

O CINZA E AS CORES. GÊNESE DA GENEALOGIA DE NIETZSCHE

DANIEL F. CARVALHO¹ *
GUSTAVO B. N. COSTA **

Resumo: O presente artigo objetiva apresentar e discutir o problema da gênese do filosofar genealógico nietzscheano a partir de duas leituras: uma em sentido *retrospectivo*, a partir do prólogo a *Genealogia da Moral* e outra, *prospectiva*, partindo dos textos do período de *Humano, demasiado humano*. Com esse duplo viés, esperamos não apenas trazer à tona os pressupostos de seu “filosofar genealógico” contidos já no “filosofar histórico” dos escritos de juventude, como também, apontar para o sutil colorido que se depreende sob o cinza documental da genealogia nietzscheana, na autointerpretação realizada no prólogo de *Genealogia da moral*. Publicado originalmente no livro Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia, de 2011, esse texto representa o cerne das discussões realizadas durante o minicurso “Gênese da genealogia em Nietzsche” integrando a programação do II Encontro Nietzsche-Schopenhauer, promovido pelo *Apoena* - Grupo de Estudos em Schopenhauer e Nietzsche, em parceria com o PET - Programa de Educação Tutorial em Filosofia - UFC, de 17 a 19 de novembro de 2010 em Fortaleza, Ceará. Um exame pormenorizado acerca da gênese dos elementos pertinentes à genealogia de Nietzsche certamente iria demandar um espectro mais amplo e diversificado de pesquisas, envolvendo não só obra publicada pelo filósofo, mas também o vasto material postumamente publicado. Sob esse aspecto, o presente texto deve ser compreendido como uma indicação para pesquisas posteriores.

Palavras-chave: genealogia, filosofar histórico, inferência regressiva, vontade de poder.

¹ * Daniel Filipe Carvalho é mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG/CAPES-REUNI).

** Gustavo Bezerra do N. Costa é mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FUNCAP).

The gray and the colors. Genesis of Nietzsche's genealogy

Abstract: *This article aims to present and discuss the problem on the genesis of nietzschean's genealogic thinking, under two readings: one in retrospective sense, from the prologue to On the genealogy of morals; the other, in prospective sense, starting from the texts of the period of Human all too human. With this double bias, we hope not only to bring up the assumptions of his "genealogic thinking" contained in the "historical thinking" of the texts of his youth, but also, point to the subtle colors that can be seen in the documental gray of nietzschean's genealogy, by the self-interpretation held in the prologue of Genealogy of morals. Originally published in the book Nietzsche-Schopenhauer: Genesis and meaning of genealogy (2011), this text represents the crux of the discussions held during the short course: "Genesis of genealogy in Nietzsche", part of the colloquium: II Encontro Nietzsche-Schopenhauer, promoted by Apoena - group of studies on Schopenhauer and Nietzsche, partnership with PET- Tutorial Education Program in Philosophy – UFC. A detailed examination about the genesis of the elements relevant to the genealogy of Nietzsche would certainly demand a broader and diversified spectrum of researches, involving not only the work published by the philosopher, but also the vast posthumously published material. About that, the present text should be understood as a mere guide for later researches.*

Keywords: *genealogy, historical philosophy, regressive inference, will to power.*

[...] foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas fomos nós os coloristas: o intelecto humano faz aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (MA/HH-I §16)

Duas leituras, dois sentidos

É possível distinguir duas leituras, ou dois “sentidos” de leitura quando se trata de investigar a gênese do método ou procedimento² genealógico nietzscheano – e de um modo geral, quando se trata de fazer genealogia na forma como Nietzsche a concebe. Em um primeiro sentido, que aqui chamamos de *retrospectivo*, os elementos que configurariam tal gênese seriam tomados em função de um *horizonte de sentido* previamente determinado, privilegiando o dado consumado para extrair, na forma de uma finalidade às avessas, a sua procedência. Nesse tipo de leitura, a própria interpretação de Nietzsche acerca desta gênese – como vemos no prólogo a *Genealogia da moral* – não só é tomada como referência, como é mesmo *decisiva* para a sua compreensão.

Já em um sentido que tomaríamos como *prospectivo*, são investigados os elementos mesmos que o conduziram ao pensar genealógico, a partir de um refazer de seus passos. Diferentemente da leitura anterior, na qual é a interpretação de Nietzsche acerca de si que nos fornece não só os elementos, mas o horizonte para sua compreensão, nesta leitura prospectiva é o próprio texto nietzscheano, a “coisa documentada” (GM-pr§7,13), que é aqui investigado, dissecado e tomado como *pista*, trazendo à tona as “condições e circunstâncias nas quais nasceram [...] cresceram e se modificaram” (GM-pr§6,12-3) os elementos que o caracterizam.

Por meio desta leitura em dois sentidos, procuramos trazer para a investigação acerca da gênese da genealogia, o mesmo discernimento que Nietzsche prioriza quando de sua investigação genealógica da moral: entre causa [*Ursache*] e finalidade [*Zweck*] – procedimento que o distanciaria dos demais genealogistas da moral (GM-II§12,65). Com isto, esperamos chegar a uma compreensão acerca das parencas e distinções entre o filosofar genealógico de *Genealogia da moral* e o “filosofar histórico” do período de *Humano, demasiado humano*.

No prólogo a *Genealogia da moral*, Nietzsche considera que o problema da “procedência³ [*Herkunft*] de nossos preconceitos morais”, ainda que de forma “modesta,

² Embora não façamos propriamente menção à distinção entre método e procedimento genealógico, a simples correlação entre os dois termos nem por isso deixa de ser problemática. Não só não encontramos regras sistematizadas para o que se poderia chamar de “método” genealógico em Nietzsche, como ele próprio, embora intitule a sua obra: *Genealogia da moral*, compreende o seu procedimento, ora como um “filosofar histórico” (MA/HH§1,15 *et.al.*), ora como uma “psicologia” (AC§50, 59-60). Na interpretação feita em *Ecce homo*, *Genealogia da moral* é vista como constituída por três *psicologias*: uma “psicologia do cristianismo”, uma “psicologia da consciência” e uma “psicologia do sacerdote”. Cf. NIETZSCHE, F.W. *Ecce homo*, XI “Genealogia da moral, um escrito polêmico”, pp.97-8. Daí a nossa opção por caracterizá-lo, de modo mais geral, como “filosofar genealógico” em relação ao “filosofar histórico” do período de *Humano, demasiado humano* – expressões que utilizaremos daqui por diante.

³ Diferentemente das demais citações do texto, optamos neste parágrafo por não seguir as traduções em língua portuguesa disponíveis – neste caso, particularmente, a de Paulo César de Souza.. O motivo é que

provisória” (GM-pr§2,8; KSA, p.248), “sem linguagem própria” (*idem*§4,10), seria tema de seus escritos já desde 1878, com *Humano, demasiado humano*. Dirá mesmo que tais pensamentos sobre a origem da moral chegariam a ser mais antigos, remontando à sua infância, aos seus treze anos. Teria sido uma questão de escrúpulos quanto à moral cristã aquilo que o teria levado, desde cedo, a perguntar-se “qual é propriamente a origem [*Ursprung*] de nosso bem e nosso mal” (GM-pr§3,9; KSA, p.249). Imperaria desde então, segundo ele, uma “vontade fundamental de conhecimento” (*idem*§2,8), exigindo sempre maior precisão. Porém, confundindo o teológico e o moral, a resposta de então ainda teria sido buscada em algo “por trás do mundo” – Deus como origem do mal.

Ora, a questão que passaria a prevalecer de modo mais veemente a partir de *Humano, demasiado humano*, segundo Nietzsche, seria outra. Um período de silêncio em que hipóteses, suposições e novas indagações são lançadas, até que finalmente ele viria a obter um “chão próprio”, um “país” seu, longe da influência schopenhaueriana. Aqui “alguma educação histórica e filológica” e um “senso seletivo em questões psicológicas” teriam transformado o seu problema em outro (GM-pr§3,9). De modo que, se antes a pergunta recaía sobre a *origem* dos valores, agora, com aquilo que então chamara de “filosofia histórica” (MA/HH-I§1,7§2,8), buscar-se-ia algo mais profundo e sombrio, porém, mais humano: o *valor* [*Werth*] destes valores.

... sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mal’? e que valor têm eles? [grifo nosso] Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, a sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM-pr§3,9).

gostaríamos aqui de enfatizar uma distinção não salientada pelo tradutor, entre *Herkunft* e *Ursprung* (ambos traduzíveis por: origem, procedência, proveniência). No caso de *Ursprung*, especificamente, o termo acaba por perder, na tradução, a relevância que parece ter no original. Pela tradução teríamos: “... de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM-pr§3,9). Enquanto que no original temos: “... *welchen Ursprung eigentlich unser Gut und Böse habe*” (KSA-V, p.249). Com relação à distinção que enfatizamos, Foucault considera que ela demarcaria melhor o objeto da genealogia (*Herkunft*) em relação ao objeto das pesquisas anteriores de Nietzsche, nas quais a diferença entre *Ursprung* e *Herkunft* não se mostraria de modo tão nítido quanto aquela entre *origem* e *significado* [*Ursprung und Bedeutung*] (M/A§44,41. Cf. FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história” in: *Microfísica do poder*. pp.16-20. Aqui a demarcação estabelecida por Foucault parece ser bem mais enfática do que a que de fato se apresenta nos textos de Nietzsche. Até porque a diferença entre *origem* e *significado*, agora como *causa* e *finalidade* [*Ursache ; Zweck*], permanece sendo o motor da investigação genealógica nietzscheana, como também o percebera O. Giacóia (GIACÓIA Jr., O. “Filosofia da cultura e escrita da História” pp. 47-8). Muito embora seja necessário frisar que na seção 3 do prólogo a *Genealogia da moral*, Nietzsche emprega o termo *Ursprung* quando se refere à sua preocupação de juventude com a origem dos valores morais – aqui ainda atribuída a algo “por trás” do mundo; ao passo que *Herkunft* é utilizado nas demais seções quando quer referir-se às reflexões a partir de *Humano, demasiado humano*.

Nietzsche considera que o primeiro impulso para que divulgasse suas ideias veio da obra de seu amigo e posterior desafeto, Paul Rée: *A Origem [Ursprung] das impressões morais* (1877). Diferindo “*toto coelo* do modo de valorar altruísta” defendido por Rée e os demais moralistas ingleses, tratava-se aqui não de refutá-los, mas de substituir o “improvável pelo mais provável” (GM-pr§4,10). Mais que revolver hipóteses acerca da origem da moral interessava a Nietzsche, já desde *Humano, demasiado humano* segundo ele, tratar do *valor*⁴ da moral (GM-pr§5,11-2), para o qual aquelas hipóteses seriam apenas meios. Daí o inevitável confronto com seu “grande mestre” Schopenhauer, pelo que seu escrito seria mesmo uma mostra de sua “paixão e secreta oposição” a seu maior educador. Tratava-se, já nessa época e ainda que de forma canhestra, de por em questão o valor do “‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício” que Schopenhauer havia “dourado, divinizado, idealizado”, de modo que acabaram por se converter em “‘valores em si’, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo” (GM-pr§5,11-2). Nietzsche vê neles “o grande perigo para a humanidade”, “sua mais sublime tentação” ao *nada*: “A vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica” (*ibidem*). A *moral da compaixão* aqui se anuncia como o “mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura européia” – um novo budismo, um novo niilismo (*ibidem*).

É, pois, diante do problema do *valor* da compaixão e da moral da compaixão que se abre para ele – agora de forma amadurecida em *Genealogia da moral* – uma imensa e vertiginosa perspectiva, e acima de tudo, uma nova exigência: “Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram e sob as quais cresceram e se modificaram” (GM-pr§6,12-3). Até então, diz Nietzsche, “tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado, como efetivo, [...] além de qualquer questionamento” (*ibidem*): ao “bom” sempre se atribuiu valor mais elevado que ao “mau”, “no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem)” (*ibidem*). Mas “*e se o contrário fosse verdade? E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse a expensas do futuro?*” (*ibidem*).

Do ponto de vista metodológico, talvez se mostre aqui a grande marca do pensamento nietzscheano: o revolver, por meio da filologia, história e psicologia, hipóteses sobre o vir-a-ser da verdade, dos ideais, dos conceitos, da linguagem e nesse caso, dos valores morais. Procedimento, aliás, que tem no estilo aforístico⁵, pelo

⁴ “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem [*Ursprung*] da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral” (GM-pr§5,11-2).

⁵ Kaufmann compreende o texto nietzscheano como expressão e superação da decadência, não só do ponto de vista do estilo, em que a unidade de sentido da obra se perderia em nome de outra no interior do próprio aforismo, mas também do ponto de vista do método, como filosofia do experimento,

deslocamento de perspectivas e interpretações que permite, o formato adequado a sua exposição – uma filosofia da *suspeita*⁶, expressa na formulação: “E se...?”. Por isso é que, enquanto as hipóteses inglesas perdem-se no *azul*, a cor mais importante para um *genealogista* deve ser o *cinza*, a “coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (GM-pr§7,13-4). Seu objetivo, então, passa a ser o de descobrir a “direção *efetiva* da história da moral” (*ibidem*): “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* esta região?”. Chegando com *Genealogia da moral* a uma espécie de acabamento de suas hipóteses genealógicas até então realizadas, já lhe seria possível “sintetizar” seus experimentos de nove anos em três dissertações. E tal como nos gregos, a jovialidade [*Heiterkeit*], ou para falar na linguagem nietzscheana, a *gaiá ciência*, seria aqui a “recompensa” por se levar a sério – uma “longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade” – os problemas da moral (GM-pr§7,14).

Mas qual é a gênese desse filosofar genealógico? Manifestar-se-ia sempre da mesma forma, essa filosofia da *suspeita*?

Como vimos, chegando em *Genealogia da moral* a um acabamento de seu procedimento filosófico, Nietzsche, agora em “linguagem própria”, remonta o problema da origem [*Ursprung*] dos valores morais aos seus treze anos e, modo mais específico, remete o pensamento acerca da origem [*Herkunft*] e valor [*Werth*] dos preconceitos morais ao período que se inicia com *Humano demasiado humano* (1878). Com essa *interpretação* acerca da gênese de suas preocupações com o problema da origem da moral, busca criar um horizonte de sentido a partir do qual possa conferir uma – a ele tão cara – unidade a seu pensamento; e de modo mais específico, uma gênese e configuração próprias à sua genealogia.

É também com esse intuito, ao que parece, que em 1886 escreve prólogos a algumas de suas obras anteriormente publicadas, por ocasião de sua reedição. Na “Tentativa de autocrítica” a *O Nascimento da tragédia*, por exemplo, Nietzsche irá compreender as intuições fundamentais que norteiam a sua obra inaugural como uma dupla *suspeita*: acerca da *Heiterkeit* grega – pela atenção a duas características peculiares

aproximando-se do método das ciências naturais e biológicas, porém delas afastando-se, na medida em que adquire uma qualidade “existencial”. Experimentar, para Nietzsche, segundo Kaufmann, envolveria testar profundamente uma hipótese, “tentando viver de acordo com ela”. Característicos de sua filosofia, nesse sentido, seriam o *minimalismo* do ponto de vista estilístico e o *experimentalismo* “existencial” (na compreensão de Kaufmann) do ponto de vista do método. Cf. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. pp. 78-89. p.89. Trataremos da relação entre procedimento genealógico e decadência a seguir.

⁶ Para utilizar uma expressão que dá título ao livro de Scarlet Marton, *Nietzsche, filósofo da suspeita* (Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010).

ao heleno: uma exacerbada *disposição para o sofrimento* e uma extrema *sensibilidade para a arte* – e ante a condenação ética da ignorância pelo socratismo – ocultando um temor fisiológico ante o instintivo e o desconhecido; o que, de resto, justificaria também a alteração do subtítulo para *Helenismo e pessimismo*. De modo que, tomando-se como base a leitura retrospectiva de Nietzsche acerca de sua obra, se por um lado o *problema de Genealogia da moral* já estaria delineado desde *Humano demasiado humano* – como ele mesmo afirma – por outro, a gênese do *procedimento*, enquanto filosofia da suspeita, poderia ser remetida ao período de *O Nascimento da tragédia* (1872)⁷.

Mas ao validarmos sem mais questionamentos a *interpretação* do autor acerca de sua obra, não estaríamos deixando em segundo plano a “coisa documentada”, tão cara à investigação genealógica? “*E se*” – para usar a clássica formulação nietzscheana – em uma leitura retrospectiva, o cinza da cor documentada tiver sido tingido com as cores da criação? Não estaríamos, afinal, confundindo, se é que é possível discerni-los, os momentos da *investigação* e da *interpretação*?

Tais questões, a nosso ver, poderiam ser dirimidas se, deixando de lado uma leitura tal qual a de Nietzsche acerca de si próprio, partirmos para uma leitura em sentido *prospectivo*, na qual se poderia confirmar ou não o que é por ele afirmado em retrospectiva. O mote nos é dado pelo conjunto de elementos por ele apontados como característicos de sua investigação. De um lado a constituição de um problema: a dupla pergunta, pelas *condições* nas quais os juízos de valor “bom e “mau” foram inventados, e pelo *valor* desses valores (GM-pr§3,9). De outro, o aparato teórico ao qual recorre: uma “educação histórica e filológica” e um “senso seletivo em questões psicológicas” (*idem*) – aparato pelo qual constitui o seu filosofar genealógico e com o qual se constitui como um filósofo da suspeita.

Com essa leitura, esperamos chegar a uma resposta para a seguinte questão: se ainda no período de *Humano demasiado humano*, o *objeto*, o problema da origem dos preconceitos morais se “transforma” e ganha contornos aproximados aos de *Genealogia da moral* – a pergunta pelas *condições de surgimento* e pelo *valor* desses valores (GM-pr§3,9) –; e se, por outro lado, também o *procedimento*, enquanto filosofia da suspeita,

⁷ Semelhante hipótese coadunaria com a tese de Clément Rosset, segundo o qual a ideia de uma *intuição genealógica* poderia ser encontrada já na filosofia de Schopenhauer. Intuição esta que em Nietzsche – mas também em Marx e Freud – ganharia acabamento. Cf. ROSSET, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. pp. 59-91. Vale salientar que na *Crítica da filosofia kantiana*, apêndice a *O Mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer afirma que: “a refutação de um erro só se completa quando é demonstrado psicologicamente o modo como ele se originou” (SCHOPENHAUER, Arthur. “Crítica da filosofia kantiana” in: *O mundo como vontade e como representação*. p.565). Compreensão que, guardadas as devidas distâncias programáticas, encontrará ressonância, por exemplo, na crítica nietzscheana à vontade de verdade dos filósofos em *Além do bem e do mal*: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor...” (NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal*. §6, p.12).

estaria presente mesmo em *O Nascimento da tragédia*, por que somente anos depois, em 1887, é que Nietzsche chegaria a uma interpretação a seu contento? De modo mais preciso: se de *Humano demasiado humano* a *Genealogia da moral*, o procedimento e o objeto de investigação não se alteraram, o que fez com que, nove anos depois, a hipótese da dupla origem da moral, tal qual exposta na *primeira dissertação* de sua obra de 1887, viesse novamente à tona, agora de forma acabada? Longe de pretendermos aqui esgotar o problema, nosso intuito é o de tão somente defender a sua pertinência.

A suspeita que nos move é a de que, embora não pareça haver mudanças significativas entre o “filosofar histórico” de 1878 e o filosofar genealógico de 1887, quando comparados em sua dimensão *investigativa* – uma “educação histórica e filológica” e um “senso seletivo em questões psicológicas” parecem estar presentes já no período de *Humano demasiado humano* (GM-pr§3,9), de modo que a pergunta pelas *condições de surgimento* dos juízos de valor poderia já aqui ser formulada e respondida – o mesmo não se poderia dizer quando os analisamos em sua dimensão *interpretativa*. A pergunta pelo *valor* dos valores, pergunta genealógica por excelência, muito embora formulada durante o seu “filosofar histórico”, irá requerer por sua vez uma *instância de avaliação* a partir da qual uma *resposta* possa ser pensada – instância essa que ainda não constava no repertório filosófico de Nietzsche no período de 1878 e que só se tornará possível com a redefinição, ou ainda o *realinhamento* de seu conteúdo programático, a partir da formulação de seus conceitos fundamentais; particularmente, com a doutrina da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]. É só com a proposição dessa instância de avaliação que, propriamente, consolidar-se-ia não só o procedimento genealógico tal qual exposto em *Genealogia da moral*, como também o objeto de sua investigação.

Se sob perspectivas mais privilegiadas, a autointerpretação nietzscheana acerca da gênese de sua genealogia aparece em tons de cinza, sob outras, mais oblíquas, revelar-se-ia talvez um intrigante e instigante colorido. Investiguemos então a pertinência dessa suspeita.

O filosofar histórico

Com a obra *Humano, demasiado humano* inicia-se o período da *filosofia histórica*⁸ [*historische Philosophie*] em Nietzsche. Do ponto de vista que aqui nos interessa – qual

⁸ É importante destacar o significado que o acolhimento do sentido histórico possui neste contexto específico da produção filosófica nietzscheana. Ele representa uma importante modificação na estimativa do valor da história por parte de Nietzsche, que na *Segunda Consideração Extemporânea* empreendera um ataque à hipertrofia da consciência histórica na modernidade. Com o aguçamento do sentido histórico, ocasionado pela compreensão da história na modernidade enquanto ciência, os (ilusórios) fundamentos seguros (o supra-histórico) de que a *vida* necessita são gradualmente dissipados. A história entendida enquanto ciência não apenas mata o passado transmitido de que o homem pode se servir: “A concepção

seja, o de investigar as conexões retrospectivas estabelecidas por Nietzsche entre as obras do período intermediário e aquelas em que a pergunta pelo *valor* dos valores assume sua máxima radicalidade – importa-nos distinguir, no filosofar histórico [*historische Philosophieren*] nietzscheano: 1) seus objetivos; 2) seus contornos metodológicos; 3) seu emprego na tentativa de traçar genealogias da justiça, da moralidade dos costumes, do ideal ascético, etc. Uma análise dos aforismos de abertura da obra indicada deve nos fornecer, senão um programa sistematicamente constituído, as diretrizes daquilo que Nietzsche entende por filosofar histórico. Em seguida analisaremos alguns aforismos, de *Humano demasiado humano* e de outras obras do mesmo período, nos quais este método/procedimento filosófico é empregado para iluminar a origem [*Ursprung/Herkunft*] de valores e conceitos. A caracterização do filosofar histórico, como veremos, autoriza-nos, se é que não nos constrange, a um recuo até o opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

Entendendo que “a humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem [*Herkunft*] e dos primórdios [*Anfänge*]” (MA/HH-I§1, 15) Nietzsche pretende, logo no primeiro aforismo de sua obra, esclarecer o procedimento através do qual esta mesma humanidade, através da metafísica, responde às questões acerca da origem dos valores e das representações. O procedimento metafísico consistiria em negar que algo pode se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, a contemplação desinteressada da cobiça, a verdade dos erros e alegar para os valores ditos superiores uma origem diferente, “negando a gênese [*Entstehung*] de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor [*die höher gewertheten Dinge*] uma origem miraculosa [*Wunder-Ursprung*], diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em

da soberania do vir-a-ser revela-se fatal ainda de outro ponto de vista. Ela aniquila também a autoconfiança do homem que, em sua época presente, age voltado para o futuro. E, por fim, dissolve o si-mesmo no processo do vir-a-ser. Só quando salta para fora do processo e se agarra a algo constante, o homem consegue afirmar-se no reino do inconstante. Evidentemente, Nietzsche põe a nu a crença no que é permanente: ela é uma ilusão. E se essa ilusão fosse indispensável? Se só ela permitisse ao homem encontrar um apoio na torrente do vir-a-ser e perecer?” (MÜLLER-LAUTER, 2009: 87). A história deve estar a serviço da vida, mas a *excessiva* consciência histórica aparece, para o Nietzsche deste período, como efetivamente nociva. Como observa Müller-Lauter, o “antídoto do supra-histórico deixa de se sustentar com o desenrolar da filosofia de Nietzsche, com sua crítica à metafísica. O filósofo não pode agarrar-se a ilusões” (MÜLLER-LAUTER, 2009: 95). Este desenrolar corresponde ao período que analisaremos aqui, no qual, como veremos, Nietzsche acolhe a “tese do devir universal” em suas conseqüências teóricas e práticas. É importante destacar ainda, conforme Müller-Lauter, que a “mudança na estimativa do valor da história deixa intocado, nos traços essenciais, o que Nietzsche entende por *história*. A história humana é continuação da história do mundo orgânico, que não tem nenhum começo” (MÜLLER-LAUTER, 2009: 87). Entender a história humana como em continuidade com a história natural, por outro lado, não significa inscrevê-la em um processo linear em direção a um *telos*, pois como observa Oswaldo Giacóia Jr, a genealogia nietzscheana “rompe de modo radical e decisivo com um modo de compreensão histórica para a qual os fenômenos históricos devem ser inscritos na continuidade linear de um processo dirigido para a realização de um fim que, dimensão a um tempo subjacente e escatológica, determina a necessidade das formações sucessivas e torna possível sua inteligibilidade, conjurando do processo histórico toda desconcertante ameaça da irrupção selvagem do acaso.” GIACÓIA Jr., Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da História” in: Revista *O Que Nos Faz Pensar*, Vol. 3. Rio de Janeiro, setembro de 1990. p. 42-3.

si’[*Dinges an sich*]” (MA/HH-I§ 1). Nietzsche sugere, em outro aforismo, que tão logo “esses métodos tenham se revelado o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, elas terão sido refutadas”⁹ (MA/HH-I§9, 19-20). Ele pretende construir um modelo alternativo de abordagem dos problemas filosóficos, uma filosofia histórica [*historische Philosophie*], a qual “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (MA/HH-I§1, 15), de tal maneira que através dela as diversas formas de dualismo metafísico sejam dissolvidas: “não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica” (MA/HH-I§1, 15).

O defeito comum a todos os filósofos de estirpe metafísica, entendida aqui tanto no sentido clássico quanto no sentido de uma doutrina das categorias, seria a falta de “sentido histórico [*historischen Sinn*]” (MA/HH-I§2, 16). Eles teriam tomado a configuração mais recente do homem como uma forma fixa da qual devem partir, sem levar em conta seu processo evolutivo, a continuidade do homem com o devir natural, o que ocasiona uma falsa compreensão acerca da origem: “Mas tudo veio a ser”, assegura Nietzsche, “*não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas [*absoluten Wahrheiten*]. – Portanto, o filosofar histórico [*historische Philosophieren*] é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MA/HH-I§2, 16).

Aceita a tese do devir universal de todos os conceitos, representações e valores, caberia ao filósofo, segundo Nietzsche, “recuar alguns degraus” e investigar de que forma estes mesmos conceitos, valores e representações adquiriram suas justificativas “histórica e igualmente psicológica” (MA/HH-I§20, 29). Através deste recuo tornar-se-ia possível superar a “falta de sentido histórico” dos filósofos, desvencilhar-se do hábito que os leva a “se colocar diante da vida e da experiência [*Erfahrung*] – daquilo que chamam de mundo do fenômeno [*die Welt der Erscheinung*] – como diante de uma pintura [*Gemälde*] que foi desenrolada de uma vez por todas” (MA/HH-I§16, 25) e, com isso, a realizar inferências indevidas acerca da origem dos fenômenos naturais, estéticos e morais. Esta pintura, contudo, “gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser” (MA/HH-I§16, 25), assim como as instituições e o próprio homem. Ora, são estes mesmos filósofos, aos quais falta a compreensão do vir a ser de todos os conceitos e valores, os que assumem a finalidade de uma instituição histórica do presente ou uma característica atual do ser humano, e as retroprojetam para o passado tomando-as como *aeternae veritates*.

Como veremos, Nietzsche se referirá a este discernimento entre *causa fiendi* e *finalidade* [*Zweck*], conforme exposto na seção 12 da *segunda dissertação* de *Genealogia da moral*, como uma das principais características do procedimento por ele desenvolvido para a pesquisa da emergência dos valores morais. Em geral, assevera Nietzsche, tomar-

⁹ Tradução levemente alterada.

se-ia até então a utilidade presentemente verificada como um argumento a favor de sua legitimidade ou veracidade. No aforismo 30 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fornece alguns exemplos desses maus hábitos de raciocínio que nos impediriam de adquirir uma boa compreensão dos fenômenos estudados. Ele escreve: “Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima”. Neste caso, como ele observa, “se deduz a pertinência [*Zweckmässigkeit*] a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da pertinência”. Em seguida: “uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira”. Aqui, Nietzsche conclui, “se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente”. Este ponto específico coloca Nietzsche em polêmica com Herbert Spencer, que considerava a utilidade de uma crença para a sobrevivência da espécie como prova de sua veracidade. Nietzsche, por sua vez, dirá que o ilógico (MA/HH-I§31) e o erro acerca da vida (MA/HH-I§33) são partes constituintes e necessárias à vida, e mesmo que toda “a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (MA/HH-I§34, 39). O fato de colhermos efeitos vantajosos de uma crença, portanto, não a tornaria verdadeira, assim como a *utilidade* presentemente verificada de um órgão fisiológico não nos forneceria a compreensão acerca de sua origem.

Do ponto de vista procedimental, sentido histórico e ciências naturais [*Naturwissenschaften*], “fisiologia e história da evolução dos organismos e dos conceitos”¹⁰ (MA/HH-I§10, 20), seriam a partir de agora mobilizados com o objetivo de iluminar a emergência de todas as noções da religião, da arte e da moral sem a necessidade de recorrer a quaisquer “*intervenções metafísicas*” (MA/HH-I§10, 20). Escreve Nietzsche:

Todas essas noções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que então celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento* [*Entstehungsgeschichte des Denkens*], que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro

¹⁰ Não deixa de ser curioso, e ilustrativo do ponto de vista das preocupações intelectuais de Nietzsche, que esta concepção que opõe o binômio: ciências naturais/conhecimento histórico ao binômio: religião/metafísica esteja presente já no escrito de juventude *Fado e História*, de 1862, quando o filósofo tinha apenas dezessete anos. Nele, Nietzsche reivindica a possibilidade de formular juízos mais imparciais acerca dos dogmas da religião a partir de um distanciamento para com os hábitos adquiridos pela educação, e então escreve: “Uma tentativa como esta não é obra de algumas semanas, mas de toda uma vida. Seus fundamentos devem ser apenas a história e as ciências naturais, para não se perder em ‘especulações estéreis’. Quantas vezes toda a nossa filosofia não me pareceu uma torre babilônica: alçar-se até o céu é o objetivo de todos os grandes esforços, o reino do céu sobre a Terra significa quase o mesmo.” (GM, *Apêndice: Fado e História*, p. 164)

acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* [*Werth*] de nossa humanidade nele reside. (MA/HH-I§16, 26)

O investimento e a expectativa de Nietzsche neste momento de sua produção filosófica, portanto, é o de que o desmascaramento, ou o esclarecimento, acerca da origem das valorações e conceitos, o mostrar a emergência de seus usos, o contexto de seu surgimento, as necessidades que obrigaram o homem a adotá-las, considerá-las úteis, bem como o desvelar do seu desenvolvimento no âmbito das representações humanas, possa efetivamente minar a confiança que nelas foi depositada e, deste modo, abrir caminho para a experimentação de novas formas de organização da cultura e justificação das configurações civilizacionais as quais poderíamos denominar de *pós-metafísicas*¹¹.

Dois aforismos de *Aurora* (1881) dão testemunho da confiança nietzscheana nos efeitos do seu método. São eles: o aforismo 44, intitulado *Origem e significado* [*Ursprung und Bedeutung*], e o aforismo 95, intitulado *A refutação histórica como refutação definitiva*. Neste último, Nietzsche clarifica a sua posição acerca de como os problemas filosóficos devem ser abordados caso se queira verdadeiramente eliminar determinados erros da razão. Ele escreve: “Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* [*entstehen konnte*] a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isto torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus” (M/A§95, 71). Trata-se, portanto, de uma relativização histórico-psicológica que teria efeitos diretos sobre o *valor* – análise que só viria a ganhar corpo na *Genealogia da Moral* - conferido ao conjunto de crenças em questão, de um resgate da justificação “histórica e igualmente psicológica” (MA/HH-I§20, 29) envolvida na adesão a este conjunto de crenças.

Já no aforismo 44, Nietzsche não apenas expressa sua expectativa em relação ao tipo de procedimento por ele adotado, como também o contrapõe explicitamente ao método utilizado pelos antigos pesquisadores, que esperavam encontrar algo de uma “significação inestimável” justamente na origem, como se a “*salvação do homem*” dependesse da “*compreensão da origem das coisas* [*Einsicht in den Ursprung der Dinge*]” (M/A§44, 41). Ele, aliás, já havia expressado esse pensamento de forma bastante similar em um curto aforismo de *O Andarilho e sua sombra* intitulado: “*No início era*”: “Glorificar a gênese [*Entstehung*] – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial” (MA-WS/HH-AS§3, 164). Para Nietzsche, a progressiva investigação acerca das origens de conceitos e valores, minando os componentes afetivos envolvidos em determinados conjuntos de crenças, teria como efeito sua “dessacralização” e perda

¹¹ Cf. MA/HH-I §§ 22, 23, 24, 25, 27.

sentido: “quanto mais investigamos a origem, tanto menos envolvemos aí os nossos interesses; e mesmo de que todas as valorações [*Werthschätzungen*] e ‘interessidade’ [*Interessirtheiten*] que pusemos nas coisas começam a perder o sentido, quanto mais recuamos e nos aproximamos das coisas mesmas” (M/A§44, 41). O efeito que a “coisa documentada” tem, para usar a linguagem da *Genealogia da moral*, sobre o conjunto de crenças é, neste sentido, desagregador, dadas as expectativas historicamente constituídas em torno de determinadas justificações metafísicas da existência: “Com a penetração na origem [*Einsicht in den Ursprung*]”, assevera Nietzsche, “aumenta a insignificância [*Bedeutungslosigkeit*] da origem” (M/A§44, 41-2). Voltaremos a este ponto.

Como se percebe, a “educação histórica e filológica” e o “senso seletivo em questões psicológicas” de que Nietzsche fala no prólogo à *Genealogia da moral*, combinados com as ciências naturais, verdadeiramente ocasionaram uma transformação do seu problema a partir de *Humano, demasiado humano*. A origem, aqui, não remete mais a uma suposta essência *por trás do mundo*, mas a um vir a ser *no mundo*, às condições sob as quais o homem teria inventado para si determinados valores. Os mais altos produtos da cultura, como a moral, a religião e a arte, teriam sua origem e significado inscritos no mundo, como formas nas quais o “elemento básico parece ter se volatilizado” (MA/HH-I§1, 15). Enquanto a metafísica oferecia uma explicação “*pneumática*” do livro da natureza, a filosofia histórica poderia ser entendida como uma arte interpretativa semelhante à “rigorosa arte interpretativa que os filólogos de hoje criaram para todos os livros: com a intenção de meramente compreender o que quer dizer o texto, e não de farejar, ou mesmo pressupor um *duplo* sentido” (MA/HH-I§8, 19) – pelo que se oporia a toda tentativa de compreensão dos fenômenos que apele para um *duplo* do mundo¹².

Esta caracterização da abordagem dos problemas filosóficos a partir de *Humano, demasiado humano* nos permite fazer um recuo – e uma digressão, é verdade – até um texto não publicado de Nietzsche que, todavia, parece compartilhar várias semelhanças com esses elementos apontados como característicos do filosofar histórico; o que, neste sentido, nos ajudará a problematizar ainda mais o questionamento antes levantado acerca da gênese da genealogia em Nietzsche. Trata-se do opúsculo intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* [*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen*

¹² Isto não significa que Nietzsche adote uma posição dogmática negativa, na falta de um termo melhor, em relação à possibilidade de existência de um mundo metafísico. Nietzsche escreve: “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta [...]. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (MA/HH-I§9, 19-20).

Sinn], de 1873. Não é nossa intenção, aqui, oferecer um exame detalhado do texto, que possui uma fortuna crítica surpreendente, mas analisar, à luz do que foi acima exposto, o procedimento adotado por Nietzsche para as considerações acerca da formação, da *origem* de um impulso à verdade. O modo como Nietzsche aborda a questão do surgimento de um impulso à verdade neste texto pode ser chamado, para fins de designação, de “protogenealógico”¹³.

Nietzsche inicia o texto com uma narrativa de teor fortemente naturalista, apontando o local que o homem ocupa no cenário da natureza e “quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano” (WL/VM, p. 53) dentro dela. O texto prossegue, de tal modo que no parágrafo seguinte Nietzsche define este mesmo intelecto como um “meio para a conservação do indivíduo” e afirmando que ele “desdobra suas forças mestras no disfarce” (WL/VM, p. 53). Segundo Nietzsche é através deste dispositivo de dissimulação que os indivíduos mais fracos, aos quais foi “vedado travar uma luta pela existência com chifres e presas aguçadas” (WL/VM, p. 54), conseguiriam se conservar. Disfarce, dissimulação, falar pelas costas, mascarar, teatralizar seriam “a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade [*Trieb zur Wahrheit*]” (*ibidem*). Qual seria a origem deste genuíno impulso à verdade que caracteriza uma parcela nada desprezível das atividades humanas?

A primeira hipótese avançada por Nietzsche tem por base as teorias contratualistas. Nietzsche supõe um estado originário de *bellum omnium contra omnes* no qual cada indivíduo faz um uso privado do intelecto contra os outros indivíduos: “mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz” (*ibidem*) para que o estado de guerra de todos contra todos desapareça. É com este tratado de paz, que se daria o primeiro passo para “alcançar aquele enigmático impulso à verdade” (*ibidem*). A partir de então passaria a ser fixado aquilo que deve ser considerado “verdade”. Conforme Nietzsche: “é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira [*Wahrheit und Lüge*]” (*ibidem*). Mentiroso é aquele que faz uso das designações validas para fazer aparecer o que não é efetivo como se o fosse. Ele faz um mau uso das convenções lingüísticas, por exemplo, através de trocas arbitrarias dos nomes. Caso ele o faça de maneira prejudicial para o restante da sociedade, esta não mais confiará nele e possivelmente o excluirá. O que os homens evitam, pois, não é o engano em si mesmo, mas suas conseqüências nocivas: “É também

¹³ Para um exame mais detalhado do opúsculo *Sobre verdade e mentira...* enquanto um texto “protogenealógico”, Cf. o capítulo II “Origens do método genealógico, pergunta pelo valor e teorias da verdade”, In: LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, pp. 65-95.

em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida”, e acrescenta que diante de um conhecimento “puro sem conseqüências ele é indiferente”, ao passo que “diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil” (WL/VM, p. 55). Na origem do impulso à verdade, portanto, importaria menos o evitar ser enganado que o evitar ser prejudicado.

Já com a segunda hipótese genealógica avançada por Nietzsche em resposta à pergunta pela origem de um genuíno impulso à verdade, torna-se explícito o mecanismo que propicia suas condições de surgimento¹⁴. Reconhecendo a precariedade da hipótese anterior em responder como surgiu no homem tal impulso, afinal de contas através dela nós apenas “ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: da obrigação de mentir segundo uma convenção” (WL/VM, p. 57), Nietzsche a complementa, afirmando que...

... o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência [durch diese Unbewusstheit]*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade [*Gefühl der Wahrheit*]” (WL/VM, p. 57).

É apenas com o sentimento de estar obrigado a designar as coisas tais como elas devem ser convencionalmente designadas que, segundo Nietzsche, despertaria “uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade” (*ibidem*). A partir deste momento a referência à verdade deixa de ser sentida pelos indivíduos como mera convenção sociolingüística e adquire um valor intrínseco. É apenas através de um dispositivo psicológico característico da espécie, contudo, um *inconsciente esquecimento*, que este *pathos* em relação à verdade pôde se desenvolver.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, portanto, Nietzsche já lança mão de alguns expedientes que futuramente viriam a constituir um tipo de filosofar histórico/genealógico. Compreende que na origem da formação do impulso à verdade estão envolvidos dispositivos psicológicos, mecanismos fisiológicos, necessidades antropológico-culturais, convenções sociolingüísticas que conferiram, historicamente, atribuição positiva de valor ao impulso em direção ao verdadeiro. Longe de significar uma resposta definitiva à pergunta acerca das condições de surgimento do impulso à verdade mantém-se um caráter experimental, provisório e de suspeita. É como se

¹⁴ Cf. LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 83.

Nietzsche dissesse: *e se* esse impulso à verdade, essa vontade de verdade, esse impulso moral à verdade não tivesse, como vulgarmente se acredita, uma origem nobre, distinta, quase divina?

Retomando o período intermediário, é na forma do aforismo que Nietzsche elabora seus experimentos e hipóteses acerca do surgimento dos conceitos, dos sentimentos e dos valores, especialmente dos valores morais. As origens da justiça (MA/HH-I§92 e M/A§112), do conhecimento (FW/GC§110), da compaixão, do costume (MA-MS/HH-OS§89), da fé (MA/HH-I§226), da metafísica (MA/HH-I§5), da “necessidade metafísica” (MA/HH-I§37 e MA-WS/HH-AS§16), da moralidade dos costumes (M/A§9), da vingança (MA-WS/HH-AS§33), dos pessimistas (MA-WS/HH-AS§184), do elogio do desinteresse (MA-WS/HH-AS§190), do culto religioso (MA/HH-I§111), etc., são investigadas e, para aquelas que supostamente têm uma “origem miraculosa”, colocadas sob suspeita.

Tal suspeita estende-se à razão e todos os seus produtos. Mesmo a lógica, assegura Nietzsche, teria sua origem “do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio” (FW/GC§111, 139). Retomando uma intuição que já está presente em Schopenhauer, qual seja, a de que os produtos do intelecto estão em última instância enraizados em uma vontade ilógica, Nietzsche afirma, logo no primeiro aforismo de *Aurora*:

Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem [*Abkunft*] na desrazão [*Unvernunft*] torna-se improvável. Quase toda história exata de uma gênese [*Entstehung*] não soa paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento? O bom historiador não *contradiz* continuamente, no fundo? (M/A§1, 15).

Se opusermos razão e desrazão, racional e irracional, isto decorreria de um olhar superficial e grosseiro. O bom historiador, aquele que parte da distinção entre a *causa fiendi* e a finalidade [*Zweck*] como um elemento fundamental do método histórico, colocará em xeque, por exemplo, as explicações acerca da “gênese da moral [*Entstehung der Moral*]” (M/A§9, 17) que se perdem no azul, e buscam para este produto específico da cultura uma “origem miraculosa”. Não podemos pressupor que a finalidade atualmente verificada estivesse presente no surgimento de um determinado comportamento moral. Assim como o lógico tem sua origem no ilógico, o moral poderia ter sua origem no amoral. Analisando a forma como julgamos o comportamento das pessoas à nossa volta, Nietzsche escreve:

A origem [*Ursprung*] de toda moral deve ser buscada nas 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”. *O pudenda origo* [Oh, vergonhosa origem]! (M/A§102, 74).

No aforismo 45 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche defende que as distinções entre bem e mal, por exemplo, teriam uma dupla pré-história: primeiro na alma das castas dominantes; segundo, na alma dos oprimidos. No primeiro caso, são considerados “bons” aqueles que têm o “poder de retribuir o bem com o bem e o mal com o mal [*Gutes mit Gutem, Böses mit Bösen*]” e de “maus” aqueles que são incapazes de retribuição. Aos “bons” Nietzsche atribui um sentimento comunal advindo do entrelaçamento mediante o “sentido da retribuição”, trata-se de uma “casta”, ao passo que os maus são “um bando de homens submissos e impotentes” sem qualquer sentimento comunitário, “uma massa como o pó”. Segundo Nietzsche: “Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mau: ele pode retribuir”. O mau, do ponto de vista nobre, não é aquele que lhe causa dano, mas aquele que não o pode fazer, o desprezível. No segundo caso, na valoração dos oprimidos e impotentes, qualquer “*outro* homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo”. “Mau” caracteriza todo “homem e mesmo todo ser vivo que se suponha existir, um deus por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico, mau” (MA/HH-I§45, 51).

Nesta dupla perspectiva acerca do bem e do mal, uma vez mais, Nietzsche aplica o seu olhar mais agudo “para a difícil e insidiosa espécie de *inferência regressiva* [*Rückschlusses*] [...] a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita*, de todo modo de pensar e valorar à necessidade que por trás dele comanda” (FW/GC§370, 273). Formulando já aqui as hipóteses que irão ganhar forma acabada apenas nove anos depois, com a *primeira dissertação* de *Genealogia da Moral*, distingue na origem da valoração bem e mal uma dupla pré-história ligada às condições e necessidades de cada *tipo* de agrupamento humano em suas relações recíprocas.

No período do filosofar histórico, em suma, Nietzsche desenvolve um procedimento investigativo que possibilita a reconstrução dos conceitos e valorações humanas a partir de sua emergência histórica, como consequência de necessidades de sobrevivência, da evolução natural, das relações recíprocas entre culturas e agrupamentos humanos. Discernindo entre a origem de algo da finalidade que ele possui na atualidade, lança mão da fisiologia, da história, da psicologia, da filologia, da etnologia e das mais diversas ciências como forma de iluminar a origem, emergência ou

proveniência dos valores, estabelecendo a relação entre eles e as condições e circunstâncias sob as quais emergiram, se desenvolveram e modificaram¹⁵.

O cinza e as cores

Mas o que distinguiria, afinal, se é que há distinção, o “filosofar histórico” do período de *Humano, demasiado humano* do filosofar genealógico de 1887?

Vimos no início do texto que, no prólogo a *Genealogia da moral*, Nietzsche remete o tema de seu escrito, a “origem [*Ursprung*] de nossos preconceitos morais” (GM-pr§2,8) aos seus “treze anos”; e que a partir de *Humano, demasiado humano*, graças a “alguma educação histórica e filológica”, e um “inato senso seletivo em questões psicológicas” (GM-pr§3,9), seu problema ter-se-ia transformado e, diríamos, especificado – muito embora ainda carente de uma linguagem própria. Tratar-se-ia, a partir de então, de investigar: primeiramente, *sob que condições* os juízos de valor foram criados – a sua procedência [*Herkunft*] – e, em segundo lugar, qual o *valor* [*Werth*] desses valores. Analisemos esses dois intentos.

Em *Nietzsche contra Wagner* (1888), retomando quase que *ipsis litteris* a passagem acima citada do livro V de *A Gaia ciência* (1887), Nietzsche considera que:

Se agora estou à frente dos psicólogos todos, é no fato de ter um olhar mais agudo para a difícil e insidiosa espécie da *inferência regressiva*, na qual se comete a maioria dos erros – a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à necessidade que por trás dele comanda. (NW§V “Nós, Antípodas”, 59-60).

A acuidade a que Nietzsche se refere estaria, a nosso ver, em ter discernido propriamente, nesse tipo de inferência, entre a *causa* [*Ursache*] da gênese de uma coisa e a *finalidade* [*Zweck*] ou sistema de finalidades na qual essa coisa se insere – conforme exposto na seção 12 da *segunda dissertação* de *Genealogia da moral*; o que caracterizaria

¹⁵ Como observou Rogério Lopes: “O problema do valor não deve ser confundido com a questão da origem histórica e psicológica de determinadas crenças, práticas e estruturas de impulsos. A evolução da obra nietzscheana é marcada pela progressiva tomada de consciência da necessidade de uma distinção entre a pesquisa da origem e os critérios da crítica normativa. A novidade da filosofia nietzscheana consistiu em colocar a pesquisa das origens como uma etapa preliminar, e como condição para a adequada implementação de um programa de crítica dos valores. Cf. LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 90. O que procuramos mostrar neste artigo, por um lado, é que Nietzsche volta a “embaralhar” as duas questões acima referidas, “pesquisa da origem e critérios da crítica normativa”, ao lançar um olhar retrospectivo sobre sua obra e interpretá-la com base nos pressupostos alcançados em *Genealogia da moral*. Por outro lado, oferecemos uma leitura possível dessa distinção, com base no contraponto entre um sentido *prospectivo* e um *retrospectivo* na leitura do filosofar genealógico.

aquilo que mesmo nesse período considera como seu “método histórico” (GM-II§12,67). Voltaremos a essa passagem logo a seguir. Sua análise é particularmente importante, pois embasará nosso ponto de vista também com relação ao segundo objetivo acima citado.

Ora, como vimos acima, desde o período de *Humano, demasiado humano*, pelo menos, uma melhor compreensão em questões de inferência regressiva estaria na base de seus experimentos filosóficos e de sua crítica à moral e à moralidade. É de *Aurora* a basilar, e já citada distinção entre *origem* e *significado* [*Ursprung; Bedeutung*] – que de resto caracterizaria exemplarmente o seu “filosofar histórico” com compreensão de que: “antigamente os pesquisadores, estando em busca da origem das coisas, imaginavam que encontrariam algo de significação inestimável para toda ação e julgamento; [...] de que nós pelo contrário, quanto mais investigamos a origem, tanto menos envolvemos aí os nossos interesses” (M/A§44, 41). Do ponto de vista dos *pressupostos* para uma *investigação* das *condições* sob as quais os juízos de valor foram criados – particularmente a acuidade em discernir entre: origem e significado, causa e finalidade – não haveria, com relação a esse primeiro objetivo, diferenças significativas entre os procedimentos adotados nos dois períodos, e seria apenas uma questão de formular hipóteses e especializar o problema até o seu amadurecimento; como o próprio Nietzsche atesta, aliás, nas seções 3 e 4 do prólogo a *Genealogia da moral*.

Com relação ao segundo intento, porém, parece ser diferente. Com a crítica à filosofia moral até então prevalecente, Nietzsche compreende no referido prólogo que, se até ele a origem dos valores morais não havia sido posta verdadeiramente em questão, é porque o *valor* desses valores – se são sintoma de fortalecimento ou enfraquecimento, coordenação ou desagregação – ainda não havia sido questionado. Bem e mal teriam sido tomados como dados, esquecendo-se o porquê de, até então, determinados valores terem sido considerados bons enquanto outros seriam maus. E mais, esquecendo-se de perguntar por aquilo do que tais valores são um sintoma. É então que propõe uma nova *interpretação* – também ela, como qualquer outra, sujeita a uma avaliação – de cunho tipológico, a partir de uma dupla origem da moral. “Mal” e “bem”, conforme a primeira dissertação de *Genealogia da moral*, seriam o resultado de uma inversão reativa, perpetrada pelo rebanho escravo, da forma de valorar senhorial, que tem na oposição entre “bom” e “ruim” o distintivo de uma determinada estirpe, expressão de um *pathos* de nobreza e distância (GM-I§2,19).

Não nos cabe aqui adentrar o conteúdo mesmo da hipótese moral nietzscheana, mas tão somente compreender o que está por detrás do questionamento acerca do *valor* dos valores. E ainda, se tal questionamento poderia ter encontrado eco ou resposta já no período de *Humano, demasiado humano*. A nosso ver, como já antecipamos, se com relação ao primeiro intento poder-se-ia falar de uma continuidade entre o filosofar

histórico de então e o filosofar genealógico posterior, com relação ao segundo, teríamos que pressupor a determinação de uma *instância* a partir da qual uma resposta à pergunta pelo valor dos valores se tornasse possível – muito embora, claro, a pergunta já pudesse ter sido feita (MA/HH-I§16,26-7), como afirma Nietzsche no *prólogo* a *Genealogia da moral*. Por conseguinte, também a elaboração de uma base conceitual na qual aquela instância se ancore – uma “linguagem própria”, aquela da qual Nietzsche se ressentia em sua autointerpretação.

Como defendemos, é a formulação, a partir de novas bases programáticas, dos principais conceitos da filosofia nietzscheana, em particular a *doutrina da vontade de poder*, que permitirá a Nietzsche, não só amadurecer e elaborar a hipótese “mais provável” da dupla origem da moral, como, principalmente, irá fornecer uma instância a partir da qual essa valoração possa ser, ela mesma, avaliada – segundo intento. De modo que, se com relação ao primeiro objetivo – de caráter *investigativo* – poderíamos falar em uma continuidade entre os dois períodos, o segundo intento – de cunho *interpretativo* – marcaria uma distinção essencial entre ambos, na medida em que *apenas no filosofar genealógico estariam consolidadas as bases para uma dimensão avaliativa até então ausente*.

Voltemos à passagem contida na seção 12 da *segunda dissertação* de *Genealogia da moral*. Ela é particularmente esclarecedora, não só no que diz respeito à determinação de tal instância de avaliação, como em relação à distinção entre os momentos que aqui chamamos de *investigativo* e *interpretativo* – o que marcaria, de um modo geral, a singularidade do filosofar genealógico nietzscheano.

Na referida passagem, como vimos, Nietzsche opera a importante distinção entre “a causa da gênese [*Entstehung*] de uma coisa e sua utilidade final”, partindo, no entanto, da ideia de que “todo acontecimento no mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo *subjugar* e *assenhorear-se* é uma nova interpretação”, na qual “o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (GM-II§12, 65-6). Todos os fins e utilidades seriam apenas “*indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função...” (*idem*). Daí que “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta” (*idem*). A genealogia, que se inicia com a *suspeita* expressa na fórmula: “*e se o contrário fosse possível?*”, tem em seu viés investigativo a feição de uma crítica demolidora, na qual toda construção de sentido é posta abaixo e vêm à tona a *pudenda origo* sobre a qual os conceitos e valores são criados e ganham vida própria.

Ora, se *interpretar* equivale a *subjugar*, imprimir “o sentido de uma função”, se é sintoma de fortalecimento e apoderação, então a genealogia, enquanto movimento

oposto, de investigação da “multiplicidade de sentidos e funções, interesses e figuras, dissolvendo todo substrato, toda subsistência num perspectivismo móvel”¹⁶ – ela só poderia significar, pelo menos nesse momento *investigativo*, dissolução enfraquecimento. Ela mesma seria desagregadora, para usar uma palavra com a qual Nietzsche caracteriza a *decadência*. É nesse aspecto, pensamos, que a genealogia deve ser compreendida como decadente, ou se quisermos, niilista – aproximando aqui, grosso modo, os dois conceitos. Tal parece ser também a compreensão de Nietzsche em *Ecce homo* (1888), ao se referir ao período que se sucede a Zarathustra, a partir de *Além do bem e do mal*:

A tarefa para os anos seguintes estava traçada de maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão pra a obra de destruição. – A partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda de pesca mais que muitos? Se nada *mordeu*, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...* (EH-bm§1).

É certo que uma “avaliação” da genealogia nietzscheana não deve parar por aí – e nós não pararemos – da mesma forma que Nietzsche não se considera apenas um mero decadente, mas também o primeiro a superá-lo. E poderíamos já aqui nos perguntar, ao modo nietzscheano: por que foi preciso que Nietzsche resolvesse *antes* a parte de sua tarefa “que diz Sim” para *só depois* cuidar da “metade que diz Não”? A resposta a essa pergunta irá marcar a distinção entre os modos de filosofar que aqui chamamos de histórico e genealógico, relativos aos dois períodos da produção intelectual de Nietzsche acima referidos.

Até aqui, de todo modo, não haveria, do ponto de vista procedimental, diferença entre os períodos que aqui chamamos de filosofar histórico e genealógico. Em seu aspecto investigativo, ou se quisermos descritivo, poder-se-ia mesmo falar de uma unidade metodológica perpassando os dois períodos – até, como vimos, remetendo a seus escritos de juventude. A diferença, a nosso ver, só aparece no momento em que distinguimos, no filosofar genealógico, aquilo que concerne ao segundo objetivo acima citado, de *avaliação* dos valores estabelecidos. Nesse *segundo* momento, uma nova *interpretação* acerca de uma dupla origem dos valores morais torna-se possível: uma narrativa tipológica sustentada por um aparato filosófico cuja motriz é a doutrina da vontade de poder. Não é à toa que na mesma passagem acima citada, logo em seguida Nietzsche salienta:

¹⁶ GIACÓIA Jr., Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da História” in: Revista *O Que Nos Faz Pensar*. p.42.

Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico [o da distinção entre desenvolvimento e *progressus* em direção a uma meta] tanto mais porque vai de encontro ao gosto e ao instinto dominantes, que antes se conciliariam até mesmo com a contingência absoluta, com a mecânica absurdidade de todo acontecer, do que com a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer. [...] Mas com isso se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder* (GM-II§12, 67).

Com a ênfase no “ponto de vista capital” da distinção entre desenvolvimento e *progressus* – ou em outras palavras, entre causa e finalidade – Nietzsche põe em cena, ainda que sub-repticiamente, o essencial e o distintivo de seu próprio procedimento e filosofia: a compreensão da vida como *vontade de poder*. Embora uma investigação sobre as *condições* de origem dos valores morais possa ser remetida ao período de *Humano, demasiado humano*, faltava-lhe ainda a instância a partir da qual uma *avaliação* dos valores pudesse ser feita. Tal avaliação já não poderia ser, ela mesma, moral, mas deveria remeter a uma instância maior além da qual não é possível avaliar: a *vida*, compreendida como configuração ativa e instável de impulsos, que tem a *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] como *pathos* (KSA-XIII:14[79], 1888).

É nesse sentido que a redefinição do programa filosófico nietzscheano a partir de *Assim falou Zaratustra*, particularmente com a formulação da doutrina da vontade de poder, aparece como determinante na conformação do filosofar genealógico tal qual adotado em *Genealogia da moral* – no que permite apor ao filosofar histórico as bases para uma interpretação, de cunho tipológico, acerca da gênese e valor dos valores morais. Não é à toa, a esse respeito, que é em *Além do bem e do mal*, com o amadurecimento conceitual da doutrina da vontade de poder, que Nietzsche reexperimenta a sua hipótese – anteriormente formulada, como vimos, em *Humano, demasiado humano* e posteriormente desenvolvida na *primeira dissertação* – acerca da dupla origem da moral (GB/BM§260,255-160). Curiosamente, logo após a seção em que relaciona vontade de poder e vontade de negação da vida (GB/BM§259,154-5). Era *preciso*, portanto, antes de dizer “Não”, dizer “Sim”. E será preciso, a partir de então, muita “força digestiva” (GB/BM§230, 123) para que aquele “Sim” reapareça, agora como uma afirmação seletiva¹⁷.

¹⁷ Fazendo aqui uma espécie de retroprojeção sobre a própria genealogia, parece importante ressaltarmos o caráter afirmativo, mas também seletivo, da constituição de tipologias própria do filosofar genealógico, ante a perspectiva de uma volatilidade geral dos conceitos e valores. Parece ser essa característica *tipológica*, aquilo que a impediria de ser compreendida como um procedimento em si mesmo, ou tão somente, desagregador, tal qual ocorreria em uma narrativa não tipológica como a do período de *Humano, demasiado humano* a *A Gaia ciência*. Compreendida dessa forma, a genealogia não poderia ser, *absolutamente*, considerada como *décadence*. Nas mãos dos tipos saudáveis, a genealogia seria, não um sinônimo de decadência, mas de afirmatividade e superação. Embora, claro, nas mãos dos tipos doentios, que necessitam da indiscutibilidade dos seus artigos de fé extremos, ela venha a ser até mesmo fatal.

Daí, como defendemos, a necessidade de se discernir, no filosofar genealógico, entre um momento *investigativo*, decadente porque desagregador, e outro, *interpretativo*, de superação da decadência, afirmativo, ou se quisermos, criativo. Retomando novamente o aforismo 44 de Aurora, agora em seu trecho final, talvez exprimamos com bem menos (e muito mais belas) palavras o que até aqui intentamos dizer:

Com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem: enquanto o mais próximo, o que está em torno de nós, começa gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga não sonhava. (M/A §44, 41).

Se o cinza é a cor da “coisa documentada” e seu potencial destruidor de sentido, as cores pertencem à criação. Ao final, o próprio fazer genealógico requer da interpretação que tinja o cinza da coisa documentada com as cores do sentido. Momento em que a investigação é, ela mesma, interpretada.

Daí a importância, a nosso ver, de se considerar o horizonte – que poderíamos chamar de hermenêutico – diante do qual se coloca o intérprete, de acordo com o ponto de vista que venha a assumir, seja ele prospectivo ou retrospectivo. No caso específico do problema acerca da gênese da genealogia em Nietzsche isto vem a ganhar ainda mais relevo porque, se em uma leitura retrospectiva o “revolver hipóteses” do período de *Humano, demasiado humano* ganha em sentido pela relação aí criada com o período posterior – de modo que se poderia falar em uma continuidade ou até mesmo em um só procedimento, um “filosofar histórico-genealógico” ou como designamos antes, uma *filosofia da suspeita*, e Nietzsche mesmo parece crer que sim –, quando passamos a uma leitura prospectiva essa continuidade não parece ser tão evidente. Ao custo da perda desse horizonte de sentido, nos é possível refazer os passos do autor e perceber o ponto que marca, em um determinado aspecto, o interpretativo, não propriamente uma ruptura, mas a distinção entre um filosofar histórico e outro, genealógico – embora possa haver, e há, fortes aproximações entre ambos. Aqui, a designação de *filosofia da suspeita* só de um modo geral englobaria aquilo que em seu cerne, guarda as importantes distinções aqui dissecadas.

Não seria, claro, o caso de retificar o autor em sua leitura sobre si mesmo. “*Com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem*”... Antes, tratar-se-ia de compreender que, se Nietzsche assim o fez, não estava ali investigando, mas interpretando – e o cinza da “coisa documentada” já havia sido substituído por um belo, mas sutil colorido. Nós, no entanto, que aqui apenas investigamos, desbotamos essas belas cores em nome de um pálido gris.

Referências Bibliográficas:

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter / DTV, 1999. 15v.

_____. *Além do bem e do mal (GB/BM)*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O Anticristo (AC) - Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Aurora (M/A)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O Caso Wagner (W/CW) - Nietzsche contra Wagner (NW)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Ecce Homo (EH)*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *A Gaia ciência (FW/GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. *Genealogia da moral (GM)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano (MA/HH)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças (MA-MS/HH-OS) / O Andarilho e sua sombra (MA-WS/HH-AS)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Nascimento da Tragédia (GT/NT)*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida (UB/CEX-II)*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003b.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. In: *Obras Incompletas*. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

FOUCAULT, M. “Nietzsche, genealogia e a história” in: _____. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999. pp. 15-37.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da História” in: Revista *O Que Nos Faz Pensar*, Vol. 3. Rio de Janeiro, setembro de 1990. pp.24-50.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4a ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

ROSSET, Clement. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pré-textos, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2007.