

Nietzsche: história, filosofia, genealogia

Ícaro Meirelles de Figueiredo¹

Resumo

O presente trabalho tem por pretensão tecer algumas considerações acerca do valor e do papel da história no interior do pensamento nietzschiano, especificamente nas obras *Humano, demasiado humano*, de 1878, e na *Genealogia da Moral*, de 1887. Desempenhando um papel fundamental na luta contra as ilusões postuladas pela filosofia metafísica, a história passa a ser reivindicada por Nietzsche como uma aliada fundamental na atividade filosófica. Entretanto, a proposta que o filósofo traz à tona na obra de 1878, de uma filosofia histórica, posteriormente, no escrito publicado em 1887, cede lugar ao que ele denomina como genealogia.

Palavras-chave: História; Filosofia; genealogia.

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ.

Abstract

This work has the intention to make some observations about the value and role of history inside the nietzschean thought, specifically in the works *Human, All Too Human* of 1878, and *Genealogy of Morals* of 1887. Playing a key role in the fight against illusions postulated by metaphysical philosophy, History becomes claimed by Nietzsche as a key ally in the philosophical activity. However, the proposal that the philosopher brings out in the work of 1878, a historical philosophy, later in writing published in 1887, gives way to what he calls genealogy.

Keywords: History; Philosophy; Genealogy.

É sabido que o combate ao modo metafísico de pensar é uma das mais sólidas motivações que acompanha a produção filosófica de Nietzsche. Nosso filósofo se insurge, com contundentes e violentas críticas à metafísica tradicional, não apenas por seus desmesurados voos às alturas, mas principalmente por seus insistentes dualismos, que perduram de Platão à Schopenhauer, ao continuarem a sustentar a tese da duplicidade do real. Seja o par conceitual sensível e inteligível de Platão, fenômeno e coisa em si de Kant ou vontade e representação schopenhauerianas, esse modo binário e opositivo de proceder está impregnado nos grandes construtos filosóficos, com seus sistemas supostamente detentores da verdade e reveladores da essência do mundo. Trata-se da antiga e desgastada dicotomia essência/aparência, que se encontra presente na filosofia desde suas raízes.

Sendo um perseguidor dessa crença, ele afirma na sua *Gaia Ciência* que

o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contra-partida, este mundo, *nosso* mundo? (GC, 344)

Ele constata que essa pressuposição do “outro mundo”, que não é o “da vida, da natureza, e da história” é tão preponderante na cultura ocidental, que não marca apenas os sistemas religiosos e metafísicos, mas se transpõe para o âmbito científico, sob a égide da ideia de verdade.

É curioso notar que, conforme o filósofo destaca, “o outro mundo”, que se esconde por trás dos postulados metafísicos bem como da ideia de verdade, se opõe ao mundo da história. Ou seja, segundo essa maneira de pensar, acredita-se em uma instância trans-histórica, que não esteja submetida aos processos de

mudança, geração e corrupção.

A filosofia histórica

Sendo um incansável denunciador do equívoco por trás desse modo de proceder, já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, o filósofo alemão opõe a filosofia metafísica ao que ele denomina filosofia histórica. Nesse escrito de 1878, ele compreende como filosofia metafísica aquele modo de pensar que fala de determinadas coisas como se elas sempre houvessem existido – o bom, o belo, o justo –, como se possuíssem uma existência por si, inteiramente independente do turbilhão do fluxo do vir-a-ser. A ideia platônica, por exemplo, é assim pensada. Tal modo de proceder desvincula essas identidades do mundo de aparências e transformações, instaura um regime metafísico, no qual as coisas possuem seu verdadeiro ser, independentes do âmbito material e sensível. O filósofo declara que a filosofia metafísica supõe “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”.²

A filosofia histórica de que Nietzsche fala em *Humano, demasiado humano* não pode de modo algum ser confundida com uma filosofia da história, mas se coloca, também, em contraposição a esta. Ele ataca as grandes filosofias da história, que concebem os acontecimentos como se desenrolando a serviço do *télos* do curso geral das coisas, que conferem um sentido à história universal. A filosofia da história, portanto, do modo como vinha sendo feita na modernidade, não rompe com o dogmatismo dos metafísicos, mas antes pensa teleologicamente, postula que há um fio condutor da história, coloca já um fim no começo. Ao fazer isso, engessa o processo, não há nada que se possa esperar de novo. Tudo marcha em uma direção, cumpre um desígnio, se dá em prol de uma finalidade. Há uma essência prévia, em torno da qual a história da humanidade se descortina. Mesmo o presente fica subjugado ao futuro, ao desfecho aguardado, para o qual tudo supostamente caminha.

O filosofar histórico de Nietzsche, entretanto, não está ligado a uma filosofia da história, não diz respeito a desvendar seu sentido, a descobrir seus caminhos ocultos, mas com essa expressão ele tem em vista, em oposição à filosofia metafísica, mostrar a realidade histórica do que parecia eterno. Com isso ele tem por pretensão evidenciar o caráter histórico e dinâmico do real. Há que se

2. Cf. *HH*, 1.

destacar aqui a herança do pensamento pré-socrático, sobretudo de Heráclito, que, em sua filosofia do fluxo, concebia a passagem das coisas para seus contrários, o trânsito entre os opostos, a geração a partir da tensão entre os contrários, sem que esse processo remontasse a um substrato estável, a um ente exterior ao fluxo, não gerado pela tensão. De modo coerente com esse raciocínio, no primeiro aforismo da obra de 1878, o filósofo alemão aponta que o positivo nasce do negativo, “o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros” (HH, 1). Ele constata que no âmbito da filosofia histórica não há opostos no sentido radical, mas a contraposição exagerada, o abismo metafísico entre as coisas de valor mais elevado (verdade, razão, essência, moral) e as desprezíveis (erro, instinto, aparência) resulta de certo erro da razão.

No segundo aforismo da mesma obra, ele proclama que o defeito hereditário dos filósofos, referindo-se à tradição metafísica, é a falta de sentido histórico. É prudente sublinhar que há, nesse ponto de seu pensamento, uma virada decisiva em relação ao tema do sentido histórico. Se em seus escritos de juventude, sobretudo na *II Consideração Intempestiva*, o valor da história é visto de modo negativo, na medida em que esta se mostra perigosa à vida e asfixia o presente, em *Humano demasiado humano* há uma mudança radical, o sentido histórico passa a ser exigido como um recurso fundamental à atividade filosófica. Partindo da premissa de que “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (HH, 2), ele prescreve o filosofar histórico como sendo doravante necessário, “e com ele a virtude da modéstia” (idem). Ora, a virtude da modéstia é evocada justamente por se fazer necessário, nessa prática, descer dos altos patamares instituídos pelos grandes construtos metafísicos, para que seja possível enxergar, na torrente do mundo transitório, os processos de geração dos valores, das crenças, e dos seres. A história, a partir de então, passa a ter um valor essencial na batalha contra a metafísica.

Se a história vem lembrar precisamente que tudo veio a ser, que tudo é temporal, transitório, contingente, que as coisas são produzidas a partir dos processos no mundo natural, o homem não fica de fora dessa regra. Na medida em que o recurso à história joga por terra os pressupostos metafísicos que postulavam uma causa elevada acerca de determinados elementos, e descarta sua pretensa estabilidade, ele também rompe com a ideia de uma natureza humana, dada, fixa e eterna. Ele é enfático em denunciar que

inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais re-

cente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que algo seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. (idem)

A filosofia histórica, portanto, encontra seu ponto de aplicação no próprio homem. Nessa perspectiva, a despeito da tradição filosófica ocidental, o homem em sua constituição não é dotado de uma forma fixa, não possui uma essência ou propósito dado, mas está submetido e é produto dos eventos e configurações do fluxo do vir-a-ser. Esse procedimento revela que ele não possui uma causa *prima*, uma origem divina, mas seu ser é histórico, moldado a partir das casualidades do mundo terreno.

No segundo capítulo de *Humano demasiado humano*, o que se torna objeto da filosofia histórica de Nietzsche são os sentimentos morais. Ele intitula o capítulo como *A história dos sentimentos morais*, o que deixa explícito que, por trás dos códigos e valores morais, há uma história dos sentimentos, que são transformados e moldados por esses juízos. A partir de então, como destaca Bertrand Binoche, ganha lugar em seu pensamento não tanto mais o valor da história, mas os valores na história.³ A esses valores passa a ser dedicada uma atenção especial, na medida em que eles atuaram no processo de transformação do próprio homem.

Para escapar das filosofias da história teleológicas alemães, que viam na história um fio condutor, nesse período Nietzsche busca amparo em algumas ideias do utilitarismo inglês, que enxergava na origem do apreço de determinados valores em prol de outros o critério da utilidade. Partilhando da ideia de Rée, e da tradição utilitarista inglesa, ele acredita que a origem de ações elogiadas e aclamadas — as ações altruístas, por exemplo — encontra-se na utilidade que proporcionam, mas como essa causa foi esquecida pelo hábito, posteriormente inventou-se uma causa fictícia, que obscureceu a primeira. Ou

3. Cf. o célebre artigo de Bertrand Binoche intitulado *Do valor da história à história dos valores*.

seja, segundo essa hipótese, as ações não egoístas teriam sido celebradas como boas e justas por aqueles que eram beneficiados por estas. Nisto, e em nada mais, reside a origem de sua valorização. Sua filosofia histórica anunciada em *Humano, demasiado humano*, portanto, tem o utilitarismo como um importante mecanismo explanatório; com seu auxílio, é possível conceber que as coisas mais elevadas não derivam do intransitório, do seio do ser, do transcendente, mas são consideradas como boas e elevadas simplesmente por serem altamente úteis.

Nos escritos posteriores a essa obra, no entanto, nosso filósofo começa a olhar com suspeita a tese utilitarista como modelo de explicação acerca do surgimento dos valores. No aforismo 37 de *Aurora* ele declara que “quando se demonstra a grande utilidade de uma coisa, não se deu um passo na explicação da origem dela”. A partir de então, Nietzsche vai rejeitando, aos poucos, a ideia que antes funcionava como a bússola de seu filosofar histórico, a saber, que os valores possuíam sua origem na utilidade. Apesar de rejeitar, entretanto, a utilidade como causa, o valor da história para a atividade filosófica não é abandonado, mas, sendo pensado em novos moldes, continua tendo uma relevância fundamental em sua filosofia de maturidade.

A genealogia

Em *Além do bem e do Mal*, obra de 1886, mesmo tendo abandonado alguns dos pressupostos de seu pensamento da denominada fase intermediária, sobretudo alguns princípios norteadores de *Humano, demasiado humano* (HH), seu programa crítico da metafísica tradicional continua a todo vapor, ganhando novos contornos e delineamentos. No segundo aforismo dessa obra, ele reitera o que já vinha sustentando desde HH no que tange ao modo de filosofar dos metafísicos, a saber, que estes têm como crença fundamental a oposição de valores, fundamentando não apenas seus grandes construtos metafísicos e epistemológicos, mas também e principalmente o campo ético e moral — por exemplo, as noções de bem e mal, justo e injusto, verdade e mentira alicerçam os juízos de valor. Segundo Nietzsche, ao estabelecer essas oposições inconciliáveis, a lógica dos metafísicos pensa:

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível;

quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso, e em nada mais, deve estar a sua causa!” (ABM, 2)

Essa lógica pressupõe, involuntariamente, que as coisas mais importantes e elevadas – como valores lógicos, morais, a verdade, a razão, o eu, e o próprio homem – ocupariam um patamar distinto, teriam uma origem pura, misteriosa, superior, independente do turbilhão de aparências e contingências do mundo ordinário. Ainda engajado na necessidade de desfazer esse engodo metafísico, que pressupõe um âmbito exterior ao mundo das aparências e do movimento, em 1887 Nietzsche apresenta sua ideia de genealogia,⁴ que se mostra uma ferramenta profundamente eficaz na batalha contra o modelo metafísico de pensar. Pode-se inquirir, porém, de que maneira, precisamente, a genealogia combate a metafísica? Em que medida esta se distingue da *filosofia histórica*, que já havia sido arquitetada em *HH*?

Evocando a etimologia da palavra, genealogia remonta ao *logos* da gênese, ou seja, operar uma genealogia implica em refletir sobre a gênese. A hipótese de Nietzsche é que, refletindo minuciosamente sobre a gênese de crenças, conceitos, valores, instituições, acabar-se-á encontrando suas emergências precisamente onde menos se esperava encontrá-las. Essas descobertas têm o poder de abalar drasticamente aquele ingênuo modo metafísico de conceber o mundo.

Essa reflexão sobre a gênese, no entanto, conta com um conceito⁵ que ganha expressão na fase de maturidade do pensamento nietzschiano, sua doutrina da vontade de poder.⁶ Segundo o filósofo, o conceito de vontade de poder pode ajudar a decifrar o que ele entende por vida. Há uma pluralidade de vontades de poder, antagônicas, relacionais, que buscam a intensificação, apontam para a superabundância da vida. “Uma criatura viva quer antes de tudo dar

4. Na *Genealogia da Moral* (1887) não é a primeira vez que o termo aparece na obra do filósofo alemão, mas há algumas ocorrências esparsas em escritos anteriores. Porém, antes da *GM* este ainda não possuía o sentido vasto específico que ganha nessa obra.

5. É importante esclarecer aqui que utilizamos o termo ‘conceito’ não no sentido mais comum e tradicional, o que seria um equívoco em se tratando de Nietzsche. Partimos do princípio de que, em Nietzsche, há uma conceituação que não é rígida, imutável, mas antes fluida, suscetível a reapropriações e ressignificações, coerente com sua tese da fluidez dos sentidos presente na seção 12 da segunda dissertação da *GM*.

6. Esse termo, nas obras publicadas pelo filósofo, aparece inicialmente em *Assim Falou Zaratustra*, na segunda parte nas seções “Da auto superação” e “Da redenção”, mas já havia parecido no espólio, fragmento *KSA*, VIII, 23 [63] de 1876-1877, no qual a expressão “*Wille zur Macht*” aparece pela primeira vez. Cf. também os fragmentos da *KSA*, IX: 4 (239), 7 (206), 9 (14) de 1880-1881.

vazão à sua força – a própria vida é vontade de poder” (ABM, 13). Nessa perspectiva, todas as expressões de “vida” devem ser vistas no amplo contexto do enfrentamento de forças que buscam a elevação, o crescimento, o domínio. Há uma multiplicidade de vontades de poder conflitantes, que disputam dominar e subjugar umas as outras.

Esse conceito pode ser visto como o pano de fundo da ideia de genealogia, pois as hipóteses genealógicas de emergência e transformação das coisas pressupõem que há poderes atuando e direcionando esses processos. A principal referência ao poder como um conceito explanatório da genealogia ocorre na seção 12 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral (GM)*. Ali, ele enfatiza que o que está a declarar é o princípio mais importante para a ciência histórica:

não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; 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 no mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se, é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. (...) todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; (GM, II, 12)

Com isso, ele postula o princípio da descontinuidade, que previne o genealogista de reduzir o fenômeno presente às suas formas precedentes. Não se pode ter a ingenuidade de pensar que o olho foi feito para ver, a mão para pegar, o castigo para castigar. Assim, compreender o sentido ou a função de algo não significa compreender nada acerca de sua gênese. Mas o sentido, a função, são sempre obliterados e transformados. Os deslocamentos e mudanças de propósito e finalidade são explicados em termos de poder.

A genealogia nietzschiana, ao escavar o que está por trás, ao procurar a proveniência, não descreve gêneses lineares, não vai em busca das primeiras causas ou da origem essencial das coisas. Agir desse modo seria ainda proceder metafisicamente. Nietzsche opõe-se à pesquisa da “origem”, e vem lembrar à ortodoxia filosófica que as coisas, os valores, os órgãos, as instituições, e mesmo o homem, possuem uma imensa história atrás de si, não sendo um percurso te-

leológico, tampouco remontando a um caminho intencionalmente planejado, reto e livre de cruzamentos. A pesquisa genealógica revela, porém, um complexo emaranhado de poderes e relações cambiantes, que em seus exercícios e descontinuidades constituem arranjos que se mostram férteis à produção de determinadas interpretações.

Com isso, Nietzsche nos induz a sempre suspeitar dos sentidos engessados, das causalidades facilmente visíveis. Ele chega mesmo a afirmar que “definível é apenas o que não tem história”(GM, II, 13). Ou seja, se o sentido é fluido, o enorme processo de apropriações e reapropriações de sentidos que algo carrega é sempre desprezado no ato de uma definição.

Para ilustrar, tomemos como exemplo a genealogia do castigo operada por ele na segunda dissertação da GM. Contrapondo-se à visão do senso-comum a respeito do sentido da prática de castigar – a qual acredita que a finalidade essencial do castigo consiste em provocar no culpado os sentimentos de culpa e arrependimento pelo dano cometido –, nosso filósofo exhibe um leve apanhado dos sentidos e finalidades da instituição e prática do castigo que ele encontrou em seu levantamento genealógico ao longo da história:

Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como uma espécie de compensação, pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (...). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória (...). Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz e da ordem (...). (GM, II, 13)

O filósofo revela esses dados com o intuito de exemplificar como o “sentido” de algo é incerto, suplementar e acidental, “como pode ser utilizado, interpretado e ajustado para os propósitos radicalmente diversos” (idem). Ele faz questão de destacar que essa variedade de sentidos encontrados é resultado de um material pequeno e casual. Isso leva a crer que estabelecer o mapeamento absoluto das razões do castigo, compreender plenamente por que se castiga, é

uma tarefa impossível.

Tendo-se compreendido a essencial descontinuidade da história de um objeto, um conceito, um valor, uma prática, uma instituição, o fato de que sua função, sentido e propósito podem mudar ao longo do tempo, deve-se explicar a ocorrência de tais mudanças em termos de poder e dominação, em termos de lutas violentas entre concorrentes formas de vida. Insistir na historicidade e fluidez de sentido é a regra básica para a nova maneira de decifrar eventos históricos, instituições sociais e culturais.

Se a genealogia está vinculada à ideia da fluidez dos sentidos, que por sua vez remontam a exercícios de poder e dominação, Nietzsche não mais identifica a utilidade como estando, necessariamente, na causa da origem dos valores – é neste ponto que sua genealogia se distingue da filosofia histórica de *HH*. Na *GM*, ele faz ácidas críticas aos psicólogos e historiadores da moral ingleses, sobretudo a Paul Rée, que viam na utilidade a origem dos valores. Rée, em sua tentativa de resgatar a origem do conceito “bom”, especula que, a princípio, as ações não egoístas foram consideradas boas por aqueles que eram beneficiados por elas, eram tidas como superiores por conta de sua utilidade. Com o tempo e o costume de julgar boas as ações não egoístas, foi esquecida sua origem, que está relacionada à utilidade, e estas passaram a ser sentidas como boas, como se fossem algo bom em si. Nietzsche adverte, porém, que a esses historiadores da moral falta o espírito histórico; os acusa de pensar de maneira essencialmente a-histórica, “como é velho costume entre os filósofos”.⁷ Não respeitam o princípio histórico básico da descontinuidade, mas, a partir do sentido atual do conceito “bom”, querem deduzir hipóteses acerca da sua gênese. Eles não entendem que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final diferem totalmente. Pelo mero fato de atualmente o juízo bom estar relacionado a ações altruístas não significa que esse valor, em seus começos, tenha relação com esse tipo de ação. É importante destacar que essa crítica operada por Nietzsche é também e principalmente, uma autocrítica – ele mesmo se valia da ideia de utilidade para se livrar das teleologias, e agora se desembaraça do próprio utilitarismo.

Apesar da mudança de posicionamento entre as duas obras acerca do modo como os valores emergem, há que se enfatizar que a ideia de historicidade das coisas e dos valores permanece e se radicaliza. É justamente devido a essa radicalização que a causa na utilidade é solapada. De acordo com a postura ge-

7. *GM*, I, 2.

nealógica, com o espírito histórico que esta reivindica, não é possível conceber apenas uma causa e um sentido por trás de algo, mas o que se encontra é uma variedade de sentidos e reapropriações em sua história.

Outro elemento que já havia brotado no filosofar histórico de 1878 e que permanece e ganha uma radicalização maior na empresa genealógica de 1887, é o ponto de aplicação principal dessas propostas, seu objeto comum, ser o homem. Se antes, considerando que “o homem veio a ser”, era importante escavar a história dos sentimentos morais, que por sua vez são cultivados e orientados pelos valores, agora, a obra de 1887 tem por título *Genealogia da Moral*, que se compromete a operar, como o título deixa bem explícito, uma genealogia dos conceitos e valores morais que atuaram no processo de produção do homem ocidental. O termo genealogia, nessa perspectiva, pode ser encarado como um novo modo de designar a história dos sentimentos morais.

A moralidade é uma instituição complexa, que enquadra e molda os indivíduos. Escrever sua história, portanto, é escrever parte da história da humanidade. A maioria das instituições e práticas sociais e culturais molda e orienta a conduta do homem, por isso se tornam objeto da genealogia. Os objetos pensados por esta – conceitos morais, ideais éticos, projeções da consciência, práticas sociais, atividades científicas e artísticas – influenciam e delineiam a ação e autocompreensão humana, são elementos da rede de determinações que fabricam individualidades. Por isso, ele declara, no prefácio da *GM*, a fundamental necessidade de “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral”, desvendar “as condições nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” esses valores.

Operar uma genealogia da moralidade, pois, configura-se também como um abalo nas convicções metafísicas e éticas que povoavam a cultura, pois essa empreitada destaca, antes de qualquer coisa, o caráter histórico dos valores morais. Mostra que mesmo os valores que foram tidos como universais, atemporais e invioláveis, emergem de contextos culturais específicos, são manifestações contingentes de um longo e tortuoso processo de desenvolvimento. Sob a insígnia de genealogia, nesse sentido, ele desafia radicalmente as convicções filosóficas sobre a moralidade.

Considerações finais

A filosofia de Nietzsche, portanto, na contramão de grande parte da tradição que a precedeu, tem a história como um instrumental de reflexão indispensável na tarefa de pensar o homem e o mundo. Se a metafísica, com sua mumificação de conceitos, pensa e postula identidades,⁸ o auxílio da história, o sentido histórico, por sua vez, é eficaz em lembrar a transitoriedade das coisas, dos valores, e do próprio homem. Esta seria um instrumento capaz de auxiliar na recuperação do dinamismo do fluxo do acontecer.

Como ele declara, em um belíssimo aforismo de *Crepúsculo dos Ídolos*,

Qual pode ser a *nossa* doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio*. (...) A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar seu ser para uma finalidade qualquer. (...) O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode mais ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é estabelecida a *inocência do vir-a-ser...* (CI, VI, 8)

Considerando que o filosofar histórico, ou genealógico, destrói a ideia de *causa prima*, de valor absoluto, de ideal supra-terreno, e mostra que tudo emerge casualmente, a partir da tensão de forças neste mundo, tendo em vista que ele resgata o dinamismo das coisas, revela o acaso, a contingência, o acidente, o salto, o inesperado, a surpresa, a geração, pode-se afirmar que essa ferramenta é um instrumento eficaz para “a grande libertação”, para recuperar “a inocência do vir-a-ser”. Devolve à existência seu caráter de salto, de tensão, de gratuidade, de “sem porque”.

8. “Vocês me perguntam o que é a idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egípcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manearam foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos (...) A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento são para eles objeções, até mesmo refutações.” (CI, III, 1)

Referências Bibliográficas

- [1] BINOCHE, Bertrand. *Do valor da história à história dos valores*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 35-62, 2014.
- [2] BRUSSOTTI, M. – ‘O autoapequenamento do homem’ na modernidade. In, labirintos da Alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: PHI, 2014.
- [3] FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, a genealogia, a história*. In: Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- [4] GEUSS, Raymond. “Nietzsche and Genealogy”. *European Journal of Philosophy*, Volume 2, Issue 3, December 1994. pages 274–292. JANAWAY, Christopher. *Guilt, Bad Conscience, and Self-punishment in Nietzsche’s Genealogy*. In: *Nietzsche and Morality*: Brian Leiter and Neil Sinhababu. Oxford University Press: New York, 2007.
- [5] _____. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s ‘Genealogy’*. Oxford: Oxford University Press.
- [6] JENSEN, Anthony K. *Nietzsche’s philosophy of history*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- [7] MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- [8] NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- [9] _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- [10] _____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- [11] _____. *Aurora*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- [12] _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- [13] _____. *El Anticristo*. Madri: Alianza Editorial, 1974.
- [14] _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- [15] _____. *Fragments póstumos: 1987-1989: volume VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- [16] _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

-
- [17] _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- [18] _____. *Obras incompletas*. Trad. Bras. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1982.
- [19] SAAR, Martin. (2008) *Understanding Genealogy: History, Power, and the Self*. *Journal of the Philosophy of History* 2 (2): 295 – 314.
- [20] SCHACHT, Richard. *O Naturalismo de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, p. 35-75, 2011.
- [21] SCHACHT, Richard (Org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.
- [22] TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*; Curitiba: Champagnat, 2012.