

1. A GENEALOGIA DO CONHECIMENTO

Samantha Arruda

“Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer” (NIETZSCHE, 1978)¹

Nietzsche não possui e nem tem a pretensão de definir o que é o conhecimento, muito pelo contrário, a sua proposta filosófica sobre o conhecimento é exatamente a crítica que ele faz à teoria do conhecimento científico vigente em sua época, como conceito. (MACHADO, 1984)

Para Nietzsche, estão associados definitivamente, os laços entre verdade, conhecimento e moral, portanto vamos pesquisar esses conceitos a fim de tentar sintetizar o que é conhecimento humano. A vida, para ele, é o elemento balizador; o filtro sob o qual a moral, a religião, a ciência, o conhecimento devem ser avaliados. Questões tais como: para que moral, para que ciência, para que verdade devem ser recolocadas nos seguintes termos: qual o valor da moral, qual o valor da ciência, qual o valor da verdade; numa palavra: qual o valor dos valores considerados sob a perspectiva da vida?

Um saber que não esteja numa relação direta com a vida, no sentido de promovê-la, deve ser considerada suspeito. A crítica da ciência, efetuada por Nietzsche, deve-se ao fato de ela ter como seu elemento estruturante o *ideal ascético*, e isso vem de muito longe (desde Sócrates e Platão). É através da ciência que se institui uma oposição total de valores entre a verdade e o erro, o verdadeiro e o falso, a essência e a aparência; todas categorias pensadas a partir de dicotomias metafísicas. Essas oposições decorrem do “espírito científico”, o saber racional conceitual que nasce na Grécia Clássica e dá início a uma idade da razão que se estende até o mundo moderno, que Nietzsche denomina de “civilização socrática”.

O mundo cuja crise Nietzsche sente, observa, vive e intui as dramáticas conseqüências é exatamente esse mundo da modernidade com suas

¹ NIETZSCHE. *Os Pensadores*. Obras Completas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.45.

verdades da ciência, da história e do Estado. A crise que ele enfrenta é exatamente a desse sistema da razão e suas instituições, mundo do conhecimento, mundo representado na e pela razão.

A importância de Nietzsche não está tanto no fato dele ter sido um dos mais contundentes críticos desse sistema moderno. Sua importância reside no fato dele ter percebido, tragicamente, que o sistema da razão moderna e o seu senso comum, com suas noções de Verdade, Valor, Moralidade e Consciência, ao constituírem um conjunto coordenado de representações, o que ocorreu na verdade, foi uma forma de clausura daquilo que esse próprio sistema da Razão moderna reprimiu “a primeira natureza” do homem, o seu próprio corpo enquanto fator de desejos, paixões, sensações e sentimentos. “Eles desprezavam o corpo”², escreve Nietzsche a propósito dos modernos, deixaram-no de lado: mais ainda, trataram-no como inimigo. Para que isso fosse também concebível por todos eles, necessitavam apresentar diversamente o conceito de “bela alma” e reavaliar o valor natural, até que finalmente uma criatura pálida, doentia e idiotamente fanática fosse concebida como a perfeição, o angélico, transfiguração, o homem superior³.

Nietzsche foi um dos primeiros, senão o primeiro, a decodificar essa *segunda natureza* com todas as implicações desse procedimento. Com ele o poder do conhecimento-Razão, o valor passa a ser questionado e indagado a partir daquilo que não é sistema, não é valor, não é unitário nem tampouco pensamento, ou seja, a partir do que é descentrado, marginal, mudo e fragmentado. A oposição entre riqueza/pobreza, felicidade/dor, desejo/lei que a Razão moderna, imaginava ter “dialeticamente” superado, é reaberta por Nietzsche e nessa operação torna-se bastante claro como o conhecimento ao tentar suprimir, superando um desses elementos da oposição, na verdade conservou mudo e sobre o silenciado e o não-dito construiu então suas regras universais.

Para o filósofo, essa ruptura-crise de unidade da Razão moderna, se configura exatamente em um novo conhecimento, localizado especificamente no conhecimento fragmentado. O corpo e a sensibilidade não mais coincidem com o conhecimento e, portanto, não mais se auto-representavam na Razão e

² Aurora, aforismo 87, 1972.

³ Idem, Ibid

nos seus desdobramentos devendo, por conta disso, buscar novas fontes de inteligibilidade. A identidade entre o real e o racional proporcionada pelo conceito, e se essa identidade era o que dava sentido ao todo da existência, tudo aquilo que não possuísse conceito era completamente cego. Ora, ao se fragmentar o mundo da Razão e do conhecimento, seus fragmentos vão constituir exatamente essa realidade sem conceito, investimentos que não mais se enquadram na identidade real-racional. O que surge daí é, portanto, grávido de excesso, de encontros, sem direção, sem sentido, pois é cego; essas são as regras que Nietzsche nos propõe para o conhecimento de si e do mundo. Conhecer é jogar com a vida, isto é, o jogo eterno de reinvenção do conhecer.

Para ele então, o conhecimento é da ordem da invenção e não descoberta. Sendo assim o conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Não se deve buscar a sua *origem* em um suposto sujeito, no *Cogito*⁴ (Eu penso), na consciência como autoconsciência em relação aos seus objetos, no espírito, na idéia, na substância. Se quisermos saber algo da origem do conhecimento devemos analisar as relações de força em jogo como suas condições de produção. Nesse ponto, Nietzsche rompe com uma tradição filosófica que vem de Platão, Aristóteles, passa por Descartes, Espinosa e chegando a Kant e Hegel.

Dizer que o conhecimento foi inventado é dizer que ele não tem origem; é dizer também, de maneira mais precisa, que ele não está em absoluto inscrito na natureza humana (que não existe um instinto de conhecimento no homem). O conhecimento é o resultado do afrontamento, da luta e do compromisso entre os instintos. Nietzsche coloca na raiz do conhecimento algo como ódio, violência, luta de modo que a metáfora da batalha parece ser mais apropriada para pensar a natureza do conhecimento. É preciso “desantropologizar”, “des-psicologizar” a nossa compreensão sobre a natureza do conhecimento.

Eis então que Nietzsche afirma que o filósofo é aquele que mais facilmente se engana sobre a natureza do conhecimento por pensá-lo sempre na forma da adequação, do encontro, da unidade, da pacificação. Ora, se

⁴ A filosofia de Descartes é construída como um encadeamento de idéias claras e distintas. Seu ponto de partida é a evidência do cogito, que supera toda dúvida: *Penso logo existo*. O *cogito*, repercute no plano metafísico, pois significa o encontro, pelo pensamento, de algo que subsiste, de uma substância. O desdobramento *natural* do *Penso, logo Existo* é: existo como coisa pensante. Do pensamento ao ser que pensa- realiza-se, então, o salto sobre o abismo que separa a subjetividade da objetividade. DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Obras Completas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 18-20.

quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximar da forma de vida, de existência, de asceticismo, própria do filósofo. Na *Genealogia da moral*, no prólogo, logo nas primeiras linhas podemos ler: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos (...) para nós mesmos somos homens do desconhecimento” (NIETZSCHE, 2001, p.7).

A crítica severa que Nietzsche elabora parte do pressuposto de que o intelecto produz falsos conhecimentos. Por outro lado, problematiza algo que nos parece óbvio, fazendo-nos suspeitar de nossas crenças mais singelas, provocar-nos, mostrando como aquilo em que acreditamos se sustenta em bases não-confiáveis. “O intelecto nada produziu senão erros”. (DIATAHY B apud LINS, 2001)

O conhecimento tem origem nos erros fundamentais elaborados pelo intelecto. Mas qual a origem desses erros? Nossos erros fundamentais nascem de um processo de transformação de um estímulo nervoso em imagem, e de tal imagem em um conceito. Produzimos conhecimento *igualando o não-igual* e abandonando as *diferenças individuais*. E tudo o que destaca o homem do animal depende, justamente, dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva (imagem) em um esquema (conceito). Quão frágil é um conhecimento baseado em conceitos, resíduos de metáforas, as quais também não passam de ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens. É o que há de mais frágil, pois tem como matéria conceitos, que o ser humano fabrica a partir de si próprio? Provavelmente por isso Nietzsche escreveu em seu texto *A Gaia Ciência* que o pensador é aquele que “sabe como ver as coisas de modo mais simples do que são” (NIETZSCHE, 1978, parágrafo 370).

O conhecimento poderia ser justificado como condição necessária para a sobrevivência da espécie, subordinando-se, assim, à vida. A tensão entre o valor da verdade e o valor da vida se intensifica quando percebemos que certos conhecimentos trazem mais bem-estar, segurança e felicidade que outros. Isso nos faz pensar até que ponto um conhecimento precisa ser realmente “verdadeiro” para nele crermos. Se é o melhor para a vida, por que não? É o critério para a escolha entre duas proposições opostas, ambas verdadeiras, enquanto derivadas de um erro fundamental: qual é mais útil?

Nietzsche diz em *Humano demasiado humano*, que “a filosofia se divorciou da ciência ao indagar com qual conhecimento da vida e do mundo o homem vive mais feliz” (NIETZSCHE, 1974:7). A filosofia preferiu instrumentalizar o conhecimento na sua busca pela felicidade, a ciência não. Se pelo menos a filosofia o tivesse feito em vista da impossibilidade do conhecimento, mas não, o fez visando a segurança. Na ciência, o conhecimento tem valor instrumental em um segundo momento, mas é buscado, primeiramente, por seu valor interno, primordial. A filosofia, ao contrário, assim como a arte, quer “dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível”, mesmo que isso signifique sacrificar a *verdade*. (Ibid:6)

Sobre o conceito de conhecimento, é necessário ir mais além: por que precisamos conhecer? Por que o instinto de conhecimento é algo presente e necessário? Não por *mais* do que isto *algo estranho deve ser remetido a algo conhecido* (NIETZSCHE, 1981: 55). Não é do *conhecer* que precisamos, mas do conhecido, não é vontade de saber, mas medo do *não saber*. Se a necessidade, muitas vezes, mais do que causa do surgimento de algo, é efeito daquilo que surgiu (NIETZSCHE, 1981:56-59), não é por natureza que temos sede de conhecimento, mas o sentimento de segurança frente a uma situação, um estado de coisas, em que se conhece, nos faz querer conhecer. É a agonia do estranho, inabitual, duvidoso que nos incomoda e não o não-conhecer em si.

A crítica nietzscheana do conhecimento não é uma teoria do conhecimento, mas tem como finalidade denunciar as condições de construção do conhecimento, de como a verdade foi considerada algo isolado das condições vitais, como uma produção eterna. O próprio valor que se atribui a verdade é que estará ressaltado. Nietzsche continua tentando fazer uma genealogia da verdade, mas sob outro ponto, a do perspectivismo. Diz ele: “O *perspectivismo é a faculdade de ter seu pró e seu contra sob seu controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas*” (NIETZSCHE, aforisma III:12). Esse método de Nietzsche não é apenas perspectivista, mas experimentalista (até que ponto a verdade e o conhecimento aceitam ser

incorporados?). Além disso, ele aceita que o tratar de um conceito/problema nunca pode ser algo completo e final, não pode querer dar a última palavra, possui sempre um caráter provisório e apresenta uma abertura que permite novas interpretações. A tarefa da filosofia seria então a de interpretar e avaliar todas essas possibilidades. Tal método é a negação de qualquer sujeito puro do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo.

1.2 1. A GENEALOGIA DA MEMÓRIA SOCIAL

Em Wehling e Wehling⁵, observamos que durante dois milênios a memória foi concebida como algo individual, como uma faculdade de reter e recordar acontecimentos passados, a qual corresponderia a uma função psíquica- reprodutora de um estado consciente do passado do sujeito. Esta faculdade individual a que se refere o autor, na contemporaneidade, isto é, no início do século XX, sofrerá um deslocamento, do conceito de memória individual para o de memória social.

Segundo Miguel A. Barrenechea⁶, para compreendermos a genealogia do conceito de memória, é necessário a interpretação desta nos primórdios da humanidade, na época arcaica dos gregos, como um atributo metafísico, como um *dom*, conferido a determinados homens excepcionais, como o poeta ou o aedo. Os mitos foram divulgados pelos aedos, portadores da memória coletiva, através deles se expressa o cantar mítico da tradição. Esses poetas são os arquivos de uma sociedade sem escrita cuja função seria compreendida como um mensageiro dos deuses, mais precisamente, o intermediário o porta-voz da deusa da memória. Mnemosyne, a deusa da memória, sabe tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será. O homem, nesse contexto, seria apenas um tradutor.

⁵ WEHLING, Arno, WEHLING, M.J.M.C.M. Memória e História. Fundamentos, convergências, conflitos. In: *Memória social e Documento: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: UNIRIO/ Mestrado em Memória Social e Documento, 1997. p.10-26.

⁶ Cf. texto Nietzsche e a genealogia da Memória Social In. *O que é Memória Social*, Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

Ainda sustenta Miguel Angel de Barrenechea⁷ que, nessa concepção mítica arcaica, a memória e o esquecimento se articulam, uma vez que é necessário que os poetas esqueçam o tempo presente para ter acesso à lembrança. A memória, portanto, continuou sendo considerada algo religioso, sublime, onde os mortais eram elevados aos deuses. Além dessa possibilidade de interpretação sobre a gênese da memória, isto é, para além da concepção olímpica, mais tarde surgiram outras interpretações, tais como:

- Os órficos: era uma seita arcaica que sustentava a possibilidade do homem se libertar da condenação do ciclo das encarnações através de rituais purificatórios (dieta, higiene etc).

- Os pitagóricos⁸: a memória era considerada essencial para o aperfeiçoamento humano. O exame de consciência diário praticado de forma obsessiva permitirá recordar todos os fatos e mudar os rumos da conduta. Sustentam também a necessidade da prática filosófica para conduzir à purificação e à lembrança do passado arcaico.

Esses dois grupos acreditavam na *transmigração das almas*. Esse processo se dá quando o homem é um passageiro na terra, faz um percurso doloroso, sofrido pelo mundo, sob o efeito de ter que expiar uma culpa ancestral original. É necessário que o homem lembre de uma culpa originária, ou pecado, para então pagar sua dívida com os deuses.

Antes de falarmos dos autores contemporâneos da memória, como Halbwachs que criou o conceito de memória coletiva, Nietzsche no século XIX, já teria realizado reflexões a respeito da origem da memória de uma forma mais abrangente. Afastando-se da justificativa metafísica e da religião, desde os órficos e pitagóricos até Platão, conforme descrevemos acima, Nietzsche não considerou que a memória fosse um atributo ou uma faculdade do sujeito individual. Pelo contrário, em seu texto *Genealogia da Moral*, mostrou o

⁷ Ibid p.55

⁸ Para Pitágoras, o conhecimento em si era místico porque era adquirido por meio da rememoração da psique de suas experiências anteriores e de seus encontros com o mundo dos deuses e da música cósmica. Pitágoras amava todos os ritos iniciatórios porque, através, deles, a psique era levada a lembrar-se, um pouco mais, do mundo invisível". GORMAN, Peter. *Pitágoras. Uma vida*. São Paulo: Cultrix, 1979, p. 73.

surgimento da memória segundo condicionamentos sociais. Para ele, essa diferença entre memória individual e social não existiria, pois a primeira, a “individual estaria no seio de influências coletivas e já é, em razão de sua própria constituição e gestação, uma memória coletiva” (BARRENECHEA In: GONDAR, DODEBEI, 2005: p. 56-58).

As reflexões de Nietzsche sobre a memória partem de uma interpretação mais geral, já que só na *Genealogia da Moral* – segunda dissertação, livro da terceira fase de sua reflexão filosófica - é que o autor aprofunda sua análise acerca da memória enquanto um processo corporal decorrente de pressões sociais.

Na primeira fase desta mesma obra, na etapa da *metafísica de artista*, do final dos anos 1860 até inícios de 1870, a memória é vista como um processo corporal implicado com os instintos estéticos naturais e, portanto, também responsável por levar a cabo as produções e configurações artístico-culturais tão necessárias às satisfações humanas.

Na segunda fase, denominada *científica ou positivista*, a partir de 1876 até 1881, Nietzsche fornece interpretações que contribuem e dão sustentação a um entendimento da memória e do esquecimento — que levam ao desenvolvimento de uma importante crítica dos valores morais, aprofundada na terceira fase (após a edição de *Assim falou Zaratustra, a partir de 1881*). Conforme a crítica nietzschiana, nesses valores repousam as concepções responsáveis pela decadência da existência plena, alegre e espontânea do homem.

Na terceira e última fase nietzschiana, o autor permite pensar a memória como uma construção social, gerada por necessidade de controle comunitário, de dominação dos instintos dos diversos integrantes dos grupos humanos. A memória, inicialmente, tenta domesticar as forças corporais; o homem deve *lembrar* para garantir o domínio dos chefes das hordas, desde os tempos pretéritos. Nessa fase, Nietzsche disserta sobre a memória: a mnemotécnica

tem de ser exercida com violências e torturas⁹ para dominar esses bichos espontâneos e anárquicos; quanto mais esquecidos eram esses *semi-animais*, mais requintadas, mais contundentes eram as torturas no desenrolar espontâneo dos instintos, que permitiria surgir o novo; ao esquecer algumas coisas, a lembrança se lança para a criação do futuro, haveria uma memória criativa, voltada para o amanhã, para a geração de novos valores, em contraposição à memória do passado, vinculada ao compromisso, à *culpa* ou *dívida*.

No estudo da Memória Social, o sociólogo Maurice Halbwachs é considerado o pai da Memória Coletiva. Apesar de reconhecermos sua relevância para a superação da oposição memória individual-memória coletiva, incipiente já nas obras de seus mestres, Bergson e Durkheim, entendemos que o desenvolvimento de sua obra (*A Memória Coletiva*, de 1950), obedece a um caráter descritivo da memória enquanto um elemento gregário de um grupo, ou seja, valoriza sua importância para a manutenção da coesão dos membros de uma coletividade. Em seu estudo, Halbwachs não focaliza a questão das pressões sociais e da violência como responsáveis pelo surgimento da memória social. Essa análise crítica nietzschiana pode ser considerada como pioneira, uma vez que se encontra em *Genealogia da moral*. Seu enfoque original deve também ser considerado no estudo da memória social.

Considerações finais

Desde os seus primeiros textos, Nietzsche começou a empreender sua crítica à *metafísica racional*¹⁰ como uma questão fundamental. Ainda que seu pensamento, inicialmente, se orientasse por uma antinomia essência-aparência,

⁹ Nietzsche, em *Genealogia da moral*, na Segunda Dissertação, analisa detalhadamente o surgimento, através do seu método *genealógico*, da *memória*, entendida não como um “atributo” da alma, como em Platão, mas como uma forma que os corpos adotam para *reagir* às pressões sociais, às torturas que pretendem controla-los.

¹⁰ Metafísica racional tem como expoente Sócrates e diz respeito ao projeto da filosofia clássica interpretar o mundo como dividido em essência e aparência e, respectivamente, verdade e mentira, de modo que, apenas por meio da razão lógica, pode-se ter acesso à essência, ou seja, ao conteúdo verdadeiro do mundo.

sua perspectiva metafísica estava do lado da arte e não da razão como meio de conhecer a essência. É essa defesa da arte que caracteriza a sua *metafísica de artista*.¹¹ O interesse de Nietzsche não é propriamente construir um conceito ou teoria sistemática sobre o conhecimento, mas realizar, de forma radical, uma crítica ao racionalismo socrático-platônico, que se caracteriza pela defesa da consciência e da razão lógica como únicos meios através dos quais obtém-se conhecimento.

Finalmente, a paixão metafísica pelo *mundo de verdade* acima do mundo da aparência é no fundo uma paixão pelo fundamento, *pela coisa em si* e simultaneamente o esquecimento do caráter processual da realidade. No setor da política e da moral isto traz um caráter de conservadorismo e mesmo de repressividade à convivência social. Por outro lado, para Nietzsche, a necessidade das máscaras é uma prova de que não podemos compreender a vida sem a ordem simbólica: criar máscaras e destruí-las. O pensamento genealógico de Nietzsche nos conduz a uma outra compreensão, a compreensão trágica da vida...

¹¹ A primeira fase da obra nietzschiana possui forte influência de Wagner e Schopenhauer e é denominada “metafísica de artista” pelo valor outorgado à arte acima da moral e da ciência. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Bibliografia

- ARDOINO, J. *Une Utopie de la raison*. Paris: La Table Ronde, 2002.
- BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- _____. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Orgs. Daniel Lins e Sylvio Gadelha. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.
- DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Obras Completas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pg. 18-20.
- _____. Nietzsche e a genealogia da memória social, In: GONDAR, J e DODEBEI, V. (org). *O que é memória social*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.
- Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Segunda Dissertação.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Landy, 2005.
- _____. O espaço trágico: lugar das intensidades e das diferenças. In: GONDAR, Jô et al. (Org.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- _____. *O Esquecimento como crise social: Memória: construção ou herança* In: GONDAR, Jô et al (Org). *Memória Social e Documento*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- LINS, D. (org). *Nietzsche e Deleuze*. Pensamento Nômade, Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE, 2001.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. *Cinco prefácios para livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.
- _____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus Livraria e Editora, 1981.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Segunda Dissertação.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: UNESP, 2005. Revista Eletrônica Morfeus em Ciências Humanas- Conhecimento e Sociedade - publicação on-line semestral - ISSN 1676-2924