



PABLO RUIZ ANDRADE ROSSI

**SOBRE O MÉTODO GENEALÓGICO DE FOUCAULT A
PARTIR DA GENEALOGIA NIETZSCHIANA**

**LAVRAS – MG
2022**

PABLO RUIZ ANDRADE ROSSI

**SOBRE O MÉTODO GENEALÓGICO DE FOUCAULT A PARTIR DA
GENEALOGIA NIETZSCHIANA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do programa de pós-graduação em Filosofia, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Prof. DSc. Luiz Roberto Takayama
Orientador

**LAVRAS – MG
2022**

**Ficha Catalográfica preparada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da
Biblioteca Universitária da UFLA, com dados informados pelo próprio autor.**

Rossi, Pablo Ruiz Andrade.

Sobre o método genealógico de Foucault a partir da genealogia
nietzschiana / Pablo Ruiz Andrade Rossi. - 2022.

78 p.

Orientador(a): Luiz Roberto Takayama.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Lavras, 2022.

Bibliografia.

1. Foucault. 2. Nietzsche. 3. Genealogia. I. Takayama, Luiz
Roberto. II. Título.

PABLO RUIZ ANDRADE ROSSI

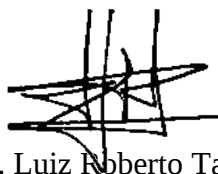
**SOBRE O MÉTODO GENEALÓGICO DE FOUCAULT A PARTIR DA
GENEALOGIA NIETZSCHIANA**

**ABOUT FOUCAULT'S GENEALOGICAL METHOD FROM NIETZSCHE'S
GENEALOGY**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do programa de pós-graduação em Filosofia, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

APROVADA em 31 de janeiro de 2022.

DSc. Luiz Roberto Takayama	UFLA
DSc. Renato dos Santos Belo	UFLA
DSc. Jorge Luiz Mattar Villela	UFSCAR



Prof. DSc. Luiz Roberto Takayama
Orientador

**LAVRAS – MG
2022**

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo apresentar a perspectiva genealógica de Foucault, com base em seus escritos acerca da postura genealógica de Nietzsche. Tendo como principal ponto de apoio o texto de Foucault: *Nietzsche, a genealogia e a história*, o trabalho consiste, num primeiro momento, em observar as problematizações feitas pelo filósofo francês nas partes I, II, III e IV do texto em questão. Desta forma, será feita uma análise a respeito de como Foucault problematiza a utilização de variados vocábulos em alemão que se referem a uma noção de origem por parte de Nietzsche e suas implicações para o trabalho genealógico. No segundo momento, serão analisadas as partes V, VI e VII, nas quais Foucault debate a relação da genealogia com a história, com base nos três usos do saber histórico propostos por Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea*.

Palavras-chave: Foucault; Nietzsche; genealogia; história; origem.

ABSTRACT

The present dissertation aims to present Foucault's genealogical perspective, based on his writings about Nietzsche's genealogical stance. Having as main support point Foucault's text: *Nietzsche, genealogy and history*. The work consists, in a first moment, in observing the problematizations made by the French philosopher in parts I, II, III and IV of the text in question. In this way, we will analyze how Foucault problematizes the use of various German words that refer to a notion of origin on the part of Nietzsche and their implications for genealogical work. In the second moment, parts V, VI and VII will be analyzed. In which Foucault discusses the relation of genealogy with history, based on the three uses of historical knowledge proposed by Nietzsche in the *Second Extemporaneous Consideration*.

Keywords: Foucault, Nietzsche, genealogy, history, origin

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. URSPRUNG: O LUGAR DA ORIGEM.....	10
2.1 <i>Herkunft</i> : O lugar da proveniência	26
2.2 <i>Entstehung</i> : O lugar da emergência.....	33
3. AS ARMADILHAS METAFÍSICAS DO SABER HISTÓRICO.....	47
3.1 A Segunda consideração extemporânea:	58
3.2 Uma reformulação das três considerações históricas.....	65
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUNS ASPECTOS PRÁTICOS DA ANÁLISE GENEALÓGICA.....	70
REFERÊNCIAS	77

1. Introdução

O tema da construção do saber histórico se apresenta enquanto ponto de debates que perpassa por diversas áreas do conhecimento, dentre eles o conhecimento filosófico. É notável que a percepção sobre o desenrolar dos acontecimentos históricos atravessa por diversos aspectos da constituição do saber humano, bem como pelas esferas do poder e da verdade. O filósofo Michel Foucault se debruçou sobre esse tema no decorrer de sua trajetória intelectual e mostrou como o saber histórico apresenta pontos a serem mais bem observados e em certa medida criticados. Sob a fundamentação da perspectiva genealógica de Nietzsche, Foucault constrói uma argumentação que compreende a dispersão dos acontecimentos históricos e propõe uma nova forma de conceber estes aspectos na construção humana.

É necessário ressaltar que as preocupações com as formas de entendimento da história não foi o único tema em que o filósofo francês se debruçou. Desta forma, é importante demarcar as peculiaridades que acompanham o desenvolvimento teórico de Foucault. Seu pensamento não se constrói de forma linear e apresenta focos de problematizações distintas. Neste sentido, Alvarez (2013, p. 18) indica que a obra de Foucault usualmente é repartida levando-se em consideração três recortes distintos: primeiro, as problematizações acerca das produções de saber que se enquadram no que se pode chamar de fase arqueológica de Foucault; segundo, os estudos sobre as relações de poder, os quais corresponderiam à fase genealógica; e terceiro, a preocupação com as relações dos “sujeitos consigo mesmo” (ALVAREZ, 2013, p.18) que demarcam um estudo da ética enquanto processos de subjetivação.

Mas como Alvarez afirma, por mais que se possa demarcar estas fases, elas não apresentam de fato uma noção de continuidade, e pelo contrário, estas etapas do pensamento foucaultiano são demarcadas essencialmente por processos de rupturas. E salienta que um erro constante presente na teoria social quando se utiliza das obras de Foucault, é justamente a inobservância destes deslocamentos teóricos (ALVAREZ, 2013, p.18). Nossa pesquisa se concentra no segundo desses remanejamentos, aquele que investiga as relações de poder, buscando problematizar e reunir elementos que nos auxiliem a entender a inspiração nietzschiana presente no método genealógico elaborado por Foucault.

Para uma melhor compreensão da fase genealógica de Foucault, é indispensável observar as interpretações e deslocamentos proferidos por ele no que diz respeito à genealogia de Nietzsche. É notável em seu texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, todo o processo de

crítica em relação às formas tradicionais de construção de um saber histórico e a implementação de um foco analítico distinto que se localiza na figura do corpo enquanto objeto a ser analisado. Junto a este elemento, faz-se necessário estabelecer uma breve compreensão acerca da noção de verdade, a qual se apresenta como instrumento a ser criticado.

Para tanto, nos cabe propiciar uma discussão mais aprofundada sobre as formas como Foucault trabalha sua fundamentação genealógica a partir deste texto. É preciso salientar que ele faz uso de um conceito de genealogia, que não busca seguir à risca as premissas genealógicas elencadas a partir de uma obra específica, como se cumprisse desta forma uma postura de comentador. Mas, a partir de um uso instrumental das obras de Nietzsche, que consiste em relacionar diversas passagens, ignorando em determinados momentos alguns aspectos contextuais para alcançar uma definição própria para seu projeto genealógico. Assim, através da discussão acerca de alguns vocábulos utilizados por Nietzsche para se referir a uma noção de “origem”, entrelaçando com determinadas reflexões sobre a construção do saber histórico, o filósofo francês fundamenta os alicerces de sua genealogia.

Com base nestas questões, a presente dissertação tem como objetivo fomentar as discussões teóricas que atravessam o entendimento da genealogia foucaultiana, visando compreender as articulações feitas pelo filósofo francês junto à genealogia de Nietzsche. Na primeira parte, buscaremos realizar uma análise minuciosa em relação às formas como Foucault articula estas passagens no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, com foco na observação sobre o uso dos vocábulos que remetem à noção de origem. Tais problematizações se encontram principalmente na parte I, II, III e IV do texto em questão. Além disto, realizaremos uma breve discussão sobre como Foucault articula as concepções de verdade e de produção do conhecimento junto às relações de poder, a partir da primeira conferência do curso *A verdade e as formas jurídicas*.

Na segunda parte, pretendemos observar como as mobilizações acerca destes vocábulos, em um plano teórico, culminam com a crítica às formas tradicionais de construção do saber histórico e emanam numa concepção genealógica, de forma que poderemos demarcar os encontros e desencontros acerca deste tema no que diz respeito à produção intelectual dos dois autores. Tais aspectos estão presentes na parte V, VI e VII do texto *Nietzsche a genealogia e a história*. É necessário demarcar também, que junto a esta discussão, faremos uma breve análise acerca da *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche, pois tal obra assume um caráter central na argumentação de Foucault.

Por fim, buscaremos compreender algumas implicações práticas da genealogia de Foucault para o pensamento filosófico, com base em suas considerações sobre a insurreição dos saberes sujeitados e sua análise acerca da perspectiva de Hobbes sobre as relações de poder no curso *em defesa da sociedade*.

2. Ursprung: O lugar da origem

Foucault (2018, p.55-6) elabora algumas problematizações em relação à noção de origem, dentro da perspectiva genealógica. Diferente do que se possa inferir acerca do termo genealogia, Foucault faz questão de mostrar que essa forma de análise não consiste essencialmente em buscar a origem de determinado aspecto desenvolvido na história, mas apresenta um caráter em certa medida difuso para com o entendimento das coisas. Para tanto, enfatiza uma noção genealógica que se constrói de forma cinzenta, que se atém aos pormenores daquilo a ser conhecido. “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (FOUCAULT, 2018, p.55).

Além disso, o autor (FOUCAULT, 2018, p. 56) observa o rompimento dessa forma de análise com as teorias que se apresentam com caráter teleológico, as quais buscam compreender um desenvolvimento histórico em certa medida metafísico e positivo, que deve ser observado e criticado. Neste sentido, a busca de uma origem, de alguma característica que permita uma noção de começo e de fim, deve ser combatida. É nesse ponto que a genealogia deve agir; é no rompimento com a noção de origem e na observação das nuances que perpassam as formas de compreensão dos acontecimentos, que se centra a análise genealógica.

Foucault, no intuito de estabelecer uma concepção preliminar sobre o caráter cinzento da genealogia junto ao seu afastamento de uma perspectiva linear da história, utiliza-se de dois textos de Nietzsche. Primeiro, cita a noção de monumentos ciclópicos presentes na *Gaia ciência* e, segundo, apresenta uma perspectiva da observação das pequenas verdades presentes em *Humano demasiado humano*. Ele aponta que a genealogia deve construir o seu saber a partir de análises minuciosas, documentárias e sob uma perspectiva metodológica rigorosa. “Ela (genealogia) deve construir seus ‘monumentos ciclópicos’ não a golpes de erros benfazejos, mas de pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo.” (FOUCAULT, 2018, p. 56).

A concepção de monumentos ciclópicos, apresentada na passagem em questão, remete ao aforismo presente em *a Gaia ciência* intitulado “algo para homens trabalhadores” (NIETZSCHE, 2012, p. 58) no qual Nietzsche busca problematizar e enfatizar as inúmeras perspectivas que dizem respeito ao entendimento das coisas “morais”. Em sua concepção, tal entendimento dificilmente seria esgotado e, para tanto, demandaria um trabalho intenso de

gerações e gerações de eruditos que se debruçassem sobre este tema de forma coordenada. E, supondo que tal entendimento acontecesse e fosse possível, questiona os efeitos que a ciência, diante do que este saber já apresentou até então, exerceria sobre a limitação da ação dos indivíduos. E sugere que este momento ainda não chegou, os “monumentos ciclópicos”, que no caso se apresentam como a ideia totalizante da ciência, ainda não se ergueram. Mas, adverte, ainda chegará o momento de sua construção.

Observamos neste ponto, uma noção de crítica para como os saberes se constituem e se totalizam na medida em que se aprimoram, e a problemática que eles apresentam quando se constituem nesses monumentos ciclópicos e se apresentam como verdade. Foucault, quando induz a noção destes monumentos ciclópicos que a genealogia seria capaz de construir, não intenta uma noção totalizante desta forma de se construir o saber, na verdade, utiliza-se deste termo com uma intenção irônica. Pois, indica a construção destes monumentos genealógicos dentro da noção de “pequenas verdades inaparentes”, as quais remetem ao aforismo presente em *Humano demasiado humano* intitulado “apreço pelas verdades pouco vistosas” (NIETZSCHE, 2018, p. 27).

No aforismo em questão, Nietzsche distingue, enquanto característica de uma cultura superior, a fundamentação do conhecimento a partir do que ele chama de “pequenas verdades pouco vistosas”, em vez de se buscar o saber a partir de “erros benéficos e ofuscantes” oriundos de uma visão metafísica do mundo. Ele indica que estas pequenas verdades que se baseiam em elementos sólidos, os quais não permitem uma concepção “miraculosa das verdades”, apresentam um estado de “audácia, honestidade, sobriedade” (NIETZSCHE, 2018, p. 27).

Portanto, Foucault, apresenta o termo “monumentos ciclópicos” no intuito de apresentar o projeto genealógico enquanto uma forma de saber que se ampara nas pequenas discontinuidades e nos saberes que, ofuscados pela luz das grandes verdades metafísicas, em sua multiplicidade, revelam e entrelaçam erros diversos. E recomenda a necessidade de construção de um saber que consiga exprimir, juntar e compreender esses pequenos fatores a partir de um grande rigor metodológico.

Com base nestas questões, Foucault indicará uma espécie de jogo com a palavra origem presente em algumas passagens das obras de Nietzsche. Mais especificamente as formas como o autor alemão trabalha a palavra *Ursprung* (origem) em consonância com outras expressões de sentido quase análogo, no caso as palavras: *Entstehung* (formação), *Herkunft* (proveniência), *Abkunft* (linhagem), *Geburt* (nascimento). Foucault observa que a

alternância entre estes termos apresenta características específicas acerca das formas de interpretação do conceito “origem” para o trabalho genealógico.

Ursprung é a primeira expressão a ser problematizada por Foucault (2018, p.56), mostrando que na obra nietzschiana tal expressão é utilizada de forma equívoca. Em certos momentos, percebe-se um jogo de alternância com as expressões *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*, porém de uma forma em que não se faz visível a demarcação e a diferenciação desses termos. Em outras passagens, ao contrário, observa a necessidade de Nietzsche em marcar uma distinção entre eles.

O uso da expressão *Ursprung*, de forma alternada e não marcada, é identificado a título de exemplo em alguns aforismos presentes na obra *Genealogia da moral* e na obra *A gaia ciência*. E sua alternância indica intenções específicas. No caso da *Genealogia da moral*, Foucault destaca os aforismos 6 e 8 da segunda dissertação, que suscitam reflexões acerca do dever moral e do sentimento de culpa, nos quais se observa a alternância do termo *Ursprung* com o termo *Entstehung* de forma não diferenciada. No aforismo 6 (NIETZSCHE, 2009, p. 50-1), Nietzsche afirma, a partir de sua perspectiva genealógica, que a “origem” (*Entstehung*) de conceitos morais como “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever”, encontra-se no domínio, “banhado de sangue”, das obrigações legais entre credor-devedor. Nessa relação, Nietzsche observa o uso do sofrimento e da tortura na compensação do dano sofrido ao credor pelo devedor culpado por não pagar sua dívida. Essa compensação se justifica pelo fato de que o fazer sofrer do culpado traz prazer àquele que o prejudicou.

Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a “dívida”? Na medida em que fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: causar o sofrer – uma verdadeira festa, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor. (NIETZSCHE, 2009, p. 50).

O autor compreende que observar essas características sob o viés da vingança apresenta uma característica ofuscante para com o seu real objetivo, uma vez que a própria ideia de vingança seria insuficiente para justificar o prazer conquistado a partir da execução do sofrimento de outrem. Neste sentido, estabelece uma relação entre culpa, sofrimento e prazer, presente desde tempos remotos:

Em todo caso, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções , suplícios, ou talvez

um auto de fé, nem tampouco uma casa nobre onde personagens nos quais se pudesse dar livre vazão à maldade e à zombaria cruel (- recorde-se, por exemplo, Dom Quixote na corte da duquesa: hoje lemos o *Dom Quixote* com um gosto amargo na boca, quase como um tormento, e com isso pareceríamos bem estranhos e obscuros para o autor e seus contemporâneos – eles o liam com a mais tranquila consciência, como o mais alegre dos livros, eles riam às gargalhadas). Ver sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem... Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo.” (NIETZSCHE, 2009, p. 51).

No aforismo 8 (NIETZSCHE, 2009, p. 54-5), Nietzsche busca a compreensão de certa origem no sentimento de culpa sob o viés da relação entre vendedor e comprador, ou mais especificamente, na relação entre credor e devedor. Ele compreende um atributo da humanidade que consiste em estabelecer medidas e valores para cada ação, instrumento que se incorpora e se apresenta posteriormente como base jurídica e moral das sociedades em geral. Desta forma, tal relação realça como a justiça e a “bondade” se estabelecem a partir do momento em que indivíduos bem inseridos neste tipo de relação entram em acordo entre si e conseguem sucumbir os demais que estão em desvantagens a aceitar tal premissa.

No que diz respeito a esses dois aforismos presentes na *Genealogia da moral* citados por Foucault, é necessário observar que ambas as passagens fazem menção à origem dos sentimentos morais, principalmente da culpa, na relação credor-devedor. A palavra usada por Nietzsche no aforismo 6, para se referir a essa concepção de origem, é *Entstehung*, enquanto, no aforismo 8, ele emprega *Ursprung*. É digno de nota que esse sentido genealógico de origem aparece a partir do momento em que Nietzsche estabelece essa perspectiva comparativa, referindo-se às formas sob as quais as culturas “superiores” interagem com a esfera da crueldade. Pois, compreende que estas transformações das formas de interação da humanidade em relação ao aspecto da crueldade se transformam no decorrer dos tempos, expondo um caráter mutável para tal relação. Da mesma forma, é necessário destacar que no aforismo 8 Nietzsche apresenta elementos que assumem uma intenção equivalente, uma vez que delimita um cenário conflituoso na demarcação desta relação, e desta vez utiliza o termo *Ursprung*.

Ainda sobre os empregos não marcados por parte de Nietzsche dos termos *Ursprung*, *Entstehung* e *Herkunft* na sua concepção genealógica de origem, Foucault apresenta os aforismos 110, 111 e 300 presentes na obra *A gaia ciência* em que o tema em questão emana da problematização do uso da lógica e da construção do conhecimento. No aforismo 111

(NIETZSCHE, 2012, p.129-30), Nietzsche apresenta como o conhecimento lógico emana de uma concepção ilógica, uma vez que o entendimento das coisas surge a partir do momento em que o ser humano consegue identificar na semelhança uma noção de igualdade. Para tanto, toma como exemplo a noção de compreensão de quais tipos de animais representariam um certo perigo para o indivíduo e de como a generalização, por parte do ser humano para sua identificação, possibilitou sua sobrevivência. Portanto, um fundamento ilógico como a compreensão de igualdade sobre coisas que não são definitivamente iguais, mas apenas apresentam semelhanças entre si, propicia uma maior possibilidade de sobrevivência. Neste sentido, o autor empreende uma compreensão sobre o conceito de substância o qual confere centralidade na construção de um pensamento lógico, e apresenta a forma como essa noção impele o conhecimento a um sentido de negação das minúcias mutáveis na existência de algo. Portanto, Nietzsche compreende que todo o conhecimento lógico surge na verdade de elementos ilógicos.

No aforismo 300, Nietzsche faz uma reflexão acerca do surgimento da ciência enquanto forma de conhecimento, bem como os elementos que a precedem. Ele mostra que para tal surgimento, e tal progressão do que hoje se reconhece por ciência, foi necessário todo um processo de construção de saberes, das mais diversas vertentes que propiciasse uma busca de compreensão e saciedade para a própria vida. “Não veem que foi preciso *prometer* infinitamente mais do que o que era possível realizar, para que algo se realizasse no âmbito do conhecimento?” (NIETZSCHE, 2012, p. 180) Neste sentido, aponta a relevância dos saberes construídos, pelos feiticeiros, alquimistas e afins, para toda construção deste saber, bem como indica a importância do pensamento religioso para tal concepção. “... teria o ser humano aprendido, sem a escola e pré-história da religião, a sentir fome e sede *de si* e encontrar saciedade e plenitude *em si*?” (NIETZSCHE, 2012, p. 180) É notável que este aforismo indica uma noção de uma ciência que não se produz por si só, mas que também é resultado de inúmeras formas de saber que, com seus questionamentos, suas técnicas, suas formas de interpretação do mundo e da vida, viabilizaram esta outra forma de conhecimento.

Notam-se nesses exemplos uma ideia de origem que não se vincula a uma noção de *Ursprung*, ou seja, não se intenta uma busca por algo inicial ou essencial sobre as formas de saber, mas se compreende uma construção que perpassa transformações no decorrer da história e, portanto, se alinham muito mais a um sentido genealógico de proveniência. Todavia, é necessário demarcar que Nietzsche emprega, no título do aforismo 110, “Origem

do conhecimento”, o termo *Ursprung*; no título do aforismo 111, “Origem do lógico”, o termo *Herkunft*; e no aforismo 300, a respeito da origem das ciências, o termo *Entstehung*.

Foucault prossegue sua argumentação, indicando que Nietzsche, em outros momentos, demarca intencionalmente a palavra *Ursprung*, distinguindo-a de *Entstehung* e de *Herkunft*. Desta forma, Foucault mostra como no primeiro aforismo de *Humano demasiado humano* (NIETZSCHE, 2018, p. 25), Nietzsche contrapõe o termo *Ursprung*, entendido como “origem miraculosa” (*wunder-Ursprung*) buscada pela filosofia metafísica dentro do saber histórico tradicional, ao termo *Herkunft*, empregado em referência às análises genealógicas de uma filosofia histórica. No aforismo em questão, Nietzsche inicia afirmando que os problemas filosóficos são novamente formulados como em seus primórdios, ou seja, levantando questionamentos sobre o surgimento de algo a partir de seu contrário – “por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do ávido querer, o altruísmo do egoísmo, a verdade dos erros” (NIETZSCHE, 2018, p. 25). Nietzsche observa que a filosofia metafísica desvia-se desse problema negando a gênese de um pelo outro e “admitindo para as coisas de elevado valor uma origem miraculosa, imediatamente resultante do cerne e da essência da ‘coisa em si’” (NIETZSCHE, 2018, p. 25). Por outro lado, compreende que a filosofia histórica, enquanto o mais novo dos métodos filosóficos e indistinta das ciências naturais, chegou à constatação de que não existem esses opostos e sim uma “química” dessas representações, a qual é capaz de revelar que estas podem ter sido obtidas por “matérias vis e mesmo desprezadas”.

Foucault ainda indica um uso depreciativo e irônico por parte de Nietzsche na utilização da expressão *Ursprung*, exemplificado no aforismo 102 presente em *Aurora* (NIETZSCHE, 2016, p.68-9), no qual Nietzsche faz uma reflexão sobre como a filosofia busca, desde Platão, uma ideia de origem no sentido de essência para compreender os elementos morais. Nesta passagem em *Aurora*, Nietzsche reflete sobre como concebemos, através de um triplo engano, a “origem (*Ursprung*) de toda moral”, a partir de nosso comportamento diante da ação de outro indivíduo: em primeiro lugar, consideramos essa ação somente do ponto de vista do que ela resulta para nós; em segundo lugar, tomamos esse resultado ou esse efeito como sendo o propósito da ação desse indivíduo; e em terceiro lugar, nós consideramos a posse desse propósito como sendo a característica permanente desse mesmo indivíduo. Desse modo, se a ação dele nos faz mal, ele será considerado, em sua essência, como um indivíduo danoso e que sempre nos causará certo dano. Portanto, a avaliação moral de alguém parte exclusivamente da forma como a ação é recebida por cada

indivíduo, levando-o a um processo de generalização. Nesse sentido, a moral tem sua origem naquilo que Nietzsche denomina “pequenas conclusões execráveis”: “O que me prejudica é algo *ruim* (prejudicial em si); o que me ajuda é algo *bom* (benéfico e vantajoso em si); o que me prejudica *uma vez ou algumas vezes* é o elemento inimigo em si e por si; o que me ajuda *uma vez ou algumas vezes* é o elemento amigo em si e por si”. (NIETZSCHE, 2016, p. 69) Observa-se neste aforismo, a forma como a definição da essência que traria o sentido de *Ursprung* é negada e mais do que isso repudiada, pois as “pequenas conclusões execráveis” as quais guiam a busca pela essência se apresentam enquanto resultantes de uma série de equívocos.

Ainda sobre o uso depreciativo da palavra *Ursprung*, Foucault indica outras construções desta crítica na filosofia de Nietzsche, quando ele busca uma compreensão acerca da religião e dos elementos morais pertinentes a ela. Para tanto, indica os aforismos 151 e 353 de *A gaia ciência*, o aforismo 62 de *Aurora*, o aforismo 4 da primeira dissertação de *A genealogia da moral* e o aforismo 7 do capítulo 6 de *Crepúsculo dos ídolos*.

No aforismo 151 de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p.148-9) intitulado “da origem (*Ursprung*) da religião”, Nietzsche se contrapõe à ideia de Schopenhauer de uma necessidade metafísica na origem das religiões, afirmando, ao contrário, terem sido as próprias ideias religiosas que, ao nos acostumar à crença em um outro mundo, tornaram possível a esfera do metafísico, a partir de um sentimento de privação:

Sob o domínio de ideias religiosas, habituamo-nos à concepção de um “outro mundo” (atrás, abaixo, acima de nós) e sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incômodos – e desse sentimento brota mais uma vez um “outro mundo”, agora apenas metafísico, não mais religioso. (NIETZSCHE, 2012, p. 148).

No aforismo 353 de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p.220-21) intitulado “Da origem (*Ursprung*) das religiões”, Nietzsche indica um processo de invenção da vida e da moral religiosa a partir da construção por parte de seus fundadores. A princípio eles observam, escolhem e fixam um modo de vida através de costumes determinados. Num segundo momento, interpretam tal modo de vida conferindo-lhe um caráter “iluminado”, propiciando-lhe um alto valor, de forma que será reconhecido por todos como um “bem supremo”. Ou seja, oferecem uma interpretação “gloriosa” sobre o que já vivenciam, eliminando o tédio que estes costumes quando ausentes de algum valor mais profundo podem proporcionar, e, conseguem estabelecer assim seus alicerces morais e religiosos. O objetivo de

Foucault, na indicação deste aforismo, consiste em destacar como Nietzsche compreende o começo das religiões sob o aspecto de uma invenção (*Erfindung*).

...O modo de vida, normalmente já existia, mas ao lado de outros e sem consciência de qual valor lhe era inerente. A importância, a originalidade do fundador de uma religião manifesta-se habitualmente no fato de que ele o vê, ele o *escolhe*, ele *advinha* pela primeira vez para que serve e como pode ser interpretado. (NIETZSCHE, 2012, p. 220).

No aforismo 62 de *Aurora* (NIETZSCHE, 2016, p. 47-8), Nietzsche constata o problema da origem (*Entstehung*) do pensamento religioso na medida em que tal forma de compreensão do mundo se estabelece sob a perspectiva de uma revelação. Neste sentido, a partir do momento em que um indivíduo - o qual tem a crença de que uma revelação por parte de um ser superior possa vir até ele – subitamente se regozija com um pensamento o qual lhe garanta certo grau de felicidade, bem como um caminho para a edificação de sua vida, seja incapaz de se entender como possível elaborador de tal premissa e a atribui a uma revelação de Deus. Isto lhe permite se utilizar dela como axioma sem a necessidade de estabelecer crítica ou dúvida sobre o tema. Desta forma, a partir do rebaixamento do próprio indivíduo em relação a uma figura divina, tal pensamento ganha força e triunfa.

No aforismo 14 da primeira dissertação da obra *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, p. 34-6), Nietzsche propõe uma reflexão sobre a fabricação de ideais para a humanidade. É perceptível que sua reflexão aponta para a moral cristã da qual se percebe a construção de valores em que a fraqueza, o medo e a submissão se apresentam enquanto ideais a serem seguidas, pois são ordenadas pela figura de Deus. Desta forma, empreendem uma concepção de justiça que paira no ressentimento, e que disfarça os sentimentos de ódio e vingança nas fantasias do amor e da esperança. A partir disto, compreendem-se enquanto justos e corretos, e se proclamam opositores da injustiça. Mas, enquanto permanecem fracos e em um mundo “injusto” apenas podem sonhar com o advento do reino de Deus, fazendo valer todo o sofrer causado por esses ideais - “A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do seu ‘Reino de Deus’, - mas por enquanto vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’.” (NIETZSCHE, 2009, p. 36).

No aforismo 7 do capítulo 6 de *Crepúsculo dos ídolos* (NIETZSCHE, 2017, p. 37-8), Nietzsche expõe que a noção de livre-arbítrio se apresenta enquanto instrumento de manutenção de dependência dos indivíduos para com a moral religiosa, uma vez que se enquadra enquanto *artifício* de responsabilização das ações humanas. Desta forma, a liberdade conferida aos indivíduos é carregada pela intenção da vontade de julgar e punir. “... a doutrina

da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar o culpado*.” (NIETZSCHE, 2017, p. 38). Neste sentido, Nietzsche certifica que o pressuposto do livre-arbítrio determinou uma “origem” das ações humanas dentro do plano da consciência, premissa que o autor julga como falsa, pois, a “origem” da responsabilidade não se encontra na consciência em si, mas na invenção do que se determinou como livre arbítrio, o qual propiciou a construção de um sentimento de culpa.

A interpretação de Foucault sobre o uso da palavra *Ursprung*, quando analisada no cenário das observações sobre a origem da religião e da moral religiosa, destaca uma perspectiva depreciativa, na medida em que, quando observamos as formas de utilização e do entendimento de origem proferidos por Nietzsche, em nenhum momento é possível compreender uma visão em que o autor profere um pensamento no sentido de buscar a criação inicial de qualquer aparato religioso. Pelo contrário, as reflexões proferidas por Nietzsche e apontadas por Foucault, indicam-nos na verdade uma noção que se vincula muito mais a uma perspectiva de invenção do que a uma perspectiva de origem.

No intuito de aprofundar a discussão sobre a relevância e a alternância da concepção de *Ursprung* na filosofia de Nietzsche, Foucault chama atenção ao prefácio da obra *Genealogia da moral*, no qual se percebe de forma mais evidente tal problematização. Para tanto, indica como na definição do objeto de pesquisa, Nietzsche vislumbra a ideia de entendimento da origem dos sentimentos morais e se utiliza da expressão *Herkunft* em sua definição. Isso quer dizer que, na visão de Foucault, o projeto analítico de Nietzsche se baseia em uma genealogia que vise o entendimento de “proveniência” dos sentimentos morais e não de busca por uma essência originária. Desta forma, o filósofo francês nos indica o aforismo 3 presente neste prefácio, no qual Nietzsche utiliza a expressão *Ursprung* para identificar um erro analítico na sua tentativa de compreensão dos sentimentos morais em sua vida.

Na passagem em questão, Nietzsche (2009, p. 8-9) apresenta uma reflexão inicial em sua vida, a qual diz respeito sobre um primeiro entendimento em relação à origem (*Ursprung*) de bem e de mal, e observa que, neste contexto, definiu em certa medida um começo para o conceito de mal na figura de deus, no entanto, posteriormente, Nietzsche considera este começo como uma espécie de erro, pois é formulado dentro da perspectiva de *Ursprung*: “por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo.” (NIETZSCHE, 2009, p. 9). E prossegue no sentido de apontar novas perspectivas de observação sobre o tema, as quais propiciaram uma nova visão sobre a noção de bem e mal.

Desta forma, Foucault nos leva a observar como Nietzsche trata do sentimento moral enquanto objeto de pesquisa ao se referir a suas observações em *Humano Demasiado Humano*, no qual a expressão *Ursprung* é a utilizada para definir alguns pontos - chave sobre suas análises do sentimento moral. Mas, a utilização do vocábulo *Ursprung* para se referir às análises do sentimento moral é modificada quando se trata da obra *A genealogia da moral*, na qual Nietzsche se refere a estes estudos sob o título de *Herkunft*. “Como se, na época de *Para genealogia da moral*, e nessa altura do texto, Nietzsche quisesse acentuar uma oposição entre *Herkunft* e *Ursprung* com a qual ele não trabalha dez anos antes.” (FOUCAULT, 2018, p. 58) Como exemplo, Foucault indica o aforismo 92 de *Humano demasiado humano*, no qual Nietzsche concebe uma ideia de justiça que teria como caráter inicial uma perspectiva de troca, com o fim de fazer com que as desavenças encontradas entre indivíduos em posições de poder análogas apresentem um caráter vantajoso mediante um eventual combate entre estas partes. “A justiça é, portanto, retribuição e permuta na hipótese de um poder mais ou menos igual: é assim que na origem a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é uma permuta.” (NIETZSCHE, 2018, p. 77). Neste sentido, Nietzsche indica que a justiça surge de um instinto de conservação, e que implica em estabelecer determinada utilidade no causar e receber dano. ““Para que me causar danos inutilmente, sem talvez alcançar meu objetivo?” – Aí está a *origem* da justiça.” (NIETZSCHE, 2018, p. 78). E indica como esta perspectiva assume um papel de hábito na sociedade de forma que as pessoas tendem a esquecer o seu objetivo fundamental, traduzindo este sentimento em um sinônimo de ação não egoísta. Ou seja, na medida em que a concepção de justiça e os sacrifícios inerentes a sua prática se cristalizam em hábitos sociais, ela assume uma conotação de ação altruísta mesmo que em sua origem ela tenha aparecido enquanto ato egoísta. É importante ressaltar que neste aforismo Nietzsche evoca a expressão *Ursprung*, mas apresenta uma perspectiva que se distancia da busca de um entendimento original, tendo em vista que a elaboração de um conceito de justiça tem como principal ponto de apoio a forma como foi instituída no corpo social, e não em um sentido de começo e essência.

É necessário ressaltar que, na perspectiva de Ribeiro (RIBEIRO, 2018, p. 139-140), Foucault destaca a retomada do aforismo 92 de *Humano demasiado humano* no prólogo da *Genealogia da moral* com a intenção de demonstrar que, quando o filósofo alemão evoca a questão da moral em um momento mais tardio, sob o título de *Herkunft* e não mais de *Ursprung* - como identificado em seus escritos em *Humano demasiado humano* - esta transformação indica justamente uma diferenciação intencional dos vocábulos, de forma

marcada. Todavia, apesar da distinção entre estes termos compreendidos no prefácio da *Genealogia da moral* e nos escritos de *Humano demasiado humano*, Foucault indica que o próprio Nietzsche, posteriormente na *Genealogia da Moral*, intercala estes termos de forma análoga e neutra. Para tanto, indica os aforismos I,2; II,8,11,12,16 e 17 desta obra.

No aforismo 2 do primeiro capítulo da *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, p.16-7), é perceptível uma postura que propõe uma ruptura com a ideia de essência e de origem evocada pelo termo *Ursprung*. Nietzsche indica um passo errôneo por parte dos historiadores, quando estes buscam estabelecer uma genealogia dos sentimentos morais, pautados na busca de um começo. E nomeia tal forma de percepção enquanto perspectiva a-histórica. Para justificar tal argumento, ele retoma em certa medida a discussão sobre justiça, presente no aforismo 92 de *Humano demasiado humano*, porém, desta vez, sob um questionamento em relação às boas ações, as quais são usualmente percebidas enquanto ações não egoístas. Como se estas ações fossem por si só altruístas e que no decorrer da história tivessem sido compreendidas pela humanidade como tal, incorporando-se na cultura.

As alternâncias dos termos *Herkunft* e *Ursprung* referindo-se à origem, presentes neste aforismo, apresentam-se no trecho a seguir:

Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica; quanto a isso não há dúvida. O caráter tosco de sua genealogia da moral se evidencia já no início quando se trata de investigar a origem (*Herkunft*) do conceito e do juízo bom. “Originalmente” (*ursprünglich*) – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem (*Ursprung*) do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom. (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

É notável que na primeira menção à concepção de origem, Nietzsche emprega o termo *Herkunft*, o qual é utilizado na crítica a uma genealogia da moral que se ampara numa busca de começo. Na segunda e na terceira menções, as quais buscam proferir uma crítica aos genealogistas da origem, o autor se utiliza da expressão *Ursprung*.

O argumento de Foucault caminha justamente no sentido de mostrar como esta concepção de começo que se encontra nos aforismos 92 de *Humano demasiado humano*, é modificada e compreendida enquanto uma perspectiva de *Herkunft* quando se trata da obra a *genealogia da moral* indicando, portanto, uma transformação analítica na filosofia nietzschiana, em que estas observações não são completamente negadas, mas irão assumir uma perspectiva diferente. Desta forma, o uso diversificado do termo origem, paira no

entendimento de negar uma forma de se observar os acontecimentos sob o panorama de uma causa original.

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. (FOUCAULT, 2018, p. 58).

Assim, Foucault apresenta uma distinção entre a pesquisa histórica (genealógica) e a pesquisa metafísica amparada na origem (*Ursprung*). Faz-se necessário observar a problematização proferida pelo autor no sentido de apontar que a genealogia descobre na origem das coisas que não existe uma essência propriamente definida, como propõem os partidários da *Ursprung*. Para tanto, Foucault apresenta um comentário de Nietzsche sobre a razão encontrado no aforismo 123 de *Aurora* (NIETZSCHE, 2016, p. 89), em que o autor indica um “surgimento da razão” que acontece por acaso. Elemento que tira a razão do patamar da verdade, uma vez que não há indícios de que esta forma de compreensão do mundo tenha se dado enquanto resultado de um processo determinado. “A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente desrazoável.” (FOUCAULT, 2018, p. 58).

Desta forma, o filósofo francês se empenha em expor aquilo que o olhar genealógico revela como sendo a “origem” da ciência, a qual sempre se ampara em sua busca determinada pela verdade, junto a rigorosos métodos, os quais visam a supressão dos sentimentos dos cientistas no intuito de estabelecer legitimidade a tal forma de saber. Sobre este ponto, mostra como até mesmo esta característica se constrói em batalhas pessoais. Portanto, a ciência enquanto conhecimento neutro, enquanto capaz de alcançar a verdade, nasce das paixões dos cientistas, do ódio recíproco deles, da necessidade de suprimir as paixões, da luta pessoal entre eles. Desta forma, Foucault justifica estas características sobre o nascimento da ciência a partir do aforismo 34 de *humano demasiado humano* (NIETZSCHE, 2018, p. 49-50) no qual Nietzsche reconhece a íntima relação entre o saber e o sentir, de forma que a busca pelo conhecimento se traduz sempre sob o balanço entre o prazer e o desprazer. “O conhecimento só pode deixar subsistir como motivos prazer e desprazer, proveito e prejuízo: mas como se arranjarão esses motivos com o sentido da verdade?” (NIETZSCHE, 2018, p. 49). Desta forma, a busca pela verdade, em sua figura de neutralidade, impele ao próprio indivíduo uma negação de si mesmo, uma vez que a verdade se desvincula de suas paixões.

Portanto, o caminho da razão, na visão de Foucault, não se apresenta como o absoluto que guia o ser humano à verdade. Em seguida, o autor problematiza sobre o tema da liberdade no que diz respeito à busca pela verdade: “E a liberdade, seria ela, na raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade?” (FOUCAULT, 2018, p. 59). Seria possível então reconhecer o fator liberdade enquanto premissa para que a humanidade realize sua empreitada em direção ao entendimento da essência e da verdade? Sobre este tema, ele apresenta a noção de que a liberdade nada mais é que um alvitre das classes dominantes. Para tanto situa o aforismo 9 presente em *Humano demasiado humano II – O andarilho e sua sombra* (NIETZSCHE, 2017, p. 134) no qual Nietzsche reflete sobre a concepção de livre arbítrio bem como esta se consolida junto ao ser humano. Neste sentido, compreende quatro formas de surgimento deste sentimento nos indivíduos: “Num indivíduo, a *necessidade* se encontra na forma de suas paixões, em outro, como hábito de ouvir e obedecer, num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer em escapadas.” (NIETZSCHE, 2017, p. 134). E aponta para a noção de que essas formas se expressam na medida em que cada indivíduo percebe uma maior sensação de vida. Ou seja, quando esta sensação de vida se apresenta de forma mais intensa - como o dever por exemplo -, este será o meio pelo qual o sentimento de livre- arbítrio guiará o indivíduo.

A partir desta noção do surgimento de uma doutrina do livre-arbítrio nos seres humanos, Nietzsche busca uma compreensão acerca de seus impactos quando se trata da experiência social humana, e compreende um erro na medida em que a concepção de liberdade se vê transposta numa perspectiva metafísica, uma vez que se percebe o forte enquanto detentor deste espírito da liberdade, o qual em seu interior baseia esta noção em suas vontades e suas paixões em contraposição ao fraco, que se vê sempre sucumbido e em situação de oprimido diante deste contexto. Tal observação o leva à conclusão de que a noção de livre-arbítrio, portanto, configura-se enquanto invenção das classes dominantes, e não uma ideia de evolução metafísica dos indivíduos.

Ora, se a liberdade se apresenta enquanto invenção, e não como fator intrínseco ao desenvolvimento humano, seria ela capaz de legitimar a pretensão de alcance da verdade? É no âmbito desta reflexão que Foucault compreende a inviabilidade e a recusa da origem no sentido de *Ursprung* na origem do conhecimento. Partindo da premissa de que não há uma relação metafísica que justifique tanto a razão, quanto a liberdade enquanto instrumentos de alcance de entendimento da essência e da construção de um saber que alcance uma verdade final e absoluta. “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda

preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate.” (FOUCAULT, 2018, p. 59).

Foucault propõe que análise genealógica, ou seja, aquela que se realiza sob a perspectiva histórica, apresenta-se enquanto forma de conhecimento que trabalha por baixo, no sentido de assumir uma característica de chacota e de ironia com o intuito de retirar a perspectiva gloriosa dos feitos humanos para se alcançar uma outra forma de saber. Neste sentido, justifica esta característica irônica com o aforismo 49 de *Aurora*, no qual Nietzsche (2016, p. 41) vislumbra uma característica da concepção de origem no sentido de *Ursprung*, que se baseia na ideia de uma origem da humanidade ligada ao tronco de uma linhagem divina. Como se o ser humano fosse, por assim dizer, uma extensão de determinado deus. Elemento que se traduz como um equívoco, uma vez que se percebe as evidências de proximidade entre o ser humano e o macaco, o que em certa medida tira de foco a origem humana ligada ao divino. O que direciona a busca da origem enquanto *Ursprung* a uma outra forma de compreensão que, em vez de buscar na origem da humanidade uma relação especial com deus, busca enxergar este elemento em seu desenvolvimento posterior, como se o decorrer do desenvolvimento da humanidade proporcionasse um caminho linear em que a humanidade mostrasse sua intimidade com o divino. E questiona os motivos pelos quais a humanidade poderia se enxergar nessa relação com o divino enquanto as outras espécies, não. “O tornar-se arrasta atrás de si o haver sido: por que haveria uma exceção a esse eterno espetáculo, uma exceção para um pequeno astro e uma pequena espécie que o habita?” (NIETZSCHE, 2016, p. 41).

Por fim, a crítica de Foucault para as concepções em torno da palavra *Ursprung* caminha no sentido de entendimento deste elemento enquanto lugar da verdade. Uma vez que a origem se delimita enquanto o começo, e se encontra antes da construção de qualquer tipo de saber, na medida que se entende a possibilidade de descobrir aquilo que originalmente foi, delimita-se, portanto, uma verdade. A crítica, no entanto, aponta que o entendimento do começo, da origem ou de *Ursprung* estará sempre vinculada a um discurso que se propõe verdadeiro. Ora, se a origem propicia o entendimento da verdade, e ela inevitavelmente se liga aos discursos tidos como verdadeiros, seria ela então capaz de ser definida? Seria então possível o alcance da verdade? Foucault justifica este tipo de indagação a partir dos aforismos 265 e 110 presentes em *A gaia ciência*, nos quais Nietzsche compreende a verdade enquanto sucessivos erros.

No aforismo 110, Nietzsche reconhece o discurso da verdade enquanto uma forma fraca de conhecimento, o que se evidenciou na medida em que as pessoas começaram a estabelecer um questionamento acerca de sua legitimidade e de sua eficácia. E aponta para sua capacidade de incorporação no meio social, a partir dos conhecimentos gerados anteriormente que se apresentam enquanto mecanismos de definição sobre o que é verdadeiro e o que é falso. “Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.” (NIETZSCHE, 2012, p. 128). Neste sentido, apresenta o exemplo dos eleatas que buscavam empreender a busca da verdade sob a égide da razão, partindo do pressuposto de que a razão se apresentava enquanto instrumento livre para a busca do conhecimento, concepção que ignora os impulsos humanos de busca pelo saber. Pois entendiam que o uso da razão conferia a eles certo grau de impessoalidade e, portanto, legitimidade para o entendimento da verdade. Ora, a definição da razão, enquanto instrumento de alcance da verdade, também se produz na negação das formas de entendimento anteriores. Pode-se dizer que, ao observar erros que foram incorporados anteriormente às formas de conhecimento e de possibilidades de alcance da verdade, os eleatas a partir de sua negação também o fizeram. Desta forma, Nietzsche compreende que certo ceticismo se configura na medida em que novos questionamentos e perspectivas se tornam compatíveis com a vida e configura confrontos no que diz respeito à busca pela verdade. Deste ponto em diante, a busca pela verdade se consolida na construção do saber humano e culmina em pontos de confronto e poder. E se questiona: até que ponto a verdade tem potencial de ser incorporada?

Já no aforismo 265, Nietzsche faz um breve questionamento, no qual aponta uma noção de irrefutabilidade presente no discurso da verdade. “Quais são, afinal, as verdades do homem? – São os erros *irrefutáveis* do homem.” (NIETZSCHE, 2012, p. 165). Nota-se neste aforismo, uma referência à concepção de uma verdade que se induz a partir dos erros passados, como tratado no aforismo 110, e indica o caráter totalizante que o discurso da verdade promove para a construção do conhecimento.

A crítica da concepção de *Ursprung* enquanto lugar de verdade, proferida por Foucault, induz uma reflexão sobre quem, no decorrer da história, apresenta-se enquanto detentor deste discurso, e como o percurso histórico o molda de formas diversas, apresentando uma dimensão contextual acerca de seu lugar em cada sociedade, e nos leva a entender, portanto, que a verdade também possui sua história própria, ela também é refém de apropriações errôneas que se consolidam e se destituem no decorrer dos tempos. Partindo

desta premissa, ele indica, portanto, que a genealogia não tem como objetivo fazer a busca de uma essência ou de uma verdade, mas aceita os acidentes que perpassam os acontecimentos, de forma que não busca a totalização do que se constrói a partir dela, nem almeja se colocar no ponto da verdade, mas sim, propiciar aos fatos e saberes produzidos nos interstícios da história, sua relevância para com o entendimento do mundo.

O entendimento de não se delimitar uma essência exata sobre um objeto a ser conhecido, proporciona uma ampliação acerca das formas de observação, e permite acrescentar a noção de conflito, enquanto fator a ser analisado: “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada na origem - é a discórdia entre as coisas, é o disparate.” (FOUCAULT, 2018, p. 59). Portanto, a interpretação foucaultiana concebe um horizonte sobre a compreensão das coisas que leva em consideração também nuances descontínuas que permeiam determinada existência, discontinuidades as quais, necessariamente, apresentarão um caráter belicoso.

2.1 *Herkunft*: O lugar da proveniência

Em meio ao jogo de palavras apresentado anteriormente, Foucault situa a concepção de *Herkunft*, a qual compreende um sinônimo que, por mais que se assemelhe à concepção de *origem*, diz respeito principalmente a uma concepção de *proveniência*, proveniência no sentido de certa demarcação racial, ou de tipo social. (FOUCAULT, 2018, p. 62). Com intuito de argumentar sobre a dimensão da expressão *Herkunft* enquanto termo referente a uma ideia de demarcação racial ou de tipo social, Foucault destaca o aforismo 135 de *A gaia ciência*; os aforismos 200, 242 e 244 de *Além do bem e do mal* e o aforismo 5 da primeira dissertação de *A genealogia da moral*.

No aforismo 135 de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 142-3) intitulado “Origem do Pecado”, Nietzsche apresenta uma perspectiva de construção do entendimento atual da ideia de pecado, enquanto elemento que emana particularmente do judaísmo, o qual, junto ao cristianismo, desenvolve um projeto de mundo judaico, no qual o pecado assume uma característica central. Junto a isto, o autor indica como este projeto judaico-cristão foi bem sucedido, na medida em que se constata estranheza para com algumas sociedades mais antigas nas quais não se percebia o elemento do pecado. Neste sentido, indica o surgimento de um elemento moral como o pecado, enquanto instrumento proveniente de uma cultura específica. É notável, o uso da expressão *Herkunft* no título do aforismo, o qual nos induz a uma perspectiva de proveniência.

No aforismo 200 de *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 2005, p. 86-7), percebe-se uma compreensão acerca das formas como uma cultura se enfraquece na concepção de Nietzsche, forma a qual ele acusa ser oriunda de um misto de elementos e impulsos que direcionam as ações humanas em sentidos contraditórios. Delineando, portanto, uma luta do sujeito consigo mesmo, em que ele trava seu embate diante da moral de seu contexto junto a sua natureza. Mas, se este indivíduo aprimora sua batalha interior, aceitando-a e organizando-a, nota-se a proveniência de um sujeito forte. Como exemplo, Nietzsche considera que alguns expoentes da história, como César, Alcibíades e Leonardo da Vinci, foram homens capazes de estruturar sua batalha interior com estes movimentos morais externos a eles, e que, graças a essas particularidades contextuais em que se inseriam, poderiam ser considerados homens fortes. Portanto, a proveniência destes expoentes históricos se encontra em um ponto em comum: o fato de emergirem em culturas fracas.

Todavia, a perspectiva foucaultiana (FOUCAULT, 2018, p.62) a partir destes aforismos formula a hipótese de que a pesquisa de *Herkunft* no sentido de se observar a

proveniência, não se funda com o objetivo de estabelecer pontos em comum para o entendimento dos acontecimentos e, pelo contrário, esta é responsável por compreender os acidentes que perpassam em cada período junto a suas consequências. Desta forma, se faz possível articular as singularidades que perpassam por determinado acontecimento. Se observarmos o aforismo 135 de *A gaia ciência*, por exemplo, Nietzsche compreende de fato uma proveniência da ideia do pecado a partir de uma concepção judaica, o que não necessariamente indica que o pecado apenas emanaria da religião judaica. O acidente histórico percebido neste aforismo caminha no sentido de compreender como o pecado judaico de forma não predefinida, juntou-se ao cristianismo, o qual de forma também não predefinida, incorporou-se no corpo social. Portanto, não se concebe uma essência da ideia de pecado a partir desta demarcação social entre o judaísmo e o cristianismo, mas se percebe um acidente que viabiliza com que estas doutrinas insiram na cultura tal concepção.

Da mesma forma, o aforismo 200 de *Além do bem e do mal* não supõe uma essência para com os expoentes históricos citados por Nietzsche, mas apenas apresentam a nuance de que, uma sociedade que estabelece suas bases em uma perspectiva religiosa de negação de si, elabora um contexto fraco no qual se pode perceber a figura de um ser forte quando este é capaz de articular a guerra entre si. O que é importante, é compreender que o contexto de uma sociedade fraca não se faz a partir de um elemento comum, mas a partir de acidentes singulares que em certa medida se incorporam na sociedade. Portanto, a *Herkunft* neste aforismo não propõe uma essência comum e inicial para o surgimento destes expoentes históricos, apenas leva em consideração o contexto do qual estes sujeitos provêm e a aleatoriedade de como estes contextos se formam.

Desta forma, Foucault assume que o olhar da *Herkunft* nos permite a partir da dissociação da figura de um “eu” – o qual busca estabelecer uma identidade e um ordenamento para sua existência – é possível dimensionar um número considerável de acontecimentos que se perdem, na medida em que este ordenamento se constitui, e viabiliza uma análise que aceite e compreenda os movimentos acidentais que permeiam qualquer existência. Consequentemente, a análise de *Herkunft* nos induz a uma perspectiva histórica que rompe com qualquer forma linear de interpretação dos acontecimentos e nos viabiliza um olhar do acidente para com a compreensão dos elementos que perpassam nossa vida.

No intuito de justificar esta premissa, Foucault indica o aforismo 17 da terceira dissertação em *A genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, p. 110-14) em que Nietzsche empreende uma reflexão sobre a forma como o ascetismo e seus agentes tentam propiciar

alguma forma de cura para as sensações que estabelecem certo desprazer. Quando se trata das religiões entendidas como religiões pessimistas, como o caso do cristianismo, Nietzsche observa que essas doutrinas estabelecem um movimento que caminha no sentido de abolir o máximo de sensações possíveis para que assim o indivíduo possa se afastar dos sentimentos de desprazer, e, desta forma, propicia uma prática da negação de si mesmo.

O que nos interessa em relação a este aforismo, é a forma como Nietzsche aponta para uma ideia de origem de como estas formas da obstrução do sentimento se formam, e de como o autor apresenta diversas formas para como isto se constrói e de como esta “origem” emana de características distintas:

Tal sentimento de obstrução pode ser de origem a mais diversa: seja como resultado do cruzamento de raças demasiado heterogêneas (ou de classes – classes sempre expressam também diferenças de origem ou de raça: o “*Weltschmerz*” [dor do mundo] europeu, o pessimismo do século XIX, é essencialmente resultado de uma mistura de classes absurdamente súbita); ou determinado por uma emigração equivocada...” (NIETZSCHE, 2009, p. 111).

Neste sentido, podemos compreender diversos fatores que variam em diversos contextos para a instituição da prática da obstrução dos sentimentos enquanto estratégia de eliminação da dor. É necessário demarcar que Nietzsche utiliza a expressão *Abkunft* - a qual em sua tradução literal apresenta uma concepção de descendência - para se referir a uma ideia de origem. Ora, a compreensão de Nietzsche em perceber diversos contextos e diversas nuances que propiciam o aparecimento desta obstrução dos sentimentos, alinha-se completamente a uma noção de proveniência como aquela apontada por Foucault. Pois, na medida em que se tem como base as diferenças agudas e acidentadas oriundas de contextos diversos para interpretar a proveniência da obstrução dos sentimentos, podemos afirmar que neste ponto se realiza uma pesquisa de *Herkunft*. Sob essa perspectiva, Foucault argumenta: “...não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.” (FOUCAULT, 2018, p. 63).

Percebe-se, portanto, o delineamento de um caminho analítico que tem como foco o rompimento com conceitos que se apresentam de forma absoluta e venerável e que necessariamente caminhará em um sentido crítico. “Eis por que, sem dúvida, toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca é -, é crítica. (FOUCAULT, 2018, p. 63). Tal observação é justificada por Foucault a partir do capítulo 3 da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “A razão na filosofia”.

Neste capítulo, Nietzsche estabelece uma crítica para com a forma de construção do conhecimento quando pautado na razão. Ele compreende que a produção do conhecimento desenvolvido sob esta ótica se baseia na construção de “conceitos-múmias” (NIETZSCHE, 2017, p. 20). O que significa que tal forma de observação desencadeia a construção de saberes que nada têm de significativo para a compreensão da realidade, pois na medida em que tais conceitos se constituem a partir de uma negação dos sentidos, e da busca por algo que esteja escondido no objeto a ser conhecido, e que viabilize a decifração da essência e do começo daquilo a ser compreendido, tal saber se pauta em uma ideia de “causa sui” (NIETZSCHE, 2017, p. 20). Em outras palavras, na medida em que a razão se torna o principal instrumento de observação, e confere aos sentidos uma espécie de enganação para a compreensão da realidade, faz-se necessária a descoberta de origem no sentido de essência e de começo. Tal noção de origem impede o vislumbre da proveniência, uma vez que o conceito- múmia desenvolvido se ampara numa miragem metafísica, a qual despreza os acontecimentos baixos que precederam sua grandeza. Tal concepção se alinha a um entendimento de aproximação com o divino e com o absoluto, e proporciona uma compreensão do mundo num caráter metafísico.

No decorrer desta crítica, Nietzsche nos apresenta o caminho “baixo” que deve ser percorrido pela genealogia, bem como a importância que deve ser conferida ao uso dos sentidos na compreensão das coisas. Para ele, o mundo aparente não é um mundo que deva ser desprezado ou considerado como falso, como propõem, por exemplo, os eleatas (NIETZSCHE, 2017, p. 20-1), na verdade, pelo contrário, o mundo conferido à razão, aquele mundo em que o acontecimento tem sua “causa sui”, aquele mundo que se aproxima do divino, este é o mundo a ser criticado e falseado. Neste sentido, o autor elabora quatro teses, as quais são cruciais para o entendimento de sua crítica e para o entendimento da perspectiva genealógica.

A primeira tese se resume assim: “As razões que fizeram este mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade – uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.” (NIETZSCHE, 2017, p. 23). Percebe-se, a partir desta tese, a noção de uma aceitação de um mundo aparente, aquele a ser conhecido e compreendido com base em nossos sentidos. Perspectiva a qual, na visão de Nietzsche, apresenta-se enquanto única forma viável de produção do saber.

A segunda tese se apresenta enquanto crítica à busca de compreensão do “ser verdadeiro”, e se resume desta forma: “Construiu-se o ‘mundo verdadeiro’ a partir da

contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão óptico-moral." (NIETZSCHE, 2017, p. 23). Nietzsche constata como o uso da razão para a produção do conhecimento, a partir de sua dúvida para com a eficiência dos sentidos como instrumento de compreensão da realidade, na verdade, induz ao entendimento de um outro mundo aparente, com o diferencial de ser compreendido necessariamente sob uma concepção moral. Desta forma, o próprio entendimento oriundo da razão nos indica um mundo falso, porém sob o título de verdadeiro.

A terceira tese caminha no sentido de negar o entendimento de um mundo que seja exterior e verdadeiro em contraposição ao mundo percebido pelos sentidos: “Não há sentido em fabular acerca de ‘um outro mundo’, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”. (NIETZSCHE, 2017, p. 23). Esta tese nos mostra como esta forma de negação dos sentidos e de criação de um mundo verdadeiro, aquele que não pode ser alcançado se não pelo uso da razão, leva-nos a uma negação da vida que pode ser percebida e vivenciada de forma natural, impulsionando nossa compreensão para algo inexistente.

A quarta tese prossegue o argumento da terceira no sentido de romper com a divisão entre mundo aparente e mundo verdadeiro: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina...” (NIETZSCHE, 2017, p. 24).

Ora, aqui percebemos que Nietzsche intenta uma forma de saber que tira o foco da razão enquanto principal instrumento de observação da realidade, uma vez que ela nos leva ao entendimento do mundo sob a perspectiva da origem e da essência, bem como nos induz a uma perspectiva de entendimento de um mundo exterior e verdadeiro em contraposição ao mundo vivenciado de fato, um mundo que, por seu status de verdadeiro, seria isento de crítica desde que fosse possível alcançá-lo. É necessário demarcar que esta concepção de um mundo verdadeiro pode ser encontrada tanto no discurso da razão, quanto no discurso religioso, uma vez que as duas perspectivas concebem fatores exteriores que não podem ser assimilados pelos sentidos.

O que Foucault busca justificar a partir da referência deste capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* é justamente a forma como a pesquisa de *Herkunft* portanto deve ser elaborada. Não é na busca do mundo exterior e verdadeiro em que devemos buscar as explicações para as

coisas que vivenciamos, não é na ideia de algo imutável e absoluto que devemos encontrar a solução para os problemas que permeiam a existência dos acontecimentos, não é a busca pela verdade que deve nos interessar, mas sim, o sentido crítico que só a observação que vem por baixo, que aceita que o que é, depende também do que já foi pode nos proporcionar. Por esse motivo, a pesquisa de *Herkunft* é sempre crítica.

Todavia, o filósofo francês nos alerta para como conceber o sentido da proveniência, e da forma em que ela apresenta perigos analíticos quando a proveniência se traduz no sentido de herança. “Perigosa herança, esta que nos é transmitida por uma tal proveniência.” (FOUCAULT, 2018, p. 63). Neste sentido, observa que diversas vezes Nietzsche relaciona o termo *Herkunft* com o termo *Erbschaft* (herança). O perigo a que Foucault se refere, diz respeito a uma forma de observação que compreende linearidades do presente em relação ao passado, como se o presente nada mais fosse que um acúmulo daquilo que se passou, o que em sua perspectiva se apresenta como erro, pois o entendimento da proveniência deve se pautar muito mais no caráter accidental dos acontecimentos, em sua heterogeneidade e em sua instabilidade. “A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo.” (FOUCAULT, 2018, p. 64).

O último ponto elencado por Foucault em relação à pesquisa de *Herkunft* se ampara na sua ligação direta com o corpo. Para o autor, a proveniência é inscrita no corpo. Em um sentido que estabelece uma relação direta com os modos de vida em que cada indivíduo é submetido no decorrer de sua trajetória, bem como em relação à forma como o corpo constitui também sua íntima relação com a história. Todos os efeitos oriundos dos acontecimentos históricos sejam estes impressos em hábitos, crenças, valores, indefinidamente, apresentam sua marca no corpo: “...o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência.” (FOUCAULT, 2018, p. 65). Desta forma, percebe-se um ponto central da análise da *Herkunft* a qual, deve colocar o corpo e o que nele se exprime sobre a história um ponto privilegiado de observação da pesquisa genealógica. “A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”. (FOUCAULT, 2018, p. 65).

É necessário empreender, portanto, uma compreensão acerca dos impactos que a perspectiva foucaultiana em relação à mobilização do conceito de *Herkunft* incidem na

construção do conhecimento histórico. Na perspectiva de Carvalho (CARVALHO, 2012), o movimento mais marcante no que diz respeito a esta definição de *Herkunft*, paira justamente no ponto em que se apresenta a problemática da constituição de um “Eu” determinado. Para o autor, na medida em que se observa o rompimento com os aspectos metafísicos que emanam da perspectiva de *Ursprung*, quando se leva em consideração todo o processo do conhecer, que insere o acidente e sua exterioridade, nota-se uma ressignificação do sujeito, o qual não mais se apresenta enquanto ser determinado, mas enquanto ser múltiplo. E múltiplo justamente pelo fato de que a partir da dissociação de uma concepção originária e essencial do sujeito, abrange pontos diversos, e direciona o saber histórico para um viés interpretativo. Pois, colocando o corpo como ponto central da investigação genealógica, e partindo do pressuposto de que a *Herkunft* se traduz como “...território imanente da subjetividade.” (CARVALHO, 2012, p. 237) uma concepção de identidade determinada do ser humano se refuta, e abre espaço, portanto, a uma palpabilidade maior de sua subjetividade.

Desta forma, na medida em que o filósofo francês propõe a centralidade do corpo e a aniquilação de um Eu determinado, distancia-se de um entendimento linear dos processos históricos, e analisa de forma contundente os acidentes exteriores pertinentes à existência, abre-se espaço a um saber que necessariamente escapa ao entendimento metafísico acerca dos acontecimentos históricos.

2.2 *Entstehung*: O lugar da emergência

A análise proferida por Foucault em relação à perspectiva da *Herkunft* nos direciona para uso de outra palavra na concepção nietzschiana que trabalha um significado próximo da ideia de origem e que se distancia da perspectiva de *Ursprung*, no caso o termo *Entstehung*. O termo em questão, apresenta-se como sinônimo de emergência. E emergência aqui se trata do entendimento do instrumento da força, junto aos combates propiciados por ela e sua participação na existência. Foucault salienta que a característica da perspectiva de *Entstehung* também é passível de uma má interpretação, uma vez que não podemos considerá-la como um produto final daquilo a ser conhecido: “Do mesmo modo que se tenta muito frequentemente procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final.” (FOUCAULT, 2018, p. 65-6) Isto quer dizer que os aspectos observados a partir da pesquisa de *Entstehung* não devem ser analisados como se fossem a culminância de algo que se estendeu pela história de forma linear e resultou em uma característica final, afinal, tal forma de concepção necessariamente estabeleceria um vínculo metafísico para com a compreensão do que é observado.

Colocando o presente na origem, a metafísica leva a acreditar no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria ver à luz desde o primeiro momento. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 2018, p. 66).

Neste sentido, o olhar que a *Entstehung* nos fornece sobre a característica de algo, sempre nos indicará uma condição provisória daquilo que é observado. Portanto, a emergência e seu entendimento, na perspectiva de Foucault, amparam-se sempre na observação do estado das forças e do conflito que necessariamente permeará este processo. O autor ainda afirma que tal perspectiva deve se alinhar à pesquisa de *Herkunft*, uma vez que é na proveniência que podemos identificar a regra do jogo e do conflito a ser desenvolvido, e, a partir deste entendimento, decifrar elementos que em uma “vitória” provisória se consolidam.

Todavia, faz-se necessário apontar a observação proferida por ele, no sentido de compreender que a disputa das forças não acontece única e exclusivamente entre forças diferentes. Esta disputa pode se estabelecer também a partir de uma “luta contra si mesma.” (FOUCAULT, 2018, p. 67). Isto quer dizer que o embate do qual a emergência resulta não se estabelece exclusivamente a partir de grupos distintos que disparatam entre si e

propiciam o conflito, mas também diz respeito aos conflitos internos que os indivíduos podem ter consigo mesmos. Tal premissa é justificada por Foucault a partir do aforismo 13 da terceira dissertação presente na obra *A genealogia da moral* em que Nietzsche vislumbra a emergência do ideal ascético no imaginário social.

Na passagem em questão, Nietzsche (2009, p. 101) aponta o elemento contraditório presente no ideal ascético no que diz respeito à concepção da vida e a sua luta no sentido de negação da própria vida. Para o autor, o ascetismo se constitui dentro de uma visão em que a vida se torna objeto em certa medida de desgosto e que a preservação dela se consolida junto a sua negação.

... o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções.” (NIETZSCHE, 2009, p. 101).

Neste sentido, Foucault, dentro da análise do texto de Nietzsche, vislumbra o potencial conflituoso presente na concepção de emergência. Compreende, desta forma, um elemento central de crítica à noção de origem e apresenta a emergência enquanto contraponto à noção de *Ursprung*, e compreende que tal concepção se coloca numa categoria de contexto, no caso, o cenário, onde a disputa das forças seja de pessoas contra pessoas, seja de espécies contra espécies, seja de classes contra classes, indefinidamente se constrói. Portanto, a emergência se apresenta enquanto o contexto por excelência do conflito que permeia a existência.

No intuito de fundamentar tal perspectiva, Foucault cita o uso do termo *Entstehungsheerd* presente no aforismo 2 da primeira dissertação da obra “Genealogia da moral”, no qual Nietzsche estabelece uma reflexão sobre o âmago da formação do conceito “bom” e compreende equívocos quando sua formulação se ampara na perspectiva de sua criação sob uma ótica de *Ursprung*. A ótica de *Ursprung* diz respeito a como a concepção de bom se alinhou no decorrer da história a uma percepção de altruísmo.

Para mim é claro, antes de tudo, que esta teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se faz o bem! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. (NIETZSCHE, 2009, p.16-7)

É perceptível no fragmento apresentado que quando Nietzsche profere a crítica a uma forma de compreensão do conceito bom, pautado na busca pela essência e pela origem, ele demarca o contraponto das diferenças de classe e poder. É evidente, que seu posicionamento acerca desta problemática gira em torno de quais grupos teriam o poder suficiente para criar tal concepção. Todavia, a princípio pode parecer que apenas um grupo poderia ser responsável por tal façanha, mas Foucault vai além, e propõe que Nietzsche, quando se trata desta perspectiva, na verdade, busca ressaltar o caráter conflituoso que permeia a emergência do conceito “bom”, uma vez que tal ideia só pode ser fixada no convívio social a partir de uma imposição que irá se estabelecer de forma gradual e que dependerá de inúmeros esforços oriundos de inúmeros grupos. Vale ressaltar que Nietzsche percebe que os valores aristocráticos que então se viam em posição de definir uma concepção de bom, perdem-se para o que ele chama de “instinto de rebanho” (NIETZSCHE, 2009, p. 17), e que tal perspectiva construiu a ideia de que o bom seria o sinônimo de não egoísta.

É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoístas” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (*e as palavras*). E mesmo então demora muito, até que esse instinto se torne senhor de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição...” (NIETZSCHE, 2009, p. 17).

Ora, se a concepção de “bom” varia de acordo com o contexto histórico e do grupo que domina, como seria possível então definir um surgimento essencial como aquele previsto na pesquisa de *Ursprung*? Como compreender uma essência sobre o conceito de “bom” se é notável a sua transformação no decorrer da história? A intenção de Foucault ao citar este aforismo caminha justamente no sentido de apresentar esta crítica nietzschiana e ir além, no sentido de observar que quando Nietzsche apresenta o elemento aristocrático em contraposição ao que ele chama de “instinto de rebanho” na formulação do conceito de “bom”, ele na verdade quer induzir a reflexão de que há necessariamente um cenário de disputas e é neste cenário que, segundo Foucault, poderemos compreender a emergência.

No entanto, é válido situar a perspectiva de Pizer (1990, p. 465) no que diz respeito à forma como Foucault alimenta esta perspectiva. Segundo o autor, há um equívoco por parte do filósofo francês em relação ao entendimento do uso da expressão *Entstehungsheerd*, sob a premissa de que no aforismo citado anteriormente Nietzsche, de forma clara, situa que o surgimento do conceito de bom se ampara especificamente na “energia do forte” e não necessariamente emana do embate propiciado pelos diferentes grupos. Desta forma, ele

compreende que o ponto de embates descritos por Nietzsche e destacados por Foucault, pairam muito mais no âmbito de *Ursprung* do que no cenário de *Entstehung*. Pois, o conflito não se evidencia enquanto ponto central para o surgimento de tal conceito.

Em contraponto a tal perspectiva, que vislumbra a emergência do conceito bom sob a esfera de *Ursprung*, propomos analisar um ponto anterior do aforismo em questão. Quando Nietzsche, no intuito de justificar sua crítica em relação aos psicólogos ingleses, escreve assim: “O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início quando se trata de investigar a origem (*Herkunft*) do conceito e do juízo “bom”. ‘Originalmente (*Ursprung*)’”. (NIETZSCHE, 2009, p. 16). O ponto de crítica, incidido por Nietzsche, em relação ao lugar de *Ursprung* no entendimento do conceito “bom”, é evidenciado pelo uso da expressão *Ursprung* para se referir ao ponto específico de sua crítica. A crítica a ser inferida aqui consiste justamente em apontar o equívoco da percepção dos genealogistas da moral – representados pelos psicólogos ingleses – quando estes intentam uma noção de começo e essência para a concepção do conceito “bom”. Portanto, a oposição entre estes termos se evidencia de forma contundente e nos permite enxergar um jogo intencional entre estes vocábulos.

A perspectiva da emergência, na visão de Foucault, abre-nos um horizonte de observações que coloca o conflito como o centro do desenrolar histórico e, assim, o foco analítico em que a genealogia deve amparar suas observações. A *Entstehung* se configura, deste modo, dentro de um contexto em que se torna perceptível o elemento da dominação e necessariamente a presença de dominados e dominadores no interstício destas batalhas. No intuito de justificar tal premissa, Foucault indica como Nietzsche compreende a emergência da diferenciação dos valores, da conceituação da liberdade e da utilização da lógica.

Em relação à diferenciação dos valores, o filósofo francês aponta para o aforismo 12 da segunda dissertação da obra *Genealogia da moral*. No aforismo em questão, Nietzsche visa uma compreensão acerca do castigo, principalmente no que diz respeito a sua finalidade. Sua crítica se direciona para uma concepção em certa medida linear que o saber histórico, pautado no âmbito da *Ursprung*, profere sobre o surgimento do castigo no cerne da vida em sociedade, e sobre a forma como sua origem é compreendida a partir de sua finalidade: “... descubrem no castigo uma “finalidade” qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo, e – é tudo.” (NIETZSCHE, 2009, p. 60). Neste sentido, ele compreende um equívoco sobre tal forma de compreensão, uma vez que tal interpretação escapa a um entendimento

mais aprofundado a partir dos acontecimentos históricos que perpassariam tal acontecimento, e que propiciariam uma interpretação que não seja refém da finalidade utilizada pelo conceito naquele contexto. Assim, o autor indica que a emergência do castigo deve ser conferida principalmente à iminência de uma “vontade de poder” a qual, quando conferida a indivíduos com maiores condições de dominação em detrimento de outros, consegue efetivar tal ação. Ou seja, o valor conferido ao castigo nada mais é que o resultado propiciado por embates entre indivíduos em situações de poder distintas.

Em relação às formas de conceituação da liberdade, Foucault retoma o aforismo 9 da obra *Humano Demasiado Humano II – O andarilho e sua sombra* (NIETZSCHE, 2017, p. 134) em que Nietzsche, a partir do entendimento de que a noção de liberdade se configura no indivíduo a partir do elemento que mais desperta sua “sensação de vida” (NIETZSCHE, 2017, p. 134) e que quando tal experiência se exprime dentro das estruturas sociais e políticas referentes à humanidade, tal concepção se alinha necessariamente ao grupo que consegue estabelecer mais força mediante outro grupo. Neste sentido, é notável que a observação de Foucault é coerente, uma vez que necessariamente tal conceituação sobre a liberdade, a qual Nietzsche confere a uma “invenção dos estratos *dominantes*” (NIETZSCHE, 2017, p. 134) se configura sempre em um embate entre fracos e fortes, ou melhor, entre dominantes e dominados.

Em relação à utilização da lógica, Foucault retoma o aforismo 111 presente na obra *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 129-30) no qual Nietzsche compreende que o surgimento da lógica tem como base seu entendimento a partir de equívocos, os quais são úteis para a sobrevivência do indivíduo. Neste sentido, uma compreensão lógica surgiria de elementos ilógicos e poderiam se impor a partir do elemento da força:

Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força – O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos, injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo.” (NIETZSCHE, 2012, p. 130).

A partir destas observações, Foucault constata que o uso da lógica também se ampara na dimensão conflituosa pertinente à pesquisa de *Entstehung*, uma vez que ela

necessita de certa imposição que por vezes é conquistada a partir da força para se configurar enquanto mecanismo de compreensão do mundo.

Os pontos analíticos trabalhados por Foucault e apresentados anteriormente nos remetem a uma concepção que prevê o conflito enquanto característica central do desenrolar histórico, bem como nos indica a necessidade de observar o conflito para uma compreensão mais precisa acerca de algo. Todavia, Foucault prossegue sua argumentação no sentido de mostrar que o conflito pertinente à ideia de emergência não possui uma finalidade específica, nem intenta seu fim. “Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, se esgotando em suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita sua própria supressão nas leis da paz civil.” (FOUCAULT, 2018, p. 69). Isso quer dizer que não se deve pensar o conflito enquanto algo que acontece com a finalidade de proporcionar um valor específico do desenvolvimento da história. O conflito, assim como apresentado na concepção de *Entstehung*, não deve ser entendido como uma peça com determinada função que progredirá em um panorama de valores positivos.

Tal premissa é justificada por Foucault a partir do aforismo 6 da segunda dissertação presente na obra *A genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, p. 50-1) em que Nietzsche busca uma explicação para como se inscrevem alguns sentimentos morais no convívio social, como a ideia de “culpa” e a ideia do “dever”. Elementos que, na perspectiva do filósofo alemão, são oriundos do conflito e da dominação “... seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue.” (NIETZSCHE, 2009, p. 50). Foucault prossegue sua argumentação a partir deste aforismo no intuito de demonstrar que a observação pautada na pesquisa de *Entstehung*, bem como o conflito referente a ela, inscreve-se em batalhas que não possuem uma intencionalidade voltada para a resolução deles, mas sim para a saciedade de sangue almejada pela humanidade.

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue assim de dominação em dominação (FOUCAULT, 2018, p. 69).

Neste sentido, tanto o conflito, quanto aquilo que se estabelece a partir dele, não devem ser interpretados enquanto instrumentos passageiros que viabilizem a humanidade a um estado de igualdade e de harmonia entre si, mas, pelo contrário, deve ser compreendido como um jogo múltiplo das dominações que indefinidamente será travado, a partir de regras específicas que se inserirão na medida em que o conflito se desenrola. “As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação;

são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas.” (FOUCAULT, 2018, p. 70).

Ora, se partirmos do pressuposto de que as regras responsáveis por reger os conflitos inerentes à humanidade se constituem no centro destes conflitos, bem como partimos da ideia de que não seria possível alcance do entendimento de origem e essência como percebido na pesquisa de *Ursprung*, encontramos aí uma função preliminar da genealogia, a qual diz respeito à compreensão das interpretações que são apropriadas e disputadas no centro dos embates, observar seus movimentos e compreender os seus produtos:

Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser sua história... (FOUCAULT, 2018, p. 70).

Ressaltamos ainda como Foucault utiliza desta perspectiva fundamentada nos escritos de Nietzsche para estabelecer um contraponto em relação ao marxismo universitário francês nos moldes em que predominava em sua época. Em sua conferência denominada *A verdade e as formas jurídicas*, o filósofo francês alicerça sob alguns parâmetros distintos este viés interpretativo da construção do conhecimento, a partir da recusa de que o conhecimento seja um elemento definitivo e que de forma natural seja apreendido pelo sujeito. Como se o conhecimento fosse algo estático e pronto a ser decifrado e que, disfarçado por aspectos sociais, apresentaria uma barreira de dificuldade de apreensão por parte destes sujeitos. Desta forma, elaborando uma crítica ao conceito de ideologia, o filósofo francês fundamenta esta concepção interpretativa do conhecimento:

Parece-me que essa forma de análise, tradicional no marxismo universitário da França e da Europa, apresenta um defeito muito grave: o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado. (FOUCAULT, 2005, p.8)

Assim, o autor confere a diversas práticas sociais a possibilidade de criação de sujeitos distintos, que não mais pairam na concepção de uma determinação absoluta e definitiva. Nesses termos, Foucault afere uma maior observância às formas como os sujeitos interagem entre os distintos mecanismos de poder e de controle e compreende que cada sujeito é inventado com base nestas relações de poder, de forma que cada contexto e cada sujeito

compreende uma história própria. “Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento.” (FOUCAULT, 2005, p. 8).

Somado a esta concepção preliminar de um sujeito não determinado e que é inventado, o autor entrelaça a análise dos discursos partindo do pressuposto de que o próprio discurso se apresenta enquanto um “...conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro.” (FOUCAULT, 20005, p. 9) conferindo assim uma perspectiva de que os discursos se consolidam em meio a confrontos e relações de poder. Tal entrelaçamento culminará em uma nova teoria do sujeito.

É no âmago desta discussão que Foucault retoma determinadas formulações acerca da concepção de “origem” no sentido de *Ursprung*. O autor compreende desta forma que a concepção de sujeito em moldes cartesianos e kantianos coloca este sujeito enquanto “... o ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece.” (FOUCAULT, 2005, p.10) Sendo assim, propõe um olhar em outra direção que consiste na apreensão acerca de um sujeito que vislumbre a construção de sujeitos sob a ótica da multiplicidade. Tal percepção da multiplicidade dos sujeitos se ampara principalmente em algumas formulações nietzschianas que partem do pressuposto de que o conhecimento se traduz enquanto uma *invenção*, e não enquanto algo que tem sua *origem* a partir de um sujeito previamente dado.

Nesta linha de pensamento, Foucault apresenta que Nietzsche busca realizar uma história do sujeito junto a sua relação com a construção de determinados tipos de saber, mas partindo de um pressuposto que recusa a noção de um sujeito já preexistente. Em outras palavras, a proposta nietzschiana apresentada por Foucault tem como ponto central a recusa de um sujeito definitivamente dado cujo conhecimento se originaria naturalmente a partir dele.

Tal percepção é fundamentada em alguns aforismos de Nietzsche em que o filósofo alemão problematiza sobre como se compreendem a origem de alguns elementos que permeiam a vida humana como a religião e a poesia. Destacamos especificamente o aforismo 151 de *A gaia ciência* para estabelecer um foco para tal discussão. Este aforismo remete a uma crítica por parte de Nietzsche em relação a como Schopenhauer compreende a origem (*Ursprung*) da religião amparada em uma necessidade metafísica, a qual alimenta a concepção de um “outro mundo”. Opondo-se a isso, Nietzsche compreende que, ao contrário, foram as

ideias religiosas as responsáveis por essa necessidade metafísica, ao nos habituar a conceber um outro mundo. Este aforismo destaca um elemento central na argumentação de Foucault, pois suscita o caráter inventivo da origem das religiões e determina uma oposição a uma interpretação que caminhe no sentido de *Ursprung*.

Nesta linha, Foucault avança um pouco mais e insere as relações de poder dentro desta análise, formulando a hipótese de que, seja em relação a religião ou seja em relação a poesia, o que se encontra nas entranhas destes elementos é um caráter inventivo oriundo das relações de poder. Assim, a própria construção do conhecimento ganha uma centralidade. Afinal, com base nas questões apresentadas anteriormente, o conhecimento não poderia ser tratado também enquanto uma invenção? Foucault conclui que de fato devemos considerar o conhecimento no âmbito da invenção e não no âmbito da origem a partir de desenvolvimentos naturais dos instintos humanos. É necessário demarcar que a compreensão de um caráter inventivo do conhecimento tem como consequência a recusa de uma origem no sentido de *Ursprung*.

Dizer que ele (conhecimento) foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. (FOUCAULT, 2005, p.16)

Neste ponto, a dimensão dos instintos se torna um elemento de problematização. Pensar o conhecimento enquanto desenvolvimento linear de um impulso específico próprio da natureza humana se traduziria como um equívoco na visão do filósofo francês. Para ele, o próprio conhecimento seria o resultado do embate entre instintos, mas que seria de natureza diferente deles; como se o conhecimento fosse uma ‘centelha entre duas espadas’, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas.” (FOUCAULT, 2005, p. 17). Desta forma, a noção de que o conhecimento seja algo inerente à natureza humana é suprimida e substituída pela visão do conflito e da descontinuidade: “O conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e consequentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contra-natural. (FOUCAULT, 2005, p.17). Portanto, a primeira consequência em pressupor o conhecimento como uma invenção reside justamente na dissociação entre natureza e conhecimento.

A segunda consequência gerada ao se conceber o conhecimento no âmbito da invenção consiste na dissociação do conhecimento e do mundo a conhecer: “Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza.” (FOUCAULT, 2005, p.17). Tal concepção se ampara no aforismo 109 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche critica um entendimento antropomórfico do mundo. Como se o mundo tivesse por si só características humanas, um sentido e ordem predeterminados e um funcionamento orgânico por si só, no qual todos os seus aspectos se entrelaçariam em um espaço em certa medida harmônico. Tal crítica se empenha em demonstrar que na verdade o mundo e seu funcionamento residem num emaranhado de acasos e as interpretações que implicam determinado ordenamento surgem a partir da própria necessidade humana de conferir sentido às coisas vivenciadas. Assim, diz Foucault: “O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei.” (FOUCAULT, 2005, p.18)

A partir deste debate, Foucault compreende que a produção do conhecimento se estabelece na medida em que ela emerge de batalhas que intentam a consolidação de sentidos, e na medida em que tenta impor uma relação de continuidade para os acontecimentos, sua relação com o mundo a ser conhecido só pode ser uma relação de violência. “O conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas.” (FOUCAULT, 2005, p.18). Neste sentido, se observam duas rupturas por parte de Nietzsche com a filosofia ocidental fundamentada em moldes cartesianos. A primeira ruptura acontece quando o vínculo entre o conhecimento e as coisas a conhecer desaparece, o que implica que toda a concepção aludida a partir da construção do conhecimento assume um caráter arbitrário e neste processo a necessidade da figura de Deus para conferir o sentido da verdade também desaparece.

Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus. Se não existe mais relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer, se a relação entre o conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e de violência, a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento. (FOUCAULT, 2005, p.19)

A segunda ruptura compreende o desaparecimento do sujeito, no sentido de compreendê-lo enquanto ser determinado e unificado. Para Foucault, o posicionamento cartesiano acerca do sujeito remete a uma continuidade que perpassa pelo “...desejo ao

conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade” (FOUCAULT, 2005, p.20). Ou seja, compreende-se que o ser humano possui em si a necessidade de busca pelo entendimento do mundo que o cerca e que tal necessidade em um sentido natural impulsiona a construção do conhecimento. Assim, concebe-se um sujeito que por si inevitavelmente visará a compreensão do mundo e inevitavelmente alcançará a verdade. Todavia, a partir do momento em que assumimos o caráter violento que o conhecimento estabelece para com as coisas e aceitamos a descontinuidade oriunda dos acasos que perpassam a existência, este sujeito unificado que concilia desejo e conhecimento, instinto e saber, corpo e verdade desaparecerá, abrindo espaços para uma multiplicidade de sujeitos inventados ou para a inexistência de qualquer sujeito preexistente.

Tal debate suscita a reflexão do valor dos instintos para a elaboração do conhecimento. Com base no aforismo 333 de *A gaia ciência*, Foucault formula a hipótese de que para Nietzsche o conhecimento não é um instinto ou uma resultante direta de algum instinto. Tal observação se baseia na crítica elaborada pelo filósofo alemão em relação à perspectiva de Spinoza sobre a própria construção do saber. Refutando a noção de que para conhecer as coisas é necessário se desvencilhar de determinados impulsos que se amparam em contradições e que se sustentam em sentimentos de zombaria, lamentação e ódio, e que a partir da dissociação destes instintos se poderá alcançar uma verdadeira compreensão daquilo a ser observado, Nietzsche nota que pelo contrário, o embrião daquilo que se entende por conhecimento consiste justamente na sensibilidade que tais instintos proporcionam para o ser humano. E em meio ao combate destes instintos que é travado em nosso inconsciente emanará uma conciliação que será apresentada à nossa consciência, dando a entender que aquele conhecimento final – compreendido por Spinoza como *intelligere* - que aparece de forma consciente e racional tenha um tom harmônico e conciliatório. “A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* (NIETZSCHE, 2012, p.195-6). Portanto, não é no afastamento do indivíduo para com estes instintos que o conhecimento se produzirá. Nietzsche ainda destaca que a maior parte do pensamento dos seres humanos perpassam pelo inconsciente e por vezes não são sentidas por nós. Assim, todo este conflito pertinente ao embate entre os instintos de zombaria, lamentação e ódio emergem à superfície do consciente devido à exaustão da luta, e por isso apresentam este caráter conciliatório.

Foucault compreende dois aspectos relevantes nesta discussão a partir da análise deste aforismo. O primeiro diz respeito a como estes instintos – rir, deplorar e detestar- têm em comum o fato de propiciarem um distanciamento do objeto a ser observado, no sentido de permitir uma diferenciação do sujeito em relação à coisa a ser conhecida. “Atrás do conhecimento, há uma vontade, sem dúvida obscura, não de trazer o objeto para si, de se assemelhar a ele, mas ao contrário, uma vontade obscura de se afastar dele e de destruí-lo, maldade radical do conhecimento” (FOUCAULT, 2005, p.21). O segundo aspecto compreende que a relação entre estes instintos, todos “da ordem das más relações”, não visam a conciliação; a invenção do conhecimento se dará, portanto, em meio ao embate, “em uma estabilização momentânea desse estado de guerra”, como “a centelha entre duas espadas” (FOUCAULT, 2005, p. 22).

O ponto de Foucault é destacar a oposição do pensamento de Nietzsche para com a filosofia ocidental quando esta apresenta o caráter de adequação e de virtuosidade para a produção do conhecimento. O que se percebe em Nietzsche é uma inversão destes valores, e a acentuação de que na verdade o conhecimento se inventa com base no conflito e no ódio. Desta forma, apreender o conhecimento, compreender a sua criação, demanda a necessidade de compreender os conflitos que se inscrevem no centro desta fábrica chamada conhecimento. “E é somente nessas relações de luta e de poder- na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder - que compreendemos em que consiste o conhecimento” (FOUCAULT, 2005, p.23).

O debate acerca do conhecimento, como exposto por Foucault na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* culmina por fim na noção de que o conhecimento deve ser compreendido enquanto um saber inevitavelmente perspectivo. Todavia, é necessário demarcar que tal perspectivismo não se ampara em uma noção de limitação do sujeito para com as coisas a conhecer, como se o ser humano a partir das limitações impostas pela natureza inevitavelmente construísse saberes incompletos. Pois, o conhecimento se produzirá a partir dos resultados dos embates e do jogo tático que se formulará em meio a estas batalhas:

... o conhecimento é sempre uma relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. (FOUCAULT, 2005, p.25)

Portanto, a partir da dissociação entre natureza, sujeito e conhecimento, um novo modelo analítico se constrói, de forma que o discurso da verdade e a própria noção de origem no sentido de *Ursprung* é colocado em xeque. Assim, o desaparecimento do sujeito e as rupturas da filosofia de Nietzsche com a filosofia ocidental nos moldes cartesianos e kantianos suscitam uma nova abordagem para a concepção da construção do saber histórico. Observar a invenção da multiplicidade de sujeitos e de conflitos que permeiam a humanidade, permite também elaborar uma nova história que, em um sentido crítico, permite observar os aspectos que foram ocultados no decorrer dos tempos e assim fazer emergir novas histórias que consigam estabelecer uma maior amplitude sobre os acontecimentos.

É necessário destacar que o movimento teórico estabelecido por Foucault a partir da discussão do conhecimento enquanto invenção, tem por objetivo suscitar o debate acerca das formas como as relações de poder produziram um discurso da verdade, discurso o qual se institucionalizou no corpo da filosofia ocidental e da ciência. O desaparecimento do sujeito enquanto unidade e a aceitação de sua multiplicidade demarcam uma ruptura com os moldes que estes saberes se desenvolveram pelo menos até meados do século XIX. Esta nova abordagem sobre os sujeitos e sua relação com o conhecimento apresenta a necessidade de uma retomada analítica com os movimentos da história, a necessidade de um olhar baixo que permita diante de todo o jogo de poderes compreender toda gama de sujeitos e de saberes que por fim foram sujeitados.

Bruni (1989, p.200) afirma que o objetivo de Foucault, ao elaborar esta nova concepção de sujeito, que agora não mais se vê vinculado à natureza, mas sim aos processos de dominação e sujeição oriundas das múltiplas relações de poder, consiste em estabelecer como ponto central da análise dos processos históricos o próprio processo de sujeição. É a partir da crítica do sujeito racional que se ampara na filosofia de Kant e nas distinções que são efeitos de tal compreensão, que Foucault visa compreender este processo. O que justifica a intensa produção do filósofo francês sobre temas como a loucura e o crime.

A morte do homem nos conduz ao caminho daquilo que foi construído como não-humanidade no homem: a loucura e o crime. Assim, torna-se claro qual homem as ciências e a filosofia tornam implicitamente como modelo: o homem de Razão e o Homem de Bem, senhores da ordem, competentes para o exercício da exclusão do Outro.” (BRUNI, 1989, p. 201)

Assim, distanciado da noção de um “dever-ser” da humanidade e do conhecimento, o delineamento de uma nova abordagem começa a se configurar. A centralidade dos processos

de sujeição na análise histórica tem como efeito “a admirável qualidade de nos arrastar para baixo, para o fundo, para fora do mundo da razão, da moralidade e do poder constituídos...” (BRUNI, 1989, p. 203). Neste sentido, a ruptura com a concepção de um sujeito de conhecimento que tem por base uma relação intrínseca com a natureza e com as coisas a conhecer, nos apresenta o caráter múltiplo, marcado pela violência, dominação e crueldade dos motores da história, e nos permite questionar a invenção a proveniência e a emergência dos discursos da verdade. Portanto, a observância das relações de poder nos processos históricos denota mais precisamente o caráter da genealogia de Foucault.

3. AS ARMADILHAS METAFÍSICAS DO SABER HISTÓRICO

A discussão sobre os termos *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung*, apresentada nas seções anteriores, abre um horizonte de discussão que permeia as formas como pode e deve ser construído o saber histórico, de forma que ele não caia em armadilhas metafísicas. Na seção V do texto “Nietzsche, a Genealogia e a História” (FOUCAULT, 2018, p. 70) Foucault observa que a genealogia é designada por Nietzsche em algumas ocasiões sob o título de “wirkliche Historie” (História Efetiva), “espírito” ou “sentido histórico”. Tal distinção se faz, no intuito de diferenciar o saber histórico que fundamenta a genealogia, ou seja, no entrelaçamento da pesquisa de *Herkunft* e *Entstehung*, em contraposição ao que Foucault denomina por “história dos historiadores” (FOUCAULT, 2018, p. 71).

Todavia, antes de explicitar mais profundamente a perspectiva que Foucault atribui à concepção nietzschiana de “wirkliche Historie”, faz-se necessário estabelecer um panorama de como a concepção de Nietzsche acerca da história se transforma no decorrer de sua trajetória intelectual. Para tanto, utilizaremos da análise de Oswaldo Giacoia (2014) para que possamos estabelecer uma visão crítica acerca da definição deste conceito para a genealogia de Michel Foucault.

Na perspectiva de Giacoia, a concepção sobre o saber histórico em Nietzsche pode ser compreendida sob três aspectos distintos que perpassam momentos abalizados da trajetória intelectual do filósofo alemão. O primeiro momento diz respeito ao que Giacoia denomina como “metafísica de artista”, a qual compreende os escritos de *Nascimento da Tragédia* e da *Segunda Consideração Extemporânea*. O segundo momento é demarcado por uma fase em certa medida iluminista e positivista da concepção de história, assinalado por seus escritos em *Humano demasiado humano* e por fim, o terceiro momento que diz respeito ao Nietzsche genealogista marcado por seus escritos em *A genealogia da moral*.

Tal divisão nos induz a certa problemática acerca da interpretação foucaultiana sobre o que podemos conceber de considerações sobre a história na perspectiva de Nietzsche, uma vez que estes momentos elencados traduzem rupturas e amadurecimentos da trajetória do filósofo alemão, os quais em certa medida podem evidenciar alguma infidelidade por parte de Foucault para com os conceitos nietzschianos. Isto não quer dizer que o trabalho de Foucault acerca das problemáticas da história em Nietzsche deve ser rechaçado e invalidado devido a tais desvios.

Sobre o período compreendido como “metafísica de artista”, Giacoia (2014, p. 9) nos propõe a reflexão acerca da perspectiva histórica assumida por Nietzsche em sua fase mais jovem de quando trabalhava como filólogo. A concepção sobre a história desenvolvida no decorrer desta fase se encontra primeiramente na obra *O nascimento da tragédia*, em que Nietzsche vislumbra o desenrolar histórico a partir de uma relação atemporal de comunicação entre as genialidades artísticas presentes em cada tempo. Além disso, percebe-se um movimento dialético no sentido hegeliano para a compreensão da história da arte grega, a qual tem como foco duas forças distintas. A primeira força se traduz na figura da arte apolínea a qual se opõe ao modelo dionisíaco, e na proposta de um movimento dialético, precebe-se a superação da contradição entre estas duas forças de forma que se cria uma nova forma de essência da arte grega. Neste sentido, a partir de um fragmento da obra *O nascimento da tragédia* Giacoia conclui:

... 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 instituem uns como negações absolutas dos outros. (GIACOA, 2014, p. 9)

Desta forma, Giacoia compreende uma dimensão metafísica no que diz respeito à compreensão de Nietzsche sobre a história da arte grega. De forma que tal empreendimento metafísico não se limitaria exclusivamente ao entendimento da história da arte grega, mas que avança no sentido de compreender uma retomada a partir da interlocução entre as genialidades presentes em cada tempo, na qual, em seu tempo, Nietzsche vislumbra a reconciliação entre a arte grega e a arte de Richard Wagner.

É necessário demarcar também que, na perspectiva de Giacoia, tal compreensão metafísica da história se faz presente ainda na *Segunda consideração extemporânea*, em que Nietzsche preserva a ideia de que essa interlocução entre as genialidades singulares de tempos distintos “... constitui o corpo único e verdadeiro da história.” (GIACOA, 2014, p. 12) De forma que o filósofo alemão confere, portanto, ao conhecimento artístico um espaço privilegiado de compreensão da história em detrimento daquele saber histórico que se julga imparcial e objetivo. Neste sentido, a metafísica de artista em Nietzsche tem como

fundamento o elo propiciado entre as genialidades artísticas que perpassam tempos distintos e caminhariam rumo a uma reconciliação do tempo moderno ocidental com o passado grego.

Já nesta primeira fase, compreende-se um movimento de crítica por parte de Nietzsche ao que chamamos de saber histórico tradicional todavia, essa crítica se estabelece sob um panorama metafísico, e que se observadas as interpretações Foucaultianas, nos parecerá à primeira vista uma inconsistência com o pensar genealógico.

A segunda fase compreendida por Giacoia nos remete a uma compreensão da história por parte de Nietzsche em um sentido em certa medida iluminista. O autor nos aponta que tal fase, se vê expressa principalmente nos escritos do filósofo alemão na obra *Humano demasiado humano*, em que se compreende uma maior valorização do conhecimento científico quando este trata do saber histórico em detrimento do saber artístico, aquele presente na metafísica do artista. Neste sentido, a ciência assume o papel de protagonismo no desvendamento da história enquanto para a arte o filósofo alemão relega a função de propiciar o prazer pelo viver.

Compreensão esta que por mais que se distancie da metafísica de artista, a partir do momento em que entende a cientificidade enquanto instrumento principal para o desvendamento dos acontecimentos históricos, percebe-se um retorno aos elementos dialéticos que dizem respeito a metafísica de artista, porém numa perspectiva mais positivista. “... 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 inspirava a metafísica de artista”. (GIACOIA, 2014, p.20)

Por fim, Giacoia aponta um último momento da trajetória intelectual de Nietzsche a qual é compreendida como fase genealógica, e que diz respeito principalmente aos escritos do filósofo alemão em sua obra *A genealogia da moral*. Percebe-se neste momento uma ruptura incisiva em relação aos modelos metafísicos presentes na metafísica de artista e na *Aufklärer* nietzschiana enquanto pontos de explicação do saber histórico. É notável que Nietzsche na obra *Genealogia da moral* faz uma ruptura expressa com os modelos metafísicos da compreensão histórica, incluindo em certa medida suas posturas positivistas presentes em *Humano demasiado humano*, de forma que não recusa propriamente suas reflexões deste período, mas as compreende enquanto ideias imaturas as quais necessitavam de reformulações mais apropriadas.

O movimento feito por Nietzsche em sua fase genealógica consiste na dissociação entre a finalidade do fenômeno a ser observado e sua origem. Isso quer dizer que em tal

momento, o filósofo alemão busca entender o desenvolvimento histórico sob um prisma que não mais comporta uma relação direta entre a origem e a finalidade da coisa, mas que compreende uma não relação entre estes pontos. Como se a essência de um fenômeno não existisse em função de sua finalidade.

Essa metodologia histórica diferencia resoluta 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. (GIACIOIA, 2014, p. 22)

Opera-se nesta compreensão que desvincula a origem da finalidade uma espécie de sintomatologia da cultura, de forma que se insere na perspectiva histórica seu desenvolvimento conflituoso com base em distintas “vontades de potência”, em que a origem no sentido de *Ursprung* perde completamente sua posição de protagonismo e dá espaço a novas interpretações que vislumbrem a centralidade do conflito para com a história. Tal ponto portanto apresenta a ruptura com qualquer perspectiva metafísica do saber histórico.

Todavia, a análise de Giacoia demanda algumas problematizações que se fazem necessárias na medida em que a demarcação feita por ele sobre a trajetória intelectual de Nietzsche perpassa por questões nebulosas acerca do tema. É no mínimo curiosa a forma como ele situa a *Segunda consideração extemporânea* enquanto parte da metafísica de artista como se compreendesse um pensamento semelhante à obra *Nascimento da Tragédia*. De forma que os elementos dialéticos como expostos anteriormente ainda se inscrevam na *Segunda consideração extemporânea*.

A divisão das fases correspondentes à trajetória intelectual de Nietzsche nos propicia, portanto, um panorama geral de como a história é compreendida por ele, bem como nos proporciona algumas reflexões acerca da interpretação foucaultiana sobre este tema. No intuito de melhor situar estes pontos, faz-se necessário observar as mobilizações teóricas que Foucault elabora na constituição de sua análise.

Na interpretação de Foucault, os escritos de Nietzsche que se direcionam para críticas em relação à História têm como principal alvo a noção de um saber histórico que se construa com bases em uma perspectiva “supra- histórica” (FOUCAULT, 2018, p. 71). Isto quer dizer, que quando Nietzsche ataca o saber histórico característico da história dos historiadores na verdade ele ataca uma forma de construção do saber que se ampara em aspectos reconciliadores entre presente, passado e futuro. Um saber que em certa medida se vê dentro

de um sistema fechado de compreensão e que tem por explicação fundamental toda uma dinâmica que se desenvolve fora de si, de forma que empreende uma concepção que se determina sob uma ideia de verdade final e, portanto, está sujeita às armadilhas de um entendimento metafísico. “Essa história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende julgar segundo uma objetividade apocalíptica; mas é que ela supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma.” (FOUCAULT, 2018, p 71).

Neste sentido, o autor visa uma alternativa da construção deste saber que consiste na produção de um conhecimento que não se ampare em uma noção de edificação de um conhecimento absoluto e, portanto, metafísico. As ideias oriundas do conceito de verdade ou de uma pesquisa de *Ursprung* devem, portanto, ser recusadas e reformuladas à um aspecto que vislumbre a dispersão dos acontecimentos de forma não sistemática e não finita, para que assim se crie um saber histórico que não sucumba a perspectivas metafísicas. Ou seja, a proposta alternativa que Foucault - com base na filosofia de Nietzsche – apresenta, consiste em não conceber uma unidade para o entendimento das coisas e sim observá-las enquanto elementos dispersos que eventualmente estabelecerão interações entre si. É notável que tal perspectiva nos leva de volta às noções de *Herkunft* e *Entstehung*, uma vez que tais conceitos aceitam a dispersão e tem potencial de compreender o desenvolvimento das coisas em um cenário aberto.

Assim, Foucault compreende que o sentido histórico só é capaz de praticar o que Nietzsche denomina como “*wirkliche Historie*” na medida em que entende as transformações do ser e dos acontecimentos fora de um panorama que empreenda uma noção de estagnação e de constância da existência. Neste sentido, na medida em que o saber histórico da genealogia, bem entendido introduz no cerne de sua produção a noção de descontinuidade das coisas, ele é capaz de realizar a “história efetiva”. Tal perspectiva se fundamenta na crítica em relação às formas de produção de um saber histórico que se pauta em perspectivas racionalistas e teleológicas, pois tais formas do pensamento, quando alinhadas a uma forma de produzir história, tendem a interpretar as singularidades de algum acontecimento sob um viés de uma continuidade ideal produzida por um encadeamento natural e por uma finalidade dada de antemão. Isso quer dizer que, na medida em que as perspectivas teleológica e racionalista interpretam algum acontecimento marcado na história, elas buscam inserir um sentido predefinido para o próprio o acontecimento, e assim se configuram enquanto interpretações metafísicas.

Sobre este ponto, Foucault observa o aforismo 130 presente na obra *Aurora* em que Nietzsche (2016) estabelece uma crítica para as perspectivas históricas que tentam interpretações sob a concepção de uma finalidade ou vontade. Neste sentido, ele ressalta como nos habituamos a uma concepção que compreende dois “reinos” distintos para a interpretação dos acontecimentos históricos. O primeiro, diz respeito ao “reino dos fins e da vontade” o qual consiste justamente neste saber que compreende um sentido específico para os acontecimentos que permeiam o desenrolar histórico. Como se tal forma de conhecimento nos viabilizasse estabelecer sentidos, finalidades e vontades sobre tudo o que acontece. Nietzsche observa que tal compreensão se articula a partir de estratégias religiosas que no centro de suas convicções atribuem o sentido à figura de Deus e destaca como o cristianismo conseguiu assimilar tal perspectiva sob um viés que implica a inserção de um elemento misterioso - o qual não pode ser compreendido por completo pela humanidade - enquanto sentido do desenvolvimento histórico. Em outras palavras, na miragem cristã da sucessão dos acontecimentos, há uma interpretação que confere sentido aos acontecimentos mesmo que estes, não sejam definidos com clareza. Tal perspectiva concebe um desenvolvimento dos acontecimentos sob um panorama que remete à constatação de uma existência em função de seu uso para a humanidade. Paralelo a este reino – marcado pela vontade e pela finalidade –, há o reino dos acasos, o qual em certa medida nos provoca receios e medos, por tirar do controle da humanidade o seu caminho. Reino este que é demarcado por um viés interpretativo que consiste em perceber que o desenrolar dos acontecimentos não cumpre nenhum sentido ou função específica. Estes dois reinos, se entrelaçam no corpo social, de forma que o primeiro sempre se vê ameaçado pelo segundo.

Todavia, o ponto de Nietzsche é justamente mostrar como esta divisão se apresenta enquanto uma fábula, sendo o reino da vontade e da finalidade apenas o espectro de um entendimento sobre o mundo que parte de algo completamente inventado. O reino dos fins e da vontade nada mais é que uma tentativa desesperada da humanidade de conferir sentido àquilo que não necessariamente tem. Sendo assim, a única visão possível é aquela do “reino dos acasos” a qual confere um caminho indefinido ao acontecimento.

Enquanto acontecimento, Foucault estabelece uma definição específica a qual diz respeito a uma relação de forças que permanece sempre indefinida. Os vencedores ou dominadores nunca estarão efetivamente na mesma posição durante todo o processo; há viradas nesta relação de forças que garantem a instabilidade do acontecimento de forma que não se faz possível a compreensão de um ponto final. “As forças que se encontram em jogo na

história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta.” (FOUCAULT, 2018, p. 73). Portanto, sem estabelecer começo ou final, a história efetiva nos moldes da genealogia se ampara na interpretação do desenrolar histórico sob o viés do acaso.

Sobre esse viés do acaso, faz-se necessário demarcar que, quando Foucault vislumbra este aspecto, ele não quer dizer que a sucessão dos acontecimentos tem como fundamento um simples sorteio guiado pelo acaso, mas tem a intenção de nos mostrar como o jogo de forças em meio a suas batalhas se renova e se impõe de acordo com a “vontade de potência” atuante nestes conflitos. Desta forma, não se deve empreender um conhecimento que tenha por objetivo o desnudamento do acontecimento até o ponto em que se consiga perceber sua essência, ou seu começo ou o seu final. Não há, portanto, intencionalidade no acontecimento. Diante desta problemática, Foucault confere à genealogia o papel de desvendamento dos acontecimentos sob o prisma da descontinuidade.

Cremos que nosso presente se apoia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. (FOUCAULT, 2018, p. 74)

O ponto de aceitação da descontinuidade nos abre um horizonte que provoca a construção de um conhecimento histórico que assume um caráter perspectivo e interpretativo sobre o acontecimento. Conhecimento este que não se importa e não se preocupa com o rótulo de sua própria hermenêutica. “O saber histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça”. (FOUCAULT, 2018, p. 76).

Se seguimos a interpretação foucaultiana, no que diz respeito à definição do sentido histórico em sua forma efetiva na forma em que se propõe para Nietzsche, notaremos, portanto, a compreensão de um conhecimento histórico que recusa propriamente qualquer alternativa metafísica ou absoluta do conhecimento.

Na parte VI do texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault aprofunda este tema, de forma que propõe uma diferenciação entre o “sentido histórico” que fundamenta a genealogia e o sentido histórico da “história dos historiadores”. Ele compreende, que há uma relação entre estas duas formas de produção do saber histórico e que elas possuem um começo em comum, pois partem de “...um mesmo signo em que se pode reconhecer tanto o sistema de uma doença quanto o germe de uma flor maravilhosa.” (FOUCAULT, 2018, p.76-

7). Assim, ele se propõe a investigar a proveniência (Herkunft) e a emergência (Entstehung) comuns dessas duas formas de compreensão do saber histórico.

A proveniência da história dos historiadores, segundo Foucault, reside na vontade de compreensão de todos os elementos que permeiam o acontecimento, de forma, que estes elementos sejam avaliados em um sentido objetivo, sem distinções. Não permite o engrandecimento de nenhum aspecto perceptível na história e provoca sempre um distanciamento acerca do que se quer conhecer. “O historiador é insensível a todos os nojos: ou melhor, ele tem prazer com aquilo mesmo que o coração deveria afastar. Sua aparente serenidade se obstina em não reconhecer nada de grande e em reduzir tudo ao mais fraco denominador.” (FOUCAULT, 2018, p.77) Assim, compara o discurso dos historiadores ao discurso do demagogo, o qual não se permite ser inferior a nada. Da mesma forma, o historiador praticante da história dos historiadores não permite a grandeza do passado, sob a égide de sua objetividade, ele impõe “... a pequenez, a crueldade, e a infelicidade.” (FOUCAULT, 2018, p.77) do que o antecedeu.

De onde vem a história? Da plebe. A quem se dirige? À plebe. E o discurso que ele lhe faz parece muito com o do demagogo: ‘ninguém é maior do que vocês’ diz este ‘e aquele que tiver a presunção de querer ser superior a vocês – a vocês que são bons – é malvado’; e o historiador, que é seu duplo, o imita: ‘nenhum passado é maior do que seu presente e tudo o que na história pode se apresentar com ar de grandeza, meu saber meticuloso lhes mostrará a pequenez, a crueldade, e a infelicidade’. O parentesco do historiador remonta a Sócrates. (FOUCAULT, 2018, p.77)

Este discurso, que para o filósofo francês se configura como uma certa demagogia, é hipócrita, uma vez que a objetividade característica do historiador camufla seu rancor na busca do universal. Neste sentido, Foucault observa que da mesma forma que o demagogo necessita apelar ao discurso da verdade e à lei das essências, o historiador demanda um apelo à objetividade e a uma compreensão de um passado estático. Assim como o demagogo é impelido a uma negação do próprio corpo, para impor a soberania da ideia intemporal, o historiador é impelido à destruição de sua individualidade para dar voz aos outros atores da história.

Ele (historiador) terá, portanto, que se obstinar contra si mesmo: calar suas preferências e superar o nojo, embaralhar a própria perspectiva para lhe substituir uma geometria ficticiamente universal, imitar a morte para entrar no reino dos mortos, adquirir uma quase existência sem rosto e sem nome. (FOUCAULT, 2018, p.78)

É no aniquilamento da individualidade do historiador e na pretensão da construção de um saber completamente objetivo, que Foucault compreende uma interversão entre as relações do querer e o saber, bem como o fundamento da crença nos aspectos causais e teológicos da história. Neste sentido, Foucault acusa o historiador de pertencer à família dos ascetas, e toma como referência o aforismo 26 da terceira dissertação da obra *Genealogia da moral*.

No aforismo em questão, Nietzsche observa o papel que a historiografia moderna assume, bem como, analisa sua proximidade com o ideal ascético. Ele critica seu caráter descritivo, e a acusa de nada produzir “... ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’...” (NIETZSCHE, 2009, p.134). Desta forma, a historiografia moderna se aproxima dos ideais ascéticos, uma vez que impulsiona os indivíduos ao nada. Elaborando uma distinção do que ele denomina como historiografia moderna, ele identifica uma outra espécie de historiador, mais “moderna”, o qual Nietzsche julga como contemplativo, que conjectura uma visão objetiva do mundo. Sob a premissa de se colocarem enquanto meros espectadores, e assumirem um ar de certa divinização de seu próprio conhecimento.

Nietzsche repudia veemente tal espécie de historiador, ele vê na pretensão de um olhar objetivo um alinhamento com o ideal ascético que cria armadilhas para a construção do conhecimento histórico, uma vez que a noção de objetividade impele a uma interpretação que prevê a adequação de um sentido que se determinará pela própria vontade deste historiador. Desta forma, o conhecimento que se produz no cerne desta objetividade é infecundo, e prejudicial à vida.

Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!* Enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças. Mas eu não suporto esses percevejos coquetes, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos; não gosto desses túmulos caídos que parodiam a vida; não gosto desses fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham ‘objetivamente’... (NIETZSCHE, 2009, p. 135-6)

A partir deste aforismo, quando Foucault remete à *Herkunft* da história dos historiadores, ele coloca como ponto central desta proveniência a pretensão de se lançar um olhar objetivo sobre os acontecimentos históricos, o que tem como consequência a dissolução da individualidade daquele que se propõe a compreender a história, junto a uma negação de si mesmo. Que tem como resultado a criação de uma perspectiva de que prevê um sentido determinado para todos os acontecimentos, sob um viés de causalidade.

Em seguida, Foucault busca compreender a *Entstehung* desta história dos historiadores, e compreende que o cenário de sua emergência é a Europa do século XIX. Sua argumentação é direcionada a uma comparação deste período em relação ao que ele entende como “momentos de alta civilização”. Para o autor, tal diferenciação se ampara na forma como o século XIX se vangloria de forma exacerbada dos feitos de épocas passadas, mas que quase nada constrói. Fica preso à busca pelas soluções dos enigmas herdados pelos cenários antecedentes. “O próprio da cena em que nos encontramos hoje é representar um teatro; sem monumentos que sejam nossa obra e que nos pertençam, vivemos cercados de cenários.” (FOUCAULT, 2018, p.79). Esta veneração exagerada para com o passado se alinha aos efeitos do ascetismo, pois, na medida em que a noção de que novas realizações devem necessariamente se apoiar nos feitos passados, ela direciona os indivíduos a uma estagnação.

Compreende-se então porque o século XIX é espontaneamente historiador: a anemia de suas forças, as misturas que apagaram todas as suas características produzem o mesmo efeito que as macerações do ascetismo; a impossibilidade em que ele se encontra de criar, sua ausência de obra, a obrigação em que ele encontra de se apoiar no que foi feito antes e em outros lugares o constroem à baixa curiosidade do plebeu. (FOUCAULT, 2018, p. 79)

A partir da elaboração da *Herkunft* e *Entstehung* da história, Foucault suscita a seguinte reflexão: como transformar a história em genealogia? Como desvincular do saber histórico o caráter ascético e demagógico deste conhecimento que tem sua emergência no século XIX? Neste ponto, o filósofo francês ressalta que o caráter próprio da *Entstehung* é o de não compreender os acontecimentos sob a ótica da continuidade. Os cenários que se constituem no desenrolar histórico não devem ser compreendidos como o resultado de preparações anteriores, mas sim como “...a cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas.” (FOUCAULT, 2018, p. 79). Neste sentido, a empreitada genealógica exige uma apropriação do próprio conhecimento histórico, na utilização de uma força que o faça voltar contra si e seu nascimento.

Desta forma, Foucault elabora uma provocação acerca da emergência da metafísica, onde situa sua consolidação na demagogia ateniense, no rancor plebeu e na crença na imortalidade estimulados por Sócrates, e que Platão poderia ter exercido um esforço para se apoderar dela e voltá-la contra si mesma. O que não foi feito, pelo contrário; em Platão se encontraria a sua fundação. O mesmo dilema que Platão teria encontrado a partir da emergência da metafísica, o século XIX encontra com o ascetismo presente no conhecimento

histórico: “O problema do século XIX é não fazer pelo ascetismo popular dos historiadores o que Platão fez pelo de Sócrates.” (FOUCAULT, 2018, p.80). Assim, Foucault propõe que o conhecimento histórico seja reavaliado, reinventado, despedaçado e não fundado num emaranhado de conhecimentos acumulados. Desta forma, é preciso “... tornar-se mestre da história para dela fazer um uso genealógico, isto é, um uso rigorosamente antiplatônico.” (FOUCAULT, 2018, p.80)

A partir das reflexões suscitadas por Foucault na parte VI do texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, é possível estabelecer um delineamento mais aprofundado sobre como o autor compreende o método genealógico de compreensão da história na aceitação de seu perspectivismo e na negação da pretensão de um olhar objetivo. A sequência de sua argumentação, consistirá nas formas como a genealogia pode ser elaborada, e para tanto, o filósofo francês refletirá acerca de alguns elementos presentes na *Segunda consideração extemporânea*. Portanto, antes de prosseguir propriamente no argumento foucaultiano, retomaremos alguns pontos que julgamos centrais nesta obra para melhor construir uma reflexão sobre a genealogia tal como Foucault a propõe.

3.1 A Segunda consideração extemporânea:

Na *Segunda consideração extemporânea*, Nietzsche reflete sobre como a história se apresenta enquanto elemento fundamental da constituição humana e observa de que modo as formas como tal saber é utilizado impactam na constituição da cultura. Visando compreender como a história pode ser manuseada para uma aceitação da vida em detrimento de sua negação, ele define diferentes usos deste tipo de saber e avalia as vantagens e desvantagens que cada um destes usos incide na cultura humana. Desta forma, pratica uma oposição incisiva para com os vislumbres históricos mais aceitos no século XIX.

A argumentação de Nietzsche se inicia a partir de uma reflexão sobre a diferença dos seres humanos para com os outros animais. Para tanto, apresenta a perspectiva do animal que pertence ao rebanho, e que se diferencia do ser humano por sua forma aistórica de viver. Tal forma aistórica consiste na ausência de memória e na inevitável condição de tais animais não definirem suas vidas com base no passado. Desta forma, o ser humano que tem a capacidade de conceber e organizar o seu passado, e que de certa forma se vangloria por tal feito, eventualmente também inveja o animal, uma vez que este pode se desprender do passado e vivenciar a alegria do esquecimento.

O animal vive de forma aistórica: pois ele se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração, ele não sabe dissimular, nada esconde e aparece em cada momento inteiramente como aquilo que é; ele não sabe ser outra coisa senão sincero. O homem ao contrário, luta contra a crescente e pesada carga do passado: esta o pressiona ou o enverga, sopesa seu passo como um fardo invisível e obscuro, que ele pode negar com prazer para provocar inveja. (NIETZSCHE, 2014, p.34)

Neste sentido, o viver de forma aistórica propicia um estágio de felicidade que se alcança na medida em que o peso da memória não se faz presente. Todavia, Nietzsche observa que o peso da memória é o fardo que garante a noção de nossa própria existência: “... já cedo, a criança é convocada a sair do esquecimento. Então aprende a entender a palavra ‘era’, aquela senha que, junto com a luta, a dor e o fastio, leva o homem a se lembrar do que, no fundo, é sua existência...” (NIETZSCHE, 2014, p. 34). Desta forma, o filósofo alemão propõe que as dimensões do histórico e do aistórico são inevitáveis para a humanidade, uma vez que o esquecimento em absoluto eliminaria a característica que diferencia o ser humano dos outros animais, e que sem nenhum grau de esquecimento a felicidade seria algo inalcançável. Ou seja, tanto a faculdade de lembrar quanto a possibilidade de esquecer são necessárias para

existência humana. “Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças, como mostra o animal; mas é totalmente impossível viver sem o esquecimento.” (NIETZSCHE, 2014, p. 36).

O problema suscitado por ele, reside justamente no grau em que as dimensões do histórico e do aistórico devem coexistir de forma que elas possam servir para a vida. Portanto, na medida em que o ser humano é capaz de discriminar toda a gama de pensamentos que se amparam numa concepção aistórica, e se apropria dos elementos históricos de forma que o passado se apresente enquanto instrumento para realizações para a vida, é que o ser humano alcança seu status de humanidade “...portanto, somente com a força de utilizar o passado para a vida e fazer do ocorrido novamente história, o homem tornou-se homem.” (NIETZSCHE, 2014, p.39). Porém neste movimento, o ser humano corre o risco de cultivar um pensamento excessivamente histórico, e quando isso ocorre, este excesso de história é capaz de paralisá-lo, levando-o a uma estagnação que o impede de produzir novos atos.

Este excesso de pensamento histórico além de prender o ser humano no passado, por vezes, o induz também a uma vontade de compreender com maior amplitude as características do presente e ansiar a compreensão do futuro. Assim, se delineia uma nova perspectiva a qual Nietzsche nomeia de um sentido supra-histórico. A noção de um conhecimento supra-histórico fundamenta uma perspectiva que se ampara na compreensão de que passado e presente residem em um cenário comum e estável, numa noção paralisada do tempo e que produz a compreensão de que os acontecimentos históricos possuem elementos fundamentais comuns que perpassarão por culturas e tempos distintos. Como se, ao observar movimentos históricos distintos fosse possível encontrar fatores comuns que explicassem suas sucessões.

...assim, o homem supra-histórico explica todas as histórias dos povos e dos indivíduos a partir de dentro, adivinhando profeticamente o sentido originário dos diversos hieróglifos e aos poucos, até a exaustão, esquivase da correnteza incessante dos símbolos gráficos: pois como poderia ele, na infinita abundância do que acontece, não chegar à saciedade, ao empanzinamento, ou mesmo ao nojo? (NIETZSCHE, 2014, p.43)

A crítica ao modo supra-histórico de compreender os acontecimentos reside na objeção ao modo acumulativo da história enquanto meio de apreender e em certa medida prever a sucessão dos acontecimentos com base naquilo que foi acumulado. E é justamente nesta acumulação incessante de saberes que o modo histórico de pensar se direciona ao modo supra-histórico. Além disto, o filósofo alemão ressalta o caráter paralisador que tal modo de compreender para história incide para a vida.

Nossa estima do histórico pode ser apenas um preconceito ocidental; imersos neste preconceito, pelo menos progredimos e não nos imobilizamos! Aprendendo melhor a praticar a história em proveito da vida! Então concedamos aos homens supra-históricos que possuam mais sabedoria que nós; podemos estar certos de que possuímos mais vida do que eles: em todo caso, nossa ignorância terá mais futuro que sua sabedoria. (NIETZSCHE, 2014, p. 43)

Na perspectiva de Itaparica (2005, p. 84), o objetivo de Nietzsche na elaboração de sua crítica a tal forma acumulativa de conceber a história, não reside propriamente em uma recusa do saber histórico, mas sim na recusa de uma abordagem que consiste em uma mera erudição que não leva em consideração os usos de tal saber para o presente e sua utilização para a vida. Neste sentido, o interesse em problematizar as dimensões do aistórico e do supra-histórico reside em elaborar e em certa medida quantificar o grau de utilização destes aspectos para que o conhecimento histórico seja também utilizado para novas e grandiosas realizações.

É partindo da noção de que a história é necessária para a vida e que seu excesso pode ser prejudicial que o filósofo alemão concebe três espécies de história: a história monumental, a história antiquária e a história crítica. Tais espécies de história se formulam na medida em que elas aglutinam características que beneficiam o vivente: “Em três aspectos a história pertence ao vivente: ela lhe pertence enquanto indivíduo atuante e determinado, enquanto conservador e reverente, e enquanto sofredor e carente de libertação.” (NIETZSCHE, 2014, p.47) Neste sentido, cada um desses modos de existir corresponderá a uma espécie de história. Além disto, Nietzsche propõe observar que o uso de cada uma dessas formas de utilização do saber histórico possui vantagens e desvantagens para a vida, e que é necessário avaliar suas formas de utilização.

É no vislumbre de uma decadência da cultura alemã no século XIX, que Nietzsche inicia sua formulação sobre as espécies de história, assumindo como ponto de partida a história monumental. Tal consideração histórica reside em uma exaltação dos grandes feitos históricos de forma que “... os grandes momentos na luta dos indivíduos formam uma corrente que os une, no decorrer dos séculos, na cordilheira da humanidade...” (NIETZSCHE, 2014, p.48) Assim, a preservação e exaltação dos grandes feitos do passado, permitem àquele vivente situado em uma época decadente, tomar como modelo os grandes feitos de outros indivíduos em tempos distintos de forma que não sucumba à própria derrocada de seu tempo. O elo propiciado pela histórica monumental, portanto, impede o indivíduo de sucumbir a

estagnação que uma cultura e época específicas possam levá-lo. É assim que se configura sua vantagem:

Em que a consideração monumental do passado é útil ao homem atual, quando lida com o clássico e o raro de épocas anteriores? Ele conclui que, em todo caso, o grandioso que um dia existiu foi *possível* uma vez e por isso será possível novamente, ele toma com mais coragem o seu rumo, pois agora uma dúvida que o assaltava nas horas mais difíceis é vencida: se ele talvez não quisesse o impossível. (NIETZSCHE, 2014, p.50)

Apesar do uso vantajoso da história monumental, que a partir dos grandes exemplos históricos incentiva os seres humanos à realização de grandes feitos, Nietzsche alerta para as desvantagens de seu excesso. Esta desvantagem reside a princípio na possibilidade de uma mistificação acerca dos atos do passado, uma vez que os estímulos produzidos por esta consideração histórica são de ordem parecida com os estímulos ficcionais dos mitos. A exacerbação de algum acontecimento específico tem o potencial de apagar diversos outros acontecimentos, o que acarreta prejuízos para nossa compreensão do passado.

Portanto, se a consideração monumental do passado *reina* sobre as outras espécies de consideração, quero dizer, sobre a antiquária e a crítica, então o próprio passado sofre prejuízo: grandes partes são totalmente esquecidas, desprezadas, e escorrem como uma enchente terrível e interminável, da qual emergem, como ilhas, apenas alguns fatos embelezados... (NIETZSCHE, 2014, p. 52)

Com o intuito de explicitar melhor esse aspecto desvantajoso da história monumental, Nietzsche reflete sobre os efeitos que o uso dessa consideração histórica pode causar quando utilizada por sujeitos distintos. Para o autor, se ela é utilizada por pessoas poderosas e ativas ela tem o potencial de provocar grandes mudanças, acontecimentos revolucionários e uma ampliação da compreensão dos acontecimentos enquanto “efeitos em si”. Isso quer dizer que, quando utilizada por esses indivíduos, a história monumental leva o ser humano a compreender seus próprios atos como algo completamente original e independente dos feitos do passado.

Quando utilizada por pessoas impotentes e inativas, estas se utilizarão da história e fomentarão um contraponto para com os “...grandes espíritos artísticos, portanto, contra os únicos que tornam tal história veraz, isto é, capaz de ensinar a viver e transformar em prática o que foi aprendido.” (NIETZSCHE, 2014, p. 53) Assim, a história monumental quando utilizada por esses sujeitos impele a humanidade a um ponto de estagnação, de forma que o

apreço pelos monumentos criados pela história de épocas passadas serve como argumento para a não realização de novos feitos, e, portanto, tal utilização desta consideração histórica prejudica o vivente.

A história monumental é a máscara pela qual dão vazão a seu ódio dirigido contra os homens grandes e poderosos de sua época, através de seu maravilhamento exagerado diante dos homens grandes e poderosos de épocas passadas; dissimuladamente, eles transformam em seu contrário o autêntico sentido daquela espécie de consideração histórica. (NIETZSCHE, 2014, p.55)

Em síntese, o uso vantajoso da história monumental é possível na medida em que o exemplo dos grandiosos feitos do passado podem ser utilizados como exemplo e inspiração para a realização de novo feitos grandiosos e por isso ela tem uma utilidade para com a vida. Sua desvantagem aparece quando o aspecto monumental destes feitos leva a uma deturpação e a um mascaramento do passado. Também apresenta desvantagens quando a utilização dos monumentos criados por essa consideração histórica induz os indivíduos ao receio de novas realizações grandiosas.

A segunda consideração histórica observada por Nietzsche é a história antiquária, que consiste em uma espécie de saber histórico que visa a preservação das coisas do passado, de forma que elas sejam vislumbradas de forma zelosa e honrosa. Assim, ela é característica do sujeito “...conservador e reverente que, com fidelidade e amor, olha para trás, de onde veio e de onde veio a ser; ele traz igualmente, por meio dessa piedade, a gratidão por sua existência.” (NIETZSCHE, 2014, p.57). Tal forma de compreender o passado se figura em uma identidade com os feitos e pessoas pretéritas. Assim, ele busca uma compreensão mais aprofundada sobre os acontecimentos que culminaram em sua própria existência, com o intuito de observar aquilo o que foi apagado e estabelecer uma leitura correta sobre a história de seu lugar, de sua comunidade e de sua cultura. Eis a primeira vantagem.

A segunda vantagem, que para Nietzsche é a de maior valor, reside em “...um simples e pungente sentimento de prazer e satisfação sobre aquelas condições modestas, rudes, até mesmo miseráveis em que um homem ou um povo vive...” (NIETZSCHE, 2014, p.58). A história antiquária tem o potencial de propiciar um apreço por essa identidade que se constitui e de estabelecer um certo sentimento de união e nacionalismo mesmo para aqueles que se encontram em situações adversas. “Como poderia a história melhor servir à vida do que ligando gerações e populações menos favorecidas a sua pátria e costumes pátrios, tornando-as nacionalistas e impedindo-as de correr atrás do que há de melhor no estrangeiro, para

conquistá-lo em disputas?” (NIETZSCHE, 2014, p. 59). Neste sentido, ela serve à vida, na medida em que propicia o prazer do vivente em relação a sua história e consequentemente constrói um terreno favorável para a consolidação de uma cultura.

Entretanto, a desvantagem dessa espécie de história, consiste no apreço exacerbado que tal consideração proporciona, uma vez que a intensidade na qual o indivíduo nutre sua estima em relação a sua cultura e sua história pode leva-lo à armadilha de turvar todo acontecimento que não o atinge diretamente. Partindo da ideia de que a história antiquária serve à vida, na medida em que serve como um impulso vital, Nietzsche compara esta desvantagem a uma árvore que apenas consegue perceber aquilo que a afeta de forma prejudicial ou benéfica diretamente, e a impede de vislumbrar o seu redor: “... a árvore mais sente suas raízes do que as vê: mas esse sentimento mede sua grandeza pelo tamanho e força de seus ramos visíveis. Pudessem a árvore nisso equivocar-se: como estaria ela equivocada sobre toda a floresta em volta!” (NIETZSCHE, 2014, p.59). Assim, a história antiquária, quando utilizada de forma desmedida, estreita a visão do indivíduo e o faz atribuir um alto valor a tudo e a todos que fazem parte do seu núcleo histórico e impede o vislumbre e a ânsia pelas possibilidades futuras.

Não existem, então, para as coisas do passado, diferenças de valor e proporções que de fato fizessem justiça às coisas em relação entre si; ao contrário, há apenas medidas e proporções das coisas para o indivíduo ou povo que olha retrospectivamente de maneira antiquária. (NIETZSCHE, 2014, p.60)

Desta forma, a história antiquária quando atribui um alto valor indiscriminado a todos os acontecimentos do passado, incorre no risco de degeneração da vida, pois aquilo que se vê no presente já não mais estimula o indivíduo e a cultura. Assim, assume-se o teor enciclopédico amplamente criticado pelo filósofo alemão, e o apreço exacerbado pelo passado sucumbe às vantagens de tal consideração histórica, pois ela já não mais é capaz de estimular o vivente para grandes realizações futuras, proporcionando a estagnação da vida.

Para Nietzsche, mesmo quando a história antiquária não degenera a vida no sentido de estagnar o vivente pelo apreço ao passado, ela também acarreta o risco de se sobrepor às outras considerações históricas, pelo fato de ela residir exclusivamente no âmbito da preservação. “Ela (história monumental) só sabe preservar a vida, mas não produzi-la; por não possuir nenhum instinto divinatório para o devir – como possui, por exemplo, a história monumental –, ela sempre o subestima” (NIETZSCHE, 2014, p.61). Imortalizando os feitos

passados, a história antiquária impede o estímulo a novos feitos grandiosos que a história monumental pode proporcionar, e nisso surge a necessidade de equilibrar o seu uso.

Por fim, a partir da análise destas duas considerações históricas – monumental e antiquária –, Nietzsche observa que o vivente ainda necessita da elaboração de uma terceira espécie de conhecimento histórico a qual o filósofo alemão denominará como “história crítica”, uma espécie de história que propicie o indivíduo e a cultura a capacidade de “... utilizar a força de destruir e dissolver um evento passado para que possa viver...” (NIETZSCHE, 2014, p.62). Sua vantagem, reside na força do julgamento que o vivente pode fazer acerca de sua história, um julgamento injusto, guiado pelo “...poder obscuro, impulsionador, insaciável, que deseja a si mesmo” (NIETZSCHE, 2014, p.62) e que só a vida pode proporcionar. Essa consideração histórica permite o esquecimento, e os acontecimentos históricos compreendidos como cruéis e injustos, quando observados pelo vivente de forma crítica, propicia a construção de um presente e um futuro que evita aquilo que foi julgado como erro no passado, e impulsiona o indivíduo e a cultura na construção de novos e grandiosos atos, e, portanto, serve à vida.

Entretanto, Nietzsche alerta sobre os perigos que o uso desmedido da história crítica pode acarretar, uma vez que o julgamento que a história crítica nos fornece por vezes impede que possamos compreender que o resultado de uma geração também se deve aos erros, crimes e injustiças da geração que a precedeu.

Pois lá onde somos resultado de gerações anteriores, somos também resultado de seus desvios, paixões, erros e até mesmo crimes; não é possível se livrar dessa cadeia. Se condenarmos aqueles desvios e nos tomarmos como libertos deles, isso não elimina o fato de que deles descendemos.” (NIETZSCHE, 2014, p.63)

Quando utilizada desta forma, a história crítica nos leva a formular interpretações sobre os acontecimentos do passado, com base nos moldes do futuro que se propõe. Assim, se constitui um passado *a posteriori*, o qual se almeja descender, mas que não se apaga propriamente pelo intento de sua destruição. Em resumo, a vantagem da história crítica impulsiona o vivente à construção de um novo presente e futuro, na medida em que permite que ele avalie e destrua aquilo que foi considerado maléfico para sua vida e cultura. Sua desvantagem se configura a partir do momento em que essa destruição desmedida o impeça de perceber a herança que esses acontecimentos injustos lhe forneceram.

3.2 Uma reformulação das três considerações históricas

A *Segunda consideração extemporânea* se torna um elemento central dentro da argumentação de Foucault. Na parte VII do texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, o filósofo francês concluirá seu argumento e construirá um modelo mais sólido da genealogia a partir de uma reformulação das três espécies de história elencadas por Nietzsche, em um sentido que propõe uma oposição incisiva ao modelo platônico de construção do saber histórico. Visando uma libertação de modelos metafísicos e antropológicos da história, ele observa três usos que o sentido histórico pode comportar.

O primeiro uso atribuído é um uso paródico e caricato das personalidades veneradas pela história dos historiadores. Sob a premissa de que a construção das identidades formuladas pelos historiadores, na verdade são apenas disfarces que oferecem uma concepção ilusória sobre os acontecimentos, a proposta paródica reside na apreensão de todos estes disfarces, de “...colocar em cena um grande carnaval do tempo, em que as máscaras reaparecem incessantemente.” (FOUCAULT, 2018, p.81). Isso significa que a história deve tornar relevantes todas estas máscaras que foram construídas no decorrer dos tempos, de forma que consiga compreender as multiplicidades presentes em cada tempo, eliminando, portanto, a possibilidade de construção de uma identidade única.

Tal dimensão do uso da história, é embasada por Foucault a partir do aforismo 223 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche ressalta o aspecto fantasioso das elaborações históricas características dos intelectuais europeus do século XIX, e um desespero por parte de seus historiadores em tentar encaixar sem sucesso os acontecimentos passados em seu presente. Em um processo de acumulação destas identidades disfarçadas se organiza, portanto, este grande Carnaval, e assim, se consolida a invenção histórica deste tempo: “Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!” (NIETZSCHE, 2005, p.115)

A destruição da identidade, se formula, portanto, com base em uma ressignificação da utilização da história monumental, a qual na *Segunda extemporânea* Nietzsche vislumbra como vantagem, a veneração dos grandes feitos como exemplos que impulsionam para a vida. Foucault, reformula este aspecto e compreende que seu uso deve residir na elaboração de paródias que nos permitam a compreensão das multiplicidades e disfarces dos expoentes

históricos. “A genealogia é a história como um carnaval organizado.” (FOUCAULT, 2018, p.82) Assim, observando as caricaturas da história, tomando-as como instrumentos de observação e desmistificação, abre-se a possibilidade de verificação das multiplicidades que perpassam os acontecimentos.

Em vez de identificar nossa pálida individualidade às identidades marcadamente reais do passado, trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas: e retomando todas estas máscaras – Frederic de Hohenstaufen, César, Jesus, Dionísio e talvez Zaratustra – recomeçando a palhaçada da história, nós retomaremos em nossa irrealidade a identidade mais irreal do Deus que a traçou, ‘talvez nós descobriremos aqui o domínio em que a originalidade nos é ainda possível, talvez como parodistas da história e como polichinelos de Deus’.

Tomando como base a noção de que as identidades que se constituem a partir da história dos historiadores nada mais são do que paródias, e partindo do pressuposto da pluralidade e multiplicidade dos atores que disputam os acontecimentos de cada tempo, Foucault formula o segundo uso, aquele da história antiquário pelo saber histórico pautado na genealogia, o qual consiste na “...dissociação sistemática de nossa identidade.” (FOUCAULT, 2018, p.82).

Aqui, reside uma crítica às compreensões metafísicas da história, uma vez que tal perspectiva faz um esforço em reconhecer raízes que fundam nossa identidade, proporcionando um cenário de continuidades. A genealogia, no entanto, na perspectiva de Foucault, caminha em sentido oposto, quando procura as raízes de uma cultura, ela não visa estabelecer um cenário fechado contínuo que explique todos os aspectos do presente, mas sim, intenta a percepção das discontinuidades que demarcam os acontecimentos.

A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas, ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as discontinuidades que nos atravessam. (FOUCAULT, 2018, p.82-3)

Assim, Foucault ressalta o que Nietzsche considerava a desvantagem do uso da história antiquário, que consiste na esterilização da vida que, em consequência do incentivo à fidelidade exacerbada com o passado, tal modalidade de história proporciona. Todavia, a genealogia também se beneficia da preservação que a história antiquário propicia, e se

apropria deste aspecto em uma direção oposta, que consiste em ressaltar a heterogeneidade das múltiplas identidades. “Se a genealogia coloca, por sua vez, a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para clarificar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proíbem toda identidade.” (FOUCAULT, 2018, p.83)

Desta forma, ao reativar a história antiquário em um sentido oposto, que busca compreender as raízes dos acontecimentos e da cultura não no intuito de estabelecer um panorama contínuo e causal dos feitos do passado, mas na intenção de aceitar a multiplicidade de disfarces dos sujeitos da história, a genealogia destrói qualquer possibilidade de construção de uma identidade unificada e estagnada.

O terceiro uso que o sentido histórico comporta, consiste no sacrifício do sujeito de conhecimento no uso da história crítica. Sob a premissa de que a consciência histórica veste a capa da neutralidade e da objetividade, que mata todas as paixões do ser humano em nome da busca da verdade, Foucault propõe que a história deve se interrogar, questionar todas as bases científicas que permeiam a sua construção, compreender “...as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade...” (FOUCAULT, 2018, p.84) e assim, fazer emergir todo o sistema de injustiças que é próprio da vontade de saber.

A vontade de saber, se encontra além da razão, ela não garante um domínio absoluto do ser humano em relação a natureza, ela amplia os riscos, destrói a unidade dos sujeitos, faz emergir a multiplicidade dos acontecimentos e nos distancia de uma noção de verdade universal.

Em vez de o saber se separar, pouco a pouco, de suas raízes empíricas, ou das primeiras necessidades que o fizeram nascer, para se tornar pura especulação submetida às exigências da razão; em vez de estar ligado, em seu desenvolvimento, à constituição e à afirmação de um sujeito livre, ele traz consigo uma obstinação sempre maior, a violência instintiva se acelera nele e cresce; as religiões outrora exigiam o sacrifício do corpo humano; o saber conclama hoje a experiências sobre nós mesmos, ao sacrifício do sujeito de conhecimento.(FOUCAULT, 2018, p.84)

Reconhecer a violência própria da vontade de saber, dissociá-la do cenário sereno e controlador oriundo da razão, compreender que o conhecimento é também instinto e paixão, é aí que se encontra a dissolução do sujeito de conhecimento. Foucault fundamenta esta concepção a partir do aforismo 429 de *Aurora*, em que Nietzsche reflete sobre os efeitos do conhecimento para o ser humano. Ele compreende que o conhecimento se tornou uma paixão,

uma necessidade para que consigamos alcançar algum nível de felicidade, e que nos garanta nunca retornar a um estágio de barbárie. Assim, esta paixão suporta qualquer sacrifício e tem como único temor sua própria extinção. “O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, se não sua própria extinção...” (NIETZSCHE, 2016, p.201). Para o filósofo alemão, esta paixão a qual o conhecimento se tornou, pode vir a ser o motivo do perecimento da humanidade, e se questiona sobre os efeitos provocados por este fim: “... se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma *fraqueza*: o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia? (NIETZSCHE, 2016, p.201).

Foucault elenca este aforismo com a intenção de iniciar uma crítica a duas grandes questões filosóficas que foram demarcadas no século XIX, encontrados nas figuras de Fichte e Hegel, que consistem na fundamentação mútua entre verdade e liberdade e na possibilidade de se alcançar um saber absoluto. No sentido, que a busca incessante e sacrificial da busca ao conhecimento absoluto seria a essência própria do ser humano. A proposta genealógica busca, portanto, sacrificar o sujeito do conhecimento e propiciar a construção de um saber sem limites e que aniquile toda a pretensão de uma verdade absoluta.

Tal formulação, é sustentada por Foucault, a partir do aforismo 45 de *Aurora*, no qual Nietzsche observa que os feitos mais exaltados pela humanidade se relacionam aos sacrifícios humanos. E reflete sobre as dimensões de alcance que um sacrifício da humanidade por ela mesma alcançaria. Em nome de quê, tal sacrifício poderia ser suportado? Em nome da verdade, pois em nome dela nenhum sacrifício seria grande o suficiente. No entanto, o filósofo alemão ressalta que até então esta questão nunca foi colocada, não se sabe até onde a humanidade chegaria ao se sacrificar, quais benefícios seriam alcançados e quais os meios para se concretizar.

Enquanto isso, não foi jamais colocado o problema de até que ponto são possíveis, para a humanidade como um todo, passos que promovam o conhecimento; e tampouco de qual impulso ao conhecimento poderia fazer a humanidade oferecer a si mesma, para morrer com o brilho de uma antecipadora sabedoria no olhar. (NIETZSCHE, 2016, p.40)

Para Foucault, o sacrifício proposto por Nietzsche neste aforismo consiste justamente no sacrifício do sujeito de conhecimento, o sujeito que tem como fim único o alcance e a promoção de um conhecimento absoluto. Sacrificá-lo, portanto, remete à história crítica, aquela modalidade que tem como objetivo, fazer o julgamento da história, eliminar os

acontecimentos em que não mais nos reconhecemos “...cortar com faca suas raízes, destruir as venerações tradicionais a fim de libertar o homem e não lhe deixar outra origem a não ser aquela em que ele quer se reconhecer.” (FOUCAULT, 2018, p.86). Todavia, o filósofo francês compreende que Nietzsche retoma esta modalidade de história, ao promover o sacrifício do sujeito de conhecimento, agora com o objetivo de arriscar sua destruição em prol de uma “...vontade, indefinidamente desdobrada, de saber.” (FOUCAULT, 2018, p. 76).

O argumento foucaultiano se encerra, portanto, a partir da reformulação das três modalidades de produção do saber histórico presentes na *Segunda extemporânea*. Suas reformulações implicam em uma nova metodologia da história. O monumento se torna paródia, a tradição se torna multiplicidade, e a crítica se torna a destruição do sujeito do conhecimento. É assim que Foucault constitui a sua própria genealogia: um conhecimento antiplatônico que rompe com as perspectivas metafísicas da história e empreende um olhar múltiplo acerca dos acontecimentos ao substituir a origem pela proveniência e pela emergência.

4. Considerações finais: alguns aspectos práticos da análise genealógica

A perspectiva genealógica, como apresentada nessa pesquisa, nos direciona a caminhos diversos que afetam algumas vertentes do pensamento filosófico. Buscamos concluir este trabalho a partir de uma observação em um sentido mais prático de como Foucault a partir da análise genealógica consegue apresentar novos horizontes em temas em certa medida consolidados dentro da teoria política. Suas análises apresentam características dissonantes em relação a outras perspectivas teóricas que visam a explicação das relações de poder em um modelo totalizante e em certa medida teleológicas. Além disso, é importante que situemos como o filósofo francês observa as formas como o discurso da verdade se entrelaça junto às relações de poder de forma que estas repercutam na produção do conhecimento.

É notável a crítica elaborada por ele, em relação às teorias tidas como totalizantes (FOUCAULT, 2010 p.11), a exemplo das concepções marxistas e psicanalíticas sobre o poder. Principalmente no que diz respeito às problematizações que perpassam quando emerge a problemática de se elas deveriam ser posicionadas em um patamar científico. Para ele, a questão que surge imediatamente quando se intenta classificá-los enquanto ciência para principalmente em se observar quais características de poder são envolvidas nesta classificação e como outros saberes seriam negligenciados neste ponto.

Sobre este aspecto, Foucault estabelece um contraponto ao evidenciar aquilo que denomina “insurreição dos saberes sujeitados” (FOUCAULT, 2010, p.8). Para tanto, situa duas características específicas sobre esta definição. Primeiro, compreende por saberes sujeitados os conteúdos históricos que em certa medida foram “sepultados” e “mascarados” em “coerências funcionais ou em sistematizações formais”, tais como teriam sido feitos, por exemplo, por uma “semiologia da vida em hospício” ou por uma “sociologia da delinquência” (FOUCAULT, 2010, p. 8). A segunda definição dada por ele é a noção de que são saberes locais “das pessoas”, os quais, no desenrolar da história, foram hierarquizados e considerados inferiores ou “não científicos”.

A compreensão sobre essas formas de conhecimento negligenciados pela história nos abre um horizonte em relação à genealogia e à função desta forma de análise. Pois a genealogia é capaz de estabelecer sua crítica uma vez que observa os deslocamentos e embates que se desenvolveram na constituição de saberes dominantes, os quais se cristalizaram sob o escudo da verdade, indicando um processo de manipulação acerca da

compreensão do desenvolvimento histórico. Portanto, o papel da genealogia é, observar os movimentos descontínuos que a história nos fornece e propiciar a crítica acerca dos saberes totalizantes:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torna-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. (FOUCAULT, 2010, p.11)

É importante demarcar, que diante da problemática da verdade, Foucault (FOUCAULT, 2010, p. 22) situa uma relação direta entre a produção de um discurso tido como verdadeiro com os aparatos de poder vigentes, isto quer dizer que, para se consolidar o exercício do poder, é necessário que estes mecanismos sejam capazes de organizar e produzir um discurso da verdade. Porém, não significa que estes discursos se consolidam da mesma forma em todos os períodos históricos e em todas as sociedades de forma universal. É necessário compreender as diferentes articulações que estes dois elementos centrais estabelecem em determinados contextos.

Neste sentido, o autor profere uma crítica ao discurso filosófico jurídico pautado nas análises sobre o poder, o qual tem como foco de entendimento a soberania, mais especificamente o poder régio. Foucault argumenta que o sistema jurídico ocidental, sempre serviu a uma centralidade da figura do rei e foi utilizado com o intuito de garantir sua legitimidade e sua efetividade sob a égide da lei. Portanto, a lei se torna instrumento de disfarce e efetivação da dominação.

A partir desta crítica, Foucault (FOUCAULT, 2010, p. 24) propõe uma forma diferente de análise, a qual busca elencar o direito como utensílio da dominação soberana. Entretanto, não compreende que a dominação aconteça única e exclusivamente na centralidade do rei e sim em um jogo de “múltiplas sujeições” (FOUCAULT, 2010 p. 24) que se estabelecem na vida em sociedade. Tal concepção emana da necessidade de apreender aquilo que foi excluído por toda uma produção de verdade elaborada pela análise da soberania e nos convida a enxergar as entrelinhas estabelecidas pelos diversos grupos sociais e seus embates que foram negligenciados no decorrer da história.

Observamos a partir desta crítica a construção de uma concepção microfísica acerca do desenvolvimento das relações de poder. É na inversão do discurso soberano e na concepção de dominação que se ampara a noção de um poder que se exerce de forma capilar, e que atinge de modos diferentes e descontínuos o exercício do poder no corpo social.

Percebemos neste ponto um elemento central acerca das formas de observação do filósofo francês no que diz respeito às relações de poder, ponto analítico que foi alvo de severas críticas no debate político contemporâneo.

É notável o rompimento que a perspectiva microfísica de poder elaborada por Foucault estabelece em relação às teorias mais tradicionais, principalmente àquelas que tomam como ponto de partida a centralidade do Estado. Este fator fez com que sua analítica fosse alvo de severas críticas de diversos pensadores políticos contemporâneos. Vale situar a crítica proferida por Eagleton no que diz respeito a esta perspectiva.

Eagleton (EAGLETON,1997,p.20) afirma que a visão sobre o poder estabelecida por Foucault e demais filósofos que seguem sua linha se baseia na noção de um poder que se expressa em: “...uma rede de força penetrante e intangível que se tece em nossos menores gestos e declarações mais íntimas.”(EAGLETON,1997,p.20) Neste sentido, aponta o rompimento do filósofo francês com o conceito de ideologia e percebe um problema na medida em que a concepção de poder se torna exageradamente abrangente podendo não significar coisa alguma.

Mas é importante que se estabeleça uma compreensão acerca dos movimentos proferidos por Foucault, os quais são ignorados nesta observação. Pois, na medida em que observamos o exercício de poder em suas capilaridades é que se torna possível a compreensão da emergência de diversas instituições capazes de um amplo exercício de poder e que agirão de forma lateral ao Estado (FOUCAULT,2005). Portanto, a análise microfísica do poder não se baseia em observar nos “menores gestos e declarações mais íntimas” toda a lógica do poder, mas sim compreender como estes fatores culminam em estruturas e técnicas de poder.

Como exemplo podemos evidenciar a emergência da prisão enquanto principal instrumento de punição a partir do século XVIII. A análise foucaultiana (FOUCAULT,2015, p. 93) busca observar, para além dos aparelhos estatais que regiam o sistema jurídico, como se travou o embate acerca dos principais métodos punitivos e como estes confrontos propiciaram a legitimação da prisão, bem como, constituiu características específicas acerca desta tecnologia de poder. Portanto, o debate genealógico não nos leva a uma generalização extremamente abrangente ao ponto de se perder focos analíticos, ela na verdade nos induz a observar as nuances e os embates que são capazes de gerar estruturas e técnicas de poder diversas.

Este debate nos abre para um segundo foco analítico, o qual se situa dentro da visão genealógica foucaultiana e que diz respeito ao que o autor denomina como guerra civil. No

cerne da análise genealógica, a qual busca empreender a crítica ao discurso da verdade, é que se localiza o elemento da guerra, a qual não se desenrola necessariamente no confronto puramente físico mas que também perpassa os campos do poder e do saber. Isto porque, na medida em que se observa a efetividade dos discursos bem como sua relação direta com o exercício do poder, é possível demarcar uma ruptura em relação às teorias totalizantes e centralizadoras do Estado, enquanto propulsor e detentor legítimo das relações de poder.

É imprescindível situar a análise de Foucault em relação à teoria de Hobbes, no que diz respeito ao tema da guerra enquanto artefato de reflexão filosófica e jurídica. A interpretação foucaultiana tem como objetivo observar a intenção de Hobbes em estabelecer uma teoria sobre a soberania que consiga resolver, ou em certa medida eliminar o problema da guerra nas relações sociais. (FOUCAULT, 2010, p. 81). Tal análise se baseia na forma como o filósofo moderno empreende a noção de igualdade entre os indivíduos e dos contornos representativos dos conflitos oriundos desta igualdade.

Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas. Está-se no teatro das representações trocadas, está-se numa relação de medo que é uma relação temporalmente indefinida, não está realmente na guerra. (FOUCAULT, 2010, p. 77)

Esta interpretação abre espaço para o entendimento de que Hobbes compreende um caráter menos violento e mais representativo no estado natural, e que o centro disto que é denominado como guerra se encontra muito mais no elemento temporal reconhecido como estado de guerra do que em uma guerra propriamente estabelecida. Neste sentido, Foucault (FOUCAULT, 2010, p. 82), aponta para uma intencionalidade na teoria hobbesiana, a qual busca eliminar a problemática da guerra do centro do debate da constituição da soberania com o intuito de legitimar sua eficiência em meio aos eventuais conflitos civis que se desenrolavam no contexto inglês no período do Leviatã.

Segundo Stival (2016, p. 118), Foucault compreende que a concepção política de Hobbes se estabelece em um horizonte que demarca que a legitimidade do poder soberano e a obediência dos súditos se ampara em um jogo mútuo entre a relação de força e os aparatos jurídicos. Isso não significa que a força não seja um instrumento a ser utilizado para garantir a efetividade do Estado, mas este elemento assume um caráter secundário. (STIVAL, 2016). Ao seguir este raciocínio, a legitimidade da soberania para Hobbes seria determinada principalmente pela representatividade do Leviatã. Portanto, o entendimento do filósofo

francês nos indica que a teoria hobbesiana compreende um caminho que pacifica as relações sociais na medida em que o Estado garante sua efetividade. É neste ponto que a autora compreende a crítica de Foucault à teoria de Hobbes:

O caráter irreduzível das relações de poder, a guerra como sentido das relações sociais e não como estado hipotético de um teatro que é preciso dirigir e determinar, isso encontramos no discurso contra o qual Hobbes atua. É esse discurso que interessa Foucault, o “historicismo político” que nasce na disputa concreta que se desenrola na Inglaterra como compreensão da irreduzibilidade do conflito. (STIVAL, p 118)

Este debate é aprofundado a partir do momento em que Foucault estabelece uma análise acerca das formas de constituição da soberania previstas na perspectiva hobbesiana e busca contextualizar os conflitos históricos que se desenvolveram na Inglaterra. Portanto, é feita uma comparação acerca da soberania por instituição e soberania por aquisição.

Em relação à soberania por instituição, Foucault compreende um caráter representativo da construção do poder soberano. Neste sentido, é importante observar que o contrato que se consolida no intuito de romper o estado de natureza não se estabelece na cessão dos direitos, mas sim, na construção de um corpo – no caso o do soberano- que represente todos os indivíduos.

Não se trata de uma relação de cessão ou de delegação de algo pertencente aos indivíduos, mas de uma representação dos próprios indivíduos. Isto quer dizer que o soberano assim constituído valerá integralmente para os indivíduos (FOUCAULT, 2010, p. 78-9).

A partir disso, é possível observar que a fundação da soberania, quando se trata de seu nascimento por instituição, não se constrói essencialmente pelo medo ou pela coerção, mas se funda primeiramente na vontade dos súditos. Este ponto interpretado por Foucault caminha no sentido de justificar sua proposta analítica, de fazer um entendimento sobre o poder que não se constrói necessariamente na base coercitiva da soberania, mas em observar a relevância da vontade dos sujeitos – no caso os súditos- como ponto crucial da construção de um estado.

Diferente da soberania por instituição que incide essencialmente na consolidação de um poder soberano amparado na vontade geral dos súditos em saírem do Estado de Natureza, a soberania por aquisição será aquela que se estabelece pela força (HOBBS, 2004).

Sobre este ponto, Foucault faz questão de ressaltar a legitimidade desse tipo de soberania proferido por Hobbes e indica que este não a determina como uma forma de dominação mas de soberania, a qual é tão legítima e confere os mesmos poderes quanto a soberania por instituição. Foucault ainda salienta que tal tipo de soberania se baseia por uma

escolha dos súditos. “A vontade de preferir a vida à morte: é isso que vai fundamentar a soberania, uma soberania que é tão jurídica e legítima quanto aquela que foi constituída a partir do modo da instituição e do acordo mútuo” (FOUCAULT, 2010, p. 80).

Neste sentido, Foucault busca situar historicamente o porquê desta tentativa de eliminar a questão da guerra na concepção hobbesiana. E busca contextualizar a discussão a partir de dois pontos específicos: primeiro, a emergência da luta política entre a burguesia e a monarquia absoluta, e, segundo o estigma da conquista normanda na história inglesa a qual acusa um nascimento na figura de Guilherme o conquistador e as particularidades da soberania construída por ele.

Foucault apresenta que o episódio da batalha de Hastings, na qual se vê a derrota de Haroldo, garante a legitimidade do trono a Guilherme o conquistador. Mas, uma legitimidade a qual o coloca pelo menos a princípio uma submissão em relação ao direito saxão vigente neste período. Portanto, é possível inferir que o próprio direito vigente na época era o que limitava o seu governo.

O principal ponto de interesse é o que se sucede, afinal, a princípio, o direito saxão limita o poder de Guilherme e só depois de constituída sua soberania observa-se a conquista se desenvolvendo. Uma conquista que expressava abusos e gerava desconforto e revolta não contra essencialmente a figura do rei, mas contra um regime político que se instalava e que privilegiava a aristocracia normanda, bem como a consolidação de um direito normando que se impunha em relação ao direito saxão (FOUCAULT, 2010).

No decorrer deste processo, novos discursos contrários ao direito normando instituído na Inglaterra se desenvolvem. A princípio, discursos que visam o retorno do direito saxão como direcionador das leis Inglesas, o qual se constrói numa perspectiva de legitimidade natural, de um discurso que “...era caracterizado como expressão mesma da razão humana no estado natural” (FOUCAULT, 2010, p.89).

Em contraponto à concepção de poder elencada anteriormente, Foucault situa um novo discurso, o qual está presente na concepção dos Levellers. Tal discurso interpretava tanto o direito normando quanto o direito saxão não como formas de limitar o poder, mas como formas de propriamente se exercer o poder. Adiciona-se ainda neste tipo discurso não a ideia de uma relação de proteção do rei para com os súditos, mas a de uma relação de conflito “...pois os nobres e o rei não têm com o povo uma relação de proteção, mas uma simples e constante relação de rapina e de roubo” (FOUCAULT, 2010, p.90).

Por fim, Foucault situa um outro discurso em relação a este ponto. O discurso dos Diggers que apresenta um contraponto mais severo em relação à construção da soberania. A crítica apresentada por este grupo vinha no sentido de denúncia em relação às pilhagens e à dominação do governo (FOUCAULT, 2010, p.91). O que resulta nas várias revoltas que aconteceram e ainda aconteciam mesmo após a consolidação de um Estado, e que entende que no fundo é o próprio Estado que estabelece e prolonga uma guerra de todos contra todos (FOUCAULT, 2010, p. 91).

O contraponto estabelecido por Foucault (FOUCAULT, 2015) indica um processo de caráter coletivo, o qual vê no centro das relações sociais uma constante disputa pelo poder. A ausência de um soberano não reduz a humanidade a um estágio completamente individualizado: “não se deve de modo algum ver a guerra civil como algo que dissolveria o elemento coletivo da vida dos indivíduos e os levaria de volta a algo como sua individualidade originária.” (FOUCAULT, 2015, p. 27). Seguindo este pressuposto, a análise foucaultiana compreende, portanto, o conflito como o centro da construção das relações e exercícios do poder. Nesse sentido, nega a concepção de que a formação de um corpo soberano eliminaria o conflito da vida humana, uma vez que o conflito se apresenta como característica central das formas de exercício do poder.

Diante da análise contextual em relação à teoria Hobbesiana, delineia-se um processo de crítica que tem por objetivo o resgate dos discursos e a análise das disputas que se configuram no contexto inglês. É necessário salientar que a perspectiva de finalização da guerra a partir da construção do leviatã não se efetiva, pois o conflito persiste mesmo diante da concretização da soberania. Esta análise tem a capacidade de exemplificar de forma mais direta, todo o processo genealógico proposto por Foucault, pois, na medida em que se observa as tensões sociais de forma que não as elimine simplesmente pela efetivação de um Estado, compreendemos todo um desenvolvimento lateral das relações de poder.

A concepção de guerra civil nos direciona para novas perspectivas políticas, uma vez que o conflito coletivo se estabelece como impulsionador das relações de poder, e é possível que se retire a constituição e forma de ação do Estado do centro das análises, convidando-nos a compreender as problemáticas do poder em outros âmbitos. O que, por fim, nos remete novamente à noção de multiplicidade no olhar histórico proposto pela genealogia de Foucault.

Referências

BRUNI, José Carlos. **Foucault, o silêncio dos sujeitos**. Tempo social; Rev. Sociol. USP, S.Paulo, 1(1): 199-207, 1 sem. 1989.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. **Foucault, atualizador da genealogia nietzschiana**. Cadernos de Nietzsche, 30, 2012.

EAGLETON, T. **Ideologia: uma introdução**. Tradução de Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Editora Boitempo, 1997 [1991]

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**: 8 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2010. (Coleção Obras de Michel Foucault).

GIACOIA, Oswaldo. **Filosofia da cultura e escrita da história: Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche**: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 3-34, jan./jun. 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004

ITAPARICA, André Luís Mota, **Nietzsche e o sentido histórico**. Cadernos de Nietzsche, 19, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Humano demasiado humano**. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2018.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II.**
Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Sobre a utilidade e a desvantagem para a vida: segunda consideração extemporânea.** Tradução: André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2014.

PIZER, J. **The Use and Abuse of “Ursprung”, On Foucault’s Reading of Nietzsche.**
In: Nietzsche-Studien, Vol. 19, pp. 462-478, 1990.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. **Nietzsche, a genealogia a história: Foucault, a genealogia, os corpos.** Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.2, p. 125-160, maio/agosto, 2018.

STIVAL, Mônica. **“Foucault e o fim do poder moderno”**, Revista DoisPontos, v. 13, n. 02, 2016.