

Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica*

Céline Denat**

Resumo: Nietzsche reconsidera a noção de história, não mais como disciplina teórica específica, mas como um modo de pensamento singular, indissociável de determinada maneira de viver, que ele designa como “sentido”, “espírito” ou, ainda, “método” históricos. Com a condição de ser convenientemente repensado e dominado, o “sentido histórico” pode ser visto, então, como uma característica necessária a qualquer filosofia autêntica. O filósofo tem o dever de refletir sobre a história porque, por sua vez, ele deve fazer-se historiador, num novo sentido, mais amplo e radical, a fim de conseguir a superação de qualquer filosofia “metafísica”. E, finalmente, baseado em uma reflexão sobre o sentido e o uso da história, concebida como indissociável de uma história natural, Nietzsche pode começar, enfim, a pensar o método filosófico como método genealógico.

Palavras-chave: história – método – genealogia – metafísica – herança – corpo

Nietzsche critica os antecessores por sua “ignorância *in psychologicis*” (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 7)¹, assim como “*in physiologicis*” (EH/EH, “Por que sou tão esperto”, § 2)². De fato, para ele, “a alma” ou “o espírito” não poderiam ser concebidos

* Tradução: V. Gosselin. Revisão: Guilherme J. de F. Teixeira.

** Universidade de Reims (França).

como distintos do corpo, mas como “algo do corpo” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”, § 4); com grande frequência, os filósofos manifestaram incapacidade e falta de coragem para questionar – além dos dualismos e das simplificações habituais que, precisamente, criam obstáculo a qualquer questionamento autêntico – a complexidade do ser vivo que é o homem. Ora, a estas duas críticas, é necessário acrescentar uma terceira, igualmente importante e que, a bem da verdade, constitui apenas um aspecto mais específico das duas precedentes, com as quais deve ser pensada, de acordo com a semelhança das fórmulas utilizadas por Nietzsche a esse respeito: até aqui, verificou-se a falta de qualquer “sensibilidade” às “exigências da probidade *in historicis*” (AC/AC § 26), de bons “costumes *in historicis*” (EH/EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 2)³ – em outras palavras, houve incapacidade para pensar o homem e toda a realidade de acordo com a perspectiva do vir-a-ser em vez do ser, para questionar sua multiplicidade de preferência ao que é sempre semelhante e já “bem conhecido”.

Desde o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche exige, neste sentido, o advento de uma nova filosofia que ele designa, precisamente, como “filosofia histórica”, além de um novo “método” susceptível de se opor ao pensamento “metafísico” que se limita a procurar, por toda a parte, essências imutáveis e origens absolutas: pensar de maneira histórica – *in historicis* – é tentar encarar os termos, supostamente opostos ou exclusivos, como se eles se gerassem uns aos outros (o egoísmo que gera o altruísmo, a “verdade” como certa espécie de erro), além de pensar a continuidade do vir-a-ser, em vez da ruptura e da distinção radical dos “seres” e das “coisas”. Eis por que Nietzsche poderá definir, ainda mais radicalmente, sua própria filosofia da seguinte maneira:

O aspecto que nos separa mais radicalmente do platonismo e do leibnizianismo é o fato de termos deixado de acreditar em conceitos e

valores eternos, em formas e almas eternas; e, na medida em que é científica, em vez de dogmática, a filosofia é, para nós, apenas a extensão mais ampla da noção de “história”. (XI, 38 [14]; grifo nosso)

A filosofia deve ser inteiramente *histórica*; mais ainda, ela implica reconsiderar a própria noção de história “em sua extensão mais ampla”, em seu sentido mais radical – para além da disciplina teórica específica a que reservamos, habitualmente, de modo exclusivo, a designação de “história” – e que não passa de uma forma insuficiente, talvez, uma das mais frágeis, do que Nietzsche entende, daí em diante, pensar sob esse nome⁴; aliás, a começar pela segunda *Consideração extemporânea*, ele vai esforçar-se por fazer tal demonstração.

Mas nosso intuito é mostrar que, para Nietzsche, a história não é somente um objeto específico de reflexão, abordado de maneira contingente e de forma totalmente pontual nessa famosa *Consideração extemporânea*. Se é verdade que ela aparece em primeiro lugar como um *objeto*, entre outros, para a reflexão filosófica, é apenas para se tornar mais adequada àquilo que deve *constituir* o pensamento filosófico como tal, de acordo com os textos precedentes. Eis por que nos empenharemos em questionar a maneira como, no decorrer da obra nietzschiana, constitui-se, efetivamente, o novo sentido atribuído por Nietzsche ao termo “história” e em que sentido exatamente ela pode ser considerada, com efeito, como aquilo que deve definir o novo “método” de sua filosofia. Em que novo sentido Nietzsche concebe a história e em que sentido, ao mesmo tempo, ele conduz sua avaliação? Qual será o principal motivo que o leva a transformar a história naquilo mesmo que deve caracterizar um pensamento filosófico autêntico e a constituir seu “método” – e, procedendo deste modo, posicionar-se contra a desvalorização tradicional de qualquer pensamento histórico? Propomo-nos demonstrar o seguinte: de saída e paradoxalmente, como historiador, ou

seja, questionando os diversos usos e significados antigos da história, Nietzsche pretende pensar o valor desses usos e significados no âmago de seu projeto filosófico, concebido não apenas de um ponto de vista teórico, mas visando à transformação do homem e da cultura: para o filósofo, impõe-se reconsiderar a história, seu valor e seus usos possíveis para *fazer* a história em melhores condições e gerar o futuro.

Filologia e história; teoria e prática

O questionamento nietzschiano sobre a história aparece, imediatamente, como algo de necessário no cerne da prática e dos textos filológicos; por conseguinte, igualmente para o filósofo, definido continuamente por Nietzsche como, de alguma maneira, “filólogo”⁵, ou seja, capaz de fixar, ler e interpretar, com rigor, determinados textos – texto das aparências, texto da “atualidade” ou da modernidade, assim como do passado por mais recuado que seja. Ao estudar os pensadores e as culturas do passado através dos textos, o filólogo é necessariamente “historiador”⁶. Neste caso, e em primeiro lugar, como filólogo clássico (ou seja, especialista dos textos antigos) é que Nietzsche se questiona sobre o valor do conhecimento do passado e, mais particularmente, da Antiguidade, de maneira polêmica: a época moderna, diz ele, considera como evidente, por um lado, que “qualquer educação deve ser histórica” e, por outro, que é a Antiguidade, acima de tudo, que deve constituir o mais pertinente modelo cultural e pedagógico. A própria filologia baseia-se, também exclusivamente, nos mesmos preconceitos, e essa é a crítica radical de Nietzsche a seu respeito: além de sua má compreensão dos Antigos, os filólogos ignoram, sobretudo, a necessidade de um questionamento axiológico em relação ao valor, sempre presuposto, da Antiguidade. Eis o motivo pelo qual, num primeiro

momento, Nietzsche se propõe a indagar, em termos de *valores*, sobretudo, dois pontos que, ligados um ao outro, deixam-lhe a impressão de que têm permanecido dogmas nunca questionados: por que e em que aspecto se pode legitimamente pressupor o caráter *clássico* – ou seja, o valor de modelo, pedagógico ou cultural – da Antiguidade?⁷ Ou então, de forma mais geral: qual é a legitimidade do valor educativo atribuído, habitualmente, ao conhecimento do passado? O esboço – que permaneceu inacabado – de uma quinta *Consideração extemporânea*, cujo título teria sido “*Nós, filólogos (Wir, Philologen)*”⁸, enuncia sinteticamente o problema que, em primeiro lugar, deve ser enfrentado por qualquer filólogo clássico e do qual emana, subsequentemente, o problema – filosófico – do valor da história como tal:

A filologia como maneira de transmitir conhecimentos é a expressão exata de uma concepção dominante sobre o melhor método de educação. Este pensamento contém dois princípios; primeiramente: qualquer educação superior deve ser histórica; em segundo lugar: por ser clássica, a história grega e romana é diferente de todas as outras. É assim que o especialista desta história torna-se professor. Aqui, em vez de referir-se ao primeiro princípio, a saber, se uma educação superior deve ser histórica, nossa análise incide sobre o segundo: em que medida esta história é clássica? (II 2, 7 [6]).

Por último, os filólogos devem pôr em questão as próprias “raízes” da sua disciplina, ou seja, avaliar os pressupostos em que ela pretende basear-se, escreverá ainda Nietzsche; enfim, eles devem encarar sua própria disciplina “como problema” (*Ibid.*, 5 [135]). Aqui, convém observar, sobretudo, que o duplo questionamento relativo ao valor da filologia – e, por isso mesmo, da história – é formulado, de saída, numa perspectiva que não é somente teórica, mas também e, sobretudo, prática: aqui, está em causa “a relação

estabelecida pelo filólogo entre teoria e *praxis*”, ou seja, a legitimidade do seu estatuto como “educador” (*Ibid.*, 7 [6])⁹. A partir dessa época, Nietzsche não cessa de afirmar: nenhum conhecimento poderia ter a pretensão de ser puro ou desinteressado, uma vez que todos os pensamentos enraízam-se em necessidades fisiológicas ou vitais; por conseguinte, é necessário que a “*perigosa distinção entre ‘teórico’ e ‘prático’*” (XIV, 14 [107]) seja considerada enganosa e perigosa. Assim, a história será questionada continuamente por Nietzsche numa perspectiva prática e vital que, desde então, ele designa, também, como uma perspectiva *cultural*: aqui, está em causa não somente “a educação” (*Erziehung*), porque este termo supõe ainda uma perspectiva restritamente teórica demais, mas a “*formação*” (*Bildung*) dos indivíduos; por outras palavras, é ainda a “*criação*” (*Züchtung*)¹⁰ dos homens importantes” (II 2, 5 [11]) que constitui, a partir dessa época, a preocupação essencial de Nietzsche.

Esse é o motivo, precisamente, da ligeira modificação e da reformulação do questionamento inicial: não é somente o *conhecimento* ou a *ciência* histórica que, em última análise, devem ser questionados, mas aquilo que, a partir da segunda *Consideração extemporânea*, Nietzsche designa, mais especificamente, como “*sentido histórico*” (*historischer Sinn*) que visa, como se sabe, indagar *A utilidade e desvantagem da história para a vida*. O “sentido” ou a “sensibilidade” (*Empfinden*) histórica” (HL/Co Ext. II, § 1) devem ser entendidos como termos que pertencem, ao mesmo tempo, ao vocabulário psicológico e fisiológico, além de designarem não um saber específico, mas antes um modo de pensamento, por sua vez, indissociável de necessidades singulares e, conseqüentemente, de uma maneira singular de viver e agir: se o animal, privado de qualquer sentido histórico, está sempre “amarrado à estaca do instante” (*Ibidem*), o homem é, pelo contrário, um ser vivo dotado de sentido histórico e que vive historicamente, ou seja, tem a capacidade de apreender a sucessão e a diversidade dos instantes, além de con-

servar a lembrança dessa multiplicidade. A originalidade da reflexão de Nietzsche sobre a história compreende, então, três aspectos:

Por um lado, trata-se de *avaliar* a história como *necessidade* na perspectiva da vida, conforme insiste, de saída, o prefácio da mesma obra; tarefa de avaliação que é precisamente atribuída, de acordo com Nietzsche, à filosofia, que, ao contrário da ciência, que se recusa à qualquer axiologia, caracteriza-se como “instância da escolha, como faculdade do *gosto*”, como um “instinto de conhecimento seletivo” (II 1, 19 [86] e 19 [21]), ou seja, o único capaz de permitir uma relação frutuosa com a história, impondo limites aos excessos do sentido histórico, característicos da modernidade.

Por conseguinte, a disciplina meramente teórica que, habitualmente, denominamos “história” – e que Nietzsche designa pela expressão “estudos históricos”, além de considerá-la simples atividade de “erudição” – aparece como se tratasse apenas de uma forma tardia, que poderia ser declarada frágil e esclerosada, do que Nietzsche concebe mais radicalmente como “sentido histórico”: o “fenômeno histórico”, escreve Nietzsche, ao ser reduzido a um simples “fenômeno cognitivo”, é um “objeto morto” e o puro conhecimento histórico torna-se completamente “impotente” (HL/Co Ext. II, § 1); esta forma de história é apenas um “luxo dispendioso e supérfluo” que – ao ignorar seus próprios desafios práticos e vitais, além de se contentar em conhecer e compreender tudo, sem se preocupar com a avaliação – “não serve de estímulo para a vida”, mas acaba por “paralisá-la” (*Idem*, Prefácio).

Por último, é necessário prestar atenção ao seguinte: a avaliação elaborada por Nietzsche a respeito do sentido histórico, e das diversas formas segundo as quais ele é susceptível de se manifestar, leva sempre em consideração os diferentes contextos com a intenção, precisamente, de superar os modos de questionamento tradicionais em termos de verdade ou falsidade, assim como de “utilidade” e “inconvenientes”, pensados de forma absoluta: trata-se de

questionar, ao mesmo tempo, “o valor e o não valor” do sentido histórico – de algum modo, seu caráter de *pharmakon* – dado que, apesar de ser uma “virtude” necessária, ele poderá tornar-se, contudo, fonte de doença se for usado de forma excessiva, se essa virtude for “hipertrofiada” (*Ibidem*)¹¹. Convém prestar atenção, também, ao seguinte: entre as três formas de história (monumental, tradicionalista, crítica) encaradas por Nietzsche no decorrer do texto, nenhuma pode ser considerada como absolutamente preferível às outras, ao contrário do que certos comentadores pretenderam demonstrar¹². Em várias ocasiões, sem qualquer ambigüidade, Nietzsche insiste nesse aspecto:

*(...) todos os homens e povos têm necessidade – segundo seus objetivos, suas forças e carências – de possuir certo conhecimento do passado, seja sob a forma de história monumental, tradicionalista ou crítica (Ibid., § 4)*¹³.

Nenhuma das três formas de história é, portanto, recusada radicalmente por Nietzsche, do mesmo modo que nenhuma é absolutamente preferida às duas outras: pelo contrário, é necessário perceber que, ao denunciar os inconvenientes e, ao mesmo tempo, a possível utilidade da história – e de suas diversas formas – para a vida, Nietzsche apresenta, em certa medida, em negativo, a necessidade de um modo de questionamento histórico do qual seria possível dizer que, tendo utilizado as aquisições dos predecessores, não deixa de superá-los. De fato, se é verdade que o método genealógico se serve do que Nietzsche designava como história crítica – em conformidade com a demonstração, por exemplo, de D. Breazeale, inversamente às análises mais sutis de C. Zuckert¹⁴, no sentido em que ela é, com efeito, uma força que permite “quebrar e dissolver o passado”, além de “desdenhar brutalmente qualquer espécie de piedade” – é necessário ver, ao mesmo tempo, que Nietzsche de-

nuncia suas insuficiências no sentido de que ela acaba *condenando*, indistintamente, o passado do qual somos necessariamente os “herdeiros” (*Ibid.*, § 3); por sua vez, a filosofia histórica e genealógica, exigida por Nietzsche, não será, de modo algum – aspecto sobre o qual, inversamente, insistiu Eric Blondel –, uma iniciativa simplesmente destrutiva ou *crítica*¹⁵. Se, além disso, a história chamada “monumental” carece ainda de sutileza nas suas avaliações por considerar, sem ter procedido a um suficiente questionamento axiológico, como absolutamente grande aquilo ou aquele que não o é – talvez, nem mesmo relativamente –, convém ter bem presente que Nietzsche propõe-se a procurar na história, ainda que por meio de uma busca mais rigorosa, a figura de “grandes homens”, de “modelos” ou, ainda, por outras palavras, de “exemplares superiores” susceptíveis de “suscitar e manter o interesse pela grandeza” (*Ibid.*, § 9)¹⁶.

Neste momento de seu – e do nosso – questionamento, impõe-se tirar uma conclusão categórica: em vez da história tal como é pensada pela “corrente historicista” que, em seu entender, parece dominar a época moderna, ou seja, como disciplina teórica apropriada ao “passeante refinado dos jardins do saber”, temos necessidade da história “para viver e agir” (*Ibid.*, Prefácio). O verdadeiro “sentido histórico” deve implicar, igualmente, uma permanente exigência de *avaliação* – exigência que faz falta, precisamente, tanto à filologia quanto à história, tais como elas são praticadas correntemente: “Considerar tudo ‘objetivamente’, nunca se indignar, detestar tudo, ‘compreender’ tudo – eis o que, atualmente, é designado como ‘sentido histórico’” (II/1, 29[57]). Pelo contrário, trata-se de pensar, no âmago da história, além de seu valor para a vida, o valor dos acontecimentos, dos homens e exemplos singulares que, eventualmente, sejam proveitosos para o presente; e esse é, também, o papel atribuído, afinal de contas, por Nietzsche – inclusive, nos seus escritos filosóficos – à filologia clássica como disciplina histórica:

*(...) não sei que sentido a filologia clássica poderia ter hoje, além da-
quele pelo qual ela exerce uma influência extemporânea, ou seja, age
contra o tempo, portanto, sobre o tempo e, sejamos otimistas, em benefi-
cio de um tempo por vir (HL/Co. Ext. II, Prefácio).*

A filologia – e, por seu intermédio, o conhecimento histórico – é o que permite evitar ser apenas um homem “atual”, cujo ponto de vista e capacidade para avaliar seriam limitados à atualidade, aos valores da cultura presente: a apreensão de épocas passadas é o que permite tomar suas distâncias em relação ao atual, o que torna possível a percepção de diferenças e, por conseguinte, a atividade de comparação e avaliação que, em última instância, deve permitir superar aquilo que, atualmente, confina, de forma exclusiva, o conhecimento e a experiência vivida. Portanto, em vez de ser o homem “intemporal”, susceptível de elevar-se acima de qualquer ponto de vista, o homem “extemporâneo” é capaz de pensar, sucessivamente, a partir de perspectivas históricas diferentes e, assim, se desprender dos valores do seu tempo a fim de se dotar de melhores condições para questioná-los e, eventualmente, superá-los.

No decorrer dos textos ulteriores, Nietzsche empenhar-se-á em mostrar em que contexto o “sentido histórico” deve ser pensado com maior precisão e em que medida ele pode ser considerado – apesar da ambivalência que, inicialmente, lhe é reconhecida por Nietzsche – um modo de pensamento necessário a qualquer filosofia autêntica, concebida como projeto de reforma da cultura, ao aprofundar e definir, incessantemente, o estatuto desse “sentido”, próprio à modernidade, que constitui sua “virtude” e, ao mesmo tempo, seu “vício” mais característico.

*O paradoxo do “sentido histórico”
como “herança” do homem moderno*

Em que contexto, portanto, Nietzsche propõe-se pensar, de maneira nova, o “sentido histórico”? Em seu entender, acima de tudo, este consiste na capacidade para abranger ou apreender a maior diversidade histórica possível e, mais precisamente, para “sentir toda a história dos homens como *sua própria história*” (FW/GC § 337), ou seja, não só para pensar ou refletir, mas tornar sua ou assimilar, em certa medida, essa diversidade do passado:

O espírito de historiador: faculdade de adivinhar, rapidamente, a hierarquia das avaliações em função das quais vive um povo, uma sociedade, um homem (...): ser capaz de reproduzir tudo isso em si mesmo, eis o que faz o espírito de historiador (XI, 35 [2]. Grifo nosso).

O sentido histórico aparece, então, como uma noção ambivalente ou paradoxal, sobretudo, por duas razões: primeiramente, de acordo com um esquema que poderia ser chamado reflexivo ou circular, parece que – enquanto “sentido” característico do homem moderno – ele deve ser percebido, por sua vez, como resultante da história que é a nossa:

(...) este sentido histórico que nós, europeus, afirmamos como nossa especificidade, foi-nos dado na seqüência da semibarbárie fascinante e demente na qual a Europa – o século XIX é o único a conhecer este sentido, seu sexto sentido – foi precipitada em razão da mistura democrática das classes e raças. O passado de todas as formas e de todos os modos de vida, de culturas que, anteriormente, estavam estritamente justapostas (...), se abate sobre nós, “almas modernas”, em decorrência

dessa mistura, de maneira que nossos instintos se precipitam, daí em diante, em todos os sentidos para avançar em sentido contrário ao progresso; nós mesmos somos uma espécie de caos (...) (JGB/BM § 224).

Nossa inclinação e nosso sentido históricos, concebidos como capacidade para abranger e assimilar a maior diversidade possível do passado, provêm, portanto, do fato de que nós mesmos somos diferenciados e constituídos por elementos variados, ou seja, da múltipla “herança” que é a nossa. Ora, essa diversidade, essa falta de unidade podem ser consideradas, com efeito, inicialmente, como um sintoma de fraqueza e da maior falta de cultura (de “barbárie” ou “semibarbárie”), se esta for definida, de fato, como “ausência de estilo” e “mistura caótica de todos os estilos” (DS/Co. Ext. I, § 1).

Neste aspecto, reside precisamente a fonte da ambivalência do sentido histórico: se este, inicialmente, sinônimo de uma diversidade caótica, chega a apresentar-se, num primeiro momento, como sintoma de fraqueza, ele pode ser retomado, no entanto, por naturezas fortes que, em vez de se perderem nessa diversidade, saberão avaliá-la, hierarquizá-la, dominá-la, sem se equivocarem no momento de selecionar o que é válido, tornando-se aquilo mesmo que lhes permitirá aumentar ainda mais sua potência e criar novos valores susceptíveis de serem impostos a outros – aliás, como havia sido feito, de maneira perfeita, pelos gregos, em conformidade com a indicação constante no último capítulo da segunda *Consideração extemporânea*¹⁷ e de acordo com uma ambivalência descrita, de novo, perfeitamente no § 337 de *A gaia ciência*:

(...) o sentido histórico (...) parece ser, para outros, o sinal da época que se aproxima na ponta dos pés; além disso, nosso planeta parece ser, para eles, um paciente melancólico que, para esquecer seu presente, escreve a história da sua juventude. Com efeito: essa é uma das colorações de tal sentimento (...); mas suportar, saber suportar essa formidável soma de

aflições de todo o tipo e, apesar de tudo, continuar sendo o herói que, ao despertar no segundo dia de batalha, saúda a aurora e sua felicidade como homem que, à sua frente e atrás de si, tem um horizonte de milênios, como herdeiro de toda a aristocracia, de todo o espírito passado, e a quem incumbe cumprir obrigações, como o homem mais nobre de todos os nobres antigos e, ao mesmo tempo, o primogênito de uma nova nobreza, tal como não é vivida, nem chegou a ser sonhada por qualquer época: tomar tudo isso por sua conta, o mais antigo, o mais novo, as perdas, as esperanças, as conquistas, as vitórias da humanidade: conservar, por último, tudo isso no âmago de uma só alma e condensá-lo num único sentimento: aí está o que deveria produzir uma felicidade ainda não conhecida, até agora, pelo homem (...) (FW/GC § 337).

A capacidade para usar o sentido histórico como criador é, portanto, o caráter próprio dessas naturezas mais pujantes, qualificadas aqui por Nietzsche como “heróicas” ou “aristocráticas”, capazes de dominar a diversidade histórica e, mais precisamente, dominá-la de maneira *nobre*, ou seja, capazes de *escolher* o que nela merece ser *assimilado*: o “momento produtivo no historiador”, escreverá neste sentido Nietzsche, consiste em saber “*estabelecer a hierarquia dos fatos*” (X, 26 [424]). Neste aspecto, qualquer homem, além de ser “herdeiro de *todo* o espírito do passado”, é, com efeito, herdeiro de uma “nobreza antiga”: a diversidade dos valores herdados e, ao mesmo tempo, sua mistura corretamente controlada, condicionam a potência criadora, condensada por Nietzsche através desta fórmula extremamente significativa: o criador é o “homem mais nobre de todos os nobres *antigos* e, ao mesmo tempo, o *primogênito* de uma *nova nobreza*” (FW/GC § 337).

Nietzsche pretende ser, precisamente, um desses homens “aristocráticos”, ou seja, os únicos que saberão transformar o sentido histórico, inicialmente, excessivo e enfraquecido que caracteriza o maior número de seus contemporâneos, numa “virtude” susceptí-

vel de conduzir à criação de novos valores¹⁸, por meio da apreensão e avaliação dos valores do passado: de fato, é precisamente a “capacidade para adivinhar, rapidamente, a hierarquia de avaliações segundo a qual viveu um povo, uma sociedade, um homem, o ‘instinto adivinatório’ que apreende as relações entre essas avaliações, a relação entre a autoridade dos valores e a autoridade das forças em exercício” (JGB/BM, § 224), que pode dar ao pensador a capacidade para superar o presente por intermédio ou pela mediação de outros exemplos de diversos valores e culturas que, com efeito, permitem apreender perspectivas diferentes daquelas que caracterizam ou determinam, de forma exclusiva, nossa cultura presente.

A história, então, é pensada como o lugar de uma apreensão de experiências anteriores, ainda mais precisamente, como um “grande *laboratório*” que deve permitir “*preparar* a sabedoria consciente, necessária para preparar o governo do mundo” (X, 26 [90]). Com efeito, no cerne da história é que o pensador poderá aperceber-se de exemplos ou, antes, ensaios, bosquejos ou esboços daquilo que ele ainda deve esforçar-se em completar: tipos humanos poderosos, cujo exemplo permita superar, efetivamente, as fraquezas do homem e da cultura modernos, e no termo do processo, talvez, elevar-se acima do próprio homem em direção a um tipo “relativamente além-do-homem” (EH/EH, “Por que sou um destino, § 5), susceptível de assumir “o revezamento da humanidade” (XIV, 15 [120]).

Vê-se, então, o motivo pelo qual, por um lado, a história, pensada singularmente sob a forma de um “sentido histórico”, apesar de ser avaliada de maneira extremamente diferenciada, pode tornar-se, no cerne do pensamento de Nietzsche, uma das exigências e das características necessárias de uma filosofia que tenha a pretensão de ser autenticamente criadora; e, por outro, ele pode considerar a história como aquilo que deve ser definido pela filosofia como tal, de acordo com uma perspectiva, cujo sentido polêmico é, aqui,

objeto de nossas tentativas de aprofundamento, sendo possível percebê-lo, ao mesmo tempo, como movimento de retorno para – e retomada de – algumas das mais antigas concepções sobre a história.

Do “sentido” à “filosofia histórica”

O papel realmente relevante que Nietzsche pretende atribuir à história e ao sentido histórico pode compreender-se, inicialmente, de maneira polêmica, tendo como pano de fundo a desvalorização do conhecimento histórico que percorre a filosofia, desde Aristóteles a Schopenhauer: se a história é pouco filosófica é porque trata apenas do singular e do contingente, sendo excluída, por isso mesmo, do domínio da filosofia e da ciência, focalizadas na busca do necessário e do universal¹⁹; condenada, de acordo com a fórmula de Schopenhauer, “a rastejar no terreno da experiência”, ela nunca deixou de ser concebida como um “semiconhecimento sempre imperfeito”, por continuar sendo lacunar e nunca atingir o universal²⁰. Vê-se que tal desvalorização da história ocorre a partir unicamente da valorização primordial da ciência como conhecimento universal. Ora, precisamente no entender de Nietzsche, tal valorização inicial não é, de modo algum, óbvia: muito pelo contrário, ele não cessa de enfatizar que a tendência de nossas maneiras usuais de pensar e da própria ciência, consistindo em procurar por toda a parte algo idêntico ou semelhante, em reduzir por toda a parte a diversidade à unidade ao fazer abstração do singular ou diferente, caracteriza um dos mais frágeis modos de pensamento e é o sintoma da nossa incapacidade para apreender efetivamente a complexidade das aparências.

A reavaliação nietzschiana sobre a história se compreende, inicialmente, com base no questionamento da sobrevalorização da ciência: a história adquire valor de modelo ou exemplo para o pensamento filosófico, precisamente porque, no entender da própria

tradição filosófica, ela *não* é uma ciência por *não* procurar, por toda a parte, o universal, sacrificando por isso mesmo a diversidade e o singular; o que, para inúmeros pensadores anteriores, havia adquirido o sentido de uma insuficiência e de uma fraqueza, torna-se, pelo contrário, para Nietzsche, o sintoma de saúde e poder superiores. Tal é, com efeito, a primeira característica do pensamento histórico que Nietzsche pretende enfatizar: ele nos conduz e nos força a pensar, sobretudo, no que é “*mutável*” e “*variável*” (II/2, 5 [64]), ou seja, um modo de pensamento sempre atento às singularidades e ao vir-a-ser. E é, sobretudo, neste sentido que Nietzsche faz o elogio da história, numa perspectiva metodológica, em especial nos dois primeiros aforismos do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: contra a falta de sutileza e de gradações do pensamento essencialista que, por toda a parte, procura – e pretende descobrir – essências, entes absolutos e oposições dualistas radicais, é que Nietzsche convoca a idéia de uma “filosofia histórica” susceptível de pensar diferenças mais sutis, transformações e mudanças mais complexas que aquelas concebidas, geralmente, pela filosofia tradicional. Ao tornar-se, de alguma maneira, historiador, ao retomar por sua conta, controlando-o, o “sentido histórico” – concebido, antes de mais nada, como atenção ao que se altera e é variável, em vez do que (supostamente) permanece imutável –, o filósofo poderá superar, finalmente, a “falta de sentido histórico” que constitui “o pecado original de todos os filósofos” (MAI/HHI § 2).

O valor atribuído à história por Nietzsche baseia-se, ainda, em outros aspectos. Ao referir-se a Heródoto, considerado por Cícero como o “Pai da História”, ele insiste, em diversas ocasiões, sobre o valor da história como “preocupação pelo estrangeiro”, como capacidade para prestar atenção à alteridade, ao que se afasta do que faz parte de nossa natureza e, supostamente, é “bem conhecido”. Ora, desde 1870, Nietzsche escreve:

É impossível ser filósofo a não ser no estrangeiro: e, antes de mais nada, o filósofo deve sentir como estranho o que está mais próximo dele. Heródoto entre os estrangeiros (...) (II/1, 23 [23]).

Aqui, é necessário compreender que o modelo de Heródoto, historiador e viajante, descobridor de povos e civilizações – e, por conseguinte, de modos de vida e de valores – desconhecidos, funciona como uma forma de modelo antiidealista, susceptível de nos ajudar a lutar contra qualquer dogmatismo; ir “ao estrangeiro” é dotar-se dos meios para se surpreender, afinal de contas, com o que era considerado como único possível e óbvio, para se aperceber do carácter problemático daquilo que, no entanto, inicialmente, tinha permanecido mais próximo de nós e fazia parte de nossa natureza, por meio da percepção das diferenças e das possíveis comparações daí decorrentes. O primeiro dos historiadores constitui, neste sentido, o exemplo (contra os modelos filosóficos habituais) de um pensador capaz de prestar uma grande atenção à diversidade do texto das aparências, de encarar a diversidade das culturas e dos valores, além de renunciar, talvez, à ingênua crença na absolutidade do que é nosso, como será indicado ainda por este aforismo de *Miscelânea de opiniões e sentenças*:

Para onde se deve viajar. – A auto-observação direta não é suficiente para chegar ao autoconhecimento: temos necessidade da história, pois somos atravessados pela corrente das inumeráveis ondas do passado; (...) é necessário viajar, como fez nosso antepassado Heródoto, entre as nações (que não passam de antigos níveis de civilização petrificados em que podemos encontrar um terreno sólido), entre as populações chamadas selvagens ou semi-selvagens, dirigir-se para onde o homem tirou a roupagem da Europa ou, então, ainda não chegou a vesti-la (...) (VM/OS § 227).

A intenção de Nietzsche é, aqui, dupla: não somente é necessário compreender que nos compete confrontar-nos com a alteridade, que somos capazes de questionar melhor apenas aquilo que somos ou cremos ser – aprendendo a surpreender-nos, de novo, com aquilo que nos parecia ser evidente; mas, além disso, a apreensão do presente implica indagar a diversidade do passado, dado que o próprio presente concebe-se como resultado ou “herança” dessa diversidade, conforme foi percebido, mais acima, a propósito do próprio sentido histórico – uma vez que, de acordo com a fórmula de Nietzsche, “somos atravessados pela corrente das inumeráveis ondas do passado”. A imagem do viajante-historiador, adotada aqui por Nietzsche, indica a necessidade de uma atenção à alteridade que existe, com efeito, não somente fora de nós, tanto no espaço quanto no tempo, mas também verdadeiramente em nós, o que ignoramos de forma demasiadamente freqüente: em qualquer homem – ou seja, para Nietzsche, em qualquer corpo – encarna-se sempre “o passado mais remoto e o mais próximo” (XI, 36 [35]). Eis por que, em última análise, a proibidade *in physiologicis* e *in psychologicis*, exigida por Nietzsche, implica sempre também, como foi sublinhado na nossa introdução, uma proibidade semelhante *in historicis*, ou seja, pensar o homem ou o corpo como *advenus*, como resultado de uma longa história e de heranças, freqüentemente, complexas e constituídas por elementos variados²¹.

Neste sentido, é necessário compreender, igualmente, que o pensamento histórico desempenha o papel de um modelo metodológico, desde o momento em que o historiador é aquele que se mantém atento ao que *Para a genealogia da moral* designará como a “insipidez dos documentos”, em oposição à tentação permanente de se “perder no espaço celeste” dos ideais inventados: seja à maneira de Heródoto ao viajar ao encontro de culturas diversas, seja ao estudar o passado pelo viés de textos e documentos, aliás, os únicos repositórios desse passado, o historiador é efetivamente aque-

le que, a exemplo do filólogo rigoroso e honesto, se preocupa sempre *com o texto* – texto da “realidade” ou textos entendidos no sentido literal do termo. Mais ainda, em sua atividade, o historiador manifesta claramente a dupla exigência do pensamento de Nietzsche: primeiramente, por implicar sempre uma atividade interpretativa – os “fatos” a que se refere o historiador nunca são, com efeito, “fatos brutos”, mas continuam sendo, de alguma maneira, “*ficta*” (forjados, fingidos), dado que são apreendidos por ele de um ponto de vista necessariamente estrangeiro ou remoto, e mais ainda, porque ele tem de lidar, quase sempre, não “com o que se passou realmente, mas apenas com acontecimentos presumíveis” (M/A § 307). Por consequência, também, é necessário ver que o historiador é um pensador para quem qualquer pretensão a ter acesso a uma “realidade em si” continua a ser ilusória: a “realidade” do passado só pode ser apreendida através de documentos que são os únicos elementos a serem acessíveis, legíveis e interpretáveis; neste caso, a “realidade” reduz-se aos textos aparentes para além dos quais o historiador deve coibir-se de supor ou inventar seja lá o que for. Do mesmo modo que, para Nietzsche, a realidade nada é além da própria aparência, assim também a *Geschichte* (a história dita “objetiva”, o que “realmente” ocorre ou se produz) deve, em certa medida, identificar-se, como quis Hegel²², com a *Historie* (a história “subjectiva”, o “conhecimento” histórico) como interpretação que se restringe aos textos ou documentos aparentes.

Contra a desvalorização aristotélica ou schopenhaueriana da história, Nietzsche reconsidera, portanto, o valor desta como modelo, pelo menos, relativo, de um pensamento e de um método mais íntegros e sutis do que haviam sido, até então, os métodos filosóficos ou científicos tradicionais – além de serem susceptíveis, talvez, também de recusá-los. Ao proceder assim, seria possível dizer que ele retorna a uma concepção mais originária da história, não implicando ainda qualquer desvalorização efetuada pela bitola da idéia

de ciência universal, remetendo-nos, pelo menos, implicitamente, à *historia* tal como havia sido pensada por Empédocles e Platão, ou seja, antes de mais nada, qualquer “busca” ou “investigação” com base em fatos empíricos singulares. Aspecto tanto mais aparente quanto maior é a impressão de que Nietzsche pretende reconsiderar, contra a distinção moderna dos dois sentidos do termo “história” – ignorada, ainda radicalmente, pela Antiguidade –, a necessária ligação da história natural com a história humana; e, a bem da verdade, ao pensar a partir de novas bases, para além da precedente distinção tardia, esse sentido mais radical da noção de história, ele acaba por pensar, igualmente e aos poucos, a necessidade de uma “genealogia”. Eis o que, por último, nos empenharemos a demonstrar.

Da “história”, como “história natural”, à “genealogia”

É manifesto, com efeito, que Nietzsche nunca considerou a distinção entre história humana e natural como evidente; pelo contrário, seu projeto implica, explicitamente, pensar o homem como um “animal”, até mesmo, como uma “planta”²³ e, em qualquer caso, como um ser vivo entre outros; ou, dito de maneira diferente, “*naturalizar* os homens” (FW/GC § 109). Observa-se, além disso, que sua intenção relativamente à história (no sentido manifestamente restrito, no primeiro momento, de uma história humana) não cessa de estar justaposta e entrelaçada com a idéia de uma história ou “ciência” natural: a “filosofia histórica” – escreve ele precisamente no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* – não pode “conceber-se, de modo algum, separada das ciências naturais”; e ele a descreve, efetivamente, de acordo com o modelo de tal ciência, dado que essa “filosofia histórica” deve ser pensada como uma “*química* das representações e sentimentos morais, religiosos e es-

téticos” (MAI/HHI § 1). Neste caso, convém compreender que, ao sobrepor assim, de algum modo, o modelo da história ao modelo das ciências naturais, Nietzsche pretende renunciar às crenças que, na maior parte das vezes, subentendem a primeira: exigir a consideração simultânea de uma *história* e de uma *química* dos sentimentos morais é indicar que os “sentimentos morais” que nos caracterizam não são, absolutamente, efeitos de uma pura racionalidade ou de nossa vontade livre; portanto, eles não têm uma “origem miraculosa” (*Idem*), mas são fenômenos que concernem ao orgânico – eis por que, no mesmo momento, ele pode evocar “a fisiologia e (...) a história da evolução dos organismos e das idéias” (*Ibid.*, § 10).

Importa observar, além disso, que o elogio ao método próprio às “ciências naturais” é, perfeitamente, semelhante àquele que ele faz da história como preocupação pelo estrangeiro e pela alteridade:

O que é “bem conhecido” é o habitual; e o habitual é o que há de mais difícil a “conhecer”, ou seja, a enxergar como problema, ou seja, como estrangeiro, afastado, “exterior a nós”... O elevado grau de certeza das ciências naturais (...) deve-se precisamente ao fato de que elas tomam o estrangeiro por objeto (...) (FW/GC § 355).

Do ponto de vista metodológico, a ciência natural acaba coincidindo, em certa medida, com a história no sentido em que ela consiste em tomar, acima de tudo, “por objeto o estrangeiro”, em vez do que faz parte de nossa natureza, incitando-nos assim a perceber o que é nosso “como problema”.

Por essas razões, é necessário compreender que Nietzsche pretende retornar, de fato, a quem da distinção estabelecida, na época moderna, entre “história humana” e “história natural”. Por ser verdade, no entanto, que essa distinção, uma vez constatada historicamente e tendo sido aceita, não poderia ser pura e simplesmente ignorada, Nietzsche exige explicitamente que as duas histórias sejam

pensadas, de novo, juntas: “a associação entre história e história natural” (III 1, 23 [19]), escreve ele, é a única maneira de compreender realmente o tipo de insuficiências do pensamento filosófico, ocorridas até aqui.

É necessário, no entanto, prestar atenção ao jogo de substituição e, em certa medida, de tradução que Nietzsche não deixa de efetuar a esse respeito, entre um escrito e outro, ou seja, jogo de autotradução²⁴ que lhe permite significar precisamente ao leitor o teor específico de seu projeto filosófico. No primeiro volume de *Humano, demasiado humano* – isto é, na época em que Nietzsche insiste, particularmente, nas noções de história e de sentido histórico, como vimos mais acima –, ele evoca, antes de mais nada, que o filósofo tem necessidade de se indagar sobre a “origem e sobre a história dos sentimentos morais” (MAI/HHI § 37), de modo que, como indica o título da segunda parte dessa obra, seu projeto filosófico pode ser designado, em alemão, pela fórmula: “*Zur Geschichte der Moralischen Empfindungen*”, ou seja, como busca dos “Elementos para a história dos sentimentos morais”²⁵. De novo, a exigência de tal “conhecimento histórico” (*Idem*) é oposta não só à “necessidade metafísica” de pensar o caráter absoluto e estável da moralidade, assim como dos valores humanos, mas igualmente à recusa metafísica de pensar sua complexidade.

Ulteriormente, contudo, em *Para além de bem e mal*, Nietzsche usará uma fórmula semelhante, sem deixar de ser diferente, para descrever, de novo, a investigação que ele se propõe efetuar. O título da quinta parte dessa obra será o seguinte: “*Zur Naturgeschichte der Moral*”, ou seja: “Elementos para a história natural da moralidade”. Tal investigação concebe-se, antes de mais nada – diz, então, Nietzsche no aforismo que segue este título –, em oposição a qualquer “ciência da moral” (JGB/BM § 186) que tivesse a pretensão de pensar e servir de fundamento a *uma* moral e a valores *universais* e *absolutos*; acima de tudo, essa “história natural” deve do-

tar-se, de maneira mais “modesta”, de um texto complexo, e não simplificado e truncado, que se preste ao questionamento e à interpretação – portanto, é necessário “reunir os materiais, apreender e organizar conceitualmente um formidável reino de delicados sentimentos de valor que vivem, crescem, se multiplicam e perecem” (*Idem*), ou seja, de acordo com a metáfora bem manifesta aqui, estudar a moralidade e seus valores próprios como se fossem seres vivos complexos e instáveis, em vez de “idéias” ou “conceitos” estáveis, dotados em si mesmos de um valor absoluto. Como já aparecia em *Aurora*, “uma história dos sentimentos morais é diferente da história dos conceitos morais” (M/A § 34), precisamente porque a história dos conceitos permanece superficial e insensível às variações e à complexidade dos sentimentos, das necessidades ou dos instintos que subjazem a qualquer conceito supostamente “puro”.

A *história* é, também, *história natural* porque, para o filósofo, trata-se de estudar e descrever precisamente, de forma sincrônica e, ao mesmo tempo, diacrônica, a variedade dos valores morais do presente ou passado contra as filosofias que, por falta de prudência e de modéstia, além de coragem para enfrentar a multiplicidade das morais e seus matizes mais sutis, contentaram-se em afirmar o valor absoluto de *uma* moral, a saber, daquela que, de forma exclusiva, era habitual e “bem conhecida” para elas, antes de pretender procurar seu fundamento, à maneira de Kant:

É um fato: até o presente, não há registro de que alguém tenha sido modesto. Todos os filósofos, sem exceção, ao tratarem a moral como ciência, exigiram de si mesmos, com uma seriedade que chega a tornar-se risível, algo de bem mais elevado, pretensioso e solene: tiveram a pretensão de fundar a moral – e, até agora, todos eles estão convencidos de ter fundado a moral; no entanto, a moral era considerada como algo “dado” (JGB/BM § 186).

Em oposição a essa falta de sutileza, a essa necessidade de limitar-se àquilo que é “bem conhecido” e à pretensão de fundá-lo a fim de assegurar seu valor absoluto, convém exigir do pensador, de acordo com Nietzsche, uma tarefa mais complexa, além de mais corajosa e honesta, que consiste, acima de tudo, em uma *descrição*, em vez de uma pretensa *explicação*²⁶:

Como a tarefa de descrição, julgada insignificante e completamente desdenhada, estava bem distante do seu orgulho estúpido (...), enquanto as mãos e os sentidos mais sutis seriam suficientemente hábeis para empreendê-la! Por possuírem apenas um conhecimento sumário dos facta morais, sob a forma de extratos arbitrários e resumos fortuitos – por exemplo, através da moralidade de seu meio, classe, igreja, do espírito de sua época, de seu clima e de seu pedacinho de terra –, precisamente por estarem mal informados a respeito dos povos, eras, tempos passados e, até mesmo, nem um pouco curiosos em conhecê-los, os filósofos não discerniram os problemas da moral que só se revelam graças à comparação entre numerosas morais (Idem).

Apreender e descrever sutilmente a complexidade do texto da moralidade, sua diversidade e variabilidade: para esse efeito é que o filósofo deve ser “historiador” nos dois sentidos do termo, ou seja, aquele que “investiga” as variações temporais, além daquele que “descreve” diferenças sutis, à maneira do “naturalista” que, através da comparação, tenta distinguir e, eventualmente, classificar seres vivos. Essa é a única maneira de tornar possível perceber o caráter problemático “da” moralidade, a saber, compreendendo, finalmente, a complexidade que lhe é subjacente e, ao mesmo tempo, a diversidade *das* morais; assim, ele se oferece a possibilidade de confrontar e comparar essas morais variadas com o objetivo de identificar, talvez, no termo do processo, as diferentes gradações de seus valores. Aquele que tem à sua disposição (ou pretende ver e ler) apenas o texto de uma moral singular não poderá certamente

questionar seu valor vital: para essa operação, importa que ele possa confrontá-lo com outros textos – e tal é efetivamente a função do trabalho “histórico”, nos dois sentidos do termo, de acordo com o pensamento de Nietzsche.

Ora, para concluir, é necessário ver que o novo termo “genealogia”, adotado por Nietzsche a partir de 1887, deve compreender-se, em primeiro lugar, em relação com os dois termos utilizados, anteriormente. Mais precisamente, é necessário ver que “genealogia” é o termo que integra, de algum modo, os termos precedentes, sintetizando-os, sem deixar de superá-los porque ela implica, como veremos, gradações de sentido mais bem definidas. A “genealogia da moral” é a última tradução, poderíamos dizer assim, que Nietzsche nos dá dos termos “história” e “história natural”²⁷, apresentados sucessivamente, conforme é evidente ao ser estabelecido o paralelo entre as fórmulas evocadas precedentemente, assim como o próprio título *Elementos para uma Genealogia da Moral*:

Zur Geschichte der Moralischen Empfindungen (MAI/HHI, título da II parte),

Zur Naturgeschichte der Moral (JGB/BM, título do V livro),

Zur Genealogie der Moral.

O estrito paralelismo dessas três fórmulas, apresentadas sucessivamente, não é, de modo algum, insignificante, nem uma simples coincidência: a maneira como Nietzsche esclarece o sentido da palavra “genealogia” indica, com efeito, que este termo abrange aquilo que, anteriormente, exigia dois termos distintos para ser entendido de uma forma precisa – de fato, ele significa uma “nova exigência” que requer, igualmente, um novo termo, uma “nova linguagem”, para ser entendido o melhor possível:

Formulemos, então, esta nova exigência: temos necessidade de uma crítica dos valores morais; é necessário questionar, de vez, o valor desses

valores morais em si mesmos – e, para isso, convém ter um conhecimento das condições e circunstâncias em que cresceram, graças às quais se desenvolveram e se movimentaram (a moral como consequência, sintoma, máscara, falsa devoção, doença, incompreensão; mas também como causa, remédio, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento como não havia existido até hoje e, aliás, nem havia sido desejado. Considerava-se o valor desses “valores” como algo dado, como um fato isento de qualquer tipo de questionamento (...) (GM/GM, Prefácio, § 6).

A “genealogia” é o termo que, assimilando-as, retoma as exigências implicadas, ao mesmo tempo, “na história” e “na história natural”: é necessário questionar os valores morais como alguma coisa que, dotada de vida, está incessantemente submetida ao devir e à mudança (como alguma coisa que “cresce” e se “desenvolve”), como processo relativo ao corpo, a necessidades vitais ou a sofrimentos orgânicos (como “sintomas”, “doenças”...); em vez de algo “dado”, convém considerá-lo como suscetível de ser submetido a um questionamento – como dizia *Para além de bem e mal*, é necessário chegar a perceber a moral ou, antes, as morais, como problema e, enfim, questionar “o valor desses valores morais em si mesmos”. Ao caracterizar, em seus últimos textos, a filosofia como “genealogia”, Nietzsche utiliza, portanto, um termo preexistente com um novo sentido e, servindo-se de um termo sintético, chega a significar o conjunto das exigências que temos evocado até agora: a filosofia deve fazer uso da *história* ou do “sentido histórico”, como também da preocupação pelo ser vivo que é o das ciências naturais e, mais precisamente, da sutileza descritiva da “história natural”. Além disso, deve servir-se de uma perspectiva de hierarquização, seleção e escolhas que, para Nietzsche, desde seus primeiros textos, definia a filosofia: a “genealogia” é a fórmula que contém e resume, de maneira ponderada, as três exigências que devem ser pensadas simultaneamente.

Ora, é necessário ver que o termo “genealogia” apresenta, ao mesmo tempo, uma dupla gradação de sentido que fazia falta aos termos precedentes, considerados em si mesmos; daí, também, seu interesse para Nietzsche. Além de ser, certamente, uma investigação do passado, elaborar uma “genealogia” é mais especificamente investigar, por um lado, o que no passado é susceptível de ser considerado como nossa própria “herança” ou nossa própria “hereditariedade”: trata-se de uma investigação que leva a encarar necessariamente o presente como indissociável do passado, a historicidade do homem ou do corpo tais como são percebidos presentemente. Convém reconhecer a M. Foucault o fato de ter insistido, com toda a clareza, neste aspecto: a “genealogia” situa-se “na articulação entre o corpo e a história”, dado que ela “deve mostrar todo o corpo impregnado de história e a história causando a ruína do corpo”²⁸. Por outro lado, a busca genealógica é, também, mais especificamente, investigação daquilo que, no âmago dessa ascendência, *merece* ser conhecido – se, no mínimo, esse termo for entendido no seu sentido nobiliárquico antigo. Neste caso, o genealogista é aquele que tem de relatar a nobreza de um homem atual, através da análise dos “graus de ascendência” de seus múltiplos antepassados: sua tarefa é, portanto, efetivamente um trabalho de avaliação. Eis por que o termo “genealogia” é, afinal de contas, mais apto a dizer metaforicamente – devido a um uso despropositado e inabitual – o caráter próprio da investigação e da busca filosóficas, de acordo com a concepção de Nietzsche, a partir – mas também, para além – do que ele designava anteriormente, de maneira significativa, apesar de ser ainda insuficiente, por “história” ou “filosofia histórica”.

A exigência nietzschiana de pensar a filosofia como sendo apenas “a extensão mais ampla da noção de história” implica, portanto, por um lado, reconsiderar sua dimensão prática ou vital, reflexão que se desenvolve, em primeiro lugar, através do questionamento do “sentido histórico”, e se completa através de uma retomada –

sob nova perspectiva – do vínculo, como havia sido pensado originalmente, entre “história” e “história natural”. Mas, por outro lado, trata-se também, ao mesmo tempo, de pensar a dimensão axiológica e seletiva que deve necessariamente implicar a história, se esta deve estar a serviço da vida e tornar-se o instrumento privilegiado de um filósofo criador e legislador. Então, sob o nome de “genealogia”, Nietzsche designa precisamente a exigência de um questionamento histórico, de fatos cuja característica, além de sua variabilidade, consiste em serem o resultado de uma longa história, assim como das múltiplas fontes e procedências dos valores do presente ou passado, numa perspectiva sempre axiológica e seletiva, em vez de pura e simplesmente destrutiva e crítica.

É necessário sublinhar, de resto, a singularidade da própria estrutura desta reflexão nietzschiana relativa à história, uma vez mais, estrutura reflexiva ou circular: é efetivamente como *historiador* – e, assim, baseado nas concepções e práticas variadas, além de avaliações antigas da história – que Nietzsche pode reconsiderar, igualmente, o valor possível da história para o filósofo criador e legislador. Então, o paradoxo da história consistiria, propriamente, neste aspecto: a despeito da maneira insuficiente ou superficial como tem sido pensada e praticada, habitualmente, ela traz sempre em seu bojo a possibilidade de uma auto-superação, de qualquer modo, de uma elevação acima das insuficiências iniciais. Com efeito, de acordo com a confissão de Nietzsche “*compete* à própria história resolver o problema da história, o saber *deve* voltar o próprio ferrão contra si mesmo” (HL/Co. Ext. II, § 8). Pensar a história *do ponto de vista filosófico* implica pensá-la também *do ponto de vista histórico*: nessa mesma circularidade, talvez, seja conveniente ver, precisamente, a manifestação da radical necessidade de um pensamento e de um questionamento históricos, segundo a concepção de Nietzsche, para quem pretenda ser, de maneira efetiva e autêntica, filósofo.

Abstract: This study intends to show how Nietzsche originally conceives History, not as a theoretical discipline, but as a particular way of thinking, bounded to a certain way of living, which may in consequence be called a historical “sense”, “spirit” or “method”. The “historical sense”, if suitably thought and used, can be considered as a necessary characteristic of true philosophers. The later must not only take interest to history as a science, but also become historians in a new and more radical sense, in order to avoid and struggle against “metaphysical” thought. This reflection on history appears as a condition of the emergence of a new philosophical and historical method which finally receives the more specific name of “genealogy”.

Keywords: History – method – genealogy – metaphysics – inheritance – body.

notas

- ¹ Cf. também AC/AC § 29 e 39 ; EH/EH, “Por que escrevo tão bons livros”, “O caso Wagner”, § 3, e “Por que sou um destino”, § 7 ; XIII, 10 [57] ; XIV, 15 [113], 15 [118], 16 [33].
- ² Cf. também, XIV, 15 [89] e 16 [54].
- ³ Cf. igualmente, XIII, 10 [52].
- ⁴ Assim, como ocorre frequentemente com a “nova linguagem” de Nietzsche, deparamo-nos com um sentido amplo, despropositado – portanto, metafórico – de um termo usual a que ele pretende conferir um significado novo e mais radical.
- ⁵ Ver, por exemplo, MAI/HHI § 270; e M/A, Prefácio, § 5.
- ⁶ Sobre este ponto, cf. o estudo de P. Hummel, *Histoire de l’histoire de la philologie. Étude d’un genre épistémologique et bibliographique*, Genebra, Droz, 2000.

- ⁷ A partir de *Introdução aos estudos de filologia*, § 7, Nietzsche exige que o filólogo cumpra uma tarefa preparatória, qualificada como trabalho propriamente filosófico – indicando, deste modo, ao mesmo tempo, a principal crítica que pode ser feita à disciplina filológica: “É necessário que o filólogo clássico se apóie na filosofia, de forma constante e firme, para que sua reivindicação em prol do classicismo da Antiguidade, perante o mundo moderno, não tenha o aspecto de uma pretensão ridícula. De fato, ele enuncia, assim, um *juízo*”.
- ⁸ O material que constitui o esboço desta obra elaborada na época da terceira e quarta *Considerações extemporâneas* encontra-se nos fragmentos póstumos e, mais precisamente, nos cadernos 2, 3, 5 e 7 desse volume na edição Colli e Montinari.
- ⁹ Ver igualmente, por exemplo, na mesma época, os fragmentos 5 [31]: “Se, no entanto, tivesse ocorrido algum engano na estimativa desta antiguidade, a eminente posição dos filólogos ficaria bruscamente sem fundamento”; e 5 [160]: “Nossos filólogos são relativamente aos verdadeiros educadores o que os curandeiros dos povos selvagens são para os verdadeiros médicos”.
- ¹⁰ O termo *Züchtung* [N. do R.: em francês, *élevage*, cujo sentido original é “criação de gado”] – que permite a Nietzsche pensar a transformação do homem de um ponto de vista completamente diferente de uma perspectiva idealista e intelectualista, opondo-se à ideia (em seu entender, superficial) de “educação” (*Erziehung*) ou “instrução” (*Belehrung*) – aparece, portanto, desde os primeiros escritos nietzschianos. Este termo permitirá ainda caracterizar, ulteriormente, a tarefa do “filósofo legislador”. Sobre a importância e o sentido deste termo, remetemos às análises de P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, III, 2 ; e *Le vocabulaire de Nietzsche*,

Paris, Ellipses, 2001, p. 25 (verbete “Élevage/dressage”) [N. do R. : o termo *dressage* significa “adestramento”].

¹¹ A mesma idéia é ainda evocada em *A gaia ciência* (§ 337) e *Para além de bem e mal* (§ 224), em que é mencionado, outra vez, o “sentido histórico” como “vício” e como “virtude”.

¹² Assim, por exemplo, D. Breazeale que, no seu estudo – “Nietzsche, Critical History and ‘das Pathos der Richtertum’” (in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 1/2000, p. 57-76) – pretende demonstrar que a história crítica constitui a fonte essencial do questionamento genealógico como tal. Parece-nos que essa tese não leva em consideração a postura claramente defendida por Nietzsche na segunda *Consideração extemporânea*, nem o caráter diferenciado do que Nietzsche designará como genealogia: além de uma indubitável vertente crítica ou, pelo menos, de questionamento do passado, ela inclui, mais precisamente, uma exigência de avaliação que implica, no termo do processo, a identificação positiva de exemplos ou tipos culturais e humanos que o pensador deve saber assimilar a fim de dotar-se de melhores condições para fazer-se, por sua vez, criador – porque a originalidade, conforme a incessante insistência de Nietzsche, conquista-se não somente contra o passado, mas também em companhia e a partir do passado ao fazer-se seu “herdeiro”.

¹³ Cf. igualmente, o final do § 3: “Cada uma das três concepções da história só é legítima a partir de um solo e sob um clima específicos: em quaisquer outras circunstâncias, ela torna-se uma excrescência parasitária e devastadora (...)”.

¹⁴ Cf. D. Breazeale, *op. cit.*, e C. H. Zuckert, “Nature, history and the self: Friedrich Nietzsche’s Untimely Meditations”, in *Nietzsche-Studien*, n° 5, 1976, p. 55-82. Neste sentido, convém mencionar, igualmente, o estudo de Heinz-Dieter Kittsteiner: “Erinnern – Vergessen – Orientieren.

Nietzsches Begriff des ‘umhüllenden Wahns’ als geschichtsphilosophische Kategorie”, in: Borchmeyer, Dieter (Hg.), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1996, p. 48-75, em especial, p. 58, trecho em que o autor insiste na relação realmente próxima entre a história crítica e a futura genealogia.

¹⁵ Cf. Blondel E., “Critique et généalogie chez Nietzsche ou *Grund, Untergrund, Abgrund*”, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2/1999, p. 199-209.

¹⁶ Na época das primeiras *Considerações extemporâneas*, este tema e esta exigência são recorrentes, cf. por exemplo, sobre este ponto, o fragmento 19 [299]: “A cultura não é necessariamente uma cultura *intelectual*, mas sobretudo uma formação do *olhar* e da faculdade de fazer a *escolha* adequada (...). *Educar* um povo para a *cultura* é, essencialmente, acostumá-lo a adotar bons modelos e inculcar-lhe necessidades nobres.” A este respeito, Nietzsche citará o exemplo de Plutarco e sua prática singular da historiografia como apresentação das únicas pessoas a quem, na virtude assim como no vício, pode ser atribuído o qualificativo *grande*. Cf. HL/Co. Ext. II, § 6; MAI/HHI § 36 e 282; assim como, na mesma época, o fragmento 23 [41].

¹⁷ De fato, o final do capítulo 10 indicava que “os gregos sentiram-se ameaçados por um perigo similar ao que nos espregueira hoje, ou seja, o de sermos submergidos pelo estrangeiro e pelo passado, de perecermos pela ‘história’. Eles nunca viveram num isolamento arrogante: pelo contrário, sua ‘cultura’ foi, durante muito tempo, um caos de formas e idéias estrangeiras (...). Os gregos aprenderam, gradualmente, a *organizar o caos*, retornando a eles mesmos (...). Assim, retomaram posse da própria personalidade: sua submissão enquanto herdeiros e epígonos do Oriente foi, bem depressa, superada.”

- ¹⁸ Cf. o fragmento póstumo 15 [17] da época de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche afirma efetivamente: “Somos os primeiros aristocratas do espírito – a partir de agora, começa o sentido do historiador.”
- ¹⁹ Cf. Aristóteles, *Seconds Analytiques*, I, 8, 75 b: “Para as coisas percíveis, não há < portanto > demonstração, nem ciência no sentido absoluto, mas apenas por acidente, porque, em vez de universal, a ligação do atributo com seu sujeito ocorre de forma temporária e de maneira bem determinada”; a ciência verdadeira é “ciência dos acontecimentos que se repetem”.
- ²⁰ Cf. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Suplementos, capítulo 38, “Sobre a história”.
- ²¹ Cf. igualmente, o fragmento 23 [48] da época de MAI/HHI: “Atualmente, a *introspecção* moral não é mais suficiente para desatar os móbeis emaranhados dos nossos atos: é necessário ainda recorrer à história e ao conhecimento das populações retardadas. Toda a história da humanidade reflete-se nelas, todos os seus grandes erros e todas as suas falsas idéias são entretecidos no meio delas (...)”.
- ²² Cf. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. fr. de J. Gibelin. Paris: Vrin, 1963, p. 54.
- ²³ Sobre a importância das metáforas relativas ao reino vegetal, cf. as análises de P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit.*, IV, 2.
- ²⁴ Extraímos esta expressão – em nosso entender, uma das mais esclarecedoras relativamente aos métodos de escrita nietzschianos, visando a criação de uma “nova linguagem” – às observações feitas por P. Wotling no cerne de suas traduções e anotações (*Le Gai Savoir*. Paris: Gf-Flammarion, 1997; *Par-delà Bien et Mal*. Paris: Gf-Flammarion, 2000; e *Eléments pour une généalogie de la morale*. Paris: Librairie générale française, 2000).

- ²⁵ Tradução modificada. A fórmula é traduzida deste modo: “Para servir à história dos elementos morais” na edição Colli e Montinari, Paris, Gallimard.
- ²⁶ Sobre a oposição nietzschiana entre “descrever” e “explicar”, cf. FW/GC § 112, e JGB/BM § 14.
- ²⁷ Sobre este ponto, remetemos, igualmente, às observações de P. Wotling nas suas anotações ao livro *Généalogie de la Morale*, *op. cit.*, 6, bem como ao estudo de S. Thatcher, “Zur Genealogie der Moral: Some Textual Annotations”, in *Nietzsche-Studien*, n° 18, 1989, p. 587-599.
- ²⁸ Foucault, M., “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in: *Lectures de Nietzsche*. Paris, 2000, p. 102-130 (em especial, p. 111).

referências bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Seconds Analytiques (Organon, 4)*. Paris: Vrin, 2002.
2. BLONDEL, E. “Critique et généalogie chez Nietzsche ou *Grund, Untergrund, Abgrund*”, in *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, n° 2/1999, p. 199-209.
3. BREAZEALE, D. “Nietzsche, Critical History and ‘*das Pathos der Richtertum*’”, in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 1/2000, p. 57-76.
4. FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in: *Lectures de Nietzsche*, dir. Balaudé J. F. e P. Wotling, Paris, 2000, p. 102-130.

5. HEGEL. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. fr. de J. Gibelin. Paris: Vrin, 1963.
6. KITTSTEINER, H.-D. “Erinnern – Vergessen – Orientieren. Nietzsches Begriff des ‘umhüllenden Wahns’ als geschichtsphilosophische Kategorie”, in: Borchmeyer, D. (Hg.). *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1996, p. 48-75.
7. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 15 Bde. München-Berlin-New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1980, 2000. (KSA).
8. _____. *Le Gai Savoir*. Trad. fr. de P. Wotling. Paris: GF-Flammarion, 1997.
9. _____. *Par-delà Bien et Mal*. Trad. fr. de P. Wotling. Paris: GF-Flammarion, 2000.
10. _____. *Eléments pour la généalogie de la morale*. Trad. fr. de P. Wotling. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
11. SCHOPENHAUER, A. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Trad. fr. de Burdeau corrigée par R. Roos. Paris: PUF, 1966; reedição: Paris, PUF, Quadrige, 2003.
12. THATCHER, S. “Zur Genealogie der Moral : Some Textual Annotations”, in *Nietzsche-Studien*, n° 18, 1989, p. 587-599.
13. WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.

Denat, C.

14. WOTLING, P. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.
15. ZUCKERT C. H. "Nature, history and the self : Friedrich Nietzsche's Untimely Meditations", in *Nietzsche-Studien*, n° 5, 1976, p. 55-82.