersensibilidade ao sofrimento e com isso um corpo desarticulado em suas vontades de potências para fazer frente à violência e ao sofrimento do devir; terceiro, o ateísmo moderno como “grande saúde” hodierna que enfrenta a efetividade do real, por ser vontade de potência ativa onde as tensões das forças do corpo estão orquestradas, no fundo se mostra minado no seu estandarte que é a ciência moderna: a vida reclusa de dedicação à busca da “verdade una e final” mostra que os cientistas padeceriam de uma hipersensibilidade ao devir, sintoma atávico do ideal ascético que eles comungariam com o homem religioso.

1.4.1 Primeira dissertação

A verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, não como se crê, do “espírito” – um antimovimento em sua essência, a grande revolta dos valores *nobres* (EH/EH)

Na *primeira dissertação* Nietzsche colocar em questão a concepção moral do “bom homem moderno” que toma os valores morais de “bem e mal” como possuindo “valor em si”. seja por que popularmente os compreende metafisicamente como valores absolutos, seja por que até os modernos genealogistas ingleses (Jeremy Bentham 1748-1832 e Stuart Mill 1806-1873) procurando meritoriamente superar a abordagem da moral fora do quadro da metafísica, a tratando “cientificamente”, acabaram atribuindo a esses valores em si da “utilidade”, bom seriam as ações úteis e mau as prejudiciais, qualidade que posteriormente segundo esses genealogista seria esquecida restando apenas o entendimento de serem boas e más em si mesmas, para Nietzsche esse esquecimento soa paradoxal visto que desde de sempre sendo uteis a utilidade dessas ações não poderia ser esquecida. Mesmo H. Spencer (1820-1903) que não deu por esquecida a utilidade, como caráter egoísta da moral, acabou explicando essa utilidade pelo interesse coletivo, útil a todos, além de tomar a utilidade do “bom” como supra-histórico, alegando que desde sempre e progressivamente teria sido reconhecido como tal por que seria um “valor em si” (Cf. PASCOAL, 2003, p. 94-95)¹⁷.

Nietzsche questiona essa abordagem utilitarista desses primeiros genealogistas da moral, tratando da “*transformação conceitual*” dos sentidos dos termos “bom” e “ruim” em “bom” e “mau”, descrevendo como em algum momento do passado a relação conflituosa nascida com a luta pelo poder entre as castas dirigentes aristocrática guerreira e aristocrática

¹⁷ Para uma análise aprofundada da crítica de Nietzsche a essas primeiras abordagens genealógicas Cf. S. Marton, 2010, p. 141-173.

sacerdotal, se deu a vitória da avaliação de mundo e da vida sacerdotal com a criação da moral por esta casta, com a avaliação moral do mundo e da vida os sacerdotes aumentaram seu poder ao fazer com que a população oprimida pela aristocracia senhorial guerreira assimilasse a avaliação moral da existência elaborada pelos sacerdotes, como observa E. Fink (1983, p. 142) “Os sacerdotes são os senhores destronados que mobilizam contra os guerreiros todos os fracos, todos os falhados, todos aqueles que sofrem”.

Essa assimilação ocorre por um artil intelectual da casta sacerdotal contra a aristocracia guerreira: o estilo de vida da aristocracia guerreira contrastado com o da população subordinada ao seu julgo militar se apresentavam como tipos opostos de vida, essa diferença não representava o que poderíamos chamar hoje de uma distribuição desigual e injusta do poder político por que esse desnível era resultado da superioridade de força e belicosidade física dos senhores que por isso consequentemente governavam; eles “[...] sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (GM/GM I, 2), foram eles que primordialmente se autodenominaram Bons, por se sentirem os melhores, os superiores, não apenas por nascimento, mas por que manifestavam, como dissemos, uma superioridade de força que não necessitava de justificativas nem anuência para além de sua própria manifestação, essa conduta é “o resultado de um sim a si mesmo” (MACHADO, 1985, p. 71). Com esse sentimento de auto elevação a aristocracia guerreira impunha o “*pathos da distância*”: compreendendo-se como senhores não se sentiam inseguros ou culpados ao serem cruéis com quem lhes resistisse ou fosse inferior em origem e posição a eles, a esses e ao que lhes importunasse compreendiam como Ruins, e entre seus iguais a vingança ou o perdão não eram interiorizados como resultado de impotência para agir de maneira vingativa imediata. O passamento e os sofrimentos humanos decorrentes do devir não os levavam a mal dizer o mundo e a vida humana, o seu modo de valoração manifestava uma força ativa, saúde física e um ambiente social e natural dinâmico belicoso e festivo:

[...] uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve a sua à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneio e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. (GM/GM I, 7).

A aristocracia sacerdotal, por sua vez, também manifestava um instinto de distinção (*pathos da distância*), mas como um afastamento não violento com relação a aqueles que não compartilhavam de seu estilo de vida, assim como exercitavam uma restrição com relação à

vida e ao mundo; a esse *pathos da distancia* sacerdotal Nietzsche denominou de *ideal ascético* – conceito que é desenvolvido na terceira dissertação. Inabilidosos em lidar com a imoderação, contingência e inumanidade do devir do mundo e da vida humana a aristocracia sacerdotal tendeu a desenvolver “[...] hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente [...]” (GM/GM I, 6). Eles são os inventares da valoração puro e impuro, puro é aquele que se contém e reserva através de certos hábitos, rituais, costumes, do contato indiscriminado com os outros que não os de sua casta, aquele que se aparta da efetividade da vida humana e do mundo, impuro todo aquele que não são de sua casta que não comunga de seus hábitos restritivos ou aquilo que se lhe afigura odioso por ameaçar a já precária disposição das forças do seu corpo protegidas e cultivadas pelo seu estilo de vida. Esse procedimento valorativo do mundo e da própria vida humana é justamente produto de forças que afrontadas pela inconsideração do devir agem reativamente de forma ideativa com a moral, essas forças não conseguiram se conjugar para fazer frente a impessoalidade da dinâmica do mundo e da vida. Com a avaliação sacerdotal da efetividade do real se inaugura pela primeira vez na história espiritual humana a denegação da facticidade da vida e do mundo, o homem se torna “um animal interessante”, pois tem início sua interiorização sua dimensão intelectual e espiritual.

Nietzsche destaca o “povo judeu”, possuidor de um “gênio moral-popular”, para exemplificar como a aristocracia sacerdotal desfecha a vitória de seu modo de valorar sobre a forma de valoração guerreira. Mais do que explicar como esse deslace teria se dado, Nietzsche procura argumentar como com a vitória da valoração cristã do mundo e da vida humana nos encontraríamos aprisionados em uma cultura que resulta e mantém, como em um círculo encantado, forças reativas que se afirmam negando a realidade efetiva da vida humana e do mundo, a moral como rebento do ressentimento no qual o sentimento de impotência frente a realidade se avoluma como ódio impotente para em seguida fisiologicamente transmutar-se por processos cognitivos em violência simbólica compensatória ao avaliar a existência como deficitária. Sobre a figura do ressentido escreve Roberto Machado (1985, p. 73), “O ressentido é alguém que nem age nem reage realmente; produz uma vingança imaginária, um ódio insaciável”.

Exemplificando a vitória moral da aristocracia sacerdotal, ver-se o “povo judeu” oprimido no domínio romano conseguir, com a escalada do cristianismo, inverter ao longo dos séculos a forma de avaliação aristocrática guerreira romana, “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses”, pela valoração dos escravos, “[...] os miseráveis são os bons,

apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofreadores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos [...]” (GM/GM I, 7). Essa inversão foi bem sucedida porque é de se supor que a forma de avaliação reativa da aristocracia sacerdotal se coadunou com a condição dos escravos subjugados pelo mando da aristocracia guerreira romana que lhes impunha submissão e condições de existências precárias. Nietzsche dá a entender que por uma questão numérica ao longo do tempo o “*privilegio da maioria* [...] ecoou, forte, simples e insistente como nunca” (GM/GM I, 16) e a valoração sacerdotal sufocou a avaliação guerreira quando os sacerdotes judeus cooptaram os escravos romanos lhes ensinando que todos possuem uma interioridade ponderadora e avaliativa, e assim sendo, a aristocracia guerreira romana poderia avaliar e agir de maneira diversa de como agia com suas populações subjugadas e se, apesar disso, faziam o que faziam com seus subordinados era por que seriam “Maus”, esse ensinamento ganhou dimensões planetárias através do ecumenismo judaico iniciado com o cristianismo.

Crer que os senhores poderiam ser capazes de não ser audazes como eram, ou seja, na visão dos subjugados os senhores se quisessem poderiam não ser impulsivos, arrogantes, presunçosos, violentos e deveriam sentir culpa por serem assim, implicava em não reconhecer que esses atribuídos resultavam da orquestração das forças dos seus corpos como uma única vontade de potência e não de uma escolha deliberada. Pressupor um sujeito gerenciador da ação que poderia escolher agir de maneira contrária as forças ativas orquestradas como vontade de potência do corpo é ao fim apenas uma ilusão que a linguagem prega a razão, pressupondo a existência de uma causa onde só haveria uma serie de efeitos cuja causa inicial estaria longe de ser una e deliberativa. Nesse sentido escreve Nietzsche,

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer subjugar, uma sede de inimigos, resistência e triunfo, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. (GM/GM I, 13).

Ao contrário da conduta ativa, espontânea e afirmadora de si por si mesma da aristocracia guerreira a conduta sacerdotal, e a partir dela a dos escravos, se dá de maneira reativa, precisa primeiro intelectualmente negar a conduta dos senhores como má para só então a partir disso conceber a sua como boa. Nas palavras de Nietzsche,

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a

verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (GM/GM I, 10).

A existência apartada da vida e do mundo da aristocracia sacerdotal é o primórdio da moral, as forças que manifestam agem reativamente de forma ressentida levando a uma ideação negadora da realidade, para Scarlett Marton (2013, p. 99), foi justamente a conversão da proeminência política guerreira em proeminência religiosa espiritual sacerdotal que para Nietzsche se deu a interiorização do “valor ‘bom’”. Essa interiorização é ponderadora na figura do Eu, que nasce da necessidade de avaliar os desafios que a vida e o mundo lhes impõem com a defasagem da organização das forças que por isso são tipicamente reativa, isso fez dos sacerdotes “os mais ricos de espírito”. E é com essa engenhosidade espiritual que na luta pelo poder contra a casta guerreira a casta sacerdotal ensinará e desenvolverá a interiorização dos escravos. O decisivo nessa orientação vai ser lhes inculcar que assim como os sacerdotes e eles, os escravos, como “os bons” podem se distanciar do mundo e de si mesmos para avaliar de maneira reativa, a aristocracia guerreira pode o mesmo e se não o faz é por que não só sua conduta violenta é má como essencialmente o seu “eu” o é também. Foge tanto aos sacerdotes como aos escravos que a conduta guerreira é a um só tempo a aceitação e a manifestação ativa da inumanidade e impessoalidade do acaso e do devir da própria vida e do mundo, com os quais sacerdotes e escravos são tão inabilidosos e assombrados. Assim, aristocracia sacerdotal empreendera um bem sucedido ataque intelectual contra a aristocracia guerreira ao fomentar e desenvolver o ressentimento dos escravos lhes ensinando a avaliar moralmente a vida e o mundo: o Bom e Ruim dos que afirmam a vida será jugado e substituído pelo Bem e Mal dos que avaliam a vida.

Ecoando sobre o que já havia escrito em *Ecce Homo* sobre a primeira dissertação Nietzsche afirma em *O Anticristo* que nela tratou da oposição entre moral guerreira e a moral sacerdotal do ressentimento, esta surgindo somente pela negação reativa por um “Não” impotente ao vigor da aristocracia guerreira e ao mesmo tempo como negação “[...] a tudo que na Terra vingou, a poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentimento*, aqui tornado gênio, teve que inventar um *outro* mundo a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como mau, como condenável em si” (AC, 24. Cf. AC, 45). Porém, não se deve segundo Edmilson Pascoal, compreender a partir disso que para Nietzsche esse conflito culminou com a vitória do ressentimento contra todo o “movimento ascendente a vida”, com a crença generalizada no “*outro mundo*” cristão, segundo E. Pascoal, em todas três dissertações da *Genealogia da*

Moral Nietzsche executa o “[...] esforço por mostrar a associação entre a elevação do homem e o fenômeno moral, e para apontar as possibilidades que se abrem para o homem a partir da moral” (E. PASCOAL, 2003, p. 24-25).

1.4.2 Segunda dissertação

A segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência*: a mesma *não* é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ - é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode mais se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura (EH/EH).

A **segunda dissertação** tem como título “‘Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”, nela “Nietzsche examina como se comporta o homem bom da moral do ressentimento” (MARTON, 2010, p. 99) e faz isso esclarecendo seu ponto de vista sobre como para ele surgiu na consciência humana a má-consciência e sua irmã siamesa, a culpa, frutos amargos da capacidade desse animal que somos de refletir e fazer promessas para encontrar e estabelecer regularidades no mundo e na própria vida. Nietzsche elabora uma pré-história hipotética para a origem da consciência, da memória seletiva e da racionalidade à elas vinculadas dentro de um ambiente social primitivo marcado pela violência com que eram tratados aqueles que não se submetessem ou esquecessem o cumprimento da “moralidade dos costumes”, ou seja, a consideração pelas normas e proibições estabelecidas pela comunidade ganharam constância e proporção a medida que dolorosamente era lembrado aos indivíduos o que aconteceria a quem não se submetessem a elas ou ousasse burla-las, elas se encaixaram como uma “camisa de força” no animal nômade, caçador, egoísta, violento e disperso que fora o homem antes do aparecimento de comunidades e sociedades estamentais, nas palavras de E. Fink (1983, p. 143) “[...] a consciência não é mais do que o instinto da crueldade impedido de se exteriorizar e que por isso se interioriza”. A mentalidade humana atual, em suas habilidades mnemônicas e racionais, resulta de um longo processo de violência do homem consigo pelo qual teve que sufocar os instinto e afetos para poder construir sociedades maiores e mais organizadas, para o que foi imprescindível o estabelecimento e cumprimento das normas que só se tornou possível pela lembrança dolorosa de seu descumprimento, nas palavras de Nietzsche, “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto seu preço!” (GM/GM II, 3).

Como escreve E. Pascoal (2003, p. 133), “É por este movimento de *inibição* (*hemmen*) que cresce o mundo interior do homem (sua ‘alma’), e esse movimento de

introjeção dos antigos instintos, ‘é a origem da má consciência’”. É sobre a pressão violenta da vida em sociedade que para Nietzsche surge a má consciência como responsabilidade temerária e insone do indivíduo de comungar da moralidade dos costumes o que, diversamente do que pensa projetivamente o homem moderno, em sua origem não teve como fonte a noção de “consciência de culpa” ou arrependimento da intencionalidade do ato tomado coletivamente como criminoso, injusto, errado, por um sujeito que é tido como responsável por deliberar, ser a causa desse ato e podendo ser capaz de agir de outro modo, como ensinado pela moral sacerdotal ao ressentimento escravo.

Com relação a uma provável origem da culpa, como vimos acima, desde o §92 de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche argumenta que ela surge insuspeita no âmbito das trocas comerciais da “antiga humanidade”, entre devedor e credor: para manter sua estabilidade a comunidade primitiva garantia ao credor o direito de infligir um sofrimento compensatório ao devedor se este não cumprisse com sua parte no acordo; Nietzsche dá a entender que o direito do credor de fazer sofrer o devedor não era um consolo ou compensação insuficiente para o prejuízo material que lhe era causado, mas uma fonte de prazer compensadora e que seria maior quanto menor fossem as condições do credor com relação ao devedor punido. Adversa da sensibilidade do homem moderno, “[...] a *crueldade* constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, como era um ingrediente de quase todas as suas alegrias [...]” (GM/GM II, 6).

A permissiva violência que a comunidade primitiva autorizou o credor a exercer sobre o devedor que não quita a dívida foi similar a que dedicou àqueles que divergiram em suas condutas da “moralidade do costume” nela estabelecida, especialmente os que em sua insubordinação ao interesse coletivo colocavam em risco sua unidade. É nesse âmbito que Nietzsche compreende o surgimento da justiça, que primeiro se manifestou com a compreensão de que “*tudo* pode ser pago” entre lideranças grupais em conflito e que possuíam poder aproximadamente iguais e sabiamente optaram por se entenderem estabelecendo um acordo para evitar um conflito ainda maior e prejudicial a ambos os grupos e além da equiparação das forças entre as partes envolvidas outro pressuposto do acordo foi, segundo E. Pascoal (2003, p. 120), a “[...] capacidade de comprometimento em relação ao futuro, a consciência do dever, que obviamente pressupõe uma memória da dívida”. Nesse contexto, a violência era sempre o privilégio do mais forte e a justiça só existia entre iguais ou como compensação cruel dentro de um acordo em que uma das partes não cumpre o prometido. Só posteriormente, com o surgimento de grandes estamentos é que a justiça será

interpretada como impessoal e intermediadora, quando a comunidade desenvolveu um aparelhamento institucional jurídico-policial e se tornou forte suficiente para não reconhecer um perigo coletivo nas situações litigiosas internas entre indivíduos.

Nietzsche critica a compreensão moderna que projeta na origem da justiça um sentimento reativo impotente caracterizado pela vingança intermediada que quer encontrar um eu culpável que possa se sentir culpado, essa compreensão aponta para a suspeita de que o processo de humanização da civilização moderna ocidental “[...] não pode ser entendido se não como processo de internalização e espiritualização da violência” (GIACOIA, 2000, p. 64). Para essa concepção moderna, a justiça passa a ser o resultado de uma avaliação imparcial e, portanto, equânime, que sanciona a compensação e restabelece o equilíbrio entre partes envolvidas em um conflito que teriam os mesmos direitos envolvidas num conflitos, mas o que no fundo se quer esconder com esse jargão de objetividade é o ressentimento, o trabalho insidioso de forças reativas que buscam uma vingança protelada e indireta. Diverso desta concepção, segundo Nietzsche, é possível conceber plausivelmente que antecedendo essa compreensão moderna da justiça foram os homens e grupos poderosos e agressivos que ao terem o trabalho de lidar com a insidiosa reação do ressentimento dos seus subordinados precisaram redirecionar o “*pathos* reativo” dos seus submetidos e o fizeram canalizando-o de diversas formas:

[...] seja retirando das mãos da vingança o objeto de ressentimento, seja colocando no lugar da vingança a luta contra o inimigo da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo e mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de normas, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento. (GM/GM II, 11).

O cume desse procedimento se dá com a criação da Lei pela qual os poderosos estabelecem as noções do que é justo e injusto e a partir das quais impuseram a interpretação de que a ação ressentida, como ato de vingança reativo de indivíduos e grupos, é um atentado contra a autoridade, ao mesmo tempo em que com esse procedimento procuravam tirar o foco dos prejuízos motivados pelo ressentimento. Não há para Nietzsche a justiça *em si* muito menos a injustiça, a própria vida nos mostraria que sempre se utilizou de violência, exploração, assassinato e destruição para se afirmar; e a busca por estabelecer qualquer forma de regime equiparador das desigualdades inerentes à vida parece a Nietzsche “[...] um

princípios *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada” (GM/GM II, 11).

Nietzsche explica esse processo de ressignificação do conceito de justiça e castigo dentro do quadro da teoria da vontade de potência, a vida, como vimos, seria a manifestação da vontade de potência, que se revelaria na “*atividade*” de inúmeras relações conflituosas de forças que tendem temporalmente a se agruparem subjugadas por forças superiores ou serem elas mesmas essas forças ordenadoras, essa agônica das forças se daria de maneira ininterrupta e imprevisível sem uma meta conclusiva. Tomando como pressuposto essa intangibilidade do jogo conflituoso das forças da teoria da vontade de potência, Nietzsche apresenta o princípio heurístico da análise genealógica:

[...] a causa da gênese de uma coisa e sua finalidade, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *todo coelho* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM/GM II, 12).

Foge à compreensão do bom homem moderno, em sua “*idiosincrasia democrática*” contra as formas de hierarquias e a favor de um igualitarismo progressivo e absoluto que, a *utilidade* manifesta de algo, por exemplo, a justiça, o seu estado funcional demonstrável hodierno, não representa o estado em que ela se manifestou pela primeira vez em sua gênese e muito menos seja o objetivo ou um progresso de seus estados funcionais anteriores; foge a sensibilidade moderna que, pensada como manifestação da vontade de potência essa utilidade hodierna atribuída à justiça seja apenas o estado momentânea do conflito de forças que sempre estiveram nela em jogo em uma “*sucessão de processos de subjugamento*” ininterruptos, mas distintos, casuais e sem metas. Esse processo de subjugamento é também um processo de sucessivas “*interpretações e ajustes*” em que as causas envolvidas podem se submeterem ou se substituírem umas as outras sem necessariamente manter uma relação de continuidade entre si.

Assim é que, relacionar diretamente o significado presente da justiça ou do castigo como sento a atualização de suas essências que lhes determina desde suas origens suas

finalidades, revela não apenas um equívoco ao lhes atribuírem um distendido, porém, único sentido, como também faz dos seus conceitos atuais a condensação que torna irreconhecível todas as possíveis e heterogêneas interpretações que lhe antecederam – com as quais rivalizara e em muitos casos se apoderaram –, dando a entender que seus significado atuais são cabais e sem história.

O castigo, por exemplo, a que hoje se atribui a finalidade de punir ou intimidar, deve ser pensado em dois momentos: primeiramente o procedimento ou o ato de castigar e segundo momento, essa finalidade atual, mas como comenta E. Pascoal (2003, p. 119) essa “[...] é uma concepção tardia, moderna, que não pode simplesmente ser deslocada na história, posta como a origem do castigo, como se ela (que é apenas uma interpretação do castigo) corresponde-se a própria ideia de castigo”. Nem sempre o ato de castigar possuiu essa finalidade moderna, o regozijo humano com o sofrimento de seu semelhante, como argumenta Nietzsche, pode ter sido o motivo dos primeiros passos sobre a terra do castigo. E a prevalência estável e insuspeita da interpretação moderna para o castigo é bastante questionável se levarmos em consideração a eficiência de prisões e casas de correção, além do que pressupõe uma consciência de culpa que nem sempre está presente na mente de quem comete uma infração.

Para Nietzsche a interpretação da finalidade punitiva e intimidadora do castigo ou da justiça imparcial e equânime só pôde vir à luz e obscurecer outras interpretações com a prevalência da consciência do homem moderno como má consciência. Má consciência que resulta, como vimos, do processo pelo qual o animal homem foi obrigado a conter seus instintos incivilizados, impulsivamente violentos e egoístas, à medida que se afastava do ambiente natural em que evoluíra e passava a se organizar em grupos maiores e hierarquizados, ou seja, em comunidades e sociedades estamentais. A imoderação dos instintos animais humanos precisou ser contida para que se mantivesse a paz no convívio coletivo, porém essa contenção fez com que os instintos encontrassem novas maneiras de se manifestarem, “subterrâneas” para não serem reconhecidas o que levou por sua vez ao surgimento de um ambiente interno psíquico de compensação nesse animal que até então tinha extravasado seu impulso vital no ambiente natural, nas palavras de Nietzsche, “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*; isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce e depois se denomina sua ‘alma’” (GM/GM II, 16).

Muito provavelmente, segundo Nietzsche, o castigo foi um instrumento que a formação de comunidades e sociedades estamentais primitivas pela “moralidade dos costumes” se utilizaram para impedir a livre manifestação do animal humano, que até então encontrava no extravasamento de seus instintos sua força e prazer. Foi preciso fazer do homem errante “um animal previsível” e da satisfação dessa necessidade a ferro e fogo surge o homem coletivo com memória que lhe dá a capacidade de fazer promessas, sobre isso escreve Scarlett Marton (2010, p. 99) “Prometer, dar a palavra, prestar juramento só ganha sentido quando impresso na mente de modo indelével, de sorte que a crueldade e o terror em muito contribuíram para a fabricação dessa espécie de memória”. Acuado pela “regularidade dos costumes” em grupo, com suas regras e interdições, o animal humano não só foi abatido corporalmente como os instintos contidos se avolumaram e ganharam evasão psíquica através de culpa, diz Nietzsche “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *está* é a origem da má consciência” (GM/GM II, 16).

Observa-se que esse processo de subjugação da animalidade humana não resultou de um acréscimo de força e sim de sua contenção e ainda se deu de maneira gradual e involuntária para os indivíduos, nesse sentido também não representou um acordo ou consentimento entre indivíduos ou grupos, mas o subjugar violento de forças superiores e mais organizadas sobre outras inferiores. Grupos humanos mais organizados submeteram outros talvez numericamente superiores a eles, porém, não tão bem organizados, lhes impondo a força uma forma, um costume; para Nietzsche esses grupos humanos dominadores são guerreiros, violentos que desconhecem o que é “culpa, responsabilidade, consideração”, neles os instintos do animal humano ainda encontram livre vasão, “*Neles* não nasceu a má consciência [...] – mas *sem* eles ela não teria nascido [...]”(GM/GM II, 17) foi subjugando violentamente os grupos “informes e nômades” a uma organização estamental que os senhores fizeram nascer a má consciência em seus subordinados.

A má consciência é a manifestação da vontade de potência dos subjugados onde se debatem forças que antes encontravam livre vasão no ambiente natural e que passam a agir reativamente sob as restrições a que foram submetidas com a imposição da vida em sociedade por um grupo governante subjugador, agindo reativamente as forças levaram a construção de “ideais negativos”. Já na vontade de potência manifesta pelo grupo governante subjugador as forças agem ativamente levando a um trabalho de lapidação do homem com o seu “Eu animal” onde ao fim lhe impõe uma vontade de potência irreprimível e ordenadora.

Em sua descrição hipotética das relações humanas primevas Nietzsche descreve como a “[...] má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância” (GM/GM II, 22), quando transformou o ressentimento em culpa (MACHADO, 1985, p. 75). Em algum momento da pré-história a noção de dívida entre um credor e seu devedor ganhou forma na relação entre uma comunidade e seus antepassados, concebidos como aqueles que com seus atos criaram e no pós-morte faziam prosperar a comunidade, em relação a quem as gerações seguintes possuíam uma dívida de gratidão sustentada pelo medo das adversidades. Foram diversas as formas elaboradas para o pagamento da dívida com os ancestrais, indo de oferendas alimentares ao sacrifício humano e quanto maior a prosperidade da comunidade maior seria a vultuosidade da autoridade dos ancestrais na vida da comunidade, chegando ao ponto de serem elevados a condições de deuses para gerações mais afortunadas que reconheciam neles as causas de sua prosperidade. Em uma etapa importante na história, quando uma comunidade derrotada ou submetida ao domínio de outro grupo, o culto dos ancestrais da comunidade subjugada acabou sendo absorvido pelo culto aos ancestrais dos senhores, o que só elevou a concepção de dívida.

Mas o decisivo na história da dívida com os ancestrais e o agravamento da má consciência como culpa se deu com o predomínio do monoteísmo judaico através do seu ecumenismo cosmopolita cristão, a partir de então a dívida se torna universal e impagável, nas palavras de Nietzsche, “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM/GM II, 20), este sentimento acabou sendo moralizado pelo cristianismo como consciência reconhecidora da própria culpa original tornando-o tão difundido ao mesmo tempo em que a transformou em advertência do “*castigo eterno*” que aguarda a todos que não mostre submissão irrestrita as Leis do Deus credor. Culpa e má consciência são faces elaboradas da crueldade que como “parte integrante da natureza humana”, segundo E. Fink (1983, p. 143) é “um subsolo camuflado da civilização humano”. Com isso Nietzsche está longe do otimismo da segunda fase de sua obra, com relação à capacidade humana de superar seus problemas e conflitos através do conhecimento (Cf. P. Woltling, 2013, p. 233).

1.4.3 Terceira dissertação

A terceira dissertação dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*. Resposta: não por que Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] – por que foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes (EH/EH).

A **terceira dissertação** trata do “ideal ascético”, a resposta mais sedutora que até agora se encontrou para amenizar a violenta disciplina do processo civilizatório do animal humano, processo que fez dele um “animal doente” e um caso interessante no reino animal. Esse ideal constitui, como bem observa Roberto Machado (1985, p. 76), “[...] o sistema moral do ressentimento e da má consciência, mais propriamente, os meios de organização do tipo de moral judaico-cristã”. A internalização e contenção dos instintos agressivos como ressentimento que levaram à má consciência e posteriormente com a dívida religiosa aos ancestrais à culpa irão encontrar no ideal ascético, cujo caso paradigmático é o estilo de vida sacerdotal, a ambiência o envoltório ideativo onde prosperaram e se diversificaram em diferentes tipos humanos. Nietzsche argumenta como para além do tipo sacerdotal os artistas, filósofos, cientistas, historiadores, são também tipos ascetas que criam e defendem em suas atividades ideais como procedimento de evitação das contingências do real e como em todos eles “[...] a vida é hostilizada em nome de outra vida, [a vida em sua efetividade] é tratada como um erro a se refutar” (MARTON, 2010, p. 100). Como pondera Edmilson Pascoal (2003, p. 146), deve se reconhecer nesses tipos além da diversidade de configurações e perspectivas das forças como vontade de potência incapaz de lidar com a efetividade do real a possibilidade de abertura para uma “elevada espiritualidade” (GM/GM III, 1) na qual se nega a efetividade do mundo por que se quer “dizer um sim mais pleno a vida”.

O artista, por exemplo, é caracterizado por Nietzsche como estando “sempre divorciado do ‘real’, do efetivo” ao mesmo tempo em que se mostra pouco comprometido ou coerente consigo mesmo, suscetível a reverenciar qualquer forma de poder que lhe dê proteção. O filósofo é tipificado por sua origem histórica na qual estava aparentado aos homens contemplativos, sacerdotes, feiticeiros, adivinhos, ao homem religioso em geral, foi somente por se assemelhar a esses tipos que até recentemente ele pode existir e dessa proveniência herdou algumas características que lhes parecem típica: a inabilidade para lidar com o mundo e a vida, o amortecimento dos sentidos e o antisensualismo pela valorização do pensamento abstrato, a aversão as características de sua época. É como autoproteção

característica de todo ser vivo que o filósofo busca com essa sua conduta “um *optimum* de condições favoráveis em que possam expandir inteiramente sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder” (GM/GM III, 7), assim, irá combater tudo que o impeça de buscar seu *optimum* de poder, em especial as responsabilidades do casamento e da vida doméstica, é nesse sentido que o ideal ascético é para ele a condição de “*independência*” onde alcançará seu *optimum*, ou seja, as condições nas quais pode desenvolver mais plenamente sua espiritualidade. Sobre o ascetismo filosófico escreve E. Fink (1983, 144) “[...] a disciplina e o rigor consigo próprio são indispensáveis a um pensamento com um longo fôlego, que abarque anos e decênios”. O filósofo tem como princípio de vida a máxima que diz “quem possui é possuído”, ele direciona sua sensualidade contida e a estima pelo anonimato de sua pessoa para gestação e criação de sua obra e somente por ela quer se fazer conhecido. Mas a filosofia comunga do ideal ascético sem com ele se confundir, o filósofo encontra no recolhimento ascético um procedimento estratégico de ascensão de uma forma de existência humana onde uma dada conjugação agônica de forças se afirma e se expande, e é na busca por ascensão na forma de elevação espiritual e da defesa de um além como ideal que o filósofo se aparenta com o sacerdote (Cf. E. PASCOAL, 2003, p. 152).

Todavia, para Nietzsche o sacerdote é o tipo emblemático para se compreender o ascetismo, nele se manifesta “[...] um insaciável instinto e vontade de potência que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, suas condições maiores, mais profundas e fundamentais [...]” (GM/GM III, 11), e faz isso arrefecendo a vida reversivamente usando as forças de sua vitalidade, seus instintos e afetos, para conter as fontes dessa mesma vitalidade, o sacerdote é o “‘falso médico e salvador’ que mantém no seu sofrimento a vida que sofre, a vida miserável e medíocre” (E. FINK, 1983, p. 144). No estilo de vida do sacerdotal se dá de maneira exemplar o problema central para Nietzsche que é o da valoração negativa da existência, do mundo e da vida, por um processo em que a vida preservar-se arrefecendo a si mesma, concebendo negativamente a natureza, o mundo, o devir e a transitoriedade da vida. Se se perceber que a figura do sacerdote asceta se apresenta em todos os tempos e culturas se reconhecerá que o ideal ascético é um traço definidor da existência humana. Mas não se deve achar que quando a vida humana combate a si mesma ela queira com isso por fim a si mesma, pelo contrário, no ideal ascético essa vida encontra o alívio, o tratamento para continuar existindo na e pela sua carência de força, nas palavras de Nietzsche, “[...] o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios e lutar por sua existência [...]” (GM/GM

III, 13). O animal humano, que quando comparado aos outros seres vivos parece o menos determinado por instintos e mostra-se irremediavelmente insatisfeito consigo fazendo de sua existência um experimento no indeterminado, encontrou no ideal ascético uma das grandes estratégias “*conservadoras e afirmadoras da vida*”.

Para Nietzsche não há dúvida de que o sacerdote asceta ao arregimentar com seu ideal o ressentimento de todos os despossuídos com sua maneira de avaliar negativamente a vida a natureza e o mundo fez do ser humano o animal não apenas cronicamente doentes como também fonte de nojo e compaixão. Estes sentimentos são destacados por Nietzsche que neles vê o caminho que levou ao niilismo a cultura europeia, que se tornou possível quando se suprimiu a hierarquia dos valores aristocráticos guerreiro e se afirmou a valorização niveladora pela maioria dos despossuídos proposta pelo sacerdote. Como vim na primeira e segunda dissertação, a tarefa supressora dos valores aristocráticos por parte da casta sacerdotal se deu quanto estes direcionaram o ressentimento dos despossuídos, sobre os quais mais pesou o processo de domesticação civilizatória, para a própria consciência do despossuído com as noções de “pecado”, “culpa”, “castigo”; o mundo e a vida, a existência como um todo a partir de então passou a ser maldita ao mesmo tempo em que com essas alegações se justificou como suficiente para as condições precárias de vitalidade e desconsideração com o corpo do ideal ascético como forma de existência humana, os sacerdotes para Nietzsche, entende E. Fink, “[...] ‘cura’ a ferida de uma tal vida sofridora e envenena-a ao mesmo tempo, pelo que a ferida precisa constantemente ser tratada” . Nietzsche define da seguinte forma os meios empregados pelo sacerdote asceta para lidar com o ressentimento do homem domesticado,

[...] o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do ‘amor ao próximo’ sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade [...] (GM/GM III, 19).

Essas práticas são condutas de corpos nos quais os instintos e afetos se mostram precários como epifenômenos da relação agônica das forças, estas não alcançam em seus embates uma forma hierarquizada de ordenamento ou orquestração e são reativamente congregadas pelo ideal ascético como avaliação ideativa condenadora do real. Mergulhados na efetividade ameaçadora e violenta do mundo os sacerdotes arquitetaram intelectualmente através de seus afetos e instintos precários uma concepção de mundo e estilo de vida que

permitiu a eles e aos despossuídos continuarem a querer viver, mesmo sendo um querer que nadifica a efetividade do mundo e da vida. Com todos esses procedimentos o que se busca é um “excesso de sentimento”: o animal que teve de se envergonhar de si mesmo dentro da jaula da civilidade acabava por cair no vazio depois de ser levado a reprimir, ou melhor, deprimir seus instintos mais fortes, mas o sacerdote lhe abriu um tratamento, um novo caminho para os excessos da vida, ele justificou a sua animalidade como culpa ou pecado, pois contidos os instintos estes receberam através da ideação de que o problema está no próprio sujeito humano uma forma de evasão socialmente sancionada, culpa e pecado são sentimentos nos quais instintos contidos saíram da ação motora onde foram impedidos de se manifestarem e depois de contidos ganham evasão cognitiva através de ideações ensinadas pelo sacerdote que com elas transmite hábitos e condutas negadoras da vitalidade do corpo e da efetividade do real, o que ao final é a continuação da contenção e redirecionamento dos instintos como forças reativadas em um círculo-vicioso onde a efetividade da existência é negada (Cf. E. PASCOAL, 2003, 157-158).

Mas não se deve endemonizar o sacerdote asceta, ele é afigura humana emblemática desse fenômeno, seu principal propagador com seu estilo de vida que decorre de sua avaliação restritiva da existência, “[...] a forma mais acabada desse ideal, pois é ele quem prega, com maior veemência, existir a vida depois da morte, a única verdadeira” (MARTON, 2010, p. 100), todavia ele não é a fonte do ideal ascético. Esse animal contido e brutalizado no processo civilizatório se tornou, a princípio, irremediavelmente suscetível a maldizer o mundo e a própria vida, se tornou um “animal doente”. Até mesmo quando se acreditava que essa negação ascética da efetividade do mundo e da vida estaria hoje sendo cada vez mais superada, ela ressurgiu vigorosa ainda que imperceptível na ciência moderna que justamente afirma só acolher o realmente efetivo, a ciência moderna, foco insuspeito do ateísmo desse período, ainda traz consigo o procedimento de apartar-se do real pelo estilo de vida recolhido e dedicado ao conhecimento do cientista e seu conhecimento instrumental-teórico universal e necessário que busca superar as contingências e acasos do devir mundano.

Para Nietzsche os cientistas e todos os que acreditam na ciência a consideram um conhecimento que lida com fatos e que ela está afastada de dogmas, eles porém não aventam colocar em questão o pressuposto da existência de um conhecimento verdadeiro em si, de uma verdade que seria distinta e antecederia a interpretação dos fatos que corretamente interpretado daria acesso a ela, eles “*ainda creem na verdade*”. E mais: ainda que as alegações de uma verdade ôntica e de sua cognoscibilidade fossem demonstradas como falsas,

os defensores e praticantes da ciência não colocariam em questão o próprio valor da verdade, eles possuem ainda “[...] fê em um valor metafísico da verdade, um valor *em si da verdade* [...]” (GM/GM III, 24). A busca pela maestria, competência e a dedicação absorvida dos doutos modernos que nascem dessa *crença* na verdade podem nada mais ser do que formas de anestesiamiento ascético para lidar com a vida e o mundo a sua volta, além disso, essa busca pela verdade aponta para a crença em uma além, pois “*afirma a existência de um outro mundo que não o da vida, da natureza, e da história*” (GM/GM III, 24).

Para Nietzsche, o fundamento dessa crença científica na verdade e na inquestionabilidade do seu valor é produto do ideal ascético, a ciência é mais um sintoma desse adoecimento que acometera o animal humano depois de sua domesticação pela moral dos costumes. E um sucedânea do ideal ascético da ciência moderna como forma específica de má consciência sua é a tendência de rebaixar o “filho de Deus” o “homem-Deus” a medida que o iguala aos outros seres demonstrando suas origens comuns, o que elimina todas as antigas formas de hierarquias ao mesmo tempo que torna insustentável qualquer forma de teleologismo antropomórfico fora do quadro da animalidade.

É no caminho do questionamento da crença inquestionável do valor da verdade que Nietzsche coloca como procedimento de superação do ideal ascético filosófico e científico o “ateísmo incondicional e reto”, que desassombrado das insídias do ascetismo na alma humana não substitui Deus por socialismo, ciência, Estado etc., esse ateísmo nasce da própria dinâmica da moralidade cristã que impunha incondicionalmente a veracidade da consciência com sigio mesma, nas palavras de Nietzsche, a “[...] educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe *a mentira de crer em Deus*” (GM/GM III, 27). É o ateísmo que tem como virtude a sinceridade intelectual que não aceita a visão paliativa que quer ver na natureza exemplos da vontade de Deus, ou na história a ação moralizadora da razão divina ou da razão divinizada estabelecendo princípios e metas para o mundo e o ser humano, assim como não se ilude em querer compreender a própria vivência através da ideia do trabalho da providência divina para a salvação de sua alma, esse ateísmo pode ser a efetiva superação do ideal ascético, pois “[...] colocar em questão o valor *em si da verdade*” (E. PASCOAL, 2003, p. 163). O ateísmo incondicional e reto é expressão do princípio de auto-superação da vida como auto-elevação da vontade de potência, de sua proveniente no exame de consciência cristão até sua face moderna como *vontade de verdade* filosófica-científica, com ele se torna possível realizar a superação da avaliação moral cristã do mundo e da vida.

É dentro dessa possibilidade de uma consciência incondicional e reta consigo mesma que Nietzsche questiona por que essa *vontade de verdade* que surge da veracidade da consciência cristã não a levaria – e juntamente com ela todos nós seus herdeiros – a colocar em questão o “*que significa toda vontade de verdade?*”. A questão da *crítica* dos valores morais, colocada no prefácio da *Genealogia da Moral*, “o próprio valor desses valores devem ser colocada em questão”, e desenvolvida ao longo do livro é retomada no final ganhando mais uma dimensão: se há um sentido para o nosso ser na modernidade é que nesse período no ocidente europeu “[...] a *vontade de verdade* toma consciência de si *como problema* [...]” (GM/GM III, 27). Sabemos desde a *Segunda Intempestiva* que o procedimento para se responder aos questionamentos sobre o conhecimento, que desde então é situado historicamente, só pode ser encontrado historiando o próprio conhecimento como implementação da proposição “o saber precisa voltar seu ferrão contra si mesmo” (HL/Co. Ext. II, p. 69) e a partir de *Humano Demasiado Humano* esse historiar se torna paulatinamente o reconhecimento da proveniência e emergências das forças atuantes nas alegações de todo e qualquer conhecimento e do valor delas para a vida entendida como vontade de potência. Quanto a isso esclarece R. Machado

A genealogia da verdade prolonga e completa a genealogia da moral. A crítica ao ideal da verdade, ao valor da verdade é extensão da crítica aos valores morais dominantes que tem origem na moral judaico-cristã, cujo núcleo essencial é o ideal ascético (R. MACHADO, 1985, p. 85)¹⁸.

O ideal ascético foi a resposta que o animal humano encontrou para a falta de sentido de sua existência, imerso na natureza ele carecia de resposta e sofria por isso, e a partir da moral dos costumes passou a sofrer não apenas pela carência de resposta mas pela própria falta de justificação da pergunta a respeito da ausência de significado desse sofrimento, nas palavras de Nietzsche, “A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que se estendia até então sobre a humanidade - e o ideal ascético *lhe ofereceu o sentido!* [...]”(GM/GM III, 28). O ideal ascético foi a resposta para a sabedoria de Sileno “raça de maldito a melhor coisa que poderia acontecer seria não existires e a segunda seria morreres rapidamente”; como esse ideal o animal doente, triste, ganhou um “querer”, uma “vontade”,

¹⁸ Nesse caso torna-se precária a afirmação de E. Pascoal (2003, p. 144) que alega sobre a terceira dissertação que ela “não possui apenas uma certa autonomia, mas que ela é de outra ordem”, visto que nela Nietzsche se mostraria “mais preocupado com a verdade e com as formas modernas de conhecimento do que com a moral” e que “a genealogia da moral propriamente dita se encerraria com a Segunda Dissertação”. A genealogia da moral como pesquisa sobre a origem volitiva do valor dos valores que sustentam a moral ocidental é indissociável do questionamento sobre o valor da verdade com que se procura perenizar os próprios valores morais como orientadores de todas as dimensões do agir humano.

medo, desejo, traição, violência, doença, morte etc., o todo humano passou a fazer sentido, ainda que ilusório, irreal. Entende-se o porquê da dificuldade do ideal ascético em acolher a efetividade da existência dominada pela casualidade do devir, algo que desde os primórdios da nossa hominização parece ter sempre nos assombrado pela impessoalidade, indiferença e inumanidade em relação a nós e as nossas preocupações; o animal doente que se tornou o homem no zoológico da urbanidade desenvolveu com seu ressentimento sintomático uma interioridade incomensurável onde gestou a má consciência o pecado recriando outro mundo com sentido que lhe permitisse ainda querer viver na efetividade do mundo e da vida, pois afinal, preferimos “querer nada a nada querer”. Mas para Nietzsche isso só aconteceu por que, segundo E. Fink (1983, p. 145), “[...] não havia até então na Terra outro ideal senão o ideal contrário à natureza, o ideal ascético; não havia ainda um ideal que fosse conforme à Natureza”, ou seja, conforme a vida concebida como vontade de potência.

1.5 A GENEALOGIA FILOSÓFICA DE NIETZSCHE

Para Deleuze, o filósofo nietzschiano é um genealogista e o que deve fazer nesse sentido é identificar a origem dos valores bem como o valor desses valores buscando com esse procedimento colocar o problema de “*criação*” dos valores, visto que segundo ele, na filosofia nietzschiana, “As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam” (DELEUZE, Rés, p. 06). Nesse sentido, “maneiras de ser” e “modos de existência” são o solo do qual emergem os valores. O radical desta crítica avaliadora para Deleuze é que, ela não está interessada em procurar reconhecer para inventariar simplesmente nesse solo a origem dos valores vigentes ou somente daqueles que supostamente “vale para todos”, como o fizeram os Utilitaristas ingleses e Kant, a tarefa da genealogia nietzschiana seria o de identificar o compromisso com a efetividade da vida e do mundo “daqueles que julgam”, nesse sentido escreve Deleuze,

Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vileza, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o elevado e o baixo, tal é o elemento propriamente genealógico ou crítico (DELEUZE, Rés, 07).

O filósofo genealogista cumpriria de fato a verdadeira tarefa da crítica, que não seria a de colocar a questão kantiana a respeito das condições de possibilidade do conhecimento, e sim, a das condições de criação dos valores. E cumpriria de maneira engajada na medida em que não apenas é crítico da origem dos valores como ao mesmo tempo valora, ele próprio, o “elemento diferencial dos valores” sendo um criador de valor. Sem meias palavras, afirma Deleuze que, “A genealogia não interpreta apenas, avalia” (DELEUZE, Rés, p.12), a genealogia filosófica não tem como preocupação ou pressupostos verdades ou significados atemporais e universais do conhecimento, sua tarefa é, se debruçando sobre as condições materiais históricas de ser e existência efetivas de quem julga e avalia, reavaliar essas avaliações para reconhecer a nobreza ou a mesquinhes de seus compromissos com a imanência da vida e do mundo, é nesse sentido a genealogia filosófica de Nietzsche se configura como o inventário das forças, suas qualidades de ativas e reativas, afinidades e resistências que resultam das incidências de umas nas outras e as consequências disso para a existência humana.

Talvez essa leitura deleuzeana torne-se mais compreensível se consideramos o procedimento genealógico em dois momentos sucessivos (E. PASCOAL, 2003, p. 58-59): uma primeira, como análise histórica ela é a pesquisa sobre os valores morais que procura reconhecer as,

[...] condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, mascara, tartufice, doença, mal-entendido, mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno” (GM/GM, Prólogo, 6).

E um segundo, de caráter mais “prático” que se segue ao primeiro, estabelecido a genealogia dos valores morais “*o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* (GM/GM, Prólogo, 6). Para se sabe se, eles são “uma influência fecunda para o homem” ou o contrário “um veneno, um narcótico”. Esse segundo momento está relacionado ao que Edmilson Pascoal (2003, p. 59) descreve como “campo sintomatológica da vontade de poder”, ao reconhecimento do valor desses valores, das forças que neles estão envolvidas, se são forças ativas franqueando com eles um presente dinâmico e um futuro promissor no qual a concepção dogmática da moral é superada ou se os valores são bandeiras de forças reativas mediante as quais “o presente vivesse como que *às expensas do futuro*” (GM/GM, Prólogo, 6). Complementar a esse último procedimento da análise genealógica observa Scarlett Marton (2010, p. 102) que,

Para a crítica dos valores morais, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Torna-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário, haveria círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida.

Diga-se, a “vida como vontade de potência e nada mais”. Roberto machado parece comungar dessa interpretação ao escrever, [...] a natureza da vida é a vontade de potência. Essa posição primordial da vontade de potência na análise – situação de critério último de avaliação – permite inclusive **definir a genealogia, seja qual for o objeto a que ela se aplique, como uma teoria da vontade de potencia** (MACHADO, 1984, p.78, grifo Nosso). Assim sendo, K. Ansell-Pearson parece complementar essas afirmações relacionando análise genealógica e o pressuposto da vontade de potência escrevendo que este último é o “[...] princípio metodológico da tarefa de reavaliação que está realizando na **Genealogia**” (ANSELL-PEARSON, 1997, p.140).

A genealogia em Nietzsche, segundo Edimilson Pascoal (2003, p. 67) não poder ser compreendida suficientemente tomando-se o que é dito em Genealogia da Moral, “Trata-se muito mais de uma arte de interpretação, que ultrapassa em muito qualquer associação com a ideia de pesquisa, produção e acúmulo de conhecimento”. Muito mais do que uma pesquisa pela qual ao final se conquistaria um acúmulo de informações, a genealogia para Nietzsche é indissociável de uma axiologia prática pela qual o genealogista deve não apenas denunciar a perniciosidade para a vida dos valores vigente nos quais coagem forças reativas, como também demonstrar seu envolvimento na criação de novos valores. E como afirma Edimilson Pascoal (2003, p. 72), “[...] a *vontade de verdade* da genealogia é *vontade de potência*. Ela se exprime simultaneamente como crítica e como ação criadora”. Crítica, portanto, propositiva de novos valores que não esquece porém que suas proposições valorativas continuam sendo afirmações de uma vontade de potência que tem seu valor superior ao afirmar a dinamicidade da vida, e nunca como defesa de valores universais e necessários.

Assim sendo, a análise da genealogia filosófica não se restringe a fazer o esquadrinhamento da origem de algo e sim reconstituir como do seu momento inicial se desdobra a história dos seus diversos assenhoreamentos por diferentes configurações de forças que o revestiram de novos significados. Sobre isso, o parágrafo 12 da segunda dissertação de Genealogia da Moral é paradigmático:

[...] a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, difere *todo coelho* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar,

é reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para nova utilidade, por um poder que lhe é superior [...] (NIETZSCHE, 1998, p 65).

Dá a última palavra é uma pretensão estranha a análise genealógica, sua tarefa é, tomando como pressuposto a teoria da vontade de potência, reconhecer que entre a gênese de algo e sua utilidade final atual há todo um campo de batalha entre conjugações de forças que procuram impor umas as outras sua dominação que é ao mesmo tempo a imposição de uma interpretação, a vitória é sempre temporal e a cada domínio está em questão as condições nas quais a vida se dá. É a preocupação com as condições em que a vida se realiza o “elemento propriamente genealógico ou crítico” de que nos falou acima Deleuze. Segundo Edmilson Pascoal, a genealogia é

[...] decifração de uma dominação e imediatamente uma nova dominação. Entendendo-se dessa forma o interpretar, a *Genealogia* é uma forma de ação, de combate, que decifra e desmistifica valores, destituindo-os de suas pretensões absolutas, possibilitando que novas perspectivas possam surgir (PASCOAL, 2003, p. 62).

Nisso a genealogia em Foucault está próxima de como a pensou Nietzsche, pois para o filósofo francês, a análise genealógica é um diagnóstico histórico que deve servir de arma para um combate (Cf. FOUCAULT. *Genealogia e Poder* – 1976).

Para Scarlett Martton “É de modo progressivo que Nietzsche explicita a maneira pela qual concebe a filosofia. Se o fato não acarreta momentos de ruptura em seu pensamento, nem por isso deixa de revelar mudanças de atitude dignas de notas” (S. Martton, 2010, p. 42) e coloca Deleuze juntamente com aqueles comentadores de Nietzsche que “[...] não trabalham com periodizações”. É bem verdade que o próprio Nietzsche procurou tonar coesa sua obra como demonstram os prefácios de 1886 e *Ecce Homo*. A obra filosófica de Nietzsche obviamente se configura durante o processo biográfico intelectual de construção do que ficou conhecido como sendo seu pensamento, em que elementos iniciais são deixados e outros ganham continuidades, novos são acrescentados, às vezes reconfigurando aspectos da obra a partir de então, tudo menos uma obra que nasce pronta e coerente, como bem exemplifica a própria genealogia filosófica nietzschiana.

Se, como afirma Deleuze, “O comentador de Nietzsche deve principalmente evitar ‘dialectizar’ o pensamento nietzschiano sob seja que pretexto for” (DELEUZE, rês, p. 19), nem por isso se deve desconsiderar a dinâmica datável da construção de seu pensamento através de seus textos; crer que isso é academicismo simplório é da margem não só comentários ricamente esclarecedores como o de Deleuze como também fazer Nietzsche falar o que nunca escreveu como bem exemplifica o livro *A Vontade de Potência*, editado por sua irmã.

Sobre o papel da abordagem histórica na obra de Nietzsche afirma O. Giacoia (1990, p. 26) que é ela “[...] um dos elementos fundantes da estrutura argumentativa em cada um dos momentos do seu filosofar”. E se a pesquisa com a história para Nietzsche tornou-se com a *Genealogia da Moral* a análise genealógica da vontade de potência – como quis Nietzsche inquestionavelmente desde *Assim Falava Zaratustra* (Za/ZA II “Da superação de si mesmo”) –, vale observar que o caminho para se chegar até aí passa pela análise crítica que faz à cultura histórica na *Segunda Intempestiva*, usando a história para resolver o problema da história com a recusa em abordá-la de maneira teleológica nos moldes da metafísica (Cf. HL/Co. Ext. II, 8), também nesse percurso deve se considerar, como o próprio Nietzsche indica (Cf. GM/GM, prólogo, 4), os questionamentos a respeito da origem da justiça, do castigo, da moral, da religião etc., a partir de *Humano Demasiado Humano* com o enfoque dessas questões pelo prisma das ciências naturais (Cf. MAI/HHI, 1).

Se com a publicação da *Genealogia da Moral* Nietzsche chega à maturidade do procedimento de sua análise historiadora genealógica, grande parte de seus pressupostos teórico e instrumental conceitual já haviam sido criados ou recebido uma primeira versão: a análise historiadora que não leva em consideração nenhum absoluto ou teleologismo metafísico, a verdade como um construto humano histórico, a historicidade constitutiva do nosso ser e existência, o início histórico como o olvidável e não como o decisivo, a preocupação com a dinâmica da cultura. A teoria da vontade de potência dará, como “a linguagem própria para essas coisas próprias” (GM/GM, prólogo, 4) a fundamentação e o esclarecimento definitivo para essas e outras questões. Com a vontade de potência a pesquisa histórica se configura como análise do passado atuante na cultura ocidental que busca fazer o diagnóstico do embate das forças que a constitui, cultura como epifenômeno da vida enquanto vontade de potência e o diagnóstico da agônica das forças que a movimenta como reconhecimento do compromisso dos valores defendidos pelas várias instâncias dessa cultura com a própria dinâmica efetiva da vida como vontade de potência, e ainda, mais do que a

constatação do quantum das forças através dos seus quales como ativamente orquestradas ou reativamente coagidas, se procura o cuidado com um prognóstico em que a efetividade da existência não seja ideativamente negada e sim assimilada.

Somos os primeiros a reconhecer as lacunas dos detalhes do nosso tema, mas se a argumentação que fizemos sobre a constituição da análise genealógica de Nietzsche desde a *Segunda Intempestiva* até a *Genealogia da Moral* for plausível, podemos sintetizar de maneira geral as etapas desse processo da seguinte maneira:

I - A pesquisa com a história deve prescindir de pressupostos universalizantes e atemporais para compreender e descrever o devir da história.

II – Assim, deve-se superar qualquer espécie de crença em noções teleológicas que supostamente atravessam a história tornando coerente ao lhe atribuir uma destinação última:

III - A história não confirma a existência de um pré-estabelecido e contínuo progresso humano.

IV – No presente se perpetuam muitos elementos do passado que podem ser a força tangente para um futuro promissor da saúde e da criatividade da vida humana, mas há também aqueles que muitos aspectos prejudicam a renovação ou criatividade das gerações presentes e futuras.

V – Para o reconhecimento da atuação e potencialidade hodierna do passado a análise histórica não deve buscar interpretar de maneira imparcial e objetiva o passado, isso faria da história um conhecimento irrelevante ou até mesmo pernicioso para a vida que nunca se manifesta indiferente ao mundo e a si mesma.

Tendo como pressuposto a abordagem historiadora não metafísica e não objetivante estabelecida na *Segunda Intempestiva*, a partir da publicação de *Humano Demasiado Humano*, *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Para Além do Bem e do Mal* e *Assim Falou Zaratustra*, novas orientações são agregadas às anteriores e reconfiguradas com a teoria da vontade de potência em *Genealogia da Moral*:

VI – A efetividade do existente é cognoscível pela hipótese teórica da vontade de potência que a descreve como jogos conflituosos de forças, por essa hipótese teórica compreende-se que, a origem de algo não lhe determina um destino, as forças envolvidas na sua constituição inicial não são indícios confiáveis do que esse algo virá a ser visto que elas

sempre estiveram assediadas por outras forças que cedo ou tarde irão remanejá-las na funcionalidade ou sentido desse algo.

VII – Essa ausência de uma identidade atemporal faz com que não haja significados contidos nos fatos que antecederiam a interpretação que deve reconhecê-los, o significado é estabelecido pelas interpretações que com isso atendem aos interesses vitais de quem interpreta.

VIII – Esses mesmos interesses vitais que condicionam a interpretação são eles próprios outras tantas forças conjugadas que ao impor uma sua interpretação se apropriam do interpretado deslocando outras interpretações possíveis adversárias.

IX – Visto que o embate das forças constitutivo da efetividade do mundo e da vida é intangível como vontade de potência, a luta apropriativa é motor da história, os eventos do passado foram momentos de uma luta indefinida e inconclusa que se perpetua no presente, onde vencedores e vencidos exerceram e exercem papéis sempre instáveis.

X – Nesse quadro, a pesquisa genealógica deve descrever de que maneira a compreensão com a qual no presente nós concebemos e lidamos com a efetividade dinâmica da vida e do mundo é a interpretação ordenadora até o momento preponderante que resultou de uma agônica das forças iniciada no nosso passado cultural ocidental. Essa agônica das forças atravessa constitutivamente o presente definindo nosso ser e nossa existência. Ao fazer essa descrição a genealogia nos tornar conscientes sobre qual tem sido nosso lugar de atuação nesse conflito, nos permitindo a partir disso decidir qual nosso comprometimento com o futuro desse embate.

XI – Acresce-se a isso o engajamento da genealógica ao mostrar as artimanhas, máscaras, armadilhas, seduções das forças negadora da efetividade da vida e do mundo que atuam nos valores defendidos na cultura ocidental e a necessidade de superá-las.

PARTE - II

2.1 A GENEALOGIA FILOSÓFICA DE FOUCAULT

Como entender a afirmação de Paul Veyne, um balizado comentador-interprete de Foucault, quando afirma a respeito da influência da genealogia filosófica de Nietzsche sobre o pensamento de Foucault:

[...] **a obra de Foucault inteira é uma continuação de *A genealogia da moral nietzschiana***: ela busca mostrar que toda concepção que acreditamos eterna tem uma história, ‘deveio’, e que suas origens nada tem de sublime (VEYNE, 2011, p.187, grifo nosso)?

Será que Veyne ao se referir unicamente à *Genealogia da moral* estaria afirmando que a caixa de ferramentas nietzschiana poderia ser reconhecida unicamente nesse livro de Nietzsche, que, como vimos, foi publicado intencionalmente como uma sumula de seu questionamento crítico-historiador dos valores morais do ocidente tendo como pressuposta sua teoria da vontade de potência? Qual seria essa continuação da genealogia nietzschiana empreendida por Foucault? Teria sido o de ter continuado a praticar a investigação histórica na mesma linha genealógica propostas por Nietzsche, mostrando as mutabilidades e os limites humanos de noções concepções conceitos que nos eram apresentados até então como absolutos, de trazer para o campo da crítica os valores canônicos norteadores da cultura ocidental adâmica mostrando os seus “baixos fundos”, ou melhor, pôr em questão os alegados atributos humanos absolutos bem como as noções universais e atemporais do pensamento ocidental para mostrá-los, muito mais do que ilusórios, nascidos dos acidentes casuais da história da existência pretenciosa, mas falha e finita do ser humano?

É sabido que essa continuação não se deu, para além das assunções, sem derivações e ruptura, porém, alguns comentadores de Foucault prestam homenagem a ele quando não se preocupam em reconhecer que a herança genealógica nietzschiana de Foucault não sendo “antiquaria” deixou de lado alguns elementos da genealogia filosófica de Nietzsche. O próprio Foucault deixou claro qual o tratamento que deu a genealogia filosófica de Nietzsche foi o, “[...] **de la déformer**, de la faeire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l’on est ou nom fidèle, cela n’a aucun intérêt (FOUCAULT, [Fr.1975] 2012, p. 1621. Grifo nosso). O tratamento que Foucault alega ter dado ao pensamento de Nietzsche foi mais do que acatado por H. L. Dreyfus e P. Rabinow, eles sustentam que apesar de Foucault “não concordar totalmente com Nietzsche” a leitura que fez da genealogia filosófica nietzschiana é

completamente coerente com o pensamento de Nietzsche, eles afirmam: “Nós defendemos a neutralidade e a exatidão da leitura de Foucault” (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 141).

O surgimento da genealogia filosófica no trabalho de Foucault não marcaria uma substituição do procedimento de investigação arqueológico nem seria suspensa quando ganha relevo a preocupação com a ética clássica nos seus últimos trabalhos, a genealogia é mais do que uma fase no pensamento de Foucault, assim pensa J. Revel: “A genealogia permite apreender de maneira coerente o trabalho de Foucault **desde os primeiros textos (antes que o conceito de genealogia começasse a ser empregado até os últimos)**” (REVEL, 2005, p.53, grifo nosso). Sobre essa questão escrevem H. Dreyfus e P. Rabinow “Não há pré e pós-arqueologia ou genealogia em Foucault. Contudo, o peso e a concepção dessas abordagens mudaram no decorrer do seu trabalho” (2010, p. 139). Desconsiderando aqui tratar das similitudes, complementariedade ou diferenças entre arqueologia e genealogia ou como “mudaram” com os últimos trabalhos sobre ética grega e romana clássica, nos perguntamos: o que é a genealogia filosófica para Foucault ao ponto dela recobrir a produção arqueológica até suas últimas pesquisas sobre filosofia antiga, como afirmam acima Veyne, Dreyfus/Rabinow e Ravel, ou buscando ser mais clara: o que é a genealogia filosófica para Foucault que, construída a partir do diálogo “esclarecido” com os trabalhos de Nietzsche nessa área, permitiu atribuir certa unidade aos seus textos e temáticas vastas e diversas? Se se considerar que não é em bloco o mesmo procedimento analítico de investigação histórica elaborada por Nietzsche com seus temas-alvos, em momento algum pode se negar que a genealogia filosófica de Foucault continuou a polemizar de forma inovadora e consistente com certo ideário da tradição filosófica ocidental, muitos deles também visados por Nietzsche: as noções de superioridade e unidade da razão, a verdade extática, a imponderabilidade dos benefícios do processo civilizatório ocidental, a violência e pouco apreço pelo corpo, o caráter agônico da legitimação de qualquer conhecimento ou saber, a formação arbitrária demagógica cerceadora da política e do Estado moderno ocidental, as relações de poder, a intangibilidade da linguagem gramatical, etc., tal como o fez a genealogia nietzschiana¹⁹.

Concordamos com a afirmação de Esther Días ao escrever reverberando os comentadores acima, “A descrição genealógica, que se apoia na arqueologia e a completa, lida não somente com métodos, mas também com temáticas nietzschianas” (E. DÍAS, 2012, p.

¹⁹ Sobre como a abordagem genealógica filosófica faz convergir de maneira insuspeita os trabalhos de Nietzsche e Foucault ver, por exemplo, o estudo de Roberto Barros (2011) “**Nietzsche, Foucault e a biopolítica: uma análise imoral do estado da política**”, no qual demonstra as similitudes entre as compreensões que esses filósofos elaboraram a respeito da formação e da dinâmica do Estado e da política moderna.

95). Segundo S. Dias para se reconhecer a presença dos “métodos” e “temáticas” de Nietzsche nos trabalhos de Foucault deve-se percorrer os textos fundamentais da genealogia de Foucault, quais sejam, *A Ordem do Discurso*, *Vigiar e Punir*, *História da sexualidade I (a vontade de saber)* e *Microfísica do Poder*. Porém, como restringimos nossa questão à genealogia filosófica como procedimento de análise histórica comum a Nietzsche e a Foucault, deixamos em suspenso outras temáticas que Foucault compartilha com Nietzsche. Nesse sentido, diversamente do que propõe S. Dias, optamos por percorrer os textos em que Foucault se detém mais demoradamente comentando o que lhe chamou atenção no pensamento de Nietzsche, precisamente: *Nietzsche, Freud e Marx* (1964), *Nietzsche, a Genealogia e a História* (1971) e *A Verdade e As formas Jurídicas* (1973); cremos que nesses textos Foucault ao analisar alguns temas da obra de Nietzsche nos permite traçar o percurso que o levou a assumir a genealogia filosófica e o uso que fez da mesma, veremos como Nietzsche de mestre da hermenêutica moderna se tornou o mestre da genealógica filosófica. Para esse fim, concluímos com *Genealogia e Poder* (1976), trabalho importante que possibilita e entender a compreensão clara e madura ou pessoal do que Foucault entendia e praticava como genealogia filosófica.

2.2 NIETZSCHE & CIA

Em *Nietzsche, Freud & Marx*²⁰, editado três anos depois de sua divulgação pública em julho de 1964 no colóquio Royaumont, Foucault apresenta algumas questões a respeito das mudanças que esses filósofos trouxeram para a tarefa de Interpretação do pensamento. Primeiramente, nos escritos desses filósofos os signos são tratados como passíveis de muitas significações, isso quer dizer que, com eles os signos ganharam abertura e amplitude a pluralidade de significados, os signos são polissêmicos. Segundo, como receptivos a significações diversas, os signos passam a demandar uma interpretação que não pode mais pretender qualquer conclusividade, a tarefa de interpretação é uma atividade que deve ser sempre retomada; com isso o interprete é levado a suportar o distanciamento de seu ponto de partida até o extremo em que a sua atividade corre o risco de se tornar impossível por se avizinhar de uma experiência labiríntica de perda de si, de suas certezas iniciais, que se assemelharia a “experiência da loucura”. Terceiro, “[...] si l’interprétation ne peut jamais s’achever, c’est tout simplement qu’il n’y a rien à interpréter” (FOUCAULT, [Fr. 1967]2012, p. 599), o interprete que se perde na labiríntica interpretação dos significados não se extravia por não ter chego a um significado último do que é interpretado, o ente que o significado pretende explicar não existe por que na interpretação o que está em jogo são as interpretações, as significações já dadas e as que pretendem corrigi-las ou substituí-las, no fim a interpretação é um “jogo de espelho”, a hermenêutica é uma tarefa cujo fim definitivo é intangível. Quarto, a tarefa hermeneutica deve ter como um de seus momentos necessário o voltar à si mesma para interpretar a si mesma, isso implica que: a) A interpretação deve perguntar pelo “quem?” do interprete, “Le principe de l’interprétation, ce n’est pas autre chose que l’interprète, [...]” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 601), a interpretação deve, a final, trazer a luz o “baixo fundo” do interprete, suas intenções inconfessas e até mesmo por ele ignoradas, isso é quase tudo a ser interpretado e o que resta é; b) se “[...] l’interprétation a à s’interpréter toujours elle-même, et ne peut pas manquer de faire retour sur elle-même” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 601), o interprete, ciente da orientação acima, deve por sua vez, cedo ou tarde, mirar a questão sobre o “quem?” interpreta, para si próprio, interpretar sua interpretação, visto que, se pretende corrigir ou substituir as interpretações já dadas, precisa desconfiar da superioridade e

²⁰ Scarlett Marton observa que *Nietzsche, Marx & Freud* exerceu um grande impacto quando de sua apresentação no Colóquio de Royaumont e serviu “[...] como ponto de partida para as reflexões que Deleuze, Lyotard e Klossowski vieram a desenvolver a cerca da atualidade do pensamento de nietzschiano” (Marton, 2001, p. 233), nas palavras de Deleuze a respeito das questões sobre a técnica moderna de interpretação colocada pelo texto de Foucault no colóquio, “Foucault no-la mostrou: Nietzsche inventa uma nova concepção e novos métodos de interpretação” (Deleuze, ?, p. 20).

perfeição da sua, se se questionou pelo “quem?” dos interpretes para trazer a luz o “baixo fundo” de suas intenções inconfessadas e até mesmo por eles ignoradas, precisa mirar a questão sobre o “quem?” para ele próprio e descobrir as “segundas intenções” de sua interpretação.

2.2.1 Um mestre para além dos outros

No texto Foucault afirma que a linguagem foi alvo de duas suspeitas nas culturas indo-europeias: primeiro suspeita, de que a linguagem encerra um significado além do que está explicitado e que esse significado não explícito é o importante; segunda suspeita, a linguagem escrita é uma forma defasada de fala quando comparada a oral, além do que, haveria outras formas de linguagem que não seriam nem orais e nem gramaticais. Essas duas suspeitas, que já estariam presente entre os gregos, nos são conhecidas na medida em que para nós há outros modos de falar, como o comportamento humano, as doenças, que devem ser interpretados para além de suas manifestações por terem algo a nos ensinar insuspeito. Nós, homens modernos, em especial, damos a máxima atenção ao escrutínio de um discurso para surpreender suas “segundas intenções” ideológicas, latentes ou veladas.

Fazendo uma rápida digressão sobre a técnica de interpretação que existiu no século XVI²¹ para que se possa compreender o sistema de interpretação do século XIX, ao qual nós estamos vinculados, Foucault afirma que no século XVI “[...] ce qui donnait lieu à interprétation, à la fois son site general et l’aunité minimale que l’interprétation avait à traiter, c’était la ressemblance” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 593). A possibilidade de interpretar e o próprio conhecimento estavam respaldados por um “*corpus* da semelhança”, constituído por um conjunto de noções²², *conveniência*, *emulatio*, *signatura* e *analogia*, noções estas com que se costurava o sentido dos seres, das coisas, do mundo. A *conveniência* refere-se a um espaço comum em que as individualidades assim como se preservam enquanto tais podem também embaralhar suas bordas, espaço em que a extremidade de algo possa fazer parte do começo de outra coisa, “A semelhança impõe vizinhança que, por sua vez, asseguram semelhança” (FOUCAULT, [Fr. 1966] 1995, p. 34). Já a *emulatio* é uma semelhança que se dá a distância, sem contato, ela consegue relacionar as coisas dispersas, como exemplo “[...]”

²¹Tema que ele posteriormente aborda em *A prosa do Mundo* (1966), e que se tornaria o capítulo II de *As Palavras e as Coisas* (1966).

²² Observa-se que, Foucault em *Nietzsche, Freud & Marx* (1967) fala de cinco noções que constituiriam o *corpus* da semelhança, mas descreve apenas quatro, não tratando da noção de *simpatia* que aparecerá nos textos posteriores de *A Prosa do Mundo* (Foucault. [1966] 2012, p. 507 a 525) e *As Palavras e as Coisas* (Foucault. 1966, p. 33 a 60); neles a noção de *assinatura* aparece como um tópico.

os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o sol e a lua; a boca é Vênus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor [...]” (FOUCAULT, [Fr. 1966] 1995, p. 35); na *emulatio* a relação dos que se assemelham se dá por uma influência às vezes equilibrada e outras não. Com a *analogia* pode-se encontrar sobrepostos a *conveniência* e a *emulatio* e dotada das virtudes vinculantes destas, a analogia tem ainda a capacidade de estabelecer as semelhanças mais sutis e “[...] a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de parentesco” (FOUCAULT, [Fr. 1966] 1995, p. 37), a aplicabilidade da analogia é por isso universal e encontra para todo elemento relacionado um análogo com o qual “[...] a relação se inverte sem se alterar” (FOUCAULT, [Fr. 1966] 1995, p. 38). A *signatura* é definida como a “[...] l’image d’une propriété invisible et cachée [...]” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 594), não há semelhança sem o traço comum que vincula os semelhantes indicando suas semelhanças, esse traço é a assinatura; a assinatura é o amalgama mais geral que ordena as outras noções não as deixando ricochetear indefinidamente de uma referência a tantas outras, se perdendo na noite do incompreensível; “Não há semelhanças sem assinalações” (FOUCAULT, [Fr. 1966]1995, p. 42), cada noção acima sumariamente descrita possui uma “sumula de suas assinalações” que lhes é própria e são técnicas de interpretação na medida em que fazem uso de uma sumula para a “decifração” das similitudes que lhes são atinentes.

Esse “*corpus* da semelhança” que tornava os seres o mundo o cosmo cognoscíveis, entra em suspensão a partir dos séculos XVII com o período clássico, isso se dá em grande medida pela crítica cartesiana e baconiana da semelhança, está deixa de ser uma ancoragem segura para o conhecimento. Somente no século XX, em especial, Marx, Freud & Nietzsche, ao colocarem uma nova fundamentação para a hermenêutica, franquearam novamente a possibilidade da interpretação.

Marx com o primeiro volume de *O Capital* (1867), Nietzsche com *A Origem da Tragédia* e *A Genealogia da Moral* (1887) e Freud com *Da Interpretação dos Sonhos* (1899), nos propuseram novamente técnicas interpretativas²³, mas assimilando e radicalizando a dúvida cartesiana do “eu do conhecimento”. Se Descartes no *Discurso do Método* colocou em

²³ Na esteira de Foucault, para Deleuze, se Nietzsche, Marx e Freud são considerados molas que impulsionam a cultura moderna e no caso de Nietzsche o que foi mobilizado é uma “contra-cultura”, visto que a quem do legado da obra de Marx e Freud as ideias desses pensadores foram cooptadas por instituições que visaram combater, no caso de Marx pelo Estado Comunista (Totalitário/Burocrático) e no caso de Freud pela catarse da família dos males que ela mesma cria congenitamente. Marxismo e freudismo tornaram se duas “[...] burocracias fundamentais, uma pública e outra privada, cujo fim é operar tão **bem** quanto **mal** uma recodificação do que não para, na perspectiva de se decodificar” (Deleuze, SD, p. 10), já Nietzsche teria escapado de uma cooptação normalizadora, principalmente pela estratégia de sua escrita aforismática.

cheque o conhecimento que havia recebido em sua formação para encontrar ao final a certeza do “eu pensante”, Marx, Nietzsche & Freud colocaram em cheque o sujeito que pensa e que pelo pensamento gerido pelo seu eu-ciente tem a pretensão de interpretar corretamente, com eles esse sujeito que interpreta é o que de início precisa ser interpretado; isso nos leva a um perpetuo “jogo de espelho”, pois com Marx, Nietzsche & Freud precisamos não apenas nos interpretar como “[...] devons interroger ces interprètes que furent Freud, Nietzsche et Marx” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 595).

O questionamento da integridade do “eu pensante” do interprete se dá com Marx, Nietzsche & Freud por que eles criaram uma nova maneira de interpretar os signos que faz da estabilidade centralizadora do “eu interprete” um empecilho. Para eles os signos possuem uma natureza profunda, obscura, e interpretar é revelar esses “baixos fundos”, na verdade cada um desses mestres da hermenêutica nos ensinaram que o profundo dos símbolos onde estariam incrustadas as essências eternas e imóveis do veraz tão ao gosto do eu cartesiano, são no fundo bem superficiais e humanas, são invenções dos filósofos para Nietzsche, são os interesses da classe burguesa para Marx, são os sintoma visíveis do recalque segundo Freud. A tarefa de interpretação que poderia ser infinita no século XVI, mas que chegava ao termino no jogo de referencialidade da semelhança, com Nietzsche, Marx & Freud, converte-se “[...] enfin devenue une tâche infinie” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 567), pois com eles os símbolos ganham “amplitude” e “abertura” de significações inesgotáveis e quem acompanhar essa “abertura” a polissemia dos signos deve abrir mão de significações estáveis e imutáveis o que compreende a própria significações identitárias do interprete.

Esses pensadores, portanto, questionaram a noção de uma origem determinante e imutável, para eles a ordem dos acontecimentos e seus significados não estão dadas de forma inalteradas anteriores ao seu aparecimento, há apropriações, rupturas, sobreposições, extravios marcando a história de um povo, de uma classe, de um indivíduo. Pode-se até mesmo dizer que, com Nietzsche e Freud em especial e em menor grau com Marx, o interprete como “eu”, o “sujeito” interpretante, deve inevitavelmente contar com o risco de seu próprio desaparecimento com a dissolução de suas certezas na tarefa infinita que se tornou a hermenêutica.

No entanto, Foucault pondera observando que, segundo ele, o interprete Freud se deteve alegando “pudor” na divulgação da auto-interpretação de seus sonhos no *Traumdeutung* e mais tarde fez da *Transferência* um segredo delicado entre o analista e o

analisado. Nietzsche, para quem a filosofia deve ter como tarefa interpretar o valor do conhecimento, se questionava a respeito do sacrifício pelo conhecimento, Foucault cita Nietzsche, “périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être” (FOUCAULT, [Fr. 1964] 2012, p. 598)²⁴, através da busca labiríntica pelo conhecimento é perfeitamente possível descobrir que “Algo pode ser verdadeiro, apesar de nocivo e perigoso no mais alto grau; mais ainda, pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente, [...]” (JGB/BM, 39). Segundo Foucault, o que é aludido com as reticências de Freud e os questionamentos temerários de Nietzsche é a experiência comum entre loucura e interpretação infinita, tal como a dissolução do “eu” na loucura o interprete se extravia como indivíduo na tarefa infundável da interpretação que o leva a assimilação de significados estranhos as suas certezas iniciais.

Além do caráter inconclusivo da interpretação e da iminente possibilidade de dissolução do “eu” do interprete, Foucault observa que “[...] si l'interprétation ne peut jamais s'achever, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à interpréter” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 599), o signo não é o representante de uma onticidade, ele não representa qualidades matéricas próprias do que simboliza, ele já é interpretação e ao interpretá-lo nada mais se faz do que lhe atribuir mais significações ao lado de outras tantas já lhe dadas, e tal produção de novas significações não se dá reverenciando a objetividade ou a verdade “[...] c'est un rapport tout autant de violence que d'élucidation qui s'établit dans l'interprétation” (FOUCAULT, [Fr.1967] 2012, p. 599). Dando eco ao perspectivismo nietzschiano, interpretar é se apropriar, condenar ao silêncio desconsiderar certos significados e dá voz e legitimidade a outros.

Segundo Foucault, Nietzsche, Marx & Freud sabiam que suas questões eram, ao final, interpretações que eles precisam esquadriñar para dá voz ao que estava em silêncio como o “baixo fundo”. Marx diante das “relações de produção” buscou dá voz aos desmandos ideológicos da burguesia contra a classe trabalhadora; Freud procurou dá voz aos instintos e impulsos insubordinados, mas recalcados e emudecido, nas queixas de seu pacientes. Mas é Nietzsche, para quem “Il n'y a pas [...] un signifié originel” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 600), que buscou dá voz a violência de toda interpretação, aos interesses inconfessos de quem interpreta.

²⁴ Observa-se que não há tal frase no §39 de *Para Além do Bem e do Mal* de onde Foucault referênciava sua citação, sendo, portanto, mais uma paráfrase com forte sotaque heideggeriano. O trecho mais próximo dessa paráfrase que nos parece poder ser encontrado no §39 é por nós citado em seguida.

Com esses pensadores a interpretação ganha primazia com relação ao signo e é isso que segundo Foucault “[...] il y de plus décisif dans l’héméneutique moderne” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 600). Com isso Foucault esclarece que, diferente do século XVI em que o signo estando relacionado à noção visível de semelhança mostrava a “benevolência de Deus” em sua obra, com Marx, Nietzsche & Freud o signo mais esconde do que revela seu caráter interpretativo, eles “[...] sont des interprétations qui essaient de se justifier, et non pas l’inverse” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 600), os signos não são recipientes de significados inalteráveis e verazes e sim instrumentos de interesses, portadores de desejos, armas dos instintos.

Os signos como interpretações são mascaras que escondem outras mascaras, *Marx, Nietzsche & Freud* “apenas” mostraram as menos nobres os “baixos fundos”, os interesses de classe, o ressentimento e a má-consciência, os desejos inconfessos. Com esses pensadores não cabe mais o apaziguamento da síntese dialética, reconhece-se as tensões, os embates irreconciliáveis no campo de batalha de significados que os signos revelam quando concebido com nada mais e nada menos que Interpretações.

Um último e marcante traço da hermenêutica moderna para Foucault e que mais uma vez coloca em questão o sujeito cognoscente: toda interpretação deve ser por sua vez interpretada, isso acarreta duas consequências, primeiro, o interprete deve interpretar continuamente a si mesmo, já que as significações não nascem com os símbolos, mas são alegadas a eles na interpretação, resta saber “quem?”, quem é o interpretante que lhe atribui essas significações, quais seus interesses de classe, a valorização que tem pela vida implícita no manejo interpretativo dos signos, a ambivalência dos desejos desfocada pela atribuição de uma única significação dos signos, e segundo, quem interpreta o interpretante deve por sua vez interpreta-se para esclarecer sobre si mesmo aquilo que busca desvelar no interpretado, ou seja, quais as intenções inconfessadas e talvez desconhecidas do próprio interprete. É esse voltar se sobre si mesmo do interprete a raiz da hermenêutica, que não busca descobrir um índice canônico de significações perenes do e para o Sujeito que interpreta, mas aceitando que os signos sejam palcos onde “[...] la violence , l’inachevé, l’infinité des interprétations” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 602) se apresentam, pode o interprete substituir interpretações dadas por outras que acredita serem “melhores”. Aceitando sua finitude frente à tarefa de uma interpretação infinita, de que não terá a primeira nem a última palavra, tem o interprete a possibilidades de reconhecer o labiríntico das significações da alma

humana e experienciar a “[...] région mitoyenne de la folie et du pur lagage” (FOUCAULT, [Fr.1967] 2012, p. 602), que marcou principalmente a obra de Nietzsche.

A tarefa da hermenêutica moderna não tem fim, como a casa que só existe como moradia o signo é uma criação *a posteriori* para que nela passem a residir os significados de “quem” os interpreta. Como Édipo frente à esfinge que o convida a esclarecer o próprio significado de sua vida, e o sábio Tirésias que sobrepõe sua interpretação à interpretação de Édipo, os interpretes tem por tarefa dirimir o que ficou por ser dito a partir da esfinge de significados dos símbolos, com uma ressalva, a interpretação moderna não trabalha as significações para descortina um destino irremediável, fatídico, conclusivo, edipiano.

Não é difícil perceber, no que pese a importância de Marx e Freud, que o texto de Foucault destaca em especial a figura do pensamento de Nietzsche, precisamente a questão da vizinhança e até mesmo certa similitude entre “interpretação infinita” e a “experiência da loucura”, “C’est là que nous reconnaissons Nietzsche” (FOUCAULT, [Fr. 1967] 2012, p. 602). Segundo Roberto Machado, nos trabalhos da década de 1960 Foucault é influenciado pelo Nietzsche de *A Origem da Tragédia* bem como por certa temática da literatura francesa da época também influenciada por Nietzsche: nos ombros de Nietzsche escritores como Bataille, Klossowski, Blanchot faziam da literatura a experiência limite de dissolução do sujeito cognoscente da personagem, do extravasamento descritivo da vida e da sociedade burguesa com a normalidade de seus dramas, Foucault via no trabalho desses escritores as afinidades e o apoio à leitura que fizera da razão e da desrazão em *Historia da Loucura* e do poder confabulador do discurso na criação da “objetividade” do real em *As Palavras e as Coisas*, Foucault então lê Nietzsche através do “estilo nietzschiano, não-dialético e não fenomenológico, de pensamento” desses autores (R. MACHADO, 2005, p.10), como forma de contornar o substrato antropológico do humanismo moderno. A hermenêutica moderna, que tem em Nietzsche um dos seus principais fundadores, que lida com polissemia dos signos e demanda para essa tarefa a dissolução da identidade sedimentada do interprete é pressuposto da transgressividade nietzschiana da escrita literária.

A influência da literatura no pensamento de Foucault nesse período é confirmada por John Rajchman (1987, p. 13 a 37), que assinala também o “conto do cisne” dessa presença da literatura no trabalho de Foucault quando este passa a reconhecer que “[...] os ‘arranjos fundamentais’ em nossa história não dizem respeito à linguagem mas ao poder” (J.

RAJCHMAN, 1987, p. 29). Segundo Rajchman, na década de 70, Foucault abandona sua “obsessão pela linguagem” que lhe acompanhou na década anterior, Nietzsche o mestre da hermenêutica moderna passa a ser o filósofo do poder. O ocaso da literatura no trabalho de Foucault marca o reconhecimento de que a escrita literária não consegue isoladamente fazer frente ao poder e como bem observa Ernani Chaves (2013, p. 73) “[...] pressupõe igualmente um *tournant* teórico, em especial em relação a Nietzsche, que de filósofo trágico, ou ainda filósofo da linguagem por excelência, se torna ‘um filósofo do poder ou das relações de poder’”.

Avaliando as consequências para a genealogia filosófica de Foucault quando este afirma que “[...] si l’interprétation ne peut jamais sàchever, c’est tout simplement qu’il n’y a rien à interpréter. Il n’y a rien d’absolument premier à interpréter, car au fond, tout est déjà interpretation [...]” (FOUCAULT. [Fr.1964] 2012, p. 599) Dreyfus/Rabinow compreendem que se as interpretações são criadas e impostas, nada tendo elas haver com a “natureza das coisas”, são incontornavelmente sem fundamentos e por conseguinte arbitrárias, disso concluem: “Para o Genealogista a filosofia acabou. A interpretação não é o desvelamento de um significado escondido” (DREYFUS/RABINO, 2010, p. 143). Se entendermos por “filosofia” a tradição filosófica metafísica com seus apetrechos conceituais absolutos atemporais tais como os alegados pela antropologia do “sujeito cognoscente universal”, a “verdade universal” como adequação ou correspondência da quiddidade do “objeto cognoscível” a cognição do sujeito, toda espécie de teleologismo histórico, sim, não há dúvida de que o trabalho do pensamento ou reflexão filosófica nesses termos tornou-se nada convincente.

Mas Nietzsche, como um dos mestres da hermenêutica moderna, não se empenhou em uma tarefa de conclusões puramente negativas. Esse mestre entre os mestres da hermenêutica moderna é o interlocutor que franqueou Foucault em *História da Loucura* e em *As Palavras e as Coisas*, a fazer uso do ferrão do saber sobre o próprio saber como forma de purgá-lo dos excessos da metafísica do sujeito – seja esta nos moldes “cogito cartesiano” ou do apriorismo antropológico kantiano –, colocando em questão a verdade atemporal e universal que daria lastro aos atributos metafísicos desse sujeito e fundamentaria as interpretações que são alegadas definitivas. Nietzsche, que franqueou a interpretação de qualquer conclusividade e o interprete de qualquer pretensão fundadora e de imparcialidade, é também o mestre da genealogia filosófica que ensinou como verga a história sobre ela mesma para mostrar a interpretação aceita de algo como sucedânea mais recente de uma lutar

interminável e indefinida de forças que se apoderam das coisas, das ideias, dos indivíduos e grupos, dando a eles no devir histórico um destino que pode não mais ser o que até agora os destinava. A genealogia para Foucault, tal como para Nietzsche, tomará como assentado que o “sujeito é constituído” historicamente com o tempo e por isso pode ser reconstituído pela pesquisa histórica e em termos práticos no por vir, o procedimento para isso está em compreender que o conhecimento verdadeiro que o sujeito alega deter sobre o mundo e sobre si é ao mesmo tempo aquilo no qual está detido, ele também adveio historicamente e pode ser mudado. Nesse sentido nenhuma interpretação é definitiva e sim merecedora de avaliação, essa avaliação se torna necessária em um tempo no qual ainda se acredita em interpretações conclusivas.

2.3 O QUE É A GENEALOGIA DE NIETZSCHE PARA FOUCAULT

En un sens, la généalogie revient aux trois modalités de l'histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874. Elle y revient par-delà les objections qu'il leur faisait alors au nom de l'avie, de son pouvoir d'affirmer et de créer. Mais elle y revient en les métamorphosant: la vénération des monuments devient parodie; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté de savoir. (FOUCAULT. [Fr. 1971] 2012, p. 1024)

São muitas as referências feitas por Foucault em seus textos e entrevistas ao pensamento de Nietzsche, mas entre elas não há dúvida de que *Nietzsche, a Genealogia e a História* (1971) é a mais incisiva. Para Safranski (2001, P. 317), neste texto Foucault não apresenta apenas uma explicação do princípio da genealogia filosófica de Nietzsche, ele também “[...] apresenta o que assumirá, de tudo isso, nas próprias investigações”. Dreyfus/Rabinow (2010, p. 141) observam que serão decisivas as inflexões das ideias contidas nesse texto sobre as pesquisas de Foucault na década de 70, “[...] todas as sementes do trabalho de Foucault na década de 70 podem ser encontradas nessa discussão sobre Nietzsche”.

Para Foucault, a genealogia nietzschiana é procedimento de análise histórica que se opõe ao modelo tradicional de investigação do passado humano. Se o conhecimento histórico resulta de uma investigação motivada pela busca dos pressupostos meta-históricos ou

imutáveis que fomentariam e orientariam o devir humano, lhe apregoando um caráter teleológico, um início e um fim, essa investigação histórico é uma pesquisa sobre a “origem” que trabalha, “[...] comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leurs direction, les idées, leur logique; comme si ce monde des choses dites et voulues n’avait pas connu invasions, lutttes, rapines, déguisements, ruses (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1004). A genealogia suspeita da existência desses pressupostos meta-históricos e do caráter teleológico com que a pesquisa histórica tradicional procura em quadrar os acontecimentos humanos, ela se opõe a pesquisa de uma origem concebida como fundamento determinante.

Foucault observa de forma perspicaz que Nietzsche ao trabalhar com a questão da “origem” utiliza-se do termo *Ursprung* de forma polissêmica; em certos momentos *Ursprung* é equivalente dos termos *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*, nesses casos se pergunta pelo início inaugural ou origem como fundação determinante, ao que se pode remontar para se responder as perguntas sobre o “como”, “o que?” e o “por quê?”, ao que garante sentido em meio a dispersão do devir. Em outros momentos *Ursprung* é contrastado aos termos *Herkunft* e *Entstehung* que então ganham novas dimensões; se como vimos acima, *Ursprung* versa sobre a origem como advento que antecede e inaugura o tempo do existir e garante de maneira determinante uma identidade imutável a quem e além das mudanças da história, *Entstehung* e *Herkunft* trazem para a pesquisa sobre a origem o questionamento dispersivo que dissolve a noção de identidade imutável, o arcaico enobecedor, a ideia de verdade como antecedendo e determinando do início ao fim o devir de algo, atributos vinculadas a ideia tradicional de origem.

A genealogia confronta esses atributos da concepção tradicional de origem (*Ursprung*) executando três procedimentos. Primeiro, como dissemos acima, tradicionalmente a pesquisa sobre a origem significa a procura por uma essência imutável e determinante das coisas que desde sempre as acompanha e as define, na qual se reconheceria a identidade redentora que permaneceu incólume as mudanças que elas sofreram, essas mudanças são tomadas então como irrelevantes para se compreender o que são as coisas. A genealogia como método histórico suspeita “[...] Que derrière les choses il y a ‘tout autre chose’: non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu’elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce `a partir de figures qui lui étaient étrangères” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1006). No zelo pelos detalhes documentais que lhe deve ser característico a pesquisa genealógica não encontra a “identidade primeira” fundante e determinante das coisas

como sua origem, mas elementos heterogêneos, mutáveis, que podem convergir mas também se oporem uns aos outros de maneira incontornável e imprevisível.

Segundo, a pesquisa tradicional sobre a origem é a busca de um começo imaculado, solene, enobecedor, no qual as coisas seriam perfeitas e puras antes delas resvalarem para as degradantes mudanças do mundo, do corpo, do tempo. A genealogia, atenta aos detalhes da história das coisas encontra uma “origem” atribuível a elas, mas tal origem está marcada pelo pouco louvável e edificante, nos diz Foucault, “[...] le commencement historique est bas. Non pas au sens de modeste, [...] mais dérisoire, ironique, prope à défaire toutes les infatuationso” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1007); no começo das coisas nada houve ou permaneceu especial que tenha ficado ou tenha servido como marco legitimador ou promotor das mesmas, nada de decisivo que tenha ocorrido então marcou definitivamente seu porvir.

Terceiro procedimento, tradicionalmente a pesquisa da origem tem como postulado a ideia de que a verdade sempre se encontra no início, no começo das coisas, como essência, como fonte enobecedora, dando ou negando sentido a tudo que se seguirá depois. Contrariamente a isso, para a genealogia, segundo Foucault, “[...] La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l’histoire” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1008); com a história documental detalhada a genealogia pode mostrar que a verdade não está incrustada, ilesa e imutável como essência desde o início das coisas, mas sim que a isso que se chama verdade está sujeita às mudanças da história, sendo no fundo o conjunto de erros e equívocos benfazejos de um período que não auto reconheceu suas ilusões de veracidade nas afirmações que defendia. A questão da verdade primeva, de como com ela se luta contra o erro e por ela se menospreza a ilusão, para a genealogia faz parte da história, tem uma história, é história.

A genealogia ao trabalhar necessariamente com a história documentada, reconhecendo seus diversos registros materiais, atenta as minúcias de seus detalhes e preservando a polifonia dessa diversidade busca esclarecer exhaustivamente a questão da origem e não fazer sobre esse tema uma pesquisa reverenciadora do passado; contraria a pesquisa tradicional da origem, ao deter-se nas minúcias e diversidade desse material, no “acaso do começo” registrado na história, não encontra uma enticidade ou onticidade a quem poderíamos denominar de essência sempre idêntica, algo como um lastro enobecedor e perpetuador indiferente ao devir e ao acaso, algo como a verdade inquestionável e imutável, origem como lastro inicial edificante das coisas em meio ao soçobrar do passamento mundo.

A genealogia nietzschiana, segundo Foucault, ao executar esses três procedimentos se orienta pelos conceitos de Proveniência (*Herkunft*) e o de Emergência (*Entstehung*), os quais demarcariam dentro do campo da investigação histórica o objeto de estudo da pesquisa propriamente genealógica. Esses conceitos estão aparentados com a noção de origem, mas em nenhuma hipótese se pode confundi-los com noção de origem tal como é tratada pela pesquisa histórica tradicional. Vejamos por que:

A proveniência (*Herkunft*) refere-se ao pertencimento de um grupo, em sua coesão pelo vínculo sanguíneo, pela tradição ou casta, diz respeito também ao surgimento das raças e tipos sociais, ao EU como instância identitária e supostamente indissolúvel do indivíduo. A genealogia como pesquisa da proveniência não procura por elementos gerais em indivíduos, tais como ideias ou sentimentos, para enquadrá-los em categorias universalizante, a intenção é segundo Foucault, “[...] de repérer toutes les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s’entrecroiser em lui et former un réseau difficile à démêler” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1009). O desafio está em não se lançar à procura das continuidades para além do ocorrido, mas registrar o momento do acontecimento na diversidade dos elementos que se entrecruzaram, opõem-se uns aos outros ou se completam para constituí-lo; não se enganar com a unicidade homogênea de um caráter ou de um conceito, pois, invariavelmente provém da configuração de elementos heterogêneos.

A investigação da proveniência refere-se principalmente ao corpo, a sua alimentação, ao clima a que está submetido, ao solo com e no qual nasce, cresce e morre mais precisamente a articulação do corpo com a história. A história dos pais e de seus antepassados, com seus valores, hábitos, ambientes, vitórias e derrotas, através dos quais e com os quais criança é subjugada ao pertencer a um grupo.

Essa referência à relação entre o corpo e a história não é, portanto, um trabalho de busca pela identidade ou unicidade própria de um indivíduo que seria capaz de gerenciar plenamente a si mesmo, de um caráter ou de uma raça que supondo ser o foco lastrador de sua origem ordenaria a diversidade dos acontecimentos que o constitui dispersivamente. A genealogia, como análise da proveniência, mostra que esse ponto de articulação entre o corpo e a história se mantém dinâmico e sujeito a acontecimentos díspares que desde sempre impõe o perigo permanente da desarticular qualquer estabilidade dessa relação, nada é definitivo, nas palavras de Foucault, “[...] La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire: ele inquiete ce qu’on percevait immobile, ele fragmente ce qu’on pensait uni; ele montre

l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même" (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1010). A análise da proveniência revela que contrariamente a uma busca por identidade a genealogia nos mostra a "exterioridade do acidente", o incansável suceder entre configuração-dispersão dos acontecimentos em que nada pode ser fundamentado ou definitivo.

Já a emergência (Entstehung) é o princípio e a lei singular do surgimento, do aparecimento das coisas. Não se debruça para esquadrihar algo além dos conflitos das forças, nada mais é do que um instantâneo de um determinado momento do conflito cujo desfecho é imprevisível por que a luta não encontra fim, as forças dominam outras forças, dominam a si mesmas ou são absorvidas em outras configurações de embates. A descrição momentânea do sempre inconcluso conflito das forças faz justamente da emergência uma lei singularizadora ao descrever as tensões momentâneas de um dado conflito. A emergência, portanto, descreve o aparecimento de algo como tendo surgido de um momento determinado de submissão ou (e) dominação das forças num jogo casual e de sequências imprevisíveis.

A análise genealógica da emergência, ao descrever o confronto das forças, mais especificamente, o estado em que elas se encontram no conflito e a imprevisibilidade do que se seguirá, concebe a história como um lugar não muito promissor para qualquer significação estável que nela possa surgir, nos diz Foucault, "Les diferentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures sucessives d'un même signification; ce sont autant d'effets de substitutions, de retournements systématiques" (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1014). Portanto, a genealogia não tem a pretensão de apresentar um discurso de significação única e linear para descrever a história em parte ou no seu todo, vale sim, dar voz a heterogeneidade dos elementos envolvidos, descrever as convergências e conflitos em que temporariamente naquele momento da história se configuraram para em seguida serem arrastados, suprimidos, cooptados, auto transfigurados nas etapas seguintes da história.

Assim descrita, a história é uma sucessão de dominação, em que dominadores e dominados procuram impor suas regras. Não importa se a bandeira é a da paz ou a da guerra, da felicidade ou da tragédia, o decisivo é o que ou quem emerge do conflito como força que domina, pois estabelecerá as regras, que sempre serão violentas ao submeterem o que lhe impor resistência.

A própria genealogia aprende com a história. Se interpretar era descrever a origem como predeterminação teleológica, justificadora das coisas, a metafísica o fazia muito bem. Mas se a interpretação tem sua emergência, a questão e conseqüentemente a resposta se

mostraram diferentes, por que toda interpretação do devir humano aceita ou válida se dá em um conflito de forças na qual submete as outras interpretações a sua regra. A genealogia tem como tarefa fazer a história dessas substituições das interpretações aceitas, descrever as dominações, as submissões e as singularidades das regras envolvidas, a análise genealógica deve elaborar segundo Foucault a, “[...] histoire des Morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberte ou de l avie ascétique, comme émergences d’interpretations diferentes” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1014). A genealogia mostra com essas histórias que no transcorrer do tempo não se dá a inevitável vitória da Razão, da Verdade, da Lógica, do Justo, do Bem, do Bom, da Liberdade, do Homem e sim da configuração datável das forças vencedoras de uma interpretação, lembrando com isso que o que está em jogo não é a verdade imutável e universal do conhecimento mas sua descrição como esquadramento tenso e inevitavelmente precário, por que, entre outros motivos, está sempre ameaçado por interpretações divergentes.

A genealogia como método trabalha com a história documental e reconhece que – diferentemente da pesquisa historiográfica tradicional – seus resultados também são datáveis, que possuem uma emergência e uma proveniência. É preciso emancipar a história de todos os fatores que a submetem a um telos para além dela mesma; a história tradicional começa aquém ou além dela mesma, é uma história sem pé nem cabeça para a genealogia, isso porque essa história tradicional segundo Foucault, “[...] supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1014), a partir dos quais pretende pronunciar fora do tempo um discurso objetivo, geral e conclusivo do que decorre no tempo.

Para a genealogia, o sentido da história não está compreendido por essas ou outras noções açambarcadoras, “perenidade dos sentimentos”, “constância dos instintos”, “paupabilidade fisiológica do corpo”, nada que esteja incólume às mudanças do tempo. A genealogia procura fazer da pesquisa sobre a história um conhecimento efetivo, por isso ela tem que livrar a história de qualquer absoluto que pretenda salvá-la dela mesma como devir inelutável, porque nada está fora do devir das forças para a genealogia.

O sentido histórico genealógico, portanto, se opõe em três aspectos ao sentido estabelecido pela pesquisa histórica tradicional:

1 - Se a pesquisa histórica tradicional esteve atrelada a algum princípio teleológico-racionalista foi por que procurou ou se deixou orientar por esses princípios organizando a

dispersão dos acontecimentos para que eles pudessem ser compreendidos como fazendo parte de uma mesma destinação; ao contrario, é tarefa da pesquisa histórica efetiva operada pela genealogia tratar os acontecimentos em suas singularidades e dispersão. Resultados dos jogos de forças, os acontecimentos históricos são únicos, pois os elementos que os constituem obedecem à dinâmica singular de cada confrontação das forças regido pelo acaso e o devir absoluto. A pesquisa histórica tradicional alimenta a crença de que o presente não pode está abandonado a si mesmo, ao acaso e ao devir absoluto do confronto das forças, de que ele resulta de intenções profundas que continuam a lhe orientar, intenções sempre necessariamente as mesmas e que o vincula aquém e para além dos acontecimentos que nele ocorrem, atribuindo a estes um sentido ainda que inaparente. Porem, para pesquisa genealógica, segundo Foucault, “[...] le vrai sens historique reconnaît que nous vivons sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1017). O resultado das pesquisas históricas genealógicas não visa a todo custo apresentar um discurso redentor para o acaso e o devir absoluto do conflito das forças que movimentam os elementos dos acontecimentos históricos, a pesquisa histórica orientada pela genealogia se dá por realizada quando consegue remontar a proveniência dos elementos que constituem o acontecimento histórico e revelar um instantâneo dos conflitos das forças que movimento esses elementos.

2 - A pesquisa histórica tradicional estabeleceu uma relação espaço-temporal na qual enobreceu o que está distante da efetividade do presente, ao mesmo tempo em que procurou aproximar o presente desse passado enobrecedor tornando qualquer possível significado do presente como devedor dessa ascendência, na qual se encontra, nas palavras de Foucault, “[...] les époques les plus nobles, les formes les plus élevées, les idées les plus abstraites, les individualités les plus pures” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1017). Mas para a pesquisa genealógica a história é realmente um conhecimento efetivo quando nos aproxima do mais imediato, do presente no qual está e se dá o corpo, quando nos faz pensar a digestão desse corpo, pensar em sua alimentação, no seu sistema nervoso, nas energias que lhe vivificam e não desconsidera essas “pequenas” questões em favor de temas mais elevados; nesse aspecto a pesquisa histórica orientada pela genealogia estaria mais próxima da medicina do que da filosofia.

3 – O historiador que trabalhando com o modelo tradicional de história procura desconsiderar ou esconder as motivações pessoais, sociais, os interesses de grupos que operam no seu trabalho, isso é feito para que dê prova de imparcialidade e com isso da

objetividade de suas análises. Porém, o historiador se orientar pelo método genealógico não deve procurar esconder o seu caráter perspectivo, deve sim assumir suas motivações seus interesses que acompanharam sua análise, reconhecer que sua pesquisa também participa da inevitável violência e injustiça que as regras de procedimentos da pesquisa historiadora inelutavelmente acaba realizando com o material e as interpretações divergentes; ciente disso o pesquisador reconhecerá também as limitações de sua – e de toda e qualquer – pesquisa, mas reconhecendo esses limites vai além pois consegue operar a sua investigação conhecendo sua própria genealogia. Esse é uma virtude da interpretação genealógica de Nietzsche: voltar à interpretação sobre ela mesma para purgar a si mesma de sua pretensão à conclusividade, como Foucault já havia argumentado em *Nietzsche, Marx & Freud*.

2.3.1 Contra a metafísica da história: a história

Segundo Foucault, Nietzsche elaborou em diferentes momentos de sua obra uma genealogia da valorização do conhecimento histórico, este conhecimento buscaria encontrar sentido ou orientação para o ser humano esquadrinhando os arquivos do passado. A partir dessa genealogia se poderia, então, reconhecer que a emergência (Entstehung) do sentido histórico apregoado pela pesquisa tradicional está ligada à própria proveniência (Herkunft) do historiador.

Como vimos acima, o historiador que trabalha com o modelo teleológico da pesquisa histórica tradicional procura negar que suas motivações pessoais interfiram em suas pesquisas, os seus interesses pessoais, religiosos, políticos são alegadamente desconsiderados apesar de exercerem, por vezes inconscientemente, um papel não irrelevante em sua atividade. Para esse historiador, negar a si mesmo no momento em que investiga o passado é uma prova segura da objetividade de sua pesquisa. Já na *Segunda intempestiva* Nietzsche criticava os “eunucos” do conhecimento, “homens historicamente neutros” representantes da “fraqueza da personalidade moderna” (HL/Co. Ext. II, 5), Foucault argumenta que, para Nietzsche essa negação revelaria a proveniência desse homem do conhecimento historiográfico: “L’historien appartient à la famille des ascètes” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1019), é um indivíduo constituído de parca força e inabilidade para lidar com a vigência do mundo e que para viver busca se apartar dessa vigência se insensibilizando com relação ao que nele próprio possa vinculá-lo ao mundo, daí a dificuldade em emitir juízos de valor, que ele toma como objetividade.

Outra atitude do historiador vinculada a sua “fraqueza de personalidade”, que para Nietzsche também revelaria sua proveniência pouco vigorosa e louvável, está em que ele, pouco seguro dos próprios valores, procura saber de tudo e não desconsiderar nada, ou seja, evita emitir juízos de valor com o qual distinguiria a importância dos elementos constitutivos da história. Agindo assim, num distanciamento impessoal de si mesmo em relação aos dados, procedimento que o colocaria supostamente acima de qualquer suspeita, estaria ele no fundo procurando um saber que, indiferenciando valorativamente os acontecimentos, rebaixa a história, nas palavras de Foucault, “S’il désire tant savoir, et tout savoir, c’est pour surprendre les secrets qui amoindrissent « Basse curiosité. »” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1018 a 1019). Esse indiferenciar os elementos não é outra coisa que nivelar os acontecimentos à baixa atuação das forças que nele operam.

Já a emergência do historiador (Entstehung) se dá na Europa do século XIX, um continente em que indivíduos, povos e Estados lutam para definir quais são suas identidades, e se voltam para o passado à procura de respostas, não conseguem afirmar ou definir a partir deles mesmos. E essa incerteza seria para Nietzsche a prova da decadência dos homens e das instituições europeias desse período. A história ganhou dimensão nesse momento pela utilidade de suas investigações que procurariam mostrar o que foram as grandes épocas para esse homem europeu inseguro de si e curioso, que parece desconhecer que essas épocas em suas grandezas não tinham “*curiosidade nem grande respeito*” pelo que ocorreu antes. À história então restaria oferecer a esse homem sem identidade definida com pouca ou nenhuma autoafirmação e por isso mesmo entregue à curiosidade, os diferentes cenários e tipos humanos do passado que ele poderá escolher interpretar.

Mas o problema maior surge da confusão que resulta da mistura de raças que habitam a Europa, o europeu não sabe quem ele é ao certo quando procura sua ascendência racial, gostaria de crer descender de uma única raça que lhe proporciona-se uma identidade ao menos racial; mas a genealogia em sua inveterada desconfiança de homogeneidades e sua atenção escrupulosa em destacar as diferenças dos elementos e seus detalhes reconhece que esse europeu moderno é um “homem mistura” de raças, que se um dia teve caracteres fortes e reconhecíveis como especificamente seus a miscigenação os degradou, nas palavras de Foucault,

[...] l’anémie de ses forces, les mélanges qui ont effacé tous ses caracteres produisent le même effet que les macérations de l’ascétisme; l’impossibilité

où il est de créer, son absence d'oeuvre, l'obligation où il se trouve de prendre appui sur ce qui a été fait avant et ailleurs le contraignent à la basse curiosité du plébéien. (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1020)

A miscigenação dos povos europeus fragilizou a disposição para a vida humana naquele continente, criou uma grande massa de indivíduos intimidados diante do devir e incapazes de reagir a isso de maneira afirmativa, criativamente, à revelia da certeza do passamento absoluto de tudo. Entende-se então por que em geral esse europeu moderno incerto e inseguro precisou cada vez mais recorrer ao conhecimento da história, com o saber histórico pode com sua baixa curiosidade bisbilhotar o passado como procedimento ascético que pode-se aliviar a carência de sua individualidade confusa.

Poder-se-ia objetar, como a valorização moderna da história, tendo como emergência (Entstehung) a pouca disposição para a vida do “homem mistura” de raças na Europa moderna, que em decorrência dessa miscigenação permanece intimidado com a impessoalidade e brutalidade do acaso e da ordem “criação-destruição” do devir, sem conseguir afirmar a si mesmo e assim criar o próprio destino, como pode a história ainda servir ao trabalho de análise da genealogia? Foucault lembra que o próprio da emergência para a genealogia é nos fazer ver que o que surge não advém de uma predestinação, mas “[...] c'est la scène où les forces se risquent et s'affrontent, où il leur arriver de triompher, mais où on peut les confisquer” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1020). A genealogia como pesquisa historiográfica pode se apoderar da história voltando-a contra ela mesma, não como o escorpião que enlacra fatalmente a si mesmo, mas, como já comentamos, uma forma de purgativo que anula seus próprios efeitos deletérios: a história esquadrihada pelo método genealógico pode ser liberta dos absolutos da metafísica e de qualquer espécie de teleológica que a empobreça ao restringir suas possibilidades a uma única rota, com isso se franqueia ao ser humano a possibilidade de participar ativamente e criativamente do seu destino.

2.3.2 A genealogia depois da *Segunda Intempestiva*

Para Foucault, depois da *Segunda intempestiva* as três modalidades de cultivo da história – monumental, antiquária e crítica – são reformuladas e passam a desempenhar funções mais críticas com relação ao estudo tradicional da história. Com o decorrer da reflexão de Nietzsche sobre o sentido da história ganha relevo a concepção de que esse sentido não está submetido a um “telos” incontornável, com isso se poderá escrever a história de três modos com os quais é possível anular a tradição metafísica que domina a historiografia tradicional e que a leva descreve e assim educar grupos, povos e indivíduos a se

conceberem como peças passivas em um tabuleiro onde o poder está antecipadamente e irretocavelmente distribuído de forma desigual e os acontecimentos possuem uma intenção aquém e além dos confrontamentos de suas forças.

Em primeiro, o sentido histórico descrito pela investigação genealógica pode servir para “*um uso paródico e burlesco*” do passado pelo homem moderno. A esse homem europeu sem identidade definida, anônimo para si e também com relação aos outros, que procura infrutiferamente lembrar ou reconhecer quem ele é, a história orientada pelo método genealógico lhe oferece, segundo Foucault, “[...] identités de rechange, en apparence mieux individualisées et plus réelles que la sienne” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1020). O Império Romano, a Revolução Francesa, o Cavaleiro Medieval são lhe oferecido como máscara, cenário, figurino, personagens carnavalescos cujo papel pode ele então reinventar ou improvisar quantas vezes queira ciente de que nenhum lhe pertence propriamente e por isso mesmo é livre em relação a tudo que assumir com eles, que sua originalidade está em ser o encenador. Escreve Foucault, “Plutôt que d’identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s’agit de nous irréaliser dans tant d’identités réapparues [...]” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1021). Fica a disposição dos homens modernos a possibilidade de serem encenadores cômicos da história, que fazem da paródia do passado, a originalidade do seu presente.

Para Foucault, Nietzsche retoma nessa proposta, a “história monumental” da *Segunda intempestiva* (HL/Co. Ext. II, 2), então o conhecimento histórico teria como objetivo recuperar e preservar o que houve de grandioso de monumental no passado e que serviria como fonte de veneração e instrução para as escolhas e ações do ser humano moderno. Como vimos, Nietzsche objetava que o perigo deste modo de escrever a história estaria em que ela poderia sufocar o que surge de especificamente original e importante no presente. Com o amadurecimento da análise histórica genealógica que se dá nos textos que se seguiram a *Segunda intempestiva* a questão exposta em 1874 sobre as virtudes e os perigos do uso monumental da história dará lugar à proposta de um uso paródico dessa “história monumental”, da condição de busca por se comparar com os epígonos dos elevados momentos do passado o ser humano moderno deveria assumir de boa vontade a possibilidade de ver nos momentos monumentais do passado motivações temáticas para mascaradas na qual, esse o homem de uma época sem identidade, poderia experimentar tantas quantas escolher sem o peso de um compromisso definitivo.

Em segundo, o sentido histórico genealógico pode servir para dissipar a identidade proposta pela tradição histórica de um devir humano linear, contínuo, que limita o ser humano vivente a condição de um zelador da tradição. A esse grande número de seres humanos modernos confusos e estranhos a si mesmos que procuram se apegar ao pouco do passado que lhes permite responder a pergunta sobre quem são, que procuram com o conhecimento histórico se encontrarem na continuidade de uma tradição e com isso justificarem a própria existência, o sentido histórico genealógico revela que, além da possibilidade do paródico, suas identidades escoradas por tradições é feita de muitas almas distintas, descontínuas, nada coerentes ou homogêneas, nos diz Foucault, “L’histoire, généalogiquement dirigée, [...], entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent. (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1022). O múltiplo o heterogêneo perfaz o homem moderno, ele é o “homem mistura” por mais que queira negar isso com a procura de uma tradição identitária, de uma continuidade propriamente sua na dispersão absoluta do devir.

Nietzsche tratara na *Segunda intempestiva* (HL/Co. Ext. II, 3) do tema da preservação do histórico como continuidade identitária que se sustenta pelo cuidado em preservar a tradição, a história assim preservada é então chamada de “História Antiquária”, serviria para preservar a tradição, presentificar cuidadosamente o passado para proporcionar a esse ser humano moderno incerto de si a ideia de que comunga uma mesma continuidade identitária reconfortante em meio à fragilidade da memória, ao acaso inumano do devir; o zelo pela tradição reconforta também porque com isso se proporcionaria aos que nascerão as condições identitárias reconfortantes nas quais já se viveu, ainda se vive e poderão eles ainda viver. Em 1874 Nietzsche objetava a esse uso da história que ao recusar reconhecer o que surge de novo em prol da fidelidade à tradição, sufocava-se a criação, a capacidade de inovação de toda nova geração. Segundo Foucault, anos mais tarde no § 274 de *Humano Demasiado Humano*, esse modo perscrutar a história reaparece, só que, sobre o prisma genealógico a crítica feita será a noção de identidade que a história proporciona através da continuidade de uma tradição que ligaria o passado ao presente. Agora a pesquisa histórica orientada pela análise genealógica entenderá que o que há na história é a heterogeneidade dos elementos que a constituem, a confluência dispersiva das forças que se digladiam com esses elementos que a constituem, assim sendo, por traz da tradição que se quer preservar há a deriva dos elementos que cedo ou tarde inevitavelmente são perdidos, o banimento dos que traem e se desviam, a cegueira fingida para a miríade de elementos que acediam e adentram

para parasitarem, serem assimilados ou desafiarem a estabilidade homogênea de uma tradição.

Por fim, o sentido histórico descortinado pela genealogia procura fazer ver que, por trás da busca irrefreável por conhecimento que tem na pesquisa histórica a chave mestra instrutora e segura dessa busca, do próprio conhecimento como procura insaciável da verdade, está um “grande querer-saber”, escreve Foucault, “[...] la volonté de savoir, qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1023). Essa “vontade de saber” é um irrefreável procedimento em que se destroem indiscriminadamente certas ilusões, preconceitos e opiniões que resguardam salutarmente indivíduos, povos e culturas em uma “felicidade ignorante”, busca imoderada pela verdade insensível ao que possa haver de perigoso nesse empreendimento que em não poucas situações é inusitadamente pernicioso para a alma humana. A “vontade de saber” é uma imponderável fixação por mais conhecimento que a tudo se dispõe pela verdade.

O estudo da história que se dá pela análise genealógica vê nesse “querer-saber” um instinto de conhecimento destruidor e injusto. Em vez da conquista de uma verdade universal que possa nortear todos os fins que se propuser, de um conhecimento que oriente um controle responsável da natureza, essa “vontade de saber” não para de produzir perigos para o sujeito. Mesmo a noção de um sujeito autônomo, portanto livre, que investiga o mundo com os parâmetros da razão que podem ser demonstráveis, esse sujeito parece ser uma ficção diante de *cogito* movido naquilo que crer ser sua identidade, contraditório aquilo a que propôs chamar de liberdade.

Essa “vontade de saber” parece não considerar tanto o conhecimento e a verdade, em seu proceder imponderável e indiscriminado perde todas as amarras ao trazer a questão da historicidade, da temporalidade do próprio sujeito de conhecimento que não passaria de mais um construto humano. Mas, para Foucault, é mérito de Nietzsche ter não só proposto a hermenêutica como tarefa na qual o interprete deve se aventurar a perder suas certezas ao sempre ter que interpretar criticamente sua interpretação, Nietzsche também percebeu que na imponderabilidade dessa “vontade de saber” poderia está a destinação prodigiosa da humanidade, que através do conhecimento concebido como um aventurar-se em ir além do humano poderia se criar uma auto destinação para o animal humano, além da biológica. O conhecimento como procura intangível da verdade universal e necessária tem no sacrifício do homem do conhecimento pela “vontade de saber” uma nova proveniência.

Na Segunda Extemporânea Nietzsche havia tratado do uso da história como crítica do passado, a “história crítica” (HL/Co. Ext. II, 3), esse modo de lidar com a história pretendia romper os laços do presente com o passado apontando seus erros, falhas, injustiças, as limitações que fazem desse passado uma herança incômoda. Posteriormente Nietzsche ponderou esse uso da história e destacava o perigo de se desvincular o presente de suas fontes no passado, além de se querer em nome da verdade condenar a vida pelos erros, falhas e injustiças que lhes são inerentes. Segundo Foucault, anos depois pelo prisma genealógico Nietzsche retoma o tema da “História Crítica” sob uma problemática diferente, se em 1874 a questão era operar uma crítica do passado para se desvencilhar do que não se gostaria de deletar herdado e a favor das virtudes e verdades próprias do presente, progressivamente nos textos seguintes a questão será a de propor uma crítica historiadora da “vontade de saber” visando não primordialmente temporalizar a verdade do que se crê absoluto e intemporal, mas, nas palavras de Foucault, “[...] la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1024). O sujeito do conhecimento não encontra fronteiras ou limites para a crítica com que a “vontade de saber” nele opera, nessa imoderação se vê sempre na eminência de ir além do que acreditava ser o chão seguro do que até então acredita conhecer e se o saber é o que lhe define como sujeito terá sempre dificuldade em se reconhecer.

Ao lado de Marx e Freud e mesmo os superando, Nietzsche em 64 era para Foucault o mestre da hermenêutica moderna que convidava o interprete a se aventurar na suspeita de toda interpretação que se pretende conclusiva, em 1971 Nietzsche será aquele que nos convida a assumirmos as consequências corrosivas da “vontade de saber”, em ambos os momentos a dissolução do sujeito do conhecimento é vista como positiva, pois abre a possibilidade ou esperança de novos arranjos humanos insuspeitos, ou melhor, além do humano que até aqui conhecemos.

2.3.3 Prestando reconhecimento a Nietzsche

Se Foucault procedeu em *Nietzsche, a Genealogia e a História* como alegou ser correto fazer com o pensamento de Nietzsche, não elaborou somente um comentário esclarecedor sobre a genealogia nietzschiana, este estudo é também uma apropriação do análise genealógica de Nietzsche que se não pretende fidelidade nem por isso foi indébito. Se Foucault entendia que o reconhecimento que se poderia ter com o pensamento de Nietzsche era fazer a utilização renovadora de suas ideias sem muita fidelidade a escrita das mesmas, fez isso buscando na obra de Nietzsche uma “caixa de ferramenta” onde encontrou os

instrumentos conceituais para renovar e empreender suas próprias pesquisas, obra que sérvio de inflexão para repensar seu trabalho e desse modo não permanecer fiel a si mesmo. Assim pensa John Rajchman, para quem este “uso/comentário” que Foucault faz em 1970 da genealogia se dá num momento em que procura “[...] repensar alguns de seus pressupostos anteriores” (RAJCHMAN, 1987:98).

Isso parece ser corroborado por Didier Eribon, para quem, Foucault procurou dirigir a si mesmo “[...] a crítica que ele faz contra os historiadores que partem à procura da origem, no seu texto ‘Nietzsche, a Genealogia e a História’” (ERRIBON, 1996, p. 94-95); um erro que Foucault reconheceria ter cometido em “A História da Loucura” e “Doença Mental e Personalidade”, quando então procurou entender a loucura como um fato a-histórico, como possuidora de uma “origem” ou enticidade incólume ao devir dos diferentes discursos que recaíram sobre ela com a história.

O comentário de Foucault possui o grande e decisivo mérito de ter destacado a importância e os nuances da questão sobre a origem na obra de Nietzsche e sua relevância para a compreensão da análise genealógica filosófica de Nietzsche. Fez compreender como na obra de Nietzsche o termo Ursprung (origem) foi sendo aprimorado para dar conta do que é a procura da origem de algo como o remontar à “[...] essence exacte de la chose, as possibilité la plus purê, son identité soigneusement repliée sur ele même, as forme immobile et anérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1006), procedimento que Nietzsche atribui a mais um equivoco fantasioso da metafísica. E como os termos Entstehung (emergência) e Herkunft (proveniência) demarcariam melhor “l’objet propre de la généalogie” como análise que se debruça sobre o cinza da documentação histórica para melhor esquadrihar a diversidade dos elementos e suas estratégias majoritárias que passaram a atuar em um dado momento do passado constituindo assim a proveniência e a emergência de uma dado presente.

Não menos importante nesse texto de Foucault foi argumentação de como com a genealogia filosófica de Nietzsche se instaura a grande suspeita com relação a integridade do sujeito do conhecimento. Suspeita que na década de 60 era compartilhada por Nietzsche com Marx e Freud, mas que a partir da década de 70 não comungará de nenhuma salvaguarda antropológica seja marxista com a superação da ideologia ou freudiana com a sanagem dos instintos: Nietzsche mostra a confabulação do sujeito por forças ou poderes que ao lhe constituírem não lhe negaram ou sufocaram uma sua natureza mais própria ou um seu ímago, essas forças ao lhe constituírem não permanecem estáveis sustentando sua criação, essas forças estão sempre em desequilíbrio conflituoso, o sujeito é uma campo de batalha uma intercessão

dessas força onde delas se pode reconhecer a proveniência (*Herkunft*) de “[...] toutes les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s’entrecroiser em lui et former um réseau difficile à démêler” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1009) e a emergência (Entstehung) que não é a “[...] puissance anticipatrice d’un sens, mais le jeu hasardeux de dominations” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1011). Nesse quadro, a curiosidade do sujeito do conhecimento com a história, a pretensão de ao possuir alegados atributos cognoscíveis e com eles ser capaz de conhecer objetivamente através da história e com isso julgar a partir dela, escamoteia a proveniência das forças que nele atuam, a emergência que elas instauram, nas palavras de Foucault,

L’objectivité chez l’historien, c’est l’interversion des rapports du vouloir au savoir, et c’est, du même coup, la croyance nécessaire à la Providence, aux causes finales et à la téléologie. L’historien appartient à la famille des ascètes. (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1019)

A modernidade é uma época de homens com forças esgotadas, reativas, incapazes de afirmar-criar a partir de si mesmos por isso criam a ficção antropológica do sujeito capaz de conhecer objetivamente e se apegam a história para com ela ver-criar apenas o que os protege da efetividade: para além do acaso e do devir inumano que parece governar a tudo querem crer em alguma espécie de Providencia, um telos redentor a que estariam destinados e que pode ser “demonstrado” com a história.

Para John Rajchman, em *Nietzsche a Genealogia e a História* haveria um “núcleo político” que conjugaria os problemas que levaram Foucault a escrever sua interpretação da genealogia de Nietzsche. Acusado de pessimismo ou fatalismo pelo anti-humanismo de suas obras arqueológicas quando descreve a impessoalidade do discurso e o fim do homem, que segundo P. Veyne (2011, p. 76) “valeu a Foucault a reputação de inimigo da humanidade”, Foucault como “intelectual engajado” encontrará na genealogia o instrumental necessário para se descolar dessa crítica: Nietzsche ao destacar a relação indissociável entre conhecimento e poder – por exemplo, como vimos acima, a relação conflituosa entre as concepções de mundo da aristocracia guerreira versus a concepção de mundo da casta sacerdotal (GM/GM primeira dissertação) – permitiu a Foucault pensar a verdade ou o conhecimento legítimo como uma questão política e esta como uma questão de conflito e estratégias de dominação fundamentadas por formas de saber, é dentro desse quadro que ele então passa a compreender a liberdade não mais como privação ou fim da dominação e sim liberdade “[...] como revolta dentro de suas práticas (de dominação), e dominação não como repressão ou mistificação

ideológica mas como formação dispersas de ação possível, que ninguém dirige ou controla” (J. RAJCHMAN, 1987, p. 99). A partir disso Foucault dá maior concretude crítica e prática ao seu anti-humanismo na medida em que pensa o sujeito como resultado da conjugação entre conhecimento e “técnicas de dominação”, e para quem a liberdade não é algo delegável ou atribuível que, portanto, poderia ser negada, liberdade é sim o que manifestamos na medida em que decidimos, ainda que de maneira contingente, fazer, criticar, mudar o estabelecido sobre quem somos, estabelecido que, voltamos a dizer, é criado por essa majoração anelar entre conhecimento e as técnicas de dominação na qual se justificam mutuamente.

A análise genealógica levou Foucault a compreender a questão do conhecimento como uma questão política, visto que o que está em jogo é o poder dos indivíduos e grupos de se revoltarem com a realidade na qual estão inseridos e que nunca lhes é dada como um fato em si, mas como arquitetada num saber no qual já se encontram como num “a priori histórico”, condicionados em seus ambientes materiais, identitários, cognitivos e práticos. Desde que se compreenda, portanto, que uma dada realidade é inaceitável podemos exercer a liberdade de nos insurgirmos contra tais condições e transformá-las ou substituí-las, sempre que assim decidirmos.

Essa compreensão da política e da liberdade trouxe consigo a questão da “constituição do sujeito”, esse já não possui nenhum atributo antropológico atemporal, “cognoscível” ou moral que precisaria ser recuperado, preservado ou cultivado, a constância identitária desse sujeito é como escrevemos acima, criada e sustentada pela aliança entre conhecimentos e técnicas de dominação que se justificam na legitimidade ou alegada veracidade desses conhecimentos. Sobre a inflexão da genealogia na obra de Foucault, escreve Rajchman,

“[...] a genealogia introduz o problema de como, ao tornarmo-nos constituídos como sujeitos, passamos a estar sujeitados dentro de uma configuração de práticas. E, por conseguinte, ao mesmo tempo, introduz a política da *liberdade* de que também gozamos para criticar essas mesmas práticas” (J. RAJCHMAN, 1987, p. 101-102).

Esse “núcleo político” dos problemas da “constituição do sujeito” e da liberdade como insurgência ou “revolta” contra estabelecido, que motivaram a leitura da genealogia de Nietzsche em 1970, não estão explicitados no texto e só ganhará descrição e compreensibilidade contundentes nos trabalhos posteriores. Mas é possível descrevê-los em *A Verdade e as Formas Jurídicas* de 1974 e em *Genealogia e Poder* de 1976.

2.4 VERDADE E PODER

Em a *Verdade e as Formas Jurídica*, constituída por uma série de cinco conferências pronunciadas entre os dias 21 a 25 de maio de 1973, na Universidade Católica do Rio de Janeiro, Foucault apresenta um balanço dos trabalhos que tivera feito até então e aponta o caminho que sua pesquisa estava tomando. Para André Queiroz nessa conferência “Foucault parece lançar as bases de sua investigação genealógica” (QUEIROZ, 2000, p. 57). Apresentando o que seriam os dois eixos de suas pesquisas anteriores, a primeira onde havia perguntado como é possível que práticas sociais deem origem a domínios de saberes, e a segunda em que buscou conceber o discurso não apenas como fato textual, mas também como estratégia, como jogos impessoais de esquadramento do real, Foucault aponta para onde estaria convergindo sua pesquisa, que “[...] consisterait em une réélaboration de la théorie du sujet” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1407).

Em Descartes no *Discurso do Método* ou em Kant na *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, a figura de um sujeito do conhecimento que possuiria as condições interna que garantiriam a possibilidades do conhecimento verdadeiro é um pressuposto discutido, mas não questionado em sua legitimidade. A genealogia filosófica para Foucault servirá para, pondo de lado essa inquestionabilidade, inquirir esse sujeito do conhecimento,

[...] comment se produit, à travers l’histoire, la constitution d’un sujet qui n’est pas donné définitivement, qui n’est pas ce à partir de quoi la vérité arrive à l’histoire, mais d’un sujet qui se constitue à l’intérieur même de l’histoire, et qui est à chaque instant fondé et refondé par l’histoire. C’est vers cette critique radicale du sujet humain par l’on doit se diriger” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1408).

Há uma história da verdade na qual ela é descrita como sendo auto corrigível se depurando em traços mais precisos ou essenciais, assim ela é apresentada, por exemplo, em uma tradição da historia das ciências que não abre mão da concepção de progresso epistêmico do conhecimento humano. Mas a genealogia reconhece outro processo histórico de elaboração do verdadeiro, outra dinâmica da verdade que surge e desaparece a partir de regras de jogos de poder que dão origem a “[...] certaines formes de subjectivité, certains domaines d’objet, certains types de savoir[...]” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1409). Um dos exemplos apresentados por Foucault são os sistemas judiciário e penal que com suas regras de exercício de poder não apenas definem inocentes e culpados, mas estabelecem a verdade estigmatizadora e prática sobre o indivíduo inocente e o indivíduo culpado. Nesse caso, a

verdade do sujeito não é desvelada ou descoberta inata ou necessária, mas é o que lhe foi atribuído impingido em um processo de subjetivação subjugadora que resulta de jogos de poder onde desempenha papel importante as instituições na qual os indivíduos encontram-se inserido, neste caso, como nos diz André Queiroz “[...] o sujeito deixar de ser o produtor atemporal do saber para ser efeito de sua mecânica” (A. QUEIROZ, 2000, p.69).

Essa análise histórica genealógica de como se produz a verdade põe em questão o sujeito do conhecimento ao colocar os seguintes questionamentos: primeiro, a *relação sujeito/objeto* do conhecimento não está dada ou garantida, por que a noção de Deus que intermediaria esses dois termos já não mais convence e desse modo a “coisa em si” torna se inacessível, e do outro lado, o sujeito mostra-se sem esse lastro divino como campo de força instável no qual não há mais nenhuma instância psicológica factível e, por conseguinte: segundo, o *sujeito do conhecimento* não é o eu-referencial transcendental estático ou um ente cognoscente que se aprimora com a história, mas o animal homem com seus instintos cuja relação com o objeto é de domínio, violência, diversa da contemplação distante ou imparcial, assim, não apenas Deus como também a própria instância de um eficaz sujeito do conhecimento se tornam impertinente, “[...] alors disparaît nom plus Dieu, mais le sujet dans son unité et sa souveraineté” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1415). Prestando reconhecimento sobre o motivador dessas questões em seu pensamento Foucault afirma que, “La rupture de la théorie de la connaissance avec la théologie commence de manière stricte avec une analyse comme celle de Nietzsche” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1415).

Desse modo a pesquisa genealógica da história da verdade põe também em questão o conhecimento como adequação, como conhecimento apodítico de um sujeito a respeito de um objeto, não há o espelhamento cognoscível hologramático e translucido de todos os recantos do objeto na mente do sujeito, visto que: primeiro, purgado de atributos divinos ou transcendentais o sujeito do conhecimento, se existe, parece atuar não pela razão gestada por uma constância inabalável do eu-consciente como um seu instrumental cognoscente absoluto, esse sujeito se nos afigura do início ao fim um epifenômeno perpetuamente instável dos instintos, impulso, paixões que fazem desse eu-ciente ou cartesiano um seu títere e que são cegos, ou melhor, alienígena ao alegado “em si” dos objetos, eles só “reconhecem” a si mesmo; segundo, tal como para Nietzsche, o conhecimento é uma invenção da vontade e com o qual a vontade quer dominar, submeter e não reconhecer o objeto salvaguardado de todo o erro ou distorção. Nas palavras de Foucault,

Il n'y a donc pas, dans la connaissance, une adéquation à l'objet, une relation d'assimilation, mais plutôt une relation de distance et de domination; il n'y a pas, dans la connaissance, quelque chose comme bonheur et amour, mais haine et hostilité; il n'y a pas unification, mais système précaire de pouvoir. (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1417)

Foucault destaca essas inovações da genealogia de Nietzsche, mas finaliza descrevendo a sua própria estratégia com a genealogia. Afirma ser mais eficiente discutir a questão do conhecimento se dirigirmos nossa atenção não necessariamente aos temas próprios de Nietzsche “[...] la forme de vie, d'existence, d'ascétisme propre au philosophe” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1417), e sim, se nos concentrarmos nos políticos, em suas relações de luta e de poder, em como os homens conflitam entre si, odeiam uns aos outros, dominam uns aos outros, submetem uns aos outros através de relações de poder, é assim que compreenderemos a fabricação do conhecimento, como de fato ele nasce. Para Foucault essa seria uma “[...] histoire politique de la connaissance, des faits de connaissance et du sujet de connaissance” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1418), que poderá nos explicar o que é o conhecimento, quem é esse sujeito que alega conhecer e o que acontece como o objeto sobre o qual recai um saber. Foucault mais uma vez reconhece que, a estratégia que se propõe empreender já estava assinalada por Nietzsche, “[...] existe chez Nietzsche un certain nombre d'éléments qui mettent à notre disposition un modèle pour une analyse historique de ce que j'appellerais la politique de la vérité”(FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1418).

Na análise histórica do conhecimento em seu processo de legitimação que toma como modelo a “política da verdade”, o conhecimento não possui sustentação em si mesmo ele não nasce de uma necessidade humana pela verdade e sim decorre de condições político-sociais das organizações político-históricas que estão distante da busca pela verdade imparcial, atemporal e absoluta, o conhecimento e sua legitimidade é uma resultante das relações de poder humano que tem no subjugar o seu deslance e não a verdade objetiva universal como sua meta.

Voilà donc comment, à travers les textes de Nietzsche, on peut restituer non pas une théorie générale de la connaissance, mais un modèle qui permet d'aborder l'objet de ces conférences: le problème de la formation d'un certain nombre de domaines de savoir à partir des rapports de forces et des relations politiques dans la société” (FOUCAULT, [Br. 1973] 2012, p. 1420).

A declinação que Foucault propõe a genealogia filosófica de Nietzsche nos parece poder ser compreendida como uma recusa em tomar a teoria da vontade de potência como um absoluto, tal como proposto por Nietzsche (ZA/ZA II “Da superação de si” e JGB/BM §36)²⁵, como observa Veyne, ainda que Foucault assumia as concepções nietzschiana de que o sujeito, o objeto e o conhecimento legítimo sejam constructos históricos, não concorda em fazer da ilusão, ou qualquer outro atributo, uma das condições da existência humana, Foucault, nas palavras de Veyne, “[...] não generaliza, tampouco faz metafísica, nem mesmo a da vontade de potência” (P. VEYNE, 2011, p.165). Dentro de seus interesses “políticos” Foucault especifica o âmbito das relações políticas como local nevrálgico para melhor entendermos como as relações de poder produzem a veracidade do conhecimento e com ela o sujeito que sabe, não é discutindo, portanto, a capacidade ou insuficiência cognoscente do ser humano que compreenderemos como se dá a legitimação do conhecimento e sim que, é nos embates políticos e seus desfechos que melhor se “[...] savoir ce qu’ele est, l’appréhender dans sa racine, dans sa fabrication[...]” (FOUCAULT, [Fr. 1971] 2012, p. 1017-1018). É tangindo os questionamentos de Nietzsche sobre a constituição sempre agônica do sujeito e do conhecimento humano, que tem como pressuposto a teoria da vontade de potência, é desconsiderando o caráter absoluto que essa teoria tem no pensamento de Nietzsche e enquadrando esses questionamentos nos embates políticos ou da “vida publica” que Foucault fará da genealogia seu instrumental conceitual.

Desse enquadramento dos questionamentos genealógicos de Nietzsche foi possível afrontar todo fatalismo humano e reconhecer na luta insone e não na paz perpetua, o mote da liberdade. No círculo encantado entre vontade de saber e vontade de potência do qual parecia não haver saída para as sujeições dos sujeitos tornou-se factível craveja a revolta frente ao instituído incomodo, ao estabelecido opressor, ao vigente arrefecedor. Mas nada muito fácil, como a própria política esrachadamente nos mostra: a luta não tem fim.

²⁵ Sobre o caráter absoluto da vontade de potência e a implicação para a genealogia ver S. Marton (2010) **A Constituição Cosmológica: vontade de potência, vida e forças** (Capítulo I), pag. 40 a 79. E ainda, nas palavras de S. Marton (2010, p. 104), “Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida. E vida é vontade de potência. Assim, em última análise, pode-se dizer que genealogia repousa numa cosmologia”.

2.5 GENEALOGIA E PODER

Em *Genealogia e Poder*, título dado a aula inaugural de 7 de janeiro do curso *Em Defesa da Sociedade* ministrado entre final de 1975 e início de 1976²⁶, Foucault parece atribuir um papel ainda que discreto bastante prático à análise genealógica: como se poderia com esse tipo de análise intervir no confronto que vinham ocorrendo a praticamente duas décadas na França – e não apenas na França desde maio de 68 – entre as insurgências críticas e práticas de grupos e indivíduos frente as instituições hospitalares, psiquiátricas, carcerárias, político-partidária, educacionais, sindicais a que estavam submetidos. Não caberia a uma análise genealógica fazer a emergência e a proveniência dessas revoltas e com isso permitir reconhecer para além de suas virtudes as falhas argumentativas, insuficiências teóricas, contribuindo assim para o aprimoramento epistemológico das críticas e das práticas com que esses grupos e indivíduos confrontavam o instituído. Caberia sim a uma análise genealógica dessas revoltas mostrar o contínuo perigo que corriam os “saberes locais” que essas críticas e práticas traziam ao serem solicitadas a se legitimarem em conhecimentos mais embasados teóricos e institucionalmente. Como escreve Veyne (2011, p. 60) sobre o ceticismo nietzschiano de Foucault a respeito da razão, “O combate, e não a razão, é uma relação essencial do pensamento”, se a genealogia filosófica é, desde sua instauração por Nietzsche, análise do poder, para Foucault caberia ao pensador genealogista o papel de jornalista que como pessoa de seu tempo deve escrever sobre a atualidade do poder, o caráter incontornável do seu exercício conflituoso e como hodiernamente perpetua hierarquias e exclusões através do círculo encantado que surge quando ele, o poder, é conjugado com o saber em nossas sociedades. Vejamos.

Foucault escreve sobre esses movimentos de resistência ou luta crítica que marcaram os anos 60 e 70, décadas nas quais até então estavam compreendida suas pesquisas,

[...] assistimos há dez ou quinze anos a uma imensa e proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo dos mais familiares, dos mais sólidos, dos mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos cotidianos (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 169).

²⁶ Segundo Geoffroy de Lagasnerie, as aulas que o compõe esse curso possuem como ideia principal argumentação de que, “[...] a axiomática jurídico-política, a linguagem do contrato social, da vontade geral, do ‘político’, tem como função essencial acuar os movimentos de mobilização e contestação, conclamando-os à ordem política – servindo então para preservar o soberano de toda contestação radical capaz de colocar em perigo os fundamentos de sua dominação e a crença em sua legitimidade [...]” (De Lagasnerie. 2013. p. 125).

Dessas insurgências nascem dois fenômenos importantes para Foucault, o primeiro seria o que ele chamou de “caráter local da crítica” em que a eficácia das lutas ou resistências dessas revoltas se dão de maneiras circunscritas a um embate pontual com as especificidades locais de onde surgem e não por estarem articulada entre si para serem eficientes, não pretendendo assim alcançar uma mudança para além do registro específicos de suas manifestações. O segundo fenômeno, ligado ao primeiro, seria o que Foucault chamou de “retorno ao saber”, o “caráter local da crítica” parece ter sua eficiência no fato de que traz consigo sua própria legitimação, justificativa ou validação sem precisar concordar com outras lutas ou com algum “sistema comum” a elas.

Foucault esclarece que esse retorno ao saber seria uma insurgência de “saberes dominados”, dominados por que foram tornados inócuos ao serem submetidos a “organizações funcionais ou sistemáticas”, que aos agregarem a lutas mais gerais os distanciaram dos pontos de confronto que poderiam mantê-los atuantes e coerentes com os objetivos que defendem, por exemplo: a psicanálise ao se institucionalizar passou a ordenar tipificando a diversidade dos desejos em um quadro teórico sistemático que estabeleceu um modelo para as suas normalizações, ou, as ideologias de esquerda que nascidas dos confrontos sociais passam a ordená-los e com isso pacificá-los, quando essas ideologias se transformam em partidos, sindicatos, movimentos organizados com suas hierarquias, normas gerais de funcionamento e atuação que passam a ditar quais as reivindicações, quando e como se dará as lutas.

Ao se organizarem funcional e sistematicamente esses saberes tendem a desprezar o conhecimento do embate do confronto imediato e local, esses pontos de confronto são silenciados e se extraviam com a subordinação desses saberes a uma teoria geral que pretende esquadrinha-los para aprimorar suas eficácias. Isso acontece muito provavelmente e principalmente por que esses saberes locais são tomados como inábeis para alcançar seus propósitos, eles são, escreve Foucault, “[...] desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 169).

Esses saberes locais que são os das pessoas envolvidas nas lutas contra o instituído, que tendem a ser dominados e desqualificado por aqueles que querem lhes impor coerência funcional e sistemática, não representam o que poderia ser chamado de “senso comum” ou “bom senso”, mas sim o embate armado com um saber específico ao que os levou ao confronto, um saber local que prescinde de reconhecimento ou unanimidade para existir,

resistir e atuar, que segundo Foucault, “[...] só deve sua força à dimensão que opõe a todos aqueles que o circundam – que realizou a crítica” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 170), por exemplo, os saberes idiossincráticos de todo e qualquer doente sobre o que lhe acontece com corpo acometido por uma “doença” e como paciente de uma instituição hospitalar resiste a ser complacientemente absorvido ao conhecimento científico do corpo clínico profissional e da rotina funcional dessa instituição que pretendem com seu know-how científico, saber do início ao fim, o que lhe é necessário como pessoa “enferma”.

Diante desse quadro a genealogia filosófica ganha um papel espaço-temporal específico: esses saberes dominados que foram subordinados a uma organização funcional ou sistemática ou os que foram deixados de lado ou engolidos por tais organizações, se conjugaram nas últimas décadas para juntos exercerem a “crítica” de suas subordinações, e ao fazerem isso prescindiram da “[...] tirania dos discursos englobantes com suas hierarquias e com os privilégios da vanguarda teórica” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 171), tornou-se, então, propício à genealogia filosófica fazer a história das lutas, da memória dos embates, que tencionaram e permanecem tencionando essas subordinações e com isso fazer ver que a luta não é o que precisou, precisa ou será superado, mas o que sempre esteve e está presente.

Realizando essa “múltipla” pesquisa a genealogia filosófica proporcionaria “[...] a constituição de uma saber histórico das lutas e *a utilização deste saber nas táticas atuais*” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 171. DESTAQUE NOSSO). Portanto a tarefa da genealogia não seria o de apontar as falhas epistemológicas das teorias, nem apenas em reconhecer a multiplicidade dos fatos em que os embates das lutas se dariam e muito menos demonstrar a deficiência de suas especulações, o que supostamente permitiria o aprimoramento de seus instrumentos de análise científica ou objetiva. A tarefa da genealogia é outra, escreve Foucault,

[...] ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legítimos, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detida por alguns (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 171).

A genealogia filosófica como método de análise não trabalha para levar ao estatuto de cientificidade ou legitimidade teórica saberes que até então não haviam conquistados o domínio de seus objetos e a positividade do resultado de suas pesquisas. Ao contrário, se trataria de, passando ao largo do questionamento sobre a validade dos conteúdos, métodos e conceitos de uma ciência, resguardar esses saberes dos “efeitos de poder centralizadores” que

surgem quando eles passam a ser ordenados de maneira sistemática e funcionais em instituições científicas, políticas, educacionais, por exemplo, com todas as consequências das legitimações de práticas e saberes discriminatórios, hierarquizadores e excludentes que estas instituições exercem em e sobre a sociedade. Escreve Foucault, “[...] são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 171). A genealogia filosófica como análise histórica desses embates dos “saberes locais” com o instituído que lhes é inaceitável renuncia ao caráter legitimador da verdade científica que institui o “poder centralizador” da autoridade que a profere e que por sua vez justifica na sociedade quem deve falar e quem deverá ouvir quem deve manda e quem deverá obedecer, verdade ela mesma centralizadora que estabelece a normalidade e com isso quem deverá estar dentro e o que deverá ser feito com quem foge a norma.

Para Foucault, portanto, em *Genealogia e Poder*, a análise histórica genealógica deve ser utilizada para colocar em questão as consequências excludentes para as diversas falas que povoam uma questão, quando uma delas quer e chega a ser entronizada como ciência, como superior em rigor e objetividade e com essa ambição conquista o poder de afastar ou dispersar e mesmo de criminalizar as outras falas os outros saberes que permanecem locais. Escreve Foucault,

A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios às ciências, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torna-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. [...] a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local, assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição desta discursividade”. (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 172).

Foucault reconhece no período em que profere o curso *Em Defesa da Sociedade* que estava se operando uma nova mudança dentro desse quadro de insurgências críticas dos saberes locais, tendo a análise genealógica filosófica de suas histórias contribuído para a conquista de certa resistência na luta desses saberes contra a hierarquização do discurso científico e seus efeitos de poder. Dada essa contribuição da genealógica filosófica e procurando com ela ser coerente, caberia agora questionar não precisamente sobre os prós e contras de se fundar teoricamente suas diversas análises – o que lhes proporcionaria talvez uma coerência mais rigorosa –, nem caberia a procura por novos temas estratégicos nesse confronto, mas sim, o de tornar pensável o que está em jogo nesse confronto, nas

insubordinações e resistências à hierarquização do discurso científico e seus efeitos de poder, escreve Foucault:

A questão de todas essas genealogias é: o que é o poder, poder cuja irrupção, força, dimensão e absurdo apareceram concretamente nestes últimos quarenta anos, com o desmoronamento do nazismo e o recuo do estalinismo? O que é o poder, ou melhor – pois a questão o que é o poder é uma questão teórica que coroaría o conjunto, o que eu não quero – quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos dispositivos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínio e com extensões tão variados? Creio que a questão poderia ser formulada assim: a análise do poder ou dos poderes pode ser, de uma maneira ou de outra, deduzida da economia? (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 174)

Destacando a questão de como se poderia abordar o que chamamos de poder, Foucault quer colocar sobre suspeita não apenas as discussões teóricas essencialistas do poder como, principalmente, as concepções economicistas tradicionais a respeito do funcionamento do poder, quais sejam, as dos filósofos do século XVIII e a dos marxistas. Para os primeiros, o poder seria um direito, algo que possui cada indivíduo e que se pode dar perder trocar ou se conceder temporariamente por meio jurídicos ou políticos; essa compreensão do funcionamento do poder tem como analogia as regras econômicas de circulação das mercadorias, daí a comparação entre “poder e os bens, o poder e a riqueza”. Quanto ao marxismo, o poder estaria a serviço do funcionamento e manutenção das relações de produção capitalista e de perpetuar o tratamento injusto da força produtiva da classe trabalhadora. Em ambos os casos o poder tem na economia política a explicação de sua existência e de sua mecânica, seria como um apêndice necessário ao funcionamento da economia, mas a ela submetido. E ainda, concebido como algo que se possuiria, como um objeto ou mercadoria, o poder poderia ser perdido, recuperado, concedido, expropriado.

Para Foucault é necessário uma análise não econômica do poder, que não negue o fator econômico como um elemento de seu funcionamento, mas que, supere a compreensão isomórfica entre poder e economia. Para isso é preciso reconhecer o poder não como uma propriedade e sim como um exercício uma “ação”, e principalmente, que o poder não é exercido para manter e reproduzir as relações econômicas pura e simplesmente, mas se dá como “uma relação de força” entre todos os envolvidos nessas relações; considerando isso poderia se procurar responder a seguinte pergunta: “[...] se o poder se exerce, o que é este exercício, em que consiste, qual é sua mecânica?” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 175). Há

segundo Foucault duas respostas para essa pergunta: a que chamou de hipótese de Reich e que em *A Vontade de Saber – História da Sexualidade I* será descrita como “hipótese repressiva” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 19-37): compreensão popularmente majoritária na qual o exercício do poder se daria essencialmente como repressão, repressão dos indivíduos, dos instintos, de uma classe; e a que chamou de hipótese de Nietzsche, na qual o poder sendo um exercício, e não algo reconhecido como direito pessoal que nos pode ser retirado, se manifestaria antes de tudo e primordialmente como combate, confronto, guerra entre partes envolvidas em uma relação de conflito. A hipótese de Nietzsche retrairia a posição de Clausewitz para quem a política é a continuação da guerra por outros meios que mitigariam sua destrutividade e injustiças, o contrário seria que, sendo a guerra a razão de ser da política esta não minora a guerra mais a reinscreve “[...] nas instituições e nas desigualdades econômicas, nas linguagens e até mesmo no corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, [Fr. 1997] 1993, p. 176), a guerra continuaria, deslocada do campo de batalha, em confrontos episódicos e fragmentados de lutas por mais poder, a luta pelo poder político como perpetuação e não superação dos desequilíbrios e com isso de perpetuação de injustiças, poder de subjugar, destruir, nesse caso, a cessação dessa guerra continuada na política seria um retorno ao campo de batalha onde “as armas deverão ser os juizes”.

Para Foucault, ambas as hipóteses podem ser vinculadas a dois sistemas que realizaram análises aparentadas, porém distintas do poder: o sistema jurídico de análise do poder elaborada pelos filósofos do século XVIII, no qual o poder é um direito original ou natural a cada indivíduo que por um contrato o concede para o governante que quando extrapola certo limite do seu exercício age opressivamente, o esquema seria o exercício legítimo e ilegítimo do poder regido por um contrato. E outro no qual o poder não é exercido nos limites de um contrato onde seus excessos são compreendidos como abusivos ou ilegítimos, mas como ação que busca perpetuar uma relação de dominação com seus efeitos repressores, conflituosos, nesse caso o esquema seria o de dominação-repressão ou luta-submissão sempre instáveis e com o tempo sempre inconclusos.

CONCLUSÃO

A análise genealogia, em Nietzsche, como procedimento de investigação da vontade de potência ou de sua manifestação como embate das forças – a proveniência e a emergência delas como propõe Foucault –, se se preocupa em ser análise histórica ou a psicologia rigorosa das forças que atuam na configuração de uma cultura ou dos tipos humanos, não pretende ser imparcial, por que essa análise abre caminho para se avaliar o valor afirmador das forças envolvidas, quais lidam de maneira afirmadora, majorativa, roboradora, ativa, frente contingências e violências da efetividade do mundo e da existência humana. Herdada de Nietzsche, a genealogia filosófica em Foucault, como análise historiadora das relações de poder, também não se pretende imparcial, como observa Veyne (Cf. 2011, p. 204 a 205), ainda que para Foucault os resultados da análise genealógica não se apresente como prescritivos podendo cada leitor deles se apropriar, nem por isso essas análises deixam de ser um instrumento de luta: na medida em que descortina para os indivíduos o processo pelo qual foram sujeitados a saberes que recaem sobre eles com o peso de uma alegada veracidade sobre os seus “ser mais próprio” e que conjugados com o exercício do poder de instituições estamentais e sociais os apequenam lhes atribuindo uma identidade em relação a qual não se reconhecem ou que não se sentem plenamente reconhecidos. É também um instrumento de luta para os indivíduos ao mantê-los atentos contra qualquer forma de ordenamento hierárquico, sistematizador e funcional no qual são levados à revelia de suas idiosincrasias e, principalmente, tal como Nietzsche argumentou em *Genealogia da Moral*, a análise da genealógica filosófica em Foucault nos faz conceber nossa subjetividade como fabricada no tempo histórico que não obedece a nenhum a priori teleológico absoluto, portanto, podemos ainda que de maneira contingente constituir a nós mesmos – É em relação a essa capacidade de autocriação de nossa subjetividade que Foucault procurou argumentar com seus trabalhos nos últimos anos de sua vida entorno da questão do “cuidado de si” (Cf. FOUCAULT, 1985).

Parece ser nesse engajamento político dado a genealogia filosófica por Foucault, quando a utiliza para esclarecer historicamente como foi possível a indivíduos e grupos se encontrarem enquadrados ao que lhes é dito e imposto como o estabelecido incontornável de suas condições subjetivas e políticas, em relação as quais se sentem apequenados não reconhecidos, de ao descrever a história de suas subjetivações sociais e políticas atuais lhes ensinar também que a revolta frente ao vigente opressor já é liberdade e abertura para criação de si: nos parece ser nesse engajamento político da genealogia de Foucault que localiza-se a crítica que Müller-Lauter endereça a apropriação do pensamento de Nietzsche por parte dos

filósofos francês nas décadas de 60 e 70, entre os quais certamente está Foucault, Müller-Lauter afirma que a interpretação dos “franceses” é “descompromissada a fim de pôr em campo reflexões próprias” (MÜLLER-LAUTER, 2005: 73). Qual “descompromisso” de Foucault com a genealogia de Nietzsche? É realmente difícil acomodar com a tomada de partido das forças ativas que Nietzsche elege como superiores a reativas na hipótese da vontade de potência o que Veyne (2011, p. 209) descreve como a “[...] profunda simpatia pelos excluídos, os oprimidos, [...]” de Foucault, que em seu engajamento político como intelectual específico lutava “[...] incessantemente contra ‘pequenas’ injustiças de todas espécies, como defensor dos fracos e oprimidos: essa expressão define um pouco o que foi sua atividade política.” (2011, p. 210), ainda que como pensador cético não compartilha-se da inquestionabilidade do valor da democracia, dos direitos humanos, da igualdade entre os sexo (Cf. Veyne. 2011, p. 221).

Vimos acima em *Genealogia e Poder* o engajamento político de Foucault com as revoltas dos “saberes locais” das décadas de 60 e 70 o levou a precisar a genealogia como análise do poder para o âmbito da ação política entendida não apenas como luta pelo poder do Estado de legislar e administrar a sociedade como também as relações humanas entendida como relação de poder marcadas por subjugações, submissões e revoltas. Com essa compreensão do âmbito político Foucault pôde mostrar de maneira libertadora como através da história a constituição do conhecimento está vinculada e em não poucos casos resulta de relações estratégicas de exercício do poder e a constituição das subjetividades identitárias de indivíduos e grupos como uma resultante da conjugação entre essas relações de poder e o conhecimento disciplinar que essas relações necessitam e promovem. A genealogia para Foucault é análise histórica da dinâmica do exercício do poder no âmbito humano e ao fazer isso é ao mesmo tempo o instrumento com que, diagnosticando a constituição histórica do presente e sua fragilidade na imponderabilidade do devir, possibilita a resistência, quiçá, anulação das práticas de poder subjugadoras. Um uso oposto ao dado por Nietzsche à genealogia, que com ela queria mobilizar o exercício de poder das forças ativas da vida entendida como luta irrefreável e hierarquizadora. Dito isso observar que a hipótese da vontade de potência que para Nietzsche, como vimos, tem caráter absoluto e está polarizada qualificativamente entre forças ativas e passivas, valorando as primeiras e patologizando as últimas, em Foucault possui o perfil restrito ao âmbito das relações humanas e a polarização qualificadora entre forças ativas e passivas nietzschiana torna-se polarização dinâmica entre exercício do poder opressor e seu exercício como revolta libertadora.

Os livros de Foucault buscaram, como escreve Veyne (2011, p. 97 a 98), “[...] vasculhar os arquivos da humanidade para neles encontrar as origens complicadas e humildes de nossas convicções elevadas; sob o nome genealogia, tomado ele próprio de Nietzsche [...]”, sendo esses livros ecos da *Genealogia da Moral*. Nietzsche foi para Foucault o mestre que o ajudou a dissipar as ilusões da “verdade como adequação”, das noções universais, da unidade soberana da Razão, da existência de um transcendental ou transcendente: como enticidades cognitivas e cognoscíveis ilusórias são apetrechos da metafísica e possuem apenas e tão somente uma história. Tal como Nietzsche propôs (MAI/HHI, §1), Foucault visou com a análise genealógica da história, fazer a crítica da filosofia tradicional, dissolver suas ideias gerais, argumentando que seus “grandes problemas” não passam, não vão além das lutas contingentes do humano no devir histórico, a filosofia como todo o humano se dá no tempo e nele deita precariamente suas raízes (Cf. VEYNE, 2011, p. 33). A filosofia como empenho do pensamento não tem acesso à origem determinante e imutável dos seres e como análise genealógica histórica compreende que a relação entre sujeito do conhecimento e objeto do saber não é capaz de fundar nenhuma verdade absoluta e extática, essa trindade possui uma proveniência e uma emergência derrisória, violenta e nenhuma cumplicidade harmoniosa.

Além do ceticismo com relação à antropologia metafísica, Foucault assimilou de Nietzsche a compreensão de que a história não mostra nada que convença ser alguma espécie de teleologismo, seja divino, antropológico, natural e sobre o qual se poderia assentar qualquer ideia geral. Dessa ausência de ideias ou verdades gerais surge outro ponto em comum entre esses filósofos genealogista: o princípio da singularidade da busca pelo conhecimento que, não se alicerçando em verdades gerais, deve procurar esquadrinha a intercessão entre as proveniências das forças e suas emergências, o que Nietzsche pensou como *perspectivismo*, e Foucault procurou pensar como *diferença*.

A análise histórica genealógica como instrumento da filosofia para a tarefa do pensamento que procura reconstituir o presente a partir do passado, deve demonstrar os processos de decisões humanas fortuitas e os embates de ideias e concepções datáveis que levaram ao presente e com esse esclarecimento fraquear a possibilidade de construção deliberada de um futuro.

Parece não haver dúvida de que Foucault derivou suas pesquisas sobre a violência, o poder, a disciplina, a desrazão, o corpo, a vontade de verdade, o saber, a potência da obra de Nietzsche, e fez isso como Nietzsche desejava que fosse feito: no cinza dos arquivos. E se, diferentemente de Nietzsche, se apropriou dessas temáticas tomando partido dos “fracos e

oprimido” como afirma Veyne, Foucault é um mestre da genealogia filosófica ao lado do seu mestre Nietzsche.

BIBLIOGRAFIA SOBRE NIETZSCHE

- ASSOUN, PAUL-LAURENT. **Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças**. 2ª ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1991.
- BARROS, Roberto de Almeida Pereira. **O ensino do Além-do-Homem como ideal estético de Nietzsche**. In. Estudos Nietzsche, v.2, n. 1. Curitiba, 2011. p. 99-119.
- BARRENECHEA e Tal. **Nietzsche e as Ciências**. Rio de Janeiro. Ed. 7 letras, 2011.
- BEARDSWORTH, Richard. **Nietzsche**. São Paulo. Ed. Estação liberdade, 2003.
- BILATE, DANILO. **A Tirania do Sentido: Uma Introdução a Nietzsche**. Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2011.
- BURCKHARDT, Jacob. **Cartas**. Rio de Janeiro. Ed. Topbooks. 2003.
- BLONDE, Eric. **Nietzsche, le corps et l'aculture**. Paris. Ed. PUF, 1986.
- FREZZATTI Jr, Wilson Antonio. **A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí. Ed. Unijuí, 2006.
- _____. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. In Cadernos Nietzsche, v.1, São Paulo, 2003. p. 435-461. São Paulo
- CHAVES, Ernani Pinheiro. **Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt**. In. Cadernos Nietzsche, v. 9. São Paulo, 2000. p. 41 a 66.
- CASANOVA, MARCO ANTÔNIO. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche**. 1ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2003.
- DIAS, ROSA. **Nietzsche, Vida Como Obra de Arte**. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 2011.
- _____. **Nietzsche como educador**. São Paulo. Ed. Scipione, 1993.
- DELEUZE, GILLES. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto. Ed. Rés. (sem data)
- DELEUZE; KLOSSOWSKI; LYOTARD; COLLI e Outros. **Por Que Nietzsche?** Rio de Janeiro. Ed. Achiamé. (sem data)
- FERRAZ, Mª Cristina Franco. **Nietzsche: o Bufão dos Deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- FINGAL, Günter. **Nietzsche: Uma Introdução Filosófica**. 1ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Mauad X, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a Genealogia e a História**. In. *Microfísica do Poder*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GIACCOIA Jr., Oswaldo. **Labirinto da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. São Paulo. Ed. Unicamp, 1997.

_____. **Nietzsche Como Psicólogo**. São Leopoldo. Ed. Unisinos. 2002.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis. Ed. Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **NIETZSCHE**. Vol. I e II. 1ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2007.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1989.

HASSER, Ullrich. **Introdução a Nietzsche**. São Paulo: Artmed, 2011.

HOLLINRANKE, Roger. **Nietzsche, Wagner: e a Filosofia do Pessimismo**. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1982.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o Circulo Vicioso**. Rio de Janeiro. Ed. Pazulin, 2000.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. São Paulo. Ed. Azougue, 2004

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Unifesp, 2011.

_____. **O Desafio Nietzsche**. In. Nietzsche na Alemanha. Scarlett Marton (Org.). São Paulo. Ed. Discurso Editorial e Ed. UNIJUI, 2005.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro. Ed. Rocco, 1985.

_____. **Zaratustra: Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: A transvaloração dos valores**. São Paulo. Ed. Moderna, 1996.

_____. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte. 3ª ed. Ed. UFMG, 2010.

_____. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2ª ed. São Paulo. Ed. DNIJUI, 2001.

MOREY, Miguel. **Friedrich Nietzsche: uma biografia**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Humano demasiado Humano: Um Livro Para Espíritos Livres**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002.

_____. **Humano demasiado Humano: *Um Livro Para Espíritos Livres*** (Vol. II). São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008a.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

_____. **Aurora**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008b.

_____. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Caso Wagner: *Um Problema para Músicos e Nietzsche Contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo***. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1999.

_____. **O nascimento da Tragédia: *ou Helenismo e Pessimismo***. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1993a.

_____. **Ecce Homo: *Como Alguém se Torna o que se é***. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2011.

_____. **Além do Bem e do Mal: *Prelúdio a uma Filosofia do Futuro***. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1993b.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2010.

_____. **Genealogia da Moral: *Uma Polêmica***. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.

_____. **Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos**. Rio de Janeiro. Ed. Sette Letras, 1996.

_____. **A Filosofia na Idade Trágica Dos Gregos**. Lisboa. Ed. Edições 70, 1987.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba. Ed. Champagnat, 2003.

PASCOAL, Antonio E./FREZZATTI Jr, Wilson A. 120 anos de Para a Genealogia da Moral. Ijuí. Ed. Unijuí, 2008.

_____. **Nietzsche x Kant: *uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever***. São Paulo/Rio de Janeiro. Ed. Casa da Palavra, 2012.

SCHACHT, Richard. **O naturalismo de Nietzsche**. In. *Cadernos Nietzsche*, v. 29. São Paulo, 2011. p. 35-75.

SILVEIRA LIMA, Márcio José. **Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico**. In. *Cadernos Nietzsche*, v. 30. São Paulo, 2012. p. 159-181.

SIMMEL, George. **Schopenhauer & Nietzsche**. 1ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 2011.

STEGMAIER, Werner. **As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche**. Petrópolis. Ed. Vozes, 2013.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o Problema da Civilização**. São Paulo. Ed. Barcarola, 2013.

_____. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. 1ª ed. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2011.

BIBLIOGRAFIA SOBRE FOUCAULT

ALVES DA FONSECA, Márcio. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo. Ed. Educ, 2007

BERT, Jean-François. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo. Ed. Parábola. 2011

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a Crítica da Verdade**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica; Curitiba: Ed. Champagnat, 2010

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 2009.

CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a verdade cínica. Campinas**. Ed. Phi, 2013.

_____. **Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt**. In. Cadernos Nietzsche. São Paulo. Ed. GEM, 2000. Págs. 67 à 76.

DIAS, ESTHER. **A Filosofia de Foucault**. São Paulo. Ed. Unesp, 2012.

DREYFUS, Herbert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica (Para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2010.

DELEUZE, Giles. **Foucault**. Lisboa. Ed. Vega.

ERIBON, Dítier. **Michel Foucault**. Lisboa. Ed. "Livros do Brasil" Lisboa, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Graal, 1993.

_____. **A verdade e as Formas Jurídicas**. 3ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Nau, 2003.

_____. **Dossier. Últimas entrevistas**. Rio de Janeiro. Ed. Livraria Tauros, 1984.

_____. **Arqueologia das Ciências e a História dos sistemas de Pensamento**. 2ª Ed. Col. "Ditos e Escritos", Vol. II. Org. de textos de Manoel Barros Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo. Ed. Loyola, 1996.

_____. **Aulas Sobre a Vontade de Verdade**. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2014.

_____. **Dits et écrits I 1954-1975**. France. Ed. Galimard, 2012a.

- _____. **Dits et écrits II 1976-1988**. France. Ed. Galimard, 2012b.
- GROS, Frédéric. **FOUCAULT: a coragem da verdade**. São Paulo. Ed. Parábola, 2004.
- KREMER-MARIETTI, Angèle (Org). **Introdução ao Pensamento de Michel Foucault**. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1977.
- LAGASNERIE, Geoffroy de. **A Última Lição de Michel Foucault**. São Paulo. Ed. Três Estrelas, 2013.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a Ciência e o Saber**. 4ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2007.
- _____. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2001.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, Simplesmente**. São Paulo. Ed. Loyola, 2004.
- _____. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito**. São Paulo. Ed. Loyola, 2011.
- OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2007.
- QUEIROZ, André. **Foucault: O Paradoxo das Passagens**. Rio de Janeiro. Ed. Pazulin, 1999.
- REVEL, Judith. **Foucault: Conceitos Essenciais**. São Paulo. Ed. Claraluz, 2002.
- RAJCHMAN, John. **Foucault: A Liberdade da Filosofia**. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 1984.
- SCAVONE, LUCIA/ CÉSAR ALVAREZ, MARCOS/ MISKOLCI, RICHARD (Orgs.). **O Legado de Foucault**. São Paulo. Ed. Unesp, 2006.
- VEYNE, Paul. **Foucault: Seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 2008.
- _____. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. 4ªed. Brasília. Ed. UnB, 1998.
- VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. 3º ed. Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 2003.

**BIBLIOGRAFIA SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO
DE NIETZSCHE E FOUCAULT**

BARROS, Roberto. **Nietzsche, Foucault e a Biopolítica: uma análise imoral do estado da política**. In. Série Filosofia: Filosofia e Cultura, v. 9. Fortaleza. Ed. UFC, 2011. p. 253-269.

ESCOBAR, Carlos Henrique. **A genealogia (Foucault) ou os “leninismos” na materialização de uma política nietzscheana**. In. Michel Foucault: Dossier. Rio de Janeiro. Ed. Taurus, 1984.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. **Foucault, Nietzsche e a Comunicação**. In. Foucault Hoje, André Queiroz e Nina Velasco (org.) Rio de Janeiro. Ed. 7 Letras, 2007.

MARTON, Scarlett. **Foucault Leitor de Nietzsche**. In. *Extravagância (ensaio sobre a filosofia de Nietzsche)*. São Paulo, Ed. Discurso Editorial, 2000. p. 199-211.

GIACOIA Jr, Oswaldo. **Filosofia da Cultura e Escrita da História: notas sobre as relações entre os projetos de uma Genealogia da Cultura em Nietzsche e em Foucault**. Rio de Janeiro, **Cadernos da PUC-RJ**, v.3, p. 24-50, 1990.