

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA NOÇÃO DE HISTÓRIA NO CONCEITO DE GENEALOGIA NIETZSCHIANO

Fernanda dos Santos Sodré ¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0001-8662-1868>

E-mail: fernandassodre@yahoo.com.br

RESUMO:

O objetivo geral deste artigo é discutir o conceito de genealogia criado por Friedrich Nietzsche. A nossa hipótese é a de que Nietzsche se alia a uma determinada noção de história para criar este conceito. Trata-se então de investigar em que medida Nietzsche toma a história como uma escrita hieroglífica e como esta concepção de história não pode ser pensada a partir de sua compreensão acerca das origens. Assim, a relação que Nietzsche estabelece com a história é outra, que não pertence ao registro tradicional. Pois, se a metafísica pode tornar a história uma ciência objetiva na qual é possível definir um absoluto, uma constante, e a partir daí traçar um movimento teleológico, Nietzsche pensa a história como descontinuidade, apostando na singularidade do acontecimento. Por fim, apontaremos para a dimensão do riso inerente a este registro de história, e de como o riso do genealogista seria uma espécie de proteção diante da seriedade científica para realização de sua *gaiia ciência*.

PALAVRAS-CHAVES: Genealogia; História; Nietzsche; Riso.

CONSIDERATIONS ABOUT THE NOTION OF HISTORY IN THE NIETZSCHIAN CONCEPT OF GENEALOGY

ABSTRACT:

The general objective of this article is to discuss the concept of genealogy created by Friedrich Nietzsche. Our hypothesis is that Nietzsche allies himself to a certain notion of history to create this concept. It is then a matter of investigating to what extent Nietzsche takes history as a hieroglyphic writing and how this conception of history cannot be thought of from his understanding of origins. Thus, the relationship that Nietzsche establishes with history is another, which does not belong to the traditional register. For, if metaphysics can make history an objective science in which it is possible to define an absolute, a constant, and from there to trace a teleological movement, Nietzsche thinks of history as discontinuity, betting on the singularity of the event. Finally, we will point to the dimension of laughter inherent to this record of history, and how the genealogist's laughter would be a kind of protection against scientific seriousness for the realization of his gay science.

KEYWORDS: Genealogy; History; Nietzsche; Laughter.

1 Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Pesquisador(a) do Núcleo de Filosofias da Criação (NFC) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF).

O conceito de genealogia

No prefácio de *A Genealogia da Moral*, Nietzsche fala de como as questões morais sempre foram uma questão que moveu seu pensamento, ainda que tenha sido apenas a partir da conquista de uma linguagem própria, de seu estilo, que ele pôde nomear esta ideia.

Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título humano demasiado humano. Um livro para espíritos livres, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-77; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes – esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais claros, fortes, perfeitos! O fato de que me ateno a eles ainda hoje, de que eles mesmos se mantenham juntos de modo sempre firme, crescendo e entrelaçando-se, isto fortalece em mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma vontade fundamental de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. (NIETZSCHE, 2008, p.8)

Nietzsche coloca a questão da moral como sendo seu *a priori*. A partir daí ele teria especializado seu problema, feito novas perguntas, arriscado novas probabilidades, experimentado muitas suposições e indagações. E o que teria sido fundamental para poder colocar esta questão da moral de maneira mais precisa? Trata-se de três percepções. A primeira consiste em pensar esta questão separada do preconceito teológico da moral, não mais buscando a origem da moral por trás do mundo. A segunda é sua aliança com determinado senso histórico e filológico que afirma faltar aos genealogistas. A terceira seria um apurado senso seletivo em questões psicológicas. Com estas três percepções Nietzsche afirma ter transformado seu problema, formulando-o da seguinte maneira:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”: e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2008, p.9)

Com esta formulação Nietzsche considera ter conseguido realizar uma crítica dos juízos como nenhum outro pensador teria ousado uma vez que examinar do valor dos valores explode com as bases que fundamentam as principais vertentes dos estudos da moral. Os juízos de valores que tradicionalmente foram tomados como dados são, a partir da genealogia, encarados como um resultado, uma produção.

Quando Nietzsche recoloca sua questão, deslocando o foco da abordagem da origem e o transferindo para a problemática do valor, ele acaba por se defrontar com outra problemática: a questão dos “valores em si”. Pois não se tratava apenas de questionar os valores morais, mas o próprio valor desses valores. Se Nietzsche coloca em questão o valor dos valores é porque considera que esta tarefa nunca foi realizada. E, uma vez que os valores metafísicos de “bom”, “útil” e “verdadeiro” passam a ser tomados como criações humanas, eles perdem seu caráter “natural” e “transcendente”.

A perspectiva genealógica, além de denunciar como invenção tudo aquilo que a tradição de pensamento tomou como “transcendente”, também avalia o valor de tais criações. Quando Nietzsche toma os valores existentes como invenção, ele não quer dizer com isso que eles se equivaleriam. A genealogia não pode ser confundida com uma perspectiva atrelada a um “relativismo fraco”. A genealogia pressupõe uma hierarquia e escala de valores. Mas qual será então o critério de avaliação da genealogia? Para Nietzsche, é a vida o critério de avaliação, pois é a vida que valora quando estabelecemos valores, é a vida a fonte de todo valor.

Seria preciso estar numa posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos como todos os que viveram para poder sequer tocar no problema do valor da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... (NIETZSCHE, 2006, pp. 36-37)

Ao avaliar o valor dos valores, a genealogia localizaria o ponto de vista de onde emerge o próprio valor. Tais avaliações derivariam das maneiras de ser, são os modos de existência que julgam e avaliam em função de nosso estilo de vida. Ora, a avaliação do valor de alguma coisa só pode ser feita pelo sentido que tal coisa carrega. Só poderíamos conhecer o sentido de alguma coisa a partir do momento em que conhecemos as forças que se apoderam desta coisa e que nela se exprimem.

Então, a fórmula genealógica não é aquela da metafísica: “o que é?”, que busca apreender a essência verdadeira de algo. Mas sim a pergunta “quem?”, que tem por tarefa descobrir a força dominante que se exprime e se apodera a partir da luta de forças, de modo reversível e contingente. Esta é talvez a grande potência que guarda a genealogia. Ela é um método crítico de análise que, além de não partir da busca do verdadeiro como fundamento para a criação de valores, questiona a própria vontade de verdade que havia sido reverenciada pelos filósofos tradicionalmente.

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é apenas como se começasse? Que surpresa, se por fim nos tornarmos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”?, – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade.(NIETZSCHE, 1992, p.9)

Sobre a maneira pela qual a “verdade” teria se tornado tão valiosa para o conhecimento, Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado “*O problema de Sócrates*”, realiza uma genealogia “da verdade como valor superior”, da criação do “mundo verdadeiro”. Em primeiro lugar, Nietzsche remete a origem do “mundo verdadeiro” a Sócrates e Platão e afirma que a partir daí a razão passou a ser superestimada e passou-se a desejar a verdade a todo custo. Eles teriam sido responsáveis pela dissolução grega, seriam antigregos, ou melhor, pseudogregos. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche defende a ideia de que o socratismo teria sido responsável por solapar uma visão trágica da existência predominante na Grécia antiga por compreender que os gregos possuíam apenas uma sabedoria instintiva da existência – o que representaria uma instabilidade, uma ilusão, uma falta de compreensão da própria existência. Para sair do erro e

tornar a vida virtuosa, Sócrates propõe que o lógico se torne superior, fazendo com que a razão não somente explique a vida como também possa corrigi-la. Julgar a vida como erro é, na leitura de Nietzsche, prova da doença que acometia estes ditos “sábios”. Este julgamento perante a vida indicava pela perspectiva genealógica de Nietzsche que eram decadentes. Pois, para Nietzsche, a vida não pode ser estimada e um juízo de valor acerca da vida tem valor apenas como sintoma.

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa finesse [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto a sua sabedoria, uma não-sabedoria – Como? Todos esses grandes sábios – eles teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem mesmo sábios?(NIETZSCHE, 2006. p.18)

Assim, Sócrates teria sido, na leitura de Nietzsche, um doente. Mas Sócrates teria sido o doente mais especial dentre todos. Para Nietzsche, Sócrates, antes e mais nitidamente, percebeu que a degenerescência que o acometia se espalhava por toda Atenas. E, devido a sua “inteligência”, ele teria pensado no remédio para “curar” a suposta anarquia dos instintos: fazer da razão um tirano. A superestimação da racionalidade não havia sido uma escolha para os helenos. Segundo Nietzsche, ela foi o último recurso para salvar a existência, uma condição de sobrevivência, a preservação de uma vida que já degenerava. Neste sentido, a racionalidade a qualquer preço não representou uma “cura”, mas a sobrevivência de determinado tipo de vida. Sócrates não era um médico, pois não estabelecia meios para curar a doença, ele trabalhou para aprofundar a doença na medida que pensava em termos de conservação. Porém, para Nietzsche, o que se conserva não é, em primeiro lugar, nem mesmo um estado de sobrevivência. O que se conservava era a doença, a fraqueza, isto é, não a vida em geral, mas já um tipo de vida empobrecido. Estas denominações atreladas a Sócrates são próximas ao que Nietzsche definiu em *A genealogia da moral* como sendo o sacerdote asceta e a necessidade do ideal ascético para a “preservação” de uma vida fraca.

Além de identificar as origens da superestimação da razão a Sócrates, Nietzsche também constrói a ideia de que esta superestimação se consolidou como uma espécie de herança que marca toda uma tradição filosófica ocidental. No capítulo “*A razão na filosofia*”, Nietzsche deixa explícita esta influência e detecta algumas características comuns aos filósofos metafísicos. A primeira característica comum entre eles seria a falta de sentido histórico. Para Nietzsche, esta falta se explica pelo ódio que possuem acerca da noção de *vir a ser*. Então, tudo o que para eles é considerado mais valioso é colocado sob a perspectiva da eternidade. Mas, como não conseguem perceber “a coisa” a partir desta eternidade, da duração e da unidade, pois o mundo empírico os contradiz, eles buscam aquilo que supostamente os enganaria. Os sentidos seriam aquilo que os enganariam e os impediriam de se apoderar do “mundo verdadeiro”.

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até refutações. O que é não se *torna* e o que se *torna* não é. Agora todos eles creem, como desespero até no ser. Mas, como dele não se apoderaram buscam os motivos pelos quais lhes é negado. “Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de

perceber o ser: onde está o enganador?” – “Já o temos” – gritam felizes, “é a sensualidade! Esses sentidos, *já tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo.(NIETZSCHE, 2006, p.25)

Para Nietzsche, esta falta de sentido histórico teria lançado sobre as teses destes filósofos uma outra característica: confundir o último com o primeiro. Assim, o que para eles possuiria maior valor, como o “ser”, o “bem”, o “verdadeiro”, teria causa em si. Uma coisa que teria origem em si mesma é pensada em contraposição àquilo que não possui essência em si. A oposição de valores pela qual a metafísica se constitui pensa no valor superior de alguma coisa por aquilo que ela não é. Daí surge o “mundo verdadeiro”, mundo criado a partir da contradição como o “mundo aparente”.

O mundo verdadeiro, diz Nietzsche, passa a ser indemonstrável e, para justificar esta indemonstrabilidade, seus defensores afirmam que são os sentidos os verdadeiros responsáveis por tal engano. Assim, para sair do erro, bastaria conjurar os sentidos, ou melhor, como escrevia Nietzsche, se livrar “do engano dos sentidos, do vir a ser e da história, da mentira – história não é senão crença nos sentidos, crença na mentira.” (NIETZSCHE, 2006, p.25)

Disso, se pode pressentir a importância que Nietzsche dará à história para constituição de seu método genealógico, ainda que sua noção de história guarde muitas especificidades. Mas qual será então esse discurso histórico a que Nietzsche se aliará?

Aliança com a história

Meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que outra cor deve ser mais importante para o genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!(NIETZSCHE, 2008, p.13)

Quando Nietzsche pensa a cor da genealogia como cinza em contraposição ao azul é porque ele se recusa a pensar os valores morais fora da dimensão histórica. A coisa documentada, o cinza “indecifrável”, são as fontes, os signos a partir dos quais Nietzsche constrói sua interpretação. Encontramos em *Proust e os signos*, de Gilles Deleuze, uma formulação interessante, acerca da relação dos signos com o pensamento e a interpretação, que cabe para Nietzsche. Para Deleuze, “pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo.” (DELEUZE, 2003, p. 91). Para ele, somos sempre violentados pelo signo, somos coagidos a interpretá-los, a traduzi-los. “*Não há logos, só há hieróglifos*”. Esta expressão de Proust, utilizada por Deleuze, nos permite dizer que tudo que existe não possui um sentido dado em si mesmo, mas que o sentido está para ser interpretado. Assim, quando Nietzsche trata a história como uma escrita hieroglífica, ele quer enfatizar uma concepção de história que não pode ser pensada a partir de sua compreensão tradicional acerca das origens. Trata-se de outra história, ligada às noções de invenção e de produção.

Sobre a importância da história para a genealogia também é interessante recorrer às análises de Michel Foucault em seu artigo intitulado “*Nietzsche, a genealogia e a história*”. Em primeiro lugar, Foucault distingue os diferentes termos utilizados por Nietzsche para designar “origem”. Para ele, a palavra *Ursprung* é utilizada por Nietzsche de modo irônico e depreciativo para se referir aos trabalhos dos genealogistas ingleses e aos metafísicos. *Ursprung* designaria um sentido tradicional de origem, ligado às noções de identidade, essência e fundamento.

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos 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, 2005 p. 17.)

Para Foucault, em alternativa à palavra *Ursprung*, ligada a um sentido metafísico, Nietzsche recorre aos termos *Erfindung* (invenção), *Entstehung* (emergência) e *Herkunft* (proveniência) para designar origem. A relação que Nietzsche estabelece com a história é outra, que não pertence ao registro daquela tradicional. Mas como se dá esta relação? Se a metafísica pode tornar a história uma ciência objetiva na qual é possível definir um absoluto, uma constante, e a partir daí traçar um movimento teleológico, Nietzsche pensa a história como descontinuidade, fazendo com que a singularidade do acontecimento ressurgja. Como escreve Foucault: “Há uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história efetiva faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo.” (FOUCAULT, 2005 p. 28)

Assim, a genealogia não tem a ver com a descrição linear das gêneses, nem com uma ordenação da história moral. Contra esta perspectiva, Foucault alerta que o “mundo das coisas ditas e queridas” só conhece invasão, lutas e disfarces, sendo impossível encontrar nas “palavras seu sentido, nos desejos sua direção, nas ideias sua lógica”(FOUCAULT, 2005 p.15). E, para se proteger desta perspectiva histórica mais tradicional, Foucault, retomando Nietzsche, afirma que a maior exigência da genealogia seria a conquista de uma paciência, mas não para traçar um desdobramento evolutivo das significações. Trata-se de uma lentidão necessária para reencontrar os diferentes sentidos e seus mais variados papéis desempenhados.

E mais do que isso, esta “história efetiva”, à qual Nietzsche se alia, não está interessada em reencontrar as raízes de uma suposta identidade. A história efetiva, genealógica, teria um uso paródico e burlesco na medida em que se trata de identificar no tempo o jogo perpétuo de máscaras. Segundo Foucault, nessa bela formulação, a tarefa da genealogia é “colocar em cena um grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente.”(FOUCAULT, 2005 p.15)

E, dentro deste jogo de máscaras, o “verdadeiro” não pode mais ser aquilo que move o conhecimento. O grande aliado para a realização desta história efetiva, da genealogia, seria então o riso. É a partir dele que podemos brincar dentro deste jogo de máscaras. O riso aparece como principal *pathos* da genealogia que rivaliza com a seriedade da ciência. Para Nietzsche, a seriedade funcionou com um mecanismo pelo qual a ciência moderna pôde sustentar suas verdades. A partir da seriedade toda artimanha artística presente no ato da criação seria mascarada por uma solenidade tal que a coisa que surge daí ganha um estatuto verdadeiro e superior. É este mecanismo de seriedade que Nietzsche enxerga como um grande aliado dos filósofos da tradição e também dos genealogistas ingleses. Para Nietzsche, a seriedade diante da moral impediu uma problematização da moral, pois a assentou sobre um terreno de certezas e garantias: a seriedade contribuiu justamente para uma fundamentação.

Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”.(...) Por mais

estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. (NIETZSCHE, 1992.p.85)

Para Nietzsche, esta forma de “pensar” a moral impedia que de fato os verdadeiros problemas da moral fossem tratados. O que surgia daí era somente uma espécie de catalogação e comparação entre muitas morais. Em contraposição a isto, o genealogista deveria tomar como seu grande aliado o riso, dispensando a seriedade dos procedimentos científicos para poder problematizar a moral, colocá-la em questão.

O genealogista seria aquele que conseguiria rir diante das coisas sérias, em rir diante dos mecanismos que a tradição montou para erigir seus valores. Nietzsche escreve em *Além do Bem e do Mal*: “esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral.”(NIETZSCHE, 1992.p.12.) Os moralistas e pregadores da moral, segundo Nietzsche, negam a criação remetendo as origens de seus valores como transcendentais. Esta teria sido a maneira pela qual os genealogistas ingleses trataram a questão da moral. No aforismo 7 de *Genealogia da moral*, Paul Rée é apontado como aquele que tratou as questões da moral como sérias demais. Nietzsche, no entanto, admite outra maneira para tratar as questões da moral.

A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais compensem serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las na brincadeira, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou para dizê-lo com a minha linguagem, a gaia ciência, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! também a nossa velha moral é coisa de comédia!” – teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência! ... (NIETZSCHE, 2008 p.14.)

Nesta perspectiva, Nietzsche ao mesmo tempo em que denuncia os genealogistas ingleses em *A genealogia da moral* por possuírem pouco faro histórico e por levarem as questões morais a sério demais, apresenta Dioniso como grande força da genealogia quando propõe levar tais questões na brincadeira. A partir da risada de Dioniso, o “eterno poeta-comediógrafo de nossa existência”, haveria uma desconsideração de tudo aquilo que foi santificado e prescrito como tendo valor superior.

E o riso do genealogista vem da recompensa da seriedade que envolve um trabalho subterrâneo e minucioso. Quando Nietzsche apresenta a gaia ciência como grande aliada ao exercício da genealogista é porque considera que o riso é a grande força crítica da genealogia. É a partir dele que podemos afirmar o caráter artístico, inventivo de tudo o que existe, trazendo uma espécie de alegria e boa consciência para criar novos valores, novas interpretações, que poderiam sempre ser colocadas em xeque. Seria o riso do genealogista que desconsideraria o valor superior da verdade para o conhecimento ao passo que a perspectiva – a variação dos sentidos de uma coisa – se torna o verdadeiro objeto da genealogia.

É pela ótica do riso que podemos fazer uma genealogia da moral: uma genealogia como perspectiva que se alia a um determinado senso histórico; que pensa os valores a partir de uma invenção; que ri diante das criações que não se assumem enquanto tais. Trata-se de levar a seriedade na comicidade e, por sua vez, tomar a comicidade com extrema seriedade. Tudo aquilo que até então foi tratado de maneira miraculosa será através do riso do genealogista denunciado, destruído. A necessidade da jovialidade, de uma gaia ciência, para tratar as questões morais é

defendida por Nietzsche na medida em que nelas o riso teria um lugar privilegiado. Colocaremos em evidência algumas proposições de *A gaia ciência* para discutir em que medida Nietzsche as utiliza para realizar esta conexão entre genealogia e gaia ciência e de que maneira o riso aparece como condição necessária para o desenvolvimento do conhecimento.

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: – assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito! (NIETZSCHE, 2001. p.192)

A tradição de pensamento, segundo Nietzsche, sempre tentou afastar de seu pensamento o erro, o engano. Para esta tradição poder manter suas verdades teria sido necessário investir no mecanismo da seriedade. Este mecanismo de seriedade escamotearia o fato de que suas verdades são criações. Pois, além de não conseguirem admitir o caráter inventivo, contingencial e provisório de suas criações, não admitem – sendo este o verdadeiro objetivo – nenhuma atribuição de sentido diferente daquele petrificado. Todo esforço da tradição é fazer com que todos os outros sentidos sejam desqualificados. Assim, a forma como a tradição de pensamento teria estabelecido seu conhecimento teria sido a partir de uma negação, por oposições de valores que, como veremos mais adiante, está ligada a uma forma de valorar fraca.

Por outro lado, é possível verificar, segundo Nietzsche, a presença de um pensamento forte que tem a partir do riso o impulso necessário para afirmação. A dimensão afirmativa do riso é precisamente a possibilidade de zombar bem-humoradamente inclusive de si mesmo. Talvez seja primeiramente zombando de si mesmo que se é levado, necessariamente, a zombar de todas as “coisas sérias”.

Mas o riso não serviria apenas para destruir o regime de veracidade, ele também seria criador. Nietzsche pensa o riso nesta dupla dimensão. Uma dimensão propriamente criadora: quando através do riso se erigem verdades provisórias – não apenas porque são relativas, mas porque, principalmente, são verdades cuja gênese está na provisoriedade da existência, no seu caráter contingencial, plenamente afirmado pela natureza desta verdade. E uma segunda dimensão, decorrente desta primeira: quando o riso tem o poder de destruição das verdades absolutas – não respeita o que está seriamente estabelecido, as significações, os valores dominantes. O comediante, neste sentido, representa um perigo no regime de seriedade, pois ele desperta desconfiança em relação a tudo o que até então foi confiável. Existe uma passagem em *A gaia ciência* em que Nietzsche aborda a importância do riso no processo de conhecer.

O que significa conhecer - Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é a sua. No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer?(NIETZSCHE, 2001, p.195)

Enquanto toda a tradição negou a dimensão do riso para o conhecimento, Nietzsche confere ao impulso do querer zombar extrema importância. Nietzsche questiona: por que compreender algo seria uma resultante da batalha entre os impulsos de rir, deplorar e detestar? Justamente estes impulsos que modelam a busca, a avaliação e a construção de verdades. Assim,

Nietzsche vai apostar que os impulsos que levam ao conhecimento não são propriamente os de afeição e amor, mas sim de ódio e desprezo. Foucault, na primeira de suas cinco conferências realizadas no Rio de Janeiro, reunidas posteriormente no livro *A verdade e as formas jurídicas*, ao discutir os regimes de verdade e a relação desses saberes com determinado poder, utiliza as contribuições nietzschianas acerca do conhecimento. Ao comentar a passagem de *A gaia ciência*, “*O que significa conhecer*”, Foucault explora certas dimensões que, acreditamos, valem a pena serem mencionadas.

Foucault considera que os três impulsos – rir, detestar e deplorar – têm como característica comum o fato de que, a partir deles, haveria um afastamento do objeto, uma diferenciação do mesmo. Para Foucault, através do riso, pode-se colocar em ruptura com o objeto e a partir daí poderíamos empreender uma espécie de crítica. O riso tornaria o objeto deplorável e somente assim este poderia ser desvalorizado, e eventualmente destruído pelo ódio. Foucault escreve:

Portanto, todos esses impulsos que estão na raiz do conhecimento e o produzem têm em comum o distanciamento do objeto, uma vontade de se afastar dele e afastá-lo ao mesmo tempo, enfim destruí-lo. 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,1997, p. 21)

Seguindo o argumento de Foucault, o conhecimento nunca foi da ordem daquilo que a tradição filosófica afirmou: não é uma adequação, uma correspondência, uma descoberta que envolvem uma aproximação em relação ao objeto. A relação que o conhecimento estabelece é de hostilidade, de ódio. O que está na raiz do conhecimento, segundo Foucault, a partir de sua leitura de Nietzsche, são relações de poder. Para Foucault, a partir do momento em que entendemos o exercício de dominação, a luta de uns sobre os outros, compreendemos em que consiste o conhecimento. A seriedade, a santificação de uma verdade como verdade absoluta, não tem outra função senão a de estabelecer uma tomada de poder sobre aquilo que se estabelece como a verdade em questão. Trata-se, literalmente, de uma relação de poder cujo objetivo é, em última instância, controlar, através de um sentido único, toda multiplicidade de sentidos que algo poderia vir a ter. A questão de Nietzsche, assim, parece ser: com que meios é possível criar e manifestar, analisar e pensar, esta multiplicidade, essa riqueza de perspectivas?

Retomemos a gaia ciência, na medida em que ela nos traz questões pertinentes para pensarmos um tipo de conhecimento, ou melhor, um tipo de saber que está conectado com uma sabedoria artística que envolve a genealogia e é totalmente distinta do saber científico e racional, pois o que está no cerne de suas preocupações não é a busca da verdade como valor superior e nem a tentativa, através desta busca, de realizar uma tomada de poder. Para Nietzsche, o conhecimento que busca o verdadeiro e que superestima a verdade seria movido por uma vontade moral. Mas o que isto quer dizer? Segundo Nietzsche, toda vez que negamos o erro, a aparência e a simulação negamos a vida, visto que a vida é ela mesma o conjunto destes elementos. Negamos, sobretudo, a virtualidade que há na existência para novas criações. O homem, na sua vontade de verdade, afirmaria “um outro mundo” sem estes elementos que compõem a vida, e ao fazer isto, ele negaria “este mundo, nosso mundo”.

[...] “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar nem a mim mesmo”: e com isso estamos no terreno da moral. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: “Por que você não quer enganar?”, sobretudo quando parecesse e parece! – que a vida é composta de aparência, quero de

dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento [...].“Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: Por que ciência?, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*? ... Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*. (NIETZSCHE, 2001, p.210)

O saber aliado às artes seria um saber capaz de lidar com o erro e a ilusão sem que isso nos trouxesse qualquer tipo de náusea. Ao contrário, esta sabedoria nos traria uma boa consciência em relação à aparência, nos fazendo desejar recriar interpretações e novos valores. O movimento de criação defendido por Nietzsche teria como inspiração os próprios artistas, tendo em vista que nestes encontramos um processo ininterrupto em que o aspecto inventivo e artificial funcionaria como impulso criador.

Segundo Nietzsche, os autores, na maioria das vezes, tentaram afastar o riso do pensamento, e toda vez que querem pensar corretamente com seu intelecto, eles dizem que se trata de “levar a coisa a sério”. Neste momento, diz Nietzsche: “a graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica ‘séria’! E ‘onde há alegria e riso, o pensamento nada vale’: – assim diz o preconceito desta besta séria contra toda ‘gaia ciência’ – Muito bem! Mostremos que é um preconceito!” (NIETZSCHE, 2001, p.210). E, em outra passagem, escreve:

O vício olímpico – Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir. (NIETZSCHE, F. 1992. p.195.)

Enquanto toda uma tradição de pensamento associou o riso a uma enfermidade, a uma doença que deveria ser superada para que o pensamento aconteça, Nietzsche acredita justamente no contrário. É o riso que impulsiona o pensamento, toda a filosofia que coloca o riso como constitutivo deste processo pode cada vez mais desprezar, desqualificar, e criticar algo sem com que isto seja um ato negativo. O riso seria esta força crítica totalmente positiva para o pensamento. Assim, uma filosofia é qualificada pela qualidade de sua risada. Aqueles que aprenderem a rir de maneira nova e sobre-humana são colocados no topo, pois são capazes de alcançar a risada de ouro.

Ainda sobre a maneira pela qual a seriedade é valorizada pela tradição de pensamento, encontramos em *A gaia ciência* um aforismo intitulado *A seriedade com a verdade*. Nietzsche afirma que o *pathos* da seriedade teria levado o pensador a esquecer suas artimanhas artísticas e, na medida em que vai se tornando “profundamente sério com a verdade” (NIETZSCHE, F. 1992. p.109) ele passa a desejar o contrário da aparência. Dito de outra forma: mesmo sendo um artista, ele não possuiria uma boa vontade com a aparência e acabaria por desejar a verdade. Mas, se por um lado, Nietzsche critica a seriedade com a verdade, por outro ele irá defender determinada concepção de seriedade em relação ao riso.

Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o direito a ele: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por abundância e potência, brinca com tudo o que aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece ... (NIETZSCHE, 2001,p.259)

Neste trecho, Nietzsche faz uma distinção entre a seriedade terrena e a grande seriedade. A seriedade terrena seria aquela seriedade para com a verdade, com o dever e a moral. Ela não interrogaria nada e aceitaria cegamente os valores. Já na *grande seriedade* existiria uma seriedade para com o riso. Alcançaríamos a grande seriedade somente depois de brincarmos com os ideais e depois de interrogar as verdades absolutas.

Ora, são justamente a gaia ciência e o riso que trazem para dentro da genealogia uma força ativa em sua constituição. Aparece aqui uma questão importante: a relação da crítica com o riso e seu caráter positivo e afirmativo. Nietzsche constrói a ideia de que a dimensão afirmativa do riso está ligada precisamente à possibilidade de zombar bem-humoradamente inclusive de si mesmo e também das “coisas sérias”. Mas o que exatamente ele, positivamente, cria? O riso não serviria apenas para destruir o regime de veracidade, ele também seria criador de um outro tipo de verdade, de uma verdade perspectiva. Para dizer de outra forma, o que Nietzsche chama de perspectivismo pode ser encarado como uma verdade oriunda do riso, e a crítica à verdade dogmática.

Ora, o que faz da genealogia um método crítico positivo e afirmativo é o fato de ter o riso como seu elemento constitutivo apontando para as duas direções já indicadas de criação-destruição de verdades. Com o riso, a genealogia colocaria o problema da moral sem cair em uma “vontade de verdade”, quando se trata de uma interpretação que se assume como tal. E, se assumindo como tal, muitos efeitos são, a partir daí, produzidos.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. 2.ed. trad. Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, Nau Editora, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich.. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado Humano*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado Humano II*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Fernanda dos Santos Sodré. fernandassodre@yahoo.com.br