



Filosofia da cultura e escrita da história: Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche

*Philosophy of culture and writing of history:
Notes on the relationship between the projects of a
genealogy of culture in Foucault and Nietzsche*

Oswaldo Giacoia Júnior

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil

Resumo

Este artigo tem como finalidade discutir alguns aspectos da leitura e da interpretação que Foucault fez de Nietzsche. Não se trata de examinar o conjunto da recepção foucaultiana de Nietzsche e nem a pertinência das conclusões que Foucault tira delas, para saber se as mesmas são legítimas ou fiéis ao pensamento desse último, mas de, a partir das reflexões de Foucault sobre a relação entre genealogia e escrita da história em Nietzsche, mostrar quais elementos são privilegiados por Foucault, assim como quais ele silenciou e deixou na sombra. Com isso,

pretendemos mostrar de que maneira o pensamento de Nietzsche se tornou indispensável para a crítica de Foucault à subjetividade moderna.

Palavras-chave: Genealogia. Crítica. História. Modernidade.

Abstract

This article aims to discuss some aspects of the reading and interpretation that Foucault did it about Nietzsche. This is not about examining the whole of Foucault's reception of Nietzsche nor the relevance of the findings that Foucault draws from them, to see if they are legitimate or faithful to his thought, but, starting from Foucault's reflections on the relationship between genealogy and history writing in Nietzsche, to show which elements are privileged to Foucault, as well as what he silenced and left in the shade. With this, we intend to show how Nietzsche's thought has become indispensable to Foucault's critique of modern subjectivity.

Keywords: Genealogy. Critique. History. Modernity.

Introdução

Pretendo apresentar aqui alguns elementos e também certos resultados de uma reflexão a respeito da afinidade entre os projetos filosóficos de elaboração de uma genealogia da cultura tal como estes se formulariam em Nietzsche e em Foucault. Uma das condições para alcançar-se este objetivo se determina como necessário acompanhamento da leitura e interpretação a que Foucault submete os textos de Nietzsche, leitura esta que o próprio Foucault apresenta como uma das referências essenciais de seu trabalho teórico.

É muito bem possível que meu trabalho tenha algo a ver com filosofia: sobretudo porque filosofia- sobretudo desde Nietzsche- compete a tarefa do diagnosticar e não mais a de buscar dizer uma verdade que seja válida para todos os tempos. Eu procuro justamente diagnosticar: *diagnosticar o presente*. Eu procuro dizer aquilo que nós somos hoje e o que é que agora significa dizer aquilo que nós dizemos. Este escavar sob os próprios pés caracteriza desde

Nietzsche o moderno pensar e neste sentido eu posso me designar como filósofo (CARUSO [1969] apud FOUCAULT [1987, p.12]).

Com respeito ao propósito desta reflexão convém evitar mal-entendidos, prevenindo equívocos: não me proponho investigar em seu conjunto a recepção foucaultiana de Nietzsche; tampouco é meu objetivo examinar a consistência das conclusões que Foucault faz derivar de sua interpretação de Nietzsche para decidir se as mesmas são legítimas ou fiéis ao pensamento deste último. Tomo como ponto de partida da reflexão as relações entre a genealogia e a escrita da história (*Geschichtsschreibung*) e procuro explicitar as operações foucaultianas de leitura e interpretação dos textos de Nietzsche, revelando os pontos que esta leitura destaca e privilegia como relevantes, mas também indicando na direção dos elementos que ela silencia e deixa na sombra. Procuro, assim, sobretudo compreender a leitura a que Foucault submete os textos de Nietzsche que dizem respeito às relações entre a genealogia e a escrita da história. Um dos momentos desta compreensão consiste em aproximar contrastivamente a interpretação feita por Foucault com a interpretação por Nietzsche de seu próprio filosofar. Pretendo desenvolver aqui a hipótese de acordo com a qual parcela considerável da interpretação de Foucault a respeito das relações entre história e genealogia em Nietzsche pode ser considerada como aquilo que, no dizer de Heidegger, os leigos denominam, *Hineindeutung*. Cumpre, no entanto notar, seguindo o mesmo Heidegger, que “todo comentário não deve apenas retirar algo do texto, ele deve também, sem se prevalecer disso, dar-lhe algo de si próprio [...] Um comentário justo nunca compreende um texto melhor do que o compreendeu seu próprio autor; entende-o, porém, de modo diferente” (HEIDEGGER, 1980, p. 209).

Apontar, portanto, na direção desta indispensável fecundação interpretativa (*Beigabe*, nos termos de Heidegger) não significa de modo algum pretender acusar deficiências na leitura de Foucault ou revelar-lhe uma suposta infidelidade aos textos interpretados; significa apenas tomar tal contribuição interpretativa como índice da referência essencial que a genealogia foucaultiana conserva para com a obra de Nietzsche no seu esforço para fazer explodir as camufladas fortalezas onde se encastelara a subjetividade moderna. Não admira, aliás, que Foucault empreste aos textos de Nietzsche algo que estes, sem desenvolvê-lo explicitamente, permitem no entanto pensar; não seria a isto mesmo que nos incita o próprio Nietzsche quando este, justamente a propósito de apropriações interpretativas observa: “Não devemos nós transformar para nós mesmos o velho em novo e nos

acomodar nele? Não nos é permitido insuflar nossa alma neste corpo morto? Pois eis que ele está morto: como é feio tudo o que está morto” (GC 83)¹. Interpelação à qual aquiesce Foucault de bom grado:

La présence de Nietzsche est de plus en plus importante: Mais me fatigue l'attention qu'on lui prête pour faire sur lui les mêmes commentaires qu'on a fait ou qu'on ferait sur Hegel ou Mallarmé. Moi, les gens que j'aime, j'les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier (FOUCAULT, 1975, p. 33).

Para tratar do problema das relações entre a história e a genealogia na obra de Nietzsche, é necessário explicitar as diversas figuras e determinações que a noção de história comporta em momentos distintos da trajetória filosófica nietzschiana até que, finalmente, em sua obra de maturidade, Nietzsche elabore os pontos de vista capitais de uma metódica histórica. Esta reconstituição das sucessivas elaborações a que Nietzsche submete a noção de história busca não apenas identificar semelhanças e diferenças entre as diversas formulações desta e da noção correspondente de escrita da história; cumpre-lhe, adicionalmente, esclarecer o registro próprio de funcionamento que lhes é atribuído por Nietzsche, como um dos elementos fundantes da estrutura argumentativa em cada um dos momentos de seu filosofar.

A “metafísica de artista”²

No seu período de professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, período em que Nietzsche se atribuía como tarefa ser crítico e médico

¹ *Gaia Ciência* (GC 83). Todas as citações de obras de Nietzsche se relacionam à edição organizada por G. Colli M. Montinari, na versão *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches* (KSA) em 15 volumes, München, DTV/De Gruyter, 1980. Sempre que possível, vali-me da excelente tradução de obras de Nietzsche, de Rubens Torres Filho, para a coleção Os Pensadores da ed. Abril Cultural. Os textos aforísticos são preferencialmente referidos de acordo com o número do aforisma, ao invés de referência à paginação. Algarismos romanos indicam números de livros, Seções ou capítulos; arábicos designam números de aforismos ou páginas. Demais traduções do alemão são de minha própria autoria. Foram utilizadas as seguintes abreviações: NT: *O Nascimento da Tragédia*; CE: *Considerações Extemporâneas*; HH: *Humano Demasiado Humano*; A: *Aurora*; GC: *A Gaia Ciência*; GM: *Para a Genealogia da Moral*; BM: *Para Além do Bem e do Mal*; EH: *Ecce Homo*.

² “Tentativa de Autocrítica” in Introdução de 1886 ao *Nascimento da Tragédia*, 5.

da cultura³, uma determinada interpretação e compreensão dos fenômenos históricos serve-lhe de sustentáculo e bastidor para o empreendimento crítico. Assim é que o radical ajuste de contas de Nietzsche com a cultura histórica (*historische Bildung*) triunfante em seu tempo, não pode prescindir de um solo teórico que lhe sirva de fundamento e lugar de surgimento (*Entstehungsberd*), uma vez que a crítica nietzschiana compreende e diagnostica o triunfo da cultura histórica como vampirismo em relação a vida; diagnóstico onde se fundamenta, outrossim, a contrapartida desta crítica, constituída pela esperança no renascimento de uma cultura trágica brotada das lavas vulcânicas da obra de arte de Richard Wagner. Desse modo tanto a compreensão sintomatológica da significação do triunfo da cultura histórica como o conteúdo da esperança de renovação exigem uma justificação histórica que lhes sirva de fundamento (*Rechtfertigung*).

Pretendo sustentar que este núcleo de surgimento (*Entstehungsberd*) da crítica cultural do jovem Nietzsche se constitui como um horizonte de compreensão histórica, ou, se se prefere, como um *Leitmotiv* a partir de cuja regência se modulam e especificam os temas e variações de *O Nascimento da Tragédia* (Doravante abreviado como NT) e das *Considerações Extemporâneas* (doravante designadas por CE). Para explicitar a compreensão de história que serve de referência fundamental à crítica da cultura do jovem Nietzsche recorro mais às significativas e discretas alusões de NT do que à pródiga eloquência, muitas vezes panfletária, da segunda CE. Tal concepção se determina a partir de um modelo dialético, com decidida inspiração hegeliana.⁴ Em NT, por exemplo, Nietzsche mobiliza um esquema explicativo dos fenômenos históricos calcado numa concepção básica que os toma como resultado do desenvolvimento da ideia de princípios contrários aspirando à conciliação no interior de uma unidade superior que, mediatizando-os, suprime a contradição reinante entre eles. No capítulo IV de NT Nietzsche

³ Cf. FP 23[15] de 1872.

⁴ Sigfried Blanche chega mesmo a diferenciar um duplo modelo dialético de inspiração hegeliana cuja estrutura e funcionamento respectivo ficam demonstrados convicentemente por meio da análise de textos de NT. Cf. Blanche, S., „Hegelianismen im Umfeld von Nietzsches Geburt der Tragödie“, in *Nietzsche-Studie*, vol. 15, Berlin/New York, de Gruyter, 1986, pp. 59-71. A respeito das semelhanças dialéticas entre Hegel e Nietzsche, cf. também, entre outros, Kaufmann, W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Trad. J. Salaquarda, Darmstadt, 1982; Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/ New York, W. de Gruyter, 1971.

nos apresenta uma relação entre o surgimento da infinita variedade das formas da natureza e a multiplicidade das figurações do único Dioniso sob as formas das diferentes visões do coro trágico. Segundo este paralelo tanto o surgimento da realidade empírica da natureza quanto o aparecimento do mundo cênico são compreendidos como tornar-se para si de uma contradição abrigada no seio de uma primeira generalidade contraditória imediata à qual Nietzsche dá o nome de *das Ur-Eine* e que, enquanto imediatidade, existiria tão somente “*an sich*”. Este Uno primordial é concebido por Nietzsche, a despeito de sua imediatez e indiferenciação, como em dilacerante contradição consigo mesmo, no sentido em que a vontade primordial schopenhaueriana é compreendida como contradição constitutiva do núcleo do mundo. A propósito das posições de NT escreve posteriormente Nietzsche:

[...] o livro todo não reconhece por trás de todo acontecer mais do que um sentido e um ultra-sentido de artista,- um “deus”, se se quer, mas desde logo tão-somente um deus-artista, completamente amoral e desprovido de escrúpulos, que tanto no contruir como no destruir, no bem como no mal, o que quer é dar-se conta de seu prazer e de sua soberania, um deus artista que, criando mundos, se desembaraça da *necessidade* implicada na plenitude e na *sobreplenitude*, do sofrimento das antíteses nele acumuladas: o mundo, em cada instante a *alcançada* redenção de deus, enquanto é a visão eternamente mutável, eternamente nova do ser mais sofredor, mais antitético, mais contraditório, que unicamente na *aparência* sabe se redimir. (NT, Tentativa de autocrítica, 5)

Assim, o mundo das formas individuais da realidade empírica é entendido em seu surgimento como resultando do desenvolvimento de uma contradição imanente a esta única divindade sofredora, cindida no interior de si mesma; a natureza se especifica assim por meio do *principium individuationis*, princípio apolíneo da justa medida e da diferenciação; este universo ordenado da individuação e do aparecer (*Scheinen*) institui e funda uma aberta contradição: o universo apolíneo da aparência consciente de si e o caos dionisíaco da vontade abissal e desmedida. O essencial da tragédia consiste, segundo Nietzsche, em que nela se realiza a supressão desta contradição pela instauração de uma nova unidade mediatizada que integra em si os princípios contrários e na qual o avalanche telúrico do inefável dionisíaco encontra enfim sua expressão como *sabedoria trágica*, graças à mediação do mundo cênico regido por Apolo. A matriz fornecida pela compreensão da tragédia serve-lhe também de fio vermelho (*Rotfaden*) para a interpretação da história da arte grega, na qual se

expressa, segundo o mesmo capítulo IV do NT, o movimento de vir a ser da essencialidade helênica (*hellenisches Wesen*). Sigamos em detalhe esse texto capital que nos descortina os elementos fundamentais onde se imbricam a análise nietzschiana da obra de arte da tragédia ática com a compreensão geral de história do jovem Nietzsche. Neste mesmo capítulo Nietzsche se esforça em demonstrar como

[...] o dionisíaco e o apolíneo, dando à luz sucessivas criaturas sempre novas e intensificando-se mutuamente, dominaram o ser helênico: como da idade de “bronze” com suas guerras titânicas e a sua rude filosofia popular surgiu, sob a soberania do instinto apolíneo da beleza, o mundo homérico, como essa magnificência “ingênua” tornou a ser tragada pela corrente invasora do dionisíaco e como, frente a este novo poder, se eleva a rígida majestade da arte dórica e da compreensão dórica do mundo. (NT 4)

Até aqui o texto nos mostra como a história da arte grega deve ser entendida enquanto um processo contínuo de sucessivos engendramentos, cujo motor é constituído pela contradição entre as duas potências contrárias do apolíneo e do dionisíaco e cujos resultados se apresentam como intensificações alternadas de cada uma das respectivas potências; assim, a era titânica, o mundo homérico, a devastação deste pelas renovadas correntes dionisíacas e a majestade apolínea da arte dórica podem ser entendidos momentos deste processo que se instituem uns como negações absolutas dos outros. E o prosseguimento do texto nos assegura que a história do ser helênico não se resume numa sucessão alternada de negações absolutas.

Se desta maneira a história helênica mais antiga se cinde em quatro grandes estágios artísticos, nós nos vemos contudo compelidos a prosseguir perguntando pelo plano último desse devir e dessa agitação, no caso em que não devamos considerar talvez o último período alcançado. O período da arte dórica, como o cume e o propósito daqueles instintos artísticos: e aqui se oferece ao nosso olhar a sublime e venerada obra de arte da *tragédia ática* e do ditirambo dramático como o alvo comum de ambos os instintos, cuja misteriosa aliança, depois de prolongada guerra anterior, se glorificou em tal criança- que é ao mesmo tempo Antígona e Cassandra. (NT 4)

Uma vez que as potências instintivas fundamentais representadas por Dionísio e Apolo têm um alvo ou meta comuns (*Gemeinsames Ziel*), um

simples momento de negação imediata como o da arte dórica não pode ser considerado como o propósito e o ápice do desenvolvimento visado pelos contrários no processo contínuo de recíproca intensificação. E uma vez que este momento unilateral não pode se apresentar como *fin comum* dos princípios em contradição, impõe-se para Nietzsche a pergunta pelo *plano último* deste vir a ser, em que se desdobra a história do ser helênico, interpretada a partir do movimento de constituição da sua mais sublime figura, precisamente a da tragédia ática. A solução do enigma deixa aparecer este fim último ao qual tendia desde sua origem e processo de contradição, isto é, a conciliação dos opostos numa unidade superior que os redime a ambos; a tragédia aparece, assim como a aliança misteriosa na qual Apolo empresta sua voz à inefável sabedoria dionisíaca e esta voz traz à tona a voragem titânica da desmedida onde toda individuação está necessariamente fadada a parecer.

Um mesmo horizonte de compreensão histórica e uma estrutura argumentativa semelhante à ora examinada permitem explicitar os termos de um outro plano dialético de NT. Trata-se, com relação ao que vimos, até agora, do plano macrocósmico da cultura do ocidente, cuja inteligibilidade pode ser resgatada pela análise dos tipos culturais do artista, do homem teórico e do homem do conhecimento trágico. (*tragische Erkenntnis*).

É um fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, graças a uma ilusão espaiada sobre as coisas, para manter suas criaturas na vida e força-las a continuar a viver. Este é acorreatado pelo prazer socrático do conhecimento e pela ilusão de poder curar, com ele, a eterna ferida da existência, aquele é enredado pelo véu de beleza da arte que pira sedutor diante de seus olhos, aquele outro, por sua vez, pela consolação metafísica de que sob o torvelhinho dos fenômenos a vida eterna continua a fluir indestrutível: pra não falar das ilusões comuns e quase que ainda mais fortes que a vontade tem a sua disposição a cada instante. Aqueles três níveis de ilusão destinam-se apenas às naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral, a carga e o peso da existência com um desgosto mais profundo e que precisam ser iludidas com estimulantes seletos para superar esse desgosto. Desses estimulantes é constituído tudo aquilo que denominamos civilização (*Kultur*): de acordo com as proporções das misturas, temos uma civilização (*Kultur*) predominantemente socrática, ou artística ou trágica; ou se nos permitem exemplificações históricas: ocorre uma civilização (*Kultur*) alexandrina, ou helênica, ou hindu (bramânica) (*buddhaistische*). (NT 18)

Acompanhando o vir a ser dos tipos culturais do ocidente, tal como no-los apresenta Nietzsche no NT, percebemos que à unidade espontânea das potências instintivas do dionisíaco e do apolíneo (unidade refletida na tragédia ática e realizada como forma cultural no mundo helênico pré-socrático) opõe-se - como momento de negação da cultura artístico-helênica- o ideal de homem teórico da cultura alexandrina, expresso na figura de Sócrates e constituído com base na ilusão otimista que anima as ciências, de acordo com a qual acredita-se “que o pensamento, guiado pelo fio condutor da causalidade atinja os abismos mais profundos do ser e não somente esteja em condições de conhecer o ser, mas até de *corrigi-lo*”⁵. O desenvolvimento da contradição entre os dois tipos culturais suprarreferidos conduz a uma espécie precária de resultado- mera transição ainda que constitutiva do essencial da modernidade-; trata-se de entender o mundo do século XIX como transição para o renascimento da conciliação trágica entre as potências estéticas do dionisíaco e do apolíneo.

Este momento transitivo é apresentado por Nietzsche sob a forma histórica da cultura do conhecimento trágico. Por Conhecimento trágico (*tragische Erkenntnis*) deve-se compreender uma postura filosófica de resignação diante da tomada de consciência do caráter meramente ilusório do otimismo imanente ao saber científico; postura pessimista de perda da fé na onipotência da razão e do conhecimento, aliada à certeza quietista de que somente a arte, como ilusão e estimulante, permite a transfiguração (*Verklärung*) do absurdo cruel da existência pela mediação do véu sedutor da beleza; trata-se de um quietismo amargo e resignado, porque impotente: se a modernidade ascende à consciência da *necessidade* da ilusão artística como intensificação redentora da vida, esta certeza não é, no entanto, ela própria arte ou obra; ela é *conhecimento* da necessidade da arte e do caráter delirante do otimismo científico.

Esta certeza é conhecimento resignado da ilusão em que se revelou a verdadeira natureza da crença na onipotência da razão-conhecimento do caráter necessário da ilusão, mas impotência para o obrar artístico da ilusão; impotência de agir que permanece como momento resignado de autolimitação do conhecimento, não resolvido num produzir artístico. Este quietismo do conhecimento trágico prepara, no entanto, o renascimento da verdadeira conciliação entre razão e natureza sob a forma do ressurgimento

⁵ *Id.*, 15.

da cultura artística que reconcilia entre si duas potências instintivas da natureza⁶. É, pois, a reconciliação do homem com a natureza e a vida, em si mesmo e ao redor de si, que se anuncia para o jovem Nietzsche no espelho transfigurador do gênio wagneriano, do qual renasceria a força do mito trágico, despertada das profundezas da música dionisíaca. Porque redime as artes individuais da diáspora a que a especialização excessiva as condenara, a obra de arte total wagneriana representa para o jovem Nietzsche o modelo e o caminho ao longo do qual se pode suprimir a esterilidade impotente da barbárie moderna, fazendo renascer o ideal de unidade reconciliadora da tragédia, paradigma de toda verdadeira cultura, pois cultura não é outra coisa senão “sobretudo a unidade do estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo” (CE I, p.163).

Como se pode notar, as análises de Nietzsche se articulam no interior dos quadros de referência de uma compreensão histórica, a partir da qual se desvela para ele o caráter esterilizante do ideal socrático do homem teórico, cuja derradeira transmutação se expressa, para Nietzsche, na valorização incondicionada de um conhecimento histórico sem barreiras. Ao desmascarar as pretensões da história como ciência - revelando o fundo de impotência que se apresenta sob a aparência da objetividade histórica - Nietzsche deixa entrever, a partir de seu empreendimento crítico, a concepção histórica em que o mesmo assenta suas bases: uma concepção que pressupõe a possibilidade da retomada permanente do diálogo do gênio com seus sucessores, uma vez que a cadeia atemporal que vincula uma à outra as singularidades geniais constitui o corpo único e verdadeiro da história (*Geschichte* por oposição à *Historie*). As individualidades geniais constituem, para Nietzsche, uma espécie de ponte lançada sobre a corrente incessante do devir.

Elas não dão prosseguimento a algo assim como um processo, porém vivem atemporal-simultaneamente, graças à história que permite semelhante atuar conjunto, elas vivem como a república genial da qual nos contou uma vez Schopenhauer; um gênio chama o outro através dos ermos intervalos dos tempos e, indiferente aos ruidosos e obstinados anões, prossegue o elevado diálogo dos espíritos. A tarefa da história é servir de mediadora entre eles e desse modo propiciar e dar forças permanentemente ao surgimento do Grandioso. (HV 9)

⁶ *Id.*, 2.

Eis alguns elementos da metafísica de artista que inspira e anima NT e as CE, e no interior da qual um verdadeiro historicamente neutro deve ceder o passo a um verdadeiro artístico⁷, onde a objetividade da história se aproxima do silencioso trabalho do dramaturgo, isto é, “tomar as coisas em relação umas com as outras, tecer num modo o elemento isolado, por toda parte com base no pressuposto de que uma unidade de plano deva ser colocada nas coisas, quando ela já não esteja depositada.”⁸ Apoiado nesta metafísica de artista, de nítida inspiração schopenhaueriana, e que se imbrica com uma filosofia da história que a legitima, Nietzsche assesta golpes terríveis contra a cultura histórica de seu tempo, em busca de uma reconquista da verdadeira obra de arte da cultura, a ser entendida como redenção da barbárie civilizada⁹. Cultura significa, nesse contexto, a unidade transfigurada da razão e da natureza, da arte e da sabedoria, do sonho apolíneo e da embriaguez dionisíaca. Observemos, no entanto, como Nietzsche da maturidade interpreta os arroubos e anseios da metafísica de artista do jovem esteta; referindo-se em *Ecce Homo* ao NT, Nietzsche observa que este escrito

[...] cheira repulsivamente a hegelianismo; apenas em algumas de suas fórmulas desprende ele o perfume cadavérico de Schopenhauer. Uma *idéia* - a da contradição dionisíaco-apolíneo - metafisicamente transposta; a própria histórica como desenvolvimento desta *idéia*; na tragédia a contradição superada numa unidade; sob esta ótica coisas que nunca se tinham visto de frente são imediatamente esclarecidas uma pela outra e compreendidas (*begriffen*). (EH, O Nascimento da Tragédia, 1)

Insisto novamente em lançar luz sobre a estrutura da argumentação: a tragédia ática figura nela como termo do desenvolvimento da ideia dos princípios contrários apolíneo e dionisíaco, que nela se conciliam em uma unidade superior; a história do nascimento da tragédia ática serve de matriz - e nisto consiste a transposição metafísica da ideia dos contrários - para a interpretação do movimento da cultura ocidental, movimento pendular que torna possível fundar a esperança num retorno do mundo grego:

⁷ *Id.* 6, p. 290.

⁸ *Ibid.*

⁹ Sobre a expressão “barbárie civilizada”, cf. o capítulo dedicado às relações entre a *Bildungskritik* de Nietzsche e J. Burckhardt in Löwith, K., *Jacob Burckhardt, Der Mensch inmitten der Geschichte*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1996.

[...] alguma vez deve ser permitido atribuir-nos o mérito de ter retomado em nós tão grandiosa e frutiferamente o espírito da cultura alexandrina- também através de nossa história universal- para podermos nos atribuir, como prêmio mais nobre, esta tarefa ainda mais grandiosa: almejar para além deste mundo alexandrino, por detrás dele buscar, com a vista desimpedida, os nossos no ancestral mundo grego da grandeza, do natural e do humano. (HV 8)

Já no *Nascimento da Tragédia* se ilustra esta função paradigmática da história-grega para a interpretação da história do ocidente.

Pois para nós que estamos na linha divisória entre duas formas distintas de existência, o modelo helênico conserva o valor incomensurável de que nele também se encontram inscritas, de forma classicamente instrutiva, todas aquelas transições e lutas: somente que, por assim dizê-lo, nós revivemos analogicamente em ordem inversa às grandes épocas capitais do ser helênico e, por exemplo, parecemos agora retroceder da idade alexandrina até o período da tragédia. A esse respeito palpita em nós o sentimento de que o nascimento de uma idade trágica há de significar para o espírito alemão unicamente um retorno a si mesmo e um bem aventurado reencontrar-se. (NT 19)

Dos textos citados depreende-se que este modelo dialético de compreensão histórica é investido de uma determinada função teórica, qual seja a de compreender o sentido do movimento pendular que constitui o devir da cultura do ocidente; deste modo, o movimento regressivo do pêndulo da história determina como necessário um renascimento da cultura trágica:

A apresentação fundamental do movimento circular e da repetição imprime aqui ao pêndulo da história, em trajetória retroativa, um caráter de repetitividade atemporal, de “fenômeno eterno”, cuja reflexão na história, de acordo com sua (Nietzsche) opinião, deve representar um retorno “necessário” ao mundo grego (MAIKUMA, 1985, p.121).

Apesar de sua inegável importância como modelo explicativo, esta função teórica de compreensão do vir a ser da cultura ocidental não esgota as funções que a noção de história desempenha na metafísica de artista do jovem Nietzsche. Ela não somente permite compreender o presente em vista do passado e como engendrando uma esperança de futuro, mas instrumenta o médico da cultura para exercício do diagnóstico e da intervenção terapêutica,

pois que para Nietzsche nisso consiste precisamente o feitiço da crítica da cultura: a quem assiste os combates para a superação da agônica cultura socrática não é facultado o direito ao papel de mero espectador neutro; é preciso também necessariamente integrar-se ao combate (*cf.* NT 15). Eis aí presente a dimensão crítico-instrumental da compreensão histórica, decorrente da sua função teórica: ela permite que reconheçamos nossa posição de combatentes e arma-nos para este mesmo combate no qual, independentemente de nosso consentimento, estamos nós mesmos empenhados. “Quando é que nós necessitaríamos mais desses supremos mestres do que agora que assistimos ao *renascimento da tragédia* e corremos perigo de não saber de onde ela vem e de não podermos nos explicar para onde ela quer ir?” (NT 19).

Afirmar que o modelo de interpretação do jovem Nietzsche é tributário da dialética hegeliana não significa aproximar de tal modo os modelos um do outro que se pudesse pretender identificar em Nietzsche a emergência dos resultados do processo histórico segundo uma estrita e rigorosa necessidade lógica, no interior da qual os contrários se fundassem um ao outro segundo uma linearidade sem lacunas. Em Nietzsche os momentos da história cultural, com suas oposições e conciliações, se processam por meio do que chamaríamos de prodígios históricos irrompidos magicamente da repetibilidade cíclica do fenômeno eterno, de que se trata o capítulo XVIII do NT. A propósito da irrupção mágica dos resultados em Nietzsche observa Blasche (1986, p. 60): “Sobretudo, porém, os três passos nietzschianos não se fundam um ao outro e o seu respectivo desenvolvimento imanente deve antes ser atribuído a um ato milagroso. Mas a conciliação é sempre novamente possível; nada fala contra tal possibilidade”.

Creio com iso ter apontado, pelo menos em seus traços mais gerais, este horizonte de compreensão histórica do qual emerge a metafísica de artista do jovem Nietzsche e com o qual deve necessariamente romper o *Aufklärer* Nietzsche como condição necessária de constituição de seu projeto de filosofia para “espíritos livres”.

Nietzsche e o iluminismo: filosofia para espíritos livres.

Com o abandono das posições centrais de sua “metafísica de artista”, Nietzsche inicia o período considerado intelectualista dessa “filosofia para espíritos livres”. Dedicando *Humano, Demasiado Humano* à memória de

Voltaire, Nietzsche se insere também simbolicamente na tradição filosófica da *Aufklärung*¹⁰. Em *Humano, Demasiado Humano* verifica-se uma certa inversão de perspectivas de valor concernentes às relações entre arte, vida e conhecimento, relativamente à hierarquia que a “metafísica de artista” estabelecia entre tais termos. Se o jovem Nietzsche considerava a arte como dimensão propriamente metafísica da atividade humana, como instância adequada para apreciar e julgar o valor da ciência em relação à vida¹¹, o *Aufklärer* Nietzsche inverte os termos da relação, atribuindo ao conhecimento de tipo científico uma decidida preponderância de valor sobre a atividade artística, conhecimento esse investido de uma espécie de virtude libertadora do espírito. Caracterizando muito sumariamente essa inversão, poder-se-ia dizer que, para o Nietzsche filósofo do livre espírito, o conhecimento não mata a vida, mas, pelo contrário, liberta o espírito e, de certo modo transfigura a existência, justificando-a. Assim, por exemplo, declara o aforismo 222 de *Humano, Demasiado Humano*: admitidos determinados pressupostos, pode-se atribuir um valor metafísico à arte, pois que por ela se expressaria a essência do mundo, em contraposição ao domínio dos meros fenômenos- mundo da aparência, onde se institui e fundamenta o saber conceitual. Mas, declara Nietzsche, “aqueles pressupostos são falsos” (HH I, 222). Abandonada a crença no pressuposto de que a arte nos aproxima da essência do mundo, resta, no entanto, a lição fundamental que a arte nos lega: a lição do prazer no existir.

Aqueles pressupostos, porém, são falsos: que posição agora, depois desse conhecimento, resta ainda para a arte? Antes de tudo ela ensinou, através de milênios, a olhar com interesse e prazer para a vida em todas as suas formas e a levar nossa sensação tão longe que finalmente exclamemos: “Seja como for, a vida, ela é boa” (HH I, 222).

Esse ensinamento da arte, que consiste em encontrar prazer na existência e considerar a vida humana como quem considera uma parte da natureza, sem se empolgar demais, vendo-a como objeto de um

¹⁰ Sobre a *Aufklärung* de Nietzsche, cf. Montinari, M. **Aufklärung und Revolution**: Nietzsche und der späte Goethe, in Montinari, M., *Nietzsche lesen*, Berlin/New York, de Gruyter 1982. Ottmann, H., *Philosophie und Politik dei Nietzsche*. Berlin/New York, de Gruyter 1987, especialmente a parte B, „Europäer und Freigeist“.

¹¹ Cf. a propósito a “Tentativa de Auto-Crítica”.

desenvolvimento conforme as leis - esse sentimento arraigou-se em nós, ele agora retorna à luz como necessidade onipotente de conhecimento¹². Do mesmo modo como uma sublimada intensificação do sentimento é um legado da religião, que se desenvolve e transfigura na experiência artística, assim também, com o abandono de toda crença metafísica nas virtualidades da arte, a intensificação potencializada do prazer de existir, legada por ela, transfigura-se, para o homem moderno, em *onipotente necessidade do conhecimento*. Para o *Aufklärer* Nietzsche o homem teórico se apresenta, portanto, como *desenvolvimento* do artista, não mais como sua contradição, como era o caso em *O Nascimento da Tragédia*. Em termos semelhantes, o aforisma 550 de *Aurora* declara que o conhecimento é, ele mesmo, produtor de beleza e ocasião de felicidade: “o conhecimento, mesmo da mais feia realidade, é belo; [...] quem muito conhece, e com frequência, está, por fim, muito longe de considerar feia o todo da realidade, cuja descoberta traz sempre felicidade” (A 550). Altera-se, com isso, o veredito que o jovem Nietzsche proferira a respeito dos efeitos esterilizantes da ciência relativamente à vida; e altera-se a tal ponto que o *Aufklärer* Nietzsche se dedica inteiramente àquele tipo de ciência que a *Segunda Consideração Extemporânea* considerava ainda como a doença histórica dos tempos modernos, isto é, à história comparativa (*vergleichende Historie*).

Com a inversão das posições hierárquicas entre arte e ciência, altera-se igualmente a estrutura da noção de história no *Aufklärer* Nietzsche, sem que, no entanto, um limiar de compreensão histórica deixe de se oferecer como horizonte de sentido para a filosofia dos espíritos livres¹³. Assim é que o *Aufklärer* abandona inteiramente uma determinada mística do gênio - uma das pilastras em que se assentava a metafísica de artista -, com base na qual o jovem Nietzsche interpretava monumentalmente a história como obra exclusiva das singularidades geniais e a cultura como continuidade, em certo sentido atemporal, de um diálogo sempre retomado de um gênio com outro gênio. Em *Humano, Demasiado Humano* a sublime obra de arte da cultura não é mais o exclusivo resultado do esforço prodigioso de uma consciência de si redentora dos povos, ela é resultado de um processo penoso, obstinado, obscuro, laborioso e paciente esforço de auto produção da humanidade, obra de “ciclópicos arquitetos”, que, no entanto, não pode prescindir do

¹² *Ibid.*

¹³ *Cf. HH, I, 23.*

concurso indispensável das formigas¹⁴. Daí decorre uma das mais singulares características da *Aufklärung* de Nietzsche, característica essa que, guardadas certas proporções, acompanhará a obra nietzschiana até suas últimas produções da maturidade. Para o *Aufklärer* Nietzsche, o conhecimento de tipo histórico-genealógico constitui o paradigma de cientificidade, de modo que o conhecimento efetivo dos fenômenos, em geral - de qualquer evento no mundo orgânico: o conhecimento de um estilo artístico, as formas de um culto, um conceito, o modo de ser de uma prática social, uma espécie, um indivíduo, um órgão, uma função - consiste na reconstituição genealógica dos momentos constitutivos do vir a ser que determina a existência atual do referido fenômeno. Esse conhecimento histórico-genealógico encontra sua expressão metafórica na célebre “química dos conceitos e dos sentimentos”, por meio da qual Nietzsche pretende mostrar como o conhecer consiste em percorrer uma escala cromática na qual as cores mais sublimes são obtidas a partir da sublimação das matérias mais primitivas e grosseiras:

A filosofia histórica [...], que de modo algum pode mais ser pensada separadamente da ciência da natureza, o mais jovem de todos os métodos filosóficos, revelou em casos singulares (e supostamente será este seu resultado em todos os casos) que não há contrários, a não ser no habitual exagero da concepção popular ou metafísica e que um erro da razão subjaz a esse contraposição: nos termos de sua explicação, não há, rigorosamente falando, nem um agir não egoísta nem uma contemplação inteiramente desinteressada; ambos são sublimações, na qual o elemento fundamental, quase volatilizado, se demonstra como existente apenas para a mais refinada observação (HH I, 1).

Essa química dos conceitos e sentimentos, que caracteriza a história filosófica do *Aufklärer* Nietzsche, dissolve toda essencialidade no torvelinho do devir histórico, de vez que todo fenômeno do mundo orgânico só se constitui em seu vir a ser, no percurso da escala cromática da sublimação, onde formas mais puras e refinadas se originam das matérias mais grosseiras; com isso perde direito de cidadania na filosofia histórica qualquer resíduo de algo como essência originária, substancialidade permanentemente idêntica a si mesma, cuja atualização parcial e progressiva se expressaria na história dos fenômenos, constituindo-a e dirigindo-a externamente. Recusando toda

¹⁴ Cf. *id.*, II, 186.

e qualquer hipótese de “origem miraculosa” (*Wunder-Ursprung*), o primeiro aforisma de *Humano, Demasiado Humano* volatiliza toda transformação.

Quem vê aqueles temíveis despenhadeiros escarpados onde geleiras se depositam, considera quase impossível que venha um tempo em que, no mesmo sítio, um vale de prado e floresta com regatos aí se instale. Assim é também na história da humanidade: as forças mais selvagens abrem caminho, de início destruindo, mas apesar disso a atividade delas foi necessária para que uma cultura mais tardia levantasse aqui sua morada. As energias terríveis- aquilo a que se chama o Mal- são os ciclôpicos arquitetos construtores de caminho da humanidade (HH I, 246).

Dupla consequência decorre dessa nova posição: em primeiro lugar, a história se transforma, como já ressaltado, numa espécie de paradigma de cientificidade¹⁵; em segundo lugar, cumpre notar que o modelo histórico subjacente à *Aufklärung* nietzschiana é constituído por uma retomada, em certo sentido positivista, da dialética histórica em que se inspirara a metafísica de artista. À concepção do homem teórico como desenvolvimento do artista (e não mais como sua oposição) subjaz uma interpretação da história da humanidade como processo de desenvolvimento, partindo da infância teológica, através da mediação artístico-metafísica, em direção à plena maturidade científica:

Os homens retomam cada vez mais rápido as fases usuais da cultura espiritual que foram alcançadas ao longo da história. Eles ingressam atualmente na cultura como crianças religiosas e desenvolvem essa sensibilidade em sua plena vivacidade até o décimo ano de vida: passam, então, por formas cada vez mais enfraquecidas (panteísmo), enquanto se aproximam da ciência; ultrapassam Deus, imortalidade e similares, mas sucumbem à magia de uma filosofia metafísica. Finalmente, esta também se torna para eles desacreditada; a arte parece, ao contrário, cada vez mais confiável, de modo que durante algum tempo a metafísica apenas pode permanecer numa espécie de transmutação em arte ou em uma disposição artístico-transfiguradora. Porém, o sentido científico se torna cada vez mais imperioso e conduz o homem para a ciência natural e a história e, propriamente, para os mais severos métodos do conhecer, enquanto que a arte decai para

¹⁵ Deve-se ver aqui, em verdade, o desenvolvimento e consolidação de certos elementos já presentes na Segunda *CE*. Cf. em especial o capítulo 10 desse escrito.

uma significação cada vez mais serena e menos exigente. Isso costuma ocorrer agora nos primeiros trinta anos de um homem. É a recapitulação de uma tarefa para qual a humanidade trabalhou talvez durante trinta mil anos (HH I, 272).

A despeito da virulência crítica que a *Segunda Consideração Extemporânea* assestara contra o hegelianismo positivista de E. von Hartmann, é impossível não identificar no texto supracitado de *Humano, Demasiado Humano* elementos de um positivismo pelo menos semelhante ao criticado pelo jovem Nietzsche, elementos que, ainda que de forma insegura, reintroduzem na compreensão histórica da cultura uma confiança otimista nos progressos do espírito, como que a justificar as esperanças do *Aufklärer* Nietzsche: “é precipitado e quase insensato crer que o progresso deva necessariamente ocorrer; mas quem poderia negar que ele é impossível?” (HH I, 24). Justamente a *refutação* dessa possibilidade constitui um dos elementos motivadores do abandono do otimismo intelectualista, que opera a passagem da filosofia histórica para a genealogia da moral, com o que se caracteriza a obra filosófica de maturidade de Nietzsche.

A Genealogia da Moral

Refletindo retrospectivamente sobre o otimismo intelectualista do período de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche observava:

[...] é sempre ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa nossa crença na ciência- que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina [...] Mas, se precisamente isso se tornar cada vez mais desacreditado, se nada mais se demonstrar como divino, que não seja o erro, a cegueira, a mentira- se Deus mesmo se demonstrar como nossa mais longa mentira? (GC V, 344)

Opera-se, portanto, uma *ruptura* com a “crença metafísica” nos pressupostos da ciência - crença que, como vimos, animava a filosofia dos espíritos livres no período de *Humano, Demasiado Humano*. No entanto, Nietzsche registra também que, com aquele escrito, trouxera à luz do dia, “pela primeira vez, as hipóteses genealógicas às quais estão dedicadas estas

dissertações (trata-se, é claro, de *Para a Genealogia da Moral*), desajeitadamente, como seria eu o último a ocultar-me, não ainda livre, sem uma língua própria para essas coisas próprias e com alguma recaída e oscilação” (GM, Prefácio 4).

Com *Para Além do Bem e do Mal* institui-se um projeto de reconstituição histórico-crítica dos supremos valores da cultura ocidental, cujo objetivo é levar a cabo, numa dimensão de absoluta radicalidade, a “química dos conceitos e sentimentos” que o aforisma inaugural de *Humano, Demasiado Humano* estabelecia como condição necessária de toda verdadeira filosofia histórica; trata-se, portanto, de mostrar, com abandono de toda e qualquer crença otimista num progresso do espírito, tendente à realização de um reino de verdade e liberdade, como as mais belas e sublimes formações da cultura ocidental (isto é, as supremas referências de valor da moralidade) plantam suas raízes no pantanal obscuro e movediço dos impulsos ardentes do “animal homem”; trata-se de permitir o acesso às sufocantes e sangrentas câmaras de tortura onde são fabricados os supremos ideais.

Não se pode, de modo algum, perder de vista, que tal genealogia das referências de valor mais elevadas do ocidente se processa a partir de um limiar de compreensão histórica, em cujas perspectivas o vir a ser cultural do ocidente é interpretado como decadência e aprofundamento do nihilismo. Segundo essa perspectiva, as transformações históricas por que passa a cultura ocidental adquirem a significação de momentos do processo de desenvolvimento do nihilismo, cuja inteligência e reflexão conduz à urgência de uma crítica terapêutica, preparatória de transvaloração dos valores da decadência. Boa parte dessa terapêutica é constituída pela derradeira filosofia de Nietzsche:

Precisamente aqui (na moral da compaixão), eu via o *grande* perigo da humanidade anunciando-se terna e melancolicamente, sua mais sublime atração e sedução- para onde, então? Para o nada?- ; precisamente aqui via eu o início do fim, estacar, o cansaço que olha para trás, a vontade *contra* a vida: eu entendia a moral da compaixão que cada vez se torna mais abrangente e que acomete e adocece os filósofos, como o mais assustador sintoma da nossa cultura europeia, ela própria tornada assustadora, como seu desvio para um novo budismo? Para um budismo europeu? Para o nihilismo? (GM, Prefácio 5)

Pode-se ler *Para a Genealogia da Moral* como um ensaio de sintomatologia e terapêutica do processo de decadência e nihilismo que

constitui a camada profunda de significação do processo histórico da cultura ocidental, desde Sócrates. Sintomatologia e terapêutica determinadas a partir de uma metodologia de concepção e escrita da história, cujos pontos de vista capitais são explicitamente apresentados na segunda dissertação daquele escrito. Essa metodologia histórica diferencia resoluto e decisivamente origem e finalidade em todo e qualquer acontecer no mundo orgânico; ela se assenta numa determinada compreensão da necessidade histórica, para a qual *acaso e necessidade*, longe de excluírem-se mutuamente como termos antitéticos, são termos complementares. Essa metódica histórica da *Genealogia da Moral* concebe a necessidade no mesmo sentido da compreensão, por Nietzsche, da filosofia pré-socrática:

Quando os antigos falam de necessidade, pensam eles o reino casual, discricionário, onde não é preciso que cada causa acompanhe seu efeito. Somente o domínio teleológico, onde a divindade deixa visível suas pegadas, constitui uma exceção: o espírito introduz ordem e regularidade. Os mais novos, ao contrário, vêem no espírito o princípio da liberdade, na natureza o acaso. (FP 4[288] de 1880)

Correlativamente a essa maneira própria de considerar o acaso e a necessidade no domínio do espírito e da natureza, Nietzsche observa que a distinção entre causa, origem e finalidade (*Ursache e Zweck*) constitui, para a escrita da história um ponto de vista de tal relevância que

[...] para toda espécie de história não há nenhum outro princípio mais importante [...] ou seja, que a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade final, seu emprego e ordenação de fato em um sistema de fins, estão *toto coelo* um fora do outro; que algo existente, algo de algum modo se institui, é sempre interpretado outra vez por uma potência que lhe é superior para novos propósitos, requisitado de novo, transformado e transposto para uma nova utilidade; que todo acontecer no mundo orgânico é um *sobrepujar*, um tornar-se *senhor*, e que, por sua vez, todo sobrepujar e tornar-se senhor é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual “sentido” e “fim” de até agora têm de ser necessariamente obscurecidos ou inteiramente extintos. (GM II, 12)

Do ponto de vista dessa metódica de escrita da história, pode-se compreender a finalidade atual ou a utilidade presente de um fenômeno qualquer no mundo orgânico, sem ter-se com isso compreendido de modo algum a causa de seu surgimento. Nietzsche se contrapõe, portanto, a um

modo, para ele metafísico, de pensar o devir histórico, que identifica a causa de surgimento de um fenômeno qualquer com a revelação de sua função atual ou sua utilidade demonstrável: o olhar, por exemplo, seria considerado como causa (*ratio*) e também finalidade (*Zweck*) do órgão da visão, o olho. Este modo de escrever a história não pode, segundo Nietzsche, dar conta da pluralidade radical de finalidades ou da inesgotável diversidade de sentidos e funções a que está submetida a história de todo fenômeno do mundo orgânico, uma vez que atrela a intelecção do fenômeno considerado à identificação de *uma* perspectiva unilateral, qual seja a da utilidade atualmente demonstrável.

Nietzsche pretende demonstrar como subjaz a esta compreensão histórica o pressuposto de acordo com o qual o essencial (*das Wesentliche*) de todo fenômeno do mundo orgânico só pode ser concebido em conexão com uma finalidade racional, demonstrável como efeito de semelhante explicação: assim, a *função de ver* transforma-se em *essência*, princípio de inteligibilidade, causa (*ratio*) do olho; somente sob o pressuposto de que o olho surgiu para satisfazer a necessidade da visão é que o mesmo pode ser compreendido, com o que *uma* perspectiva parcial e funcional se determina como *ratio essendi* de um evento: transformação da finalidade, nesse caso da adaptação funcional, em essência, causa e fundamento. Transformação que atua como móvel de um pensamento de tipo metafísico, que pressupõe por detrás do surgimento de toda a coisa o movimento de atualização de uma intensão essencial, unicamente de acordo com a qual e para cujo cumprimento se determina o vir a ser e a identidade de todo evento inteligível. Procedese, destarte, como se por sob os fenômenos e seu devir existisse uma essência permanente idêntica a si mesma, à qual a razão teórica teria acesso e por meio da qual se tornariam plenamente inteligíveis. Tal essência pertenceria necessariamente a um mundo diverso do devir insubsistente, isto é, ao reino das ideias puras e das significações eternas.

Assim, a operação fundamental desse modo de compreender e escrever a história - Nietzsche pensa particularmente nas pretensões científicas do utilitarismo evolucionista de H. Spencer – revela-se como sendo de natureza metafísica, posto que, nos termos de Nietzsche, pressupõe uma diferenciação entre o mundo das aparências e um atrás-do-mundo (*Hinterwelt*), onde se inscreve a permanência das finalidades. Contrariamente a isso, a metodologia histórica da *Genealogia da Moral* não reconhece essências ou finalidades imutáveis. Todo acontecimento no mundo orgânico nada mais é do que o resultado de uma relação e ajustamento entre forças, ou, nos termos de

Nietzsche, de um subjugar (Überwältigen). Nos quadros dessa compreensão histórica, a *Genealogia da Moral* se revela como uma sintomatologia, para a qual nenhum acontecer comporta uma única função ou utilidade permanente; o surgimento de toda forma cultural supõe a concorrência conflitante de uma multiplicidade de sentidos e finalidades, que não se determinam a partir da subsistência de uma essência qualquer, mas sim como interpretações de conflitantes *vontades* de poder.

Toda finalidade atual ou possível é apenas o sintoma de uma nova interpretação, do assujeitamento sempre temporário de algo a uma vontade que lhe é superior, do ajustamento precário entre vontades de poder, onde inevitavelmente se deve procurar dominantes e dominados. A história da cultura se transforma numa sucessão de interpretações, a realidade se apresenta como interpretação, a sintomatologia como interpretação da interpretação ou, paradoxalmente, como interpretação à qual nenhum texto definitivo subjaz. A genealogia da moral transforma a história da cultura ocidental numa mascarada das vontades de poder.

[...] a história inteira de uma “coisa”, de um órgão, de um uso, pode ser, dessa forma, uma continuada série de signos de sempre novas interpretações e ajustamentos, cujas causas mesmas não precisam estar em conexão entre si, mas, antes, em certas circunstâncias, se seguem e se revezam de um modo meramente contingente. (GM II, 12)

Em consequência disso, a escrita da história se transforma, para Nietzsche, na exploração sintomatológica das múltiplas *cadeias de sinais*. Tais cadeias nada conservam da corrente contínua e supratemporal que ligava entre si as singularidades geniais da história monumental, para a qual tendia, de certo modo, a *segunda Consideração Extemporânea*. Cada elo das cadeias de sintomas de que trata a *Genealogia da Moral* é um índice de que uma vontade de poder se apropriou historicamente de um fenômeno qualquer, de que o redefiniu em sua própria natureza, por meio justamente desse subjugamento; subjugar alguma coisa significa, para Nietzsche, interpretá-lo, imprimir-lhe o *sentido de uma função*. “Todos os fins, todas as utilidades são apenas *sinais* de que uma vontade de poder se tornou senhora de algo menos poderoso, e a partir de si, imprimiu-lhe o sentido de uma função.” (GM II, 12).

Assim, o vir a ser de toda e qualquer “coisa”, ou evento no mundo orgânico não se confunde com a atualização parcial e progressiva

de uma essência subsistente, ou de uma significação invariante, que lhe determinasse como *ratio* o surgimento e os avatares de suas transformações; toda subsistência se dissolve no torvelinho dos múltiplos jogos de força e relações de dominação, dos quais emergem as múltiplas significações, sentidos e finalidades, a cada vez renovadamente constitutivas dos “fatos”. A categoria metafísica de finalidade se estilhaça numa miríade de figurações históricas, cuja natureza consiste em ser sintoma ou máscara de um certo ajustamento de relações entre vontades de poder. Por toda parte, desdobra o genealogista Nietzsche uma multiplicidade de sentidos e funções, interesses e figuras, forças e resistências, sucessivas camadas de interpretações, dissolvendo todo substrato, toda subsistência num perspectivismo móvel, para o qual as múltiplas forças, sentidos e funções expressas nos “fatos” do mundo orgânico “não precisam estar em conexão entre si mas, antes, em certas circunstâncias, se seguem e se revezam de um modo meramente contingente.”(GM II, 12).

Prestando-se a esta recomendação metodológica a devida atenção, percebe-se que a genealogia nietzschiana rompe de modo radical e decisivo com um modo de compreensão pelo qual os fenômenos históricos devem ser inscritos na continuidade linear de um progresso dirigido para a realização de um fim que, dimensão a um tempo subjacente e escatológica, determina a necessidade das formações sucessivas e torna possível sua inteligibilidade, conjurando do processo histórico toda desconcertante ameaça da irrupção selvagem do acaso. Para o genealogista da moral, a história não é, de modo algum, a sequência monótona do progresso, muito menos do progresso da razão, nem a sucessão necessária das figurações do espírito do mundo (*Weltgeist*). A história não é o reino da soberana causalidade espiritual, nem da linearidade do progresso do espírito; nesse sentido, não se pode falar, para Nietzsche, de *leis* ou regularidades históricas inscritas numa instância doadora de sentido, distinta, de alguma maneira, da ciranda inquieta daquela mascarada de significações plurais¹⁶.

¹⁶ No entanto, nem mesmo esse perspectivismo absoluto é, ele próprio, unívoco em Nietzsche. Na verdade, mesmo em *GM*, escrito onde expõe os pontos de vistas capitais de sua metódica histórica, essa explosão de toda necessidade histórica numa miríade de acasos convive com um pensamento de estrutura dialética que parte da oposição entre a moral dos senhores aristocratas, negada imediatamente pela rebelião dos escravos no domínio da moral, contradição esta tendente à conciliação pela emergência de uma nova aristocracia moral, herdeira e mediadora dos resultados

Nos termos da metódica histórica da Genealogia da Moral,

“desenvolvimento [não significa *progressus*.] em direção a um alvo, e menos ainda um *progressus* lógico e curtíssimo, alcançado com o mínimo de dispêndio de força e custos- é, pelo contrário, a sucessão de processos mais ou menos profundos, mais ou menos independentes um do outro, de subjugamento [...] e inclusive as resistências aplicadas a cada vez contra eles, as transmutações de forma ensaiadas para fins de defesa e reação, e também os resultados de ações reativas bem sucedidas. A forma é fluida, mas o “sentido” é mais ainda.” (GM II, 12)

Destarte, a noção de desenvolvimento aponta na direção de processos históricos de assujeitamento e dominação mais ou menos independentes uns dos outros, não tendentes à realização de um fim previamente fixado, aos quais não subjaz qualquer necessidade linear. Figuras e momentos de um tal processo são signos e sintomas que se sucedem, não segundo a clarividência de uma significação essencial, que se atualiza em seus momentos necessários, mas segundo uma espécie de causalidade não antípoda do acaso. Certamente há que se falar em “necessidade” na *Genealogia da Moral*; mas em uma espécie de necessidade cujo enigma já o jovem Nietzsche procurava decifrar na figura de Heráclito: “Aquilo que ele (Heráclito) viu, a doutrina da lei no devir e do jogo da necessidade, deve a partir de então ser sempre visto: ele abriu a cortina desse espetáculo maior.”¹⁷

O espetáculo da história como mascarada das vontades de poder se apresenta, para Nietzsche, como “o drama dos destinos da alma”, como um jogo entre acaso e necessidade, com o qual se diverte a “criança de Heráclito, chama-se ela Zeus ou acaso.”¹⁸ Esse jogo entre acaso e necessidade, que subjaz à sintomatologia do genealogista da moral, já fora, em parte, descrito em *Aurora*, texto ao qual convém retomar, encerrando esse percurso pelas diversas figuras da noção de história em Nietzsche.

das experiências anteriores da consciência. A propósito desse aspecto é de se ler com proveito o já mencionado livro de W. Müller-Lauter.

¹⁷ A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, KSA, vol 1, p. 835.

¹⁸ Cf. GM, Prefácio

Aquelas mãos de ferro da necessidade que sacodem o tabuleiro de dados do acaso, jogam seu corpo por um tempo infinito: *têm* que aparecer nele dados que parecem perfeitamente semelhantes à finalidade e racionalidade de todo grau. *Talvez* nossos atos de vontade, nossos fins, não sejam outra coisa senão precisamente tais dados- e simplesmente somos limitados e vaidosos demais para conceber nossa extrema limitação: a saber, a de que nós próprios, com mãos de ferro, sacudimos o tabuleiro de dados, que nós próprios, em nossas ações mais propositais, nada mais fazemos do que jogar o jogo da necessidade. Talvez! Para ir além desse *talvez* seria preciso já ter sido hóspede no mundo subterrâneo e para além de todas as superfícies e, à mesa de Perséfone, ter jogado e apostado com ele própria. (A 130)

O projeto genealógico de Michel Foucault

Um dos aspectos talvez mais interessantes da leitura de Nietzsche feita por Michel Foucault parece ser a distinção conceitual por ele entrevista entre os termos *Ursprung*, de um lado, e *Herkunft*, *Entstehung* e *Erfindung*, de outro. Sobre a base dessa diferenciação, poder-se-ia distinguir em Nietzsche, segundo Foucault, um tipo de pesquisa genealógica que se coloca a questão da *origem* dos fenômenos de que se ocupa de uma maneira radicalmente diversa do modo de questionamento tradicional da metafísica. O problema genealógico, para Nietzsche, seria, propriamente o da busca da *Herkunft*, da *Erfindung* dos conceitos, juízos e sentimentos morais, termos que remetem à proveniência, surgimento e invenção, deixando entrever o caráter casual, muitas vezes abastardo, a baixa extração das proveniências e surgimentos, em contraposição à solene necessidade da origem (*Ursprung*), tradicionalmente pensada pela metafísica como integrando o mundo ideal das essências eternas.

Identificando a genealogia com a noção de “história efetiva” (*wirkliche Historie*)¹⁹, Foucault apresenta Nietzsche como o pensador que, em pleno século XIX, teria podido pensar a história como plano de exterioridade onde se inscrevem as diferenças entre as forças em permanente confronto, de cujo embate se produz a emergência de um sentido, radicalmente singular em

¹⁹ Cf. Foucault, M., **Nietzsche, la généalogie, l'histoire**, in *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 158-160.

sua exterioridade relativamente a outros sentidos, irregatável e irredutível à dimensão de momento lógico e necessário do processo de realização de uma intenção original. O genealogista Nietzsche seria, para Foucault, o pensador da “história efetiva”, cuja investigação se desdobra num exame da proveniência (*Herkunft*, do verbo *herkommen*) e das condições singulares de emergência (*Entstehung*, do verbo *entstehen*), revelando, a um tempo, o espaço de exterioridade criado pela diferença entre forças que se opõem e combatem- no qual tais diferenças se determinam como diferenças de quantidade de força-, assim como lugar de proveniência de todo sentido histórico: irrompendo como diferença perpetuamente intercambiável na relação de sujeito e dominação entre forças em combate.

Que a inteira consistência de uma tal diferenciação conceitual entre *Ursprung* e *Herkunft* não é permanentemente sustentável em face dos textos de Nietzsche, eis aí algo que o próprio Foucault se antecipa em assegurar, sendo, portanto, desnecessário insistir em que a argumentação que tenta fundamentá-la, apesar de brilhante, não convence, especialmente quando se acompanha a frequência no emprego indiferenciado desses termos no conjunto da obra de Nietzsche. Para tal já atentara, aliás, o próprio Foucault; referindo-se ao emprego diferenciado dos termos *Herkunft* e *Ursprung* em *Humano, Demasiado Humano* e em *Para a Genealogia da Moral*, Foucault suspeita que no prefácio à este último escrito Nietzsche procedesse

[...] comme si à l'époque de la *Généalogie*, et en ce point du texte, Nietzsche voulait feire valoir une opposition entre *Herkunft* et *Ursprung*, qu'il n'avait pas fait jouer quelque dix ans auprevant. Mais aussitôt après l'utilisation spécifiée de ces deux termes, Nietzsche revient, dans les derniers paragraphes de l'avant propôs, à une usage neutre et équivalente. (FOUCAULT, 1971. p. 147)

Sendo assim, cumpre então perguntar: por que razão ainda insiste Foucault em privilegiar um uso especificado de conceitos que, ainda que se admitisse uma consistência eventual do emprego especificado dos termos respectivos, dilui-se permanentemente sob o efeito corrosivo do retorno constante a uma utilização indiscriminada e equivalente? Qual o motivo da obstinação com que Foucault volta, em 1973, isto é, dois anos depois da publicação de *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, a insistir na diferenciação entre origem no sentido metafísico (*Ursprung*) e origem, no sentido da genealogia de Nietzsche, utilizando, desta feita, para figurar a oposição o termo *Erfindung* para caracterizar o aspecto precário da *invenção*, dos surgimentos,

que a genealogia investiga, em contraposição à majestosa atemporalidade da origem metafísica?²⁰ Interessa-me muito particularmente nesse contexto perguntar por que Foucault entrevê uma espécie de retorno parodístico do projeto genealógico da maturidade de Nietzsche a certas posições da *Segunda Consideração Extemporânea*. Por que insinuar uma certa forma de continuidade entre tais projetos- uma vez que um retorno, ainda que parodístico, significa sempre voltar a posições de algum modo *subsistentes* -, quando diferença e descontinuidades pululam ao longo das transformações e reajustamentos de perspectiva por que passa a “experiência do pensamento”, que é como Nietzsche designa o caráter de seu empreendimento filosófico? Ligado a esta última questão, interessa-me particularmente o seguinte: por que é que Foucault elabora uma contraposição correspondente, termo a termo, entre as dimensões parodística, dissociativa e sacrificial (em que, segundo ele, se desdobra a genealogia como “história efetiva”) e as modalidades da história monumental, antiqüária e crítica, distinguidas pela *Segunda Consideração Extemporânea*?

É certo que, ao efetuar tal contraposição, Foucault pretende mostrar como

[...] em um sens la généalogie revient aux trois modalités de l'histoire que Nietzsche reconnaissait em 1874: Elle y revient par-delà les objections qu'il leur faisait alors au nom de l'avie, de son pouvoir d'affirmer et de créer. Mais elle y revient em les métamorphosant: la vénération des monuments devient parodie, le respect des anciennes continuités deviant dissociation systématique; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction de sujet de connaissance par l'injustice propre de la volonté de savoir. (FOUCAULT, 1971, p. 172)

Com isso, Foucault indica quais as transformações por que deve passar a “história efetiva” para se construir como genealogia. Aquilo que, porém permanece na sombra é que a genealogia simplesmente *não pode* mais retornar às três modalidades da história que a *Segunda Consideração Extemporânea* distinguira. E não pode fazê-lo porque a concepção de história do jovem Nietzsche se assentava sobre uma interpretação metafísica da história que considerava que

²⁰ Cf. Foucault, M., **A Verdade e as Formas Jurídicas**, trad. Roberto Machado, RJ, 1973, Cadernos da PUC, Série Letras e Artes 06/74, 4ª ed., RJ, 1979, em especial pp. 10-21.

[...] as grandes individualidades constituem uma espécie de ponte sobre a corrente do devir. Elas não dão prosseguimento a algo assim como um processo, porém vivem atemporal-simultaneamente; graças à história que permite semelhante atuar conjunto, eles vivem numa república genial, da qual certa vez nos contou Schopenhauer; um gigante chama o outro através de ermos intervalos de tempo, e, indiferente aos ruidosos e obstinados anões, prossegue o elevado diálogo dos espíritos. A tarefa da história é servir de mediadora entre eles e, desse modo, propiciar a dar forças permanentemente para a criação do grandioso. (HV 9)

Se a base em que se assenta a diferenciação entre as três modalidades de história reconhecidas pela *Segunda Consideração Extemporânea* é constituída pela concepção metafísica de história, no sentido de Schopenhauer, e se esta base foi dissolvida ao longo das sucessivas transformações do pensamento de Nietzsche, então a genealogia não pode mais retornar ao terreno em que ganha sentido aquela diferenciação; não pode fazê-lo porque esse terreno não existe mais. Por outro lado, o texto de Foucault ora em exame obscurece, de certo modo, o fato que os verdadeiros alvos das objeções da *Segunda Consideração Extemporânea* não são, propriamente, as três modalidades de história aí reconhecidas, às quais, segundo ele, a genealogia retornaria para metamorfoseá-las; verdadeiro alvo dessas objeções é a *história científica*, esse prodígio de teratologia, onde pontificam os hibridismos degenerados do “crítico sem necessidade, do antiquário sem piedade, do conhecedor do grandioso sem o poder do grandioso [...] tais formações degeneradas, alienadas de seu natural solo materno e tornadas erva daninha.”²¹

Recorrendo a todo o exposto até aqui, interessa-me finalmente perguntar: por que razão um leitor tão sensível, assíduo e atento como Foucault se obstina em distinguir em Nietzsche um uso especificado dos termos *Ursprung*, *Herkunft*, *Erfindung* e *Entstehung* e não tematiza a distinção conceitual e refletida por Nietzsche, na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, entre causa (*Ursache*), por um lado, e finalidade (*Zweck*), por outro?

Uma resposta possível para tais questões talvez e deixe formular a partir da pista que nos dá G. Deleuze como prescrição de método para a leitura de Nietzsche:

Um aforisme est un état, dont la dernière, c'est-à-dire à la fois la plus recente, la plus actuelle et la provisoire-ultime est toujours la plus extérieure. Nietzsche le pose très clairement: si vous voulez

²¹ *Id*, II, *op. cit.*, pp.264-265.

savoir ce que je veux dire, trouvez la force que donne un sens, au besoin dun nouveau sens, à ce que je diz. Branchez le tête sur cette force. (DELEUZE, 1973, p. 167)

Foucault parece ter encontrado essa força, que dá sentido aos aforismos de Nietzsche - “*se necessário, um novo sentido*”; força que instala a obra de Nietzsche em imediato circuito com a genealogia do próprio Foucault. Em outras palavras, Foucault toma as operações críticas da genealogia nietzschiana da moral e as identifica com a concepção nietzschiana da “história efetiva”, fazendo-o ao arrepio de ampla gama de diferenças que a noção de história experimenta nos diversos momentos da trajetória filosófica de Nietzsche. Talvez isso ocorra porque Foucault necessita reconhecer e privilegiar nas operações críticas empreendidas pela genealogia nietzschiana um instrumento válido para o seu próprio trabalho genealógico. Foucault faria da genealogia de Nietzsche, nesse sentido, sua “caixa de ferramentas” (FOUCAULT, 1979, p. 71), e, ainda nesse sentido, encontra a força que instala os textos de Nietzsche no circuito de sua própria operação histórico-crítica. Foucault necessita operar a distinção entre *Ursprung* e *Herkunft*, *Entstehung* e *Erfindung* para atribuir sentido ao seu próprio conceito de “história efetiva”.

L’histoire “effective“ se distingue de celle des historiens, en ce qu’elle ne s’appuie sur aucune constance: rien en l’homme- pas même son corps- n’est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître em eux. Tout ce a quoi on s’adresse por se retourner vers l’histoire et la saisir em as totalité, tout ce qui permet de la retracer comme um patient mouvement continu,- tout cella il s’agit systématiquement de le briser. (FOUCAULT, 1979, p. 160)

Por essas razões, não tem sentido pretender refutar a interpretação de Foucault, em perguntar se sua leitura guarda ou não fidelidade aos textos de Nietzsche. A futilidade arrogante de semelhante pretensão erudita vê-se desarmada por antecipação, em face da discreta ironia com que Foucault zomba da presumida objetividade historiográfica:

Moi, les gens que j’aime, je eles utilize. La seule marque de reconnaissance qu’on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c’est précisément de l’utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l’on est ou non fidèle, cela n’a aucun intérêt. (FOUCAULT, 1975, p. 33)

Em lugar de inquirição moral sobre fidelidades e desvios, talvez seja de interesse investigar a razão pela qual Foucault precisa deformar os textos de Nietzsche, fazê-los ranger e gritar; creio que se pode indicar uma pista para compreendê-lo, mostrando como esse acréscimo interpretativo corresponde à doação de um novo sentido aos textos de Nietzsche, sentido brotado da leitura de Foucault, das exigências teóricas do trabalho genealógico de Foucault, sobre cujas diretrizes e operações críticas fundamentais nos ensina o próprio Foucault:

Je n'écris donc pas une histoire de l'esprit, selon la succession de ses formes ou selon l'épaisseur des ses significations sédimentées. Je n'interroge pas les discours sur ce que silencieusement, ils veulent dire, mais sur le fait et les conditions de leur apparition manifeste; non sur les contenus qu'ils peuvent recéler, mais sur les transformations qu'ils ont effectuées; non sur les sens qui se maintient en eux comme une irigine perpétuelle, mais sur le champ où ils coexistent, demeurent et s'effacent. Il s'agit d'une analyse des discours dans da dimension de leur extériorité. (FOUCAULT, 1968, p. 860)

Como se pode depreender da citação *supra*, são as diretrizes básicas de seu próprio trabalho que Foucault reconhece como de certo modo presentes na genealogia nietzscheana. Trata-se, para Foucault de, aprofundando o radical solapamento nietzschiano de todos o pontos de ancoragem da subjetividade moderna, “*libérer le champ discursif de la structure histórico-transcendentale que la philosophie du XIX siècle lui a imposée.*” (Ibid, p. 862). Para a realização desse empreendimento Foucault tem necessidade das mesmas operações críticas que ele, em *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire*, especificava na genealogia de Nietzsche: operação dissociativa e destruidora da identidade, que se opõe à história como continuidade ou tradição. Nesse sentido, mobiliza-se a genealogia foucaultiana na busca dos limiares de surgimento e espaços de exterioridade, onde irrompem os eventos na sua materialidade de acontecimentos singulares; ela se mobiliza na busca do núcleo centrífugo onde forças em confrontação saltam das colissas para o palco, instituindo a dispersão descontínua das múltiplas interpretações. Para tanto faz-se necessário

[...] mettre en parenthèses toutes les vieilles formes de continuité molle par lesquelles on atténue d'ordinaire le fait sauvage du changement (tradition, influence, habitudes de pensée, grandes formes mentales, contraintes de l'esprit humain), et faire surgir au

contraire, avec obstination, toute la vivacité de la différence : établir méticuleusement l'écart. (Ibid, p. 855)

Operação paródica e destruidora da realidade, que se opõe à história reminiscência ou reconhecimento: para tanto lhe é necessário “*remettre en question le thème de l'origine indéfiniment reculée, et l'idée que dans le domaine de la pensée le rôle de l'histoire est de réveiller les oublis, de lever les occultations, d'effacer- ou de barrer à nouveau- les barrages.*” (Ibid, p. 862). Por fim, operação sacrificial e destruidora da verdade, que se opõe à história-conhecimento e exige o sacrifício tanto do objeto quanto do sujeito do conhecimento; para tanto deve o genealogista Foucault, segundo as pegadas de Nietzsche,

[...] remettre en question le thème d'un sujet souverain que viendrait de l'extérieur animer l'inertie des codes linguistiques, et qui déposerait dans le discours la trace inéffaçable de sa liberté ; remettre en question le thème d'une subjectivité qui constituerait les significations puis les transcrirait dans les discours. (Ibid, p. 861-862)

Concluindo, retomo o depoimento extremamente significativo de M. Foucault acerca da importância da influência de Nietzsche para a consolidação de seu próprio trabalho genealógico:

É-me difícil precisar a influência de Nietzsche sobre mim, precisamente porque me é claro que ela foi muito profunda. Só posso dizer que eu era, do ponto de vista ideológico, “historicista” e “hegeliano” enquanto eu não tinha lido Nietzsche. (FOUCAULT, 1987, p. 19)

Referências

BLANSCHÉ, S. **Hegelianismen im Umfeld von Nietzsches Geburt der Tragödie**, in Nietzsche-Studie, vol. 15, Berlin/New York, de Gruyter, 1986.

CARUSO, Paolo, „Gespräch mit M. Foucault“, in Foucault, M. **Von der Subversion des Wissens**, Frankfurt/M. Fischer Taschenbuch Verlag 1987. Original: Paolo Caruso, “Conversazione con M. Foucault”, Milano, U. Mursia & Cia, 1969.

DELEUZE, G. La pensée nômade, in **Nietzsche aujourd'hui ?**, vol. I, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.

FOUCAULT, M. **Réponse à une question**, in *Espirit* n°36, Paris, Mai 1968.

FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire , in **Hommage a Jean Hyppolite**, Paris, PUF, 1971, pp. 158-160.

FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**, trad. Roberto Machado, RJ, 1973, Cadernos da PUC, Série Letras e Artes 06/74, 4ª ed. RJ, 1979.

FOUCAULT, M. **Entretien sur la prison**: le livre et as méthode, in Magazine Litteraire, N° 101, Juin 1975, Paris.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**, organização e tradução de Roberto Machado, RJ, Graal, 1979.

HEIDEGGER, M. **Nietzsches Wort** : Gott ist tot, in Holzwege, Frankfurt/M. Vittorio Klostermann, 6ª ed. 1980.

KAUFMANN, W. **Nietzsche**: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Trad. J. Salauarda, Darmstadt, 1982

LÖWITH, K. **Jacob Burckhardt**, Der Mensch inmitten der Geschichte, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1996.

MAIKUMA, T. **Der Begriff der Kultur bei Warburg**, Nietzsche und Burckhardt, Königstein, 1985.

MONTINARI, M. **Aufklärung und Revolution**: Nietzsche und der späte Goethe, in Montinari, M. Nietzsche lesen, Berlin/New York, de Gruyter 1982.

MÜLLER-LAUTER. W. **Nietzsche**. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/ New York, W. de Gruyter, 1971.

OTTMANN, H. **Philosophie und Politik dei Nietzsche**. Berlin/New York, de Gruyter 1987.

Oswaldo Giacoia Júnior

Professor Titular do departamento de Filosofia da UNICAMP, pesquisador CNPq, Campinas, Brasil, e-mail: giacoia@tsp.com.br; ogiacoia@hotmail.com

Recebido: 12/02/2015

Received: 02/12/2015

Aprovado: 25/04/2015

Approved: 04/25/2015