

DA FALTA DE SI À CONSCIÊNCIA DA PRÓPRIA DÉCADENCE EM NIETZSCHE

Ricardo de Oliveira Toledo

Universidade Federal de São João del-Rei

Resumo: Aqui são investigados dois momentos do itinerário intelectual de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). O primeiro se refere a um trecho de *Ecce Homo*, composto em 1888, no qual ele discorre sobre uma enfermidade que o acometeu chamada por ele de "falta de si". Esta decorreria, em especial, da sua devoção ao compositor Richard Wagner (1813-1883) e a tudo o que a este estava relacionado, especificamente, um hegelianismo implícito, o apreço por Arthur Schopenhauer (1788-1860) e o Romantismo alemão tardio. A libertação destes elementos compreende um pesado esforço de autossuperação observada no autor em obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*. O segundo momento se volta para uma passagem de *O caso Wagner*, de 1888, na qual Nietzsche afirma ser ele próprio um *décadent*. Ora, se o filósofo alemão foi capaz de impor a si mesmo um rigoroso tratamento diante da "falta de si", algo semelhante poderia ter sido empreendido no que diz respeito à sua *décadence*? Este problema implica outra pergunta: seria a *décadence* uma doença a ser curada? Para subsidiar as meditações sobre o assunto, são inseridos neste texto análises da *décadence* na filosofia nietzschiana, bem como algumas perspectivas interpretativas dessa temática. Ao cabo deste estudo, sugere-se uma avaliação hipotética das alternativas supostamente preconizadas por Nietzsche para a resistência diante da sua própria *décadence*.

Palavras-chave: Nietzsche, *décadence*, enfermidade, tratamento, modernidade.

Abstract: Here are investigated two moments of the intellectual itinerary of Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). The first one refers to a passage of *Ecce Homo*, composed in 1888, in which he discusses an illness that afflicted him called by him "lack of himself". This would result, in particular, from his devotion to the composer Richard Wagner (1813-1883) and everything that was related to him, specifically, an implicit Hegelianism, the appreciation for Arthur Schopenhauer (1788-1860) and the late German Romanticism. The liberation of these elements comprises a heavy effort of self-overcoming observed in the author in works such as *Human, All Too Human*, *Daybreak* and *The Gay Science*. The second moment turns to a passage of *The Case of Wagner*, from 1888, in which Nietzsche claims to be himself a *décadent*. Now, if the German philosopher was able to impose on himself a rigorous treatment in the face of the "lack of himself", something similar could have been undertaken with regard to his *décadence*? This problem implies another question: would *décadence* be a disease to be cured? To subsidize the meditations on the subject, analyses of *décadence* in Nietzschean philosophy are inserted in this text, as well as some interpretive perspectives on this theme. At the end of this study, a hypothetical evaluation of the alternatives supposedly advocated by Nietzsche for resistance in the face of his own *décadence* is suggested.

Keywords: Nietzsche, *décadence*, illness, treatment, modernity.

Introdução

Seria Nietzsche um *décadent*? Segundo o seu próprio juízo, sim. Em *O caso Wagner*, suas palavras são: “Tanto quanto Wagner, eu sou filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (WA/CW, *Prólogo*, KSA 6.11)¹. Para o pensador, uma cultura marcada pela *décadence* não pode ser negligenciada por seus indivíduos, quer para que estes a assimilem completamente, quer para uma resistência. Em uma nota de 1883 (NF/FP 1883, 16[5], KSA 10.497), Nietzsche se refere ao seu século como aquele de profunda esterilidade, incapaz de engendrar novos ideais. Uma das suas principais decepções estava na música alemã. Havia nutrido a esperança de que esta representaria um tipo mais forte, uma síntese das forças alemãs. Contudo, demonstrou ser apenas mais um exemplo de uma *décadence* generalizada.

Neste escrito são examinados dois momentos da trajetória intelectual de Nietzsche. O primeiro diz respeito a um trecho de *Ecce Homo*, escrito em 1888, no qual ele expõe uma doença que o atingiu denominada por ele de “falta de si”. Esta seria causada, principalmente, pelo viés romântico e schopenhaueriano de seus primeiros escritos, como *O nascimento da tragédia*, por um hegelianismo latente que esta obra continha, além da sua devoção ao compositor Richard Wagner (1813-1883) e tudo o que a ele se vinculava. A libertação destes elementos envolve um intenso trabalho de autossuperação observado no autor em obras como *Humano, demasiado humano* (em seu conjunto), *Aurora* e *A Gaia Ciência*.

O segundo momento se refere a um trecho de *O caso Wagner*, de 1888, no qual Nietzsche declara ser ele mesmo um *décadent*. Há aqui uma empreitada para articulação dos rudimentos dessa noção e uma tentativa de desvendar a posição do filósofo diante da sua própria *décadence*. Ora, se o filósofo alemão conseguiu aplicar a si mesmo um severo tratamento diante da “falta de si”, algo parecido poderia ter sido realizado em relação à sua *décadence*? Esta questão implica outra indagação: seria a *décadence* uma enfermidade a ser curada? Para apoiar as reflexões sobre o tema, são apresentadas neste texto análises da *décadence* na filosofia nietzschiana, assim como alguns pontos de vista interpretativos dessa temática. Após um trânsito pela terapia que Nietzsche

¹ Para as citações das obras publicadas de Nietzsche, foram utilizadas as traduções de Paulo César de Souza para as versões/edições da Companhia das Letras. Fragmentos póstumos e correspondências do filósofo alemão receberam a nossa tradução.

impôs a si mesmo, segue-se em direção ao problema da *décadence* própria do pensador alemão.

O problema central desta pesquisa é: ao se reconhecer como um *décadent*, Nietzsche encara a *décadence* como uma condição a ser combatida e vencida, a exemplo dos êxitos alcançados por ele perante a enfermidade enfrentada na fase intermediária do seu pensamento? Se isto é a bula que orienta o estudo, cabe salientar que a melhor forma de se entender o seu título não é sob um caráter afirmativo, mas carregado de um questionamento: “Nietzsche como *décadent*: Um tratamento em progresso?” Quando se tem esta questão em contexto, evita-se categorizar a *décadence* grosseiramente como uma simples doença que carece de uma igualmente descomplicada terapia.

A seção “*Décadence*, uma doença a ser curada?”, referido segundo momento deste texto, conta com a apreciação de três perspectivas interpretativas do problema da *décadence* em Nietzsche, a saber, aquelas de David Hurrell (2019; 2020), Bruce Ellis Benson (2008) e Wolfgang Müller-Lauter (1999). Em cada uma delas, encontram-se nuances não somente referentes à elucidação de elementos, como, também, ao modo de entender a *décadence* e prescrever soluções. Não se tem a pretensão de se fazer crer que tais perspectivas exauririam as possibilidades de compreensão do tema. Antes, o que se buscou foi demonstrar que este não conta com uma univocidade interpretativa na comunidade de estudiosos do pensamento nietzschiano. Somente após esta empreitada, buscar-se-á uma hipótese para o enfrentamento do problema mencionado acima.

Ventos que dissolvem a neve: um autotratamento

No aforismo 370 de *A Gaia Ciência* (FW/GC 370, KSA 3.619), o Nietzsche reconhece que o Romantismo contribuiu para a sua inserção juvenil cheia de erros e superstições no mundo moderno. A cultura romântica alemã é apresentada pelos prismas do pensamento filosófico schopenhaueriano, com o seu pessimismo moral, e a música wagneriana. Ao tratar desta última, indica, do seu ponto de vista, a função da arte: servir de remédio e socorro da vida que cresce e que luta.

Há dois tipos de sofrendores: aqueles que sofrem de abundância de vida e requerem uma arte dionisiaca, bem como uma compreensão trágica da vida. Além de gozarem de plenitude de vida, não se satisfazem apenas com a visão do que consideram trágico. Dão a si mesmos o luxo da destruição para que dela extraíam um excedente de forças geradoras. Neles opera uma energia

dionisiaca prenhe de futuro, permeada pela destruição, mudança e devir. O segundo tipo corresponde aos que sofrem do empobrecimento da vida. Busca uma vida silenciosa, figurada em uma arte entorpecedora. Necessita do máximo de brandura, paz e bondade, encerradas em horizontes otimistas.

Nietzsche aponta que ele mesmo, quando jovem, compreendeu mal o caráter romântico peculiar da música e do pensamento alemães do século XIX. Na esperança de uma abundância de vida, via o pessimismo filosófico oitocentista, se comparado ao do século XVIII, como um sintoma de uma mais elevada força de pensamento, com uma ousada valentia. Por seu turno, a música seria expressão de uma potência dionisiaca da alma alemã. No entanto, acabou por perceber uma vontade de vingança no pessimismo romântico, que em tudo imprimiria a imagem da amargura por uma espécie de tortura sofrida. Nesse aspecto, a filosofia schopenhaueriana e a música wagneriana se assemelham. No lugar do pessimismo romântico, Nietzsche propõe um pessimismo dionisiaco, também vislumbrado como o pessimismo do futuro.²

Em anotação de 1885 (NF/FP 1885, 2[111], KSA 12.117), Nietzsche salientou seu antigo apreço e expectativas em relação à música alemã. O pensador a reconhecia como expressão de uma superabundância e originalidade dionisiaca. Por conseguinte, seria depositária de um pessimismo permeado por maior força, abundância de vida e luxo permitidos pelo trágico. O filósofo conclui que havia superestimado o espírito alemão, que não entendia as fontes da escuridão moderna, que não tinha uma compreensão histórico-cultural da origem da música alemã de seu tempo e de seu Romantismo essencial. Sua conclusão é seguida por uma questão: e se a música alemã não fosse de origem romântica, mas dionisiaca? Assim, como um *décadent*, Nietzsche passou parte da sua vida imbuído não de um espírito dionisiaco, mas romântico. Noutros termos, embora o autor de *O nascimento da tragédia* quisesse se enxergar sob a luz de um pessimismo dionisiaco, somente comportava, em sim, um Romantismo transfigurado.

² Se Nietzsche requeria um pessimismo dionisiaco, precisava retomar uma figura central para o êxito desse processo: Dioniso. Em *Aurora* havia se posicionado contra as forças degenerativas da vontade de vingança do pessimismo romântico, corroboradas pela filosofia schopenhaueriana e a música wagneriana, além de todos os idealismos e suas consequências. Contudo, sua empreitada não contava (explicitamente) com o auxílio de um pessimismo para o futuro. São poucas as vezes que Dioniso – ou o dionisiaco – aparece nos anos posteriores aos escritos do início dos anos 1870. Até 1882, as poucas referências à antiga divindade grega remetem ao seu papel em *O nascimento da tragédia*, como no caso de uma nota do final de 1875 (NF/FP 1874, 38[7], KSA 7.837). Há uma ocorrência, em uma nota do verão de 1880, na qual se compara a embriaguez dionisiaca com o efeito do vinho em seu tempo (NF/FP 1880, 4[225], KSA 9.157). Somente em 1882, Dioniso começa a reassumir centralidade nas meditações de Nietzsche, porém, a partir de novas facetas.

Mas em que medida Romantismo e *décadence* estão relacionados? Qual relação há entre o Nietzsche romântico e o Nietzsche *décadent*? Eduardo Nasser identifica precisamente a forma como Nietzsche correlaciona Romantismo e *décadence*:

A revolta contra o Romantismo é o marco que divide a filosofia nietzschiana e que capacita o início do pensamento verdadeiramente próprio de Nietzsche, qual seja, aquele baseado na afirmação. O Romantismo aparece como um dos “cinco não” de Nietzsche, sendo um “sintoma” de “autodestruição”, de uma “vontade de nada” (FP 12: 5[71] verão de 1886-outono de 1887). Todos os românticos, dirá Nietzsche, representam uma “forma doentia de *décadence*” (FP 13: 15[97] início de 1888). É no classicismo, em contrapartida, que o autor de Zaratustra encontra uma resposta muito mais adequada para a sua necessidade de conceber uma filosofia afirmativa, isto é, dionisíaca (NASSER, 2009, p. 32).

Desvencilhar-se do Romantismo foi, posteriormente, reconhecido por Nietzsche como uma autodefesa diante da *décadence*. Porém, antes de ele ter formulado uma noção própria de *décadence*, lidou primeiramente com uma concepção específica de enfermidade, o que pode gerar certa confusão conceitual, já que defesa de si e cura possuem sentidos aparentemente próximos quando se supõe uma autossuperação. A investigação sobre a enfermidade e o seu tratamento passa por uma incursão no processo de escrita de *Humano, demasiado humano*. Em 1879, nos escritos da continuação da obra do ano anterior, o pensador alemão se refere a este livro como uma espécie de cura espiritual, um “autotratamento antirromântico” (MA II/HH II, *Prólogo 2*, KSA 2.371).

Eugen Fink relatou muito bem o despertar antirromântico de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*:

Nietzsche desperta agora do sonho romântico de sua veneração a heróis; um vento mais frio, mais gelado, sopra em torno dele. Nietzsche se distancia de seus ídolos, se libera deles para chegar a ser ele mesmo; retira de si, por assim dizer, as fórmulas da metafísica de Schopenhauer e o endeusamento artístico de Wagner, e busca uma expressão nova e própria (FINK, 1982, p. 51).

Em *Ecce Homo*, insinua-se que a composição de *Humano, demasiado humano* se deu nas primeiras semanas do festival de Bayreuth, em agosto de 1876, no instante em que não mais reconheceu Wagner como o artista que

havia retratado em *O nascimento da tragédia*. Seu amigo havia se aliado, assim como a sua música, a um movimento estranho, idealista, exigente por virtudes alemãs: o wagnerianismo. Nietzsche chega a denunciar que, em certa ocasião, seu amigo compositor tinha sido confundido com Hegel. Em seu juízo, Wagner havia se tornado tudo aquilo que Nietzsche mais desprezava no espírito da nova nação alemã. Sua música havia se convertido em um meio de entorpecimento diante do definhamento cultural experimentado pela Alemanha, já que os alemães procuravam por Wagner como a um opiato. Ansiavam encontrar nele a fuga e o esquecimento de si mesmos. Nietzsche não se exclui do grupo de alemães que precisaram do torpor causado pela música wagneriana, comparada por ele a um haxixe necessário para suportar a pressão intolerável da sua juventude. Entretanto, até certo momento, o jovem filósofo não havia entendido que Wagner se rendia gradativamente ao que existia de mais decadente entre os seus compatriotas. A correlação entre Wagner, Schopenhauer e Hegel não é exclusividade de *Ecce Homo*. Aparece em um momento anterior, a saber, em *A Gaia Ciência*: “Richard Wagner deixou-se desencaminhar por Hegel até a metade de sua vida, e o fez novamente mais tarde, quando começou a ver a teoria de Schopenhauer em seus personagens” (FW/GC 99, KSA 3.453).

A narrativa sobre a libertação quanto a Wagner não é exclusiva de *Ecce Homo*. Em *Nietzsche contra Wagner*, a ocasião libertadora (ou um relâmpago de clareza) é novamente situada no primeiro festival de Bayreuth, no verão de 1876. No trecho (NW/NW, *Como me libertei de Wagner*, KSA 6.431), o maestro é chamado de *décadent*, desesperado e fencido. Nietzsche salienta a já mencionada descoberta de uma doença e de um imenso cansaço, especialmente, diante daquilo que acometia os homens modernos. A condição de filhos de um tempo marcado pela *décadence* aproximava Nietzsche e Wagner. O que os distanciou foi o modo como cada um encarava a sua sina. Enquanto Wagner assumiu o peso do espírito alemão, não como fonte deste, mas como a mais bem sucedida síntese de tudo aquilo que nele era desprezível, Nietzsche tomou para si a tarefa a tarefa de rompimento com o wagnerianismo.

Sobre os wagnerianos, Nietzsche os define, em *Ecce Homo*, como aquela gente que acredita “honrar Wagner achando-o semelhante a si” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 5, KSA 6.288). O que Nietzsche não perdoou em Wagner foi o fato de ele acolher tantas lisonjas, tornando-se um alemão do Reich e condescendente com os alemães. E constata “que onde reina, a Alemanha corrompe a cultura” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 5, KSA 6.289). Esta frase poderia ser lida de outra forma? Wagner tinha sido

corrompido pelo espírito alemão, e nada mais de grandioso tinha para oferecer à grande cultura com a sua arte?

A partir da repentina repulsa a Wagner e a seu wagnerianismo, Nietzsche se descobre doente³. É claro que esta doença nada tinha a ver com as constantes enfermidades físicas que o acometiam e que, como revela em *A Gaia Ciência*, resultavam na gratidão de um convalescente, além das saturnais de um espírito que havia resistido a longas e terríveis pressões⁴. A vitória sobre tais doenças, apesar de breves, despertava Nietzsche para o divertimento, para o júbilo da força retomada e para esperança do futuro e de novas aventuras. Já a doença que Nietzsche descobriu enquanto nele nascia a obra da sua cura, como ele diz, era pior do que as condições de vida mais desfavoráveis, como a doença e a pobreza. O nome que se pode dar a essa enfermidade é “falta de si” (EH/EH, *Humano, demasiado humano* 4, KSA 6.326).

Não obstante a todo sofrimento sentido pelo autor de *Humano, demasiado humano*, sem que tivesse percebido e vivenciado a sua mais dilacerante enfermidade, jamais teria se tornado o Nietzsche que viria a ser adiante. No mesmo período desta profunda descoberta, ficou fisicamente doente. Submetido a uma quietude e a um ócio compulsórios, ele obteve, em suas palavras, um direito a uma completa inversão de hábitos. O resultado foi uma lenta libertação, traduzida no despertar do “Eu” que nele havia se emudecido pela imposição de ouvir, ou melhor, ler, outros “Eus”. A cura da “falta de si” só foi possível por aquilo que ele chama de “retorno a si”.

Certo é que Nietzsche deu ouvido a muito mais “Eus” do que aqueles que nele ecoavam a voz de Wagner ou Schopenhauer e de tudo o que estes representavam. Muitos deles não se calaram e reverberam em *Humano, demasiado humano*, como o próprio Nietzsche atesta em *Ecce Homo*. Dentre eles estão Voltaire, Heine e Rée. Outras importantes influências são aludidas em vários estudos do livro de 1878. Daí se concluir que Nietzsche impõe a si uma seletividade que lhe proporcionaria maior liberdade não relativa a todas as suas fontes, mas a modos específicos de pensamento.

Desde os primeiros escritos publicados, cintila seu desejo por um grande destino para a cultura alemã, anunciado por ele mesmo. Pelo menos, é isso que faz questão de ressaltar em *Ecce Homo*. Nesta obra, assinala que ele era o Wagner e o Schopenhauer que aparecem nas *Extemporâneas*, como se fossem

³ Sobre a amizade, as ideias compartilhadas e o rompimento entre Nietzsche e Wagner, recomenda-se a leitura de HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

⁴ Sobre o valor atribuído à doença por Nietzsche, recomenda-se a leitura do aforismo 289 de *Humano, demasiado humano*.

ambos meros heterônimos⁵. Nesse sentido, ao discorrer sobre o Wagner de Bayreuth, pairava em suas palavras a esperança por um futuro dionisíaco para a música, por um novo partido da vida, pelo cultivo superior da humanidade e pela destruição dos degenerados e parasitários para que surgisse pela Terra uma nova era trágica. Por conseguinte, insinua que o nome de seu amigo compositor em *Wagner em Bayreuth* poderia ser tranquilamente substituído pelo de Zaratustra: “Toda a imagem do artista ditirâmico é a imagem do poeta preexistente do Zaratustra, desenhada com abismal profundidade e sem tocar um instante a realidade Wagneriana” (EH/EH, *O nascimento da tragédia* 4, KSA 6.313). Nada de muito diferente ocorre quanto ao nome de Schopenhauer, exceto pela sua situação temporal na perspectiva existencial de Nietzsche: “*Wagner em Bayreuth* é uma visão do meu futuro; mas em *Schopenhauer como educador* está inscrita minha história mais íntima, meu vir a ser”⁶. É difícil não desconfiar da exata identidade que Nietzsche dá a Schopenhauer e a Wagner nas *Extemporâneas*. De qualquer forma, é bem mais razoável crer que o total rompimento com estes últimos só se efetivou em *Humano, demasiado humano*.

De acordo com *Humano, demasiado humano*, Wagner, Schopenhauer e o romantismo que neles encontrava voz representavam uma resistência ao espírito científico que tomava forma e se disseminava na Europa do século XIX. Da mesma maneira que o fulgor do Renascimento foi eclipsado pela Reforma Protestante, com a restauração dos profundos sentimentos religiosos medievais, os expoentes românticos negligenciavam o Iluminismo e davam vez ao espírito metafísico. Nesse sentido, eram muito mais reacionários do que revolucionários. Schopenhauer teria sido quem mais contribuiu para a ressurreição de uma devoção ascética, com sua necessidade metafísica:

Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida “necessidade metafísica”. Sem dúvida, um dos grandes e inestimáveis benefícios que nos vêm de Schopenhauer é que ele obriga nossa sensibilidade a retornar por um momento a formas antigas e potentes de ver o mundo e os homens, às quais nenhum outro caminho nos levaria tão facilmente (MA I/HH I 26, KSA 2.46).

⁵ Cf. EH/EH, *O nascimento da tragédia* 4, KSA 6.313.

⁶ *Ibidem*.

No “Ensaio de autocrítica” há uma indicação de um idealismo romântico presente em *O nascimento da tragédia* na alusão à interpretação que Schopenhauer dá à tragédia em *O Mundo como Vontade e Representação*. Nesta obra, o trágico contém uma disposição à elevação, de desapego do mundo e, conseqüentemente, da vida, pois ambos não podem oferecer autêntica satisfação. Logo, o espírito trágico schopenhaueriano conduziria à resignação, oposto ao *Amor fati* apregoado por Nietzsche. O filósofo coloca Schopenhauer entre os românticos: “Nisso (Schopenhauer) foi apenas um discípulo extremamente dócil dos mestres da ciência de seu tempo, que estimavam o Romantismo e haviam abjurado o espírito das Luzes (...)” (GT/NT, Ensaio de autocrítica 6, KSA 1.20).

Os embates com o Romantismo são apenas uma esfera da terapia de Nietzsche. Em *Ecce Homo* há uma denúncia do Idealismo alemão, rejeitado em *Humano, demasiado humano*, como sintoma de uma cultura fraca, e do qual o autor estava totalmente purificado. Tal êxito seria uma expressão da vitória da natureza de Nietzsche. Embora as críticas se estendam para todas as formas de idealismos, não se pode negligenciar sua correlação *stricto sensu* com o hegelianismo. Os hegelianos eram os verdadeiros educadores da cultura alemã do século XIX. Henry Burnett (2000) observa que há, em *Humano, demasiado humano*, uma crítica explícita à cultura alemã. A causa da criação de uma cultura voltada para idealismos seria fisiológica: a má conduta alimentar. Maus hábitos levam a perder as realidades de vista e à preocupação com objetivos inteiramente problemáticos. Segundo o comentador, a Alemanha teria optado por ideias e comportamentos pouco saudáveis em função de um ideal de vida elevada. Burnett argumenta que o sentido de um exame dos hábitos alimentares alemães é, na verdade, uma crítica às tendências idealistas alemãs, que para Nietzsche é um emaranhado inútil de preocupações.

Idealismo e Romantismo alemães - ou um idealismo romântico, ou ainda um romantismo idealista - são sintomas de um modo de vida pouco vigoroso, com uma fisiologia própria, composta por más assimilações e abandono de elementos disponíveis para a constituição de uma grande virtude. Em *Ecce Homo*, Nietzsche arrola sucintamente elementos cruciais dos quais ele mesmo precisou se libertar: “*Humano, demasiado humano*, este monumento de uma rigorosa disciplina de si, com a qual dei um fim a todo ‘embuste superior’ (*höberen Schwindel*), ‘idealismo’ (*Idealismus*), ‘sentimento belo’ (*schönen Gefühl*) (...)” (EH/EH, *Humano, demasiado humano* 5, KSA 6.327). Todos possuem referências explícitas ou aparecem convergentemente nos escritos de 1878.

Invariavelmente, nada de elevado daria origem ou restaria quanto aos edifícios idealistas. Na base de todas as pretensões de qualquer tipo de

idealismo estaria exatamente o “mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos” (MA I/ HH I 490, KSA 2.318), com agravante de que os idealistas escondem, além de sua saúde pequena, um forte empecilho para a superação de si mesmos. O mero contato com condutas apequenadoras não sentencia o indivíduo a uma vida irrevogavelmente apequenada. A despeito de fatores internos e externos que pareçam imposições de uma natureza, é preciso saber, segundo Nietzsche, buscar uma autodireção. No belíssimo aforismo 521 de *Humano, demasiado humano*, o autor revela o papel do autodirecionamento em seu anseio pela grandeza de espírito:

Grandeza significa: dar direção. – Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas de espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons (MA I/HH I 521, KSA 2.324).

Sintoma de fraqueza também foi a pesada austeridade pessimista schopenhaueriana que seduziu o jovem Nietzsche, e da qual este buscou se desvencilhar, em certa medida, desde *O nascimento da tragédia*. Na década posterior à publicação desta obra, o filósofo passou a enxergar tanto nos idealistas quanto em Schopenhauer, e ainda em muitos outros tipos de pensamento, a expressão de pessoas magoadas com a vida. A filosofia destas – ou religião – resultava em uma calúnia da alegria, vista, por seu turno, como indigna das mentes supostamente sérias, elevadas e racionais. Lançar mão do prazer e da alegria seria algo pueril, irracional e presságio de um estado terminal de lucidez. Contudo, tais julgamentos nada mais seriam que a sintomática da doença e do cansaço dos próprios caluniadores da alegria (*Die Verleumder der Heiterkeit*), como se lê no aforismo 329 de *Aurora*. A vida adquiriu para os seus detratores, os aniquiladores do mundo (*Die Welt-Vernichter*), um sentido pejorativo. Esses se convencem de que se lhes falta algo, o mundo deve ser nada.⁷

⁷ Cf. *Aurora*, 52 e 304. Em 1888, Nietzsche escreveu: “A história da filosofia é uma raiva secreta contra as premissas da vida, contra os sentimentos da vida, contra tomar partido a favor da vida. Os filósofos nunca hesitaram em afirmar um mundo, desde que ele contradissesse este mundo, que fornecesse um meio de falar mal deste mundo. Até agora foi a grande escola da calúnia: e impressionou tanto que ainda hoje a nossa ciência, que se pretende advogada da vida, aceitou a posição fundamental da calúnia e trata este mundo como aparente e esta cadeia de causas como meramente fenomenais” (NF/FP 1888,14[134], KSA 13.317).

O aforismo 462 de *Aurora* assume ares de um receituário médico contra as doenças do corpo e da alma. Não é equivocado afirmar que tal receita contenha implicitamente o tratamento empreendido por seu próprio escritor. De acordo com este, tanto as doenças do corpo quanto as enfermidades crônicas da alma são fruto de inúmeras pequenas negligências. Creditar a fatores externos, como às ofensas graves, a causa dos adoecimentos é estar ignorante do fato de que a ausência de disciplina e de um autocultivo são produtores de doenças. Assim como o adoecimento pode decorrer de uma grande variedade de pequenas negligências, a cura costuma exigir um esforço contínuo de dar direção a si mesmo, sendo esta pautada por pequenos e contínuos comportamentos saudáveis. Para Nietzsche, todas “essas curas são lentas e pequeninas; também a pessoa que quer curar sua alma deve pensar na mudança de hábitos mínimos” (M/A 462, KSA 3.278). Uma recomendação semelhante é feita em outro trecho: “Se uma transformação deve ser a mais profunda possível, que o remédio seja dado em doses mínimas, mas ininterruptamente, por longos períodos! Que coisa grande pode ser criada de uma vez?” (M/A 534, KSA 3.305).

O caminho nietzschiano de libertação segue em *Aurora*, como indicado nos dois últimos parágrafos.⁸ Embora a obra faça frequentes menções às antigas influências de Nietzsche, como Schopenhauer, bem como a seus constantes desafetos, caso dos idealistas, deve-se olhar para o que jaz entrelinhado nelas. O que assume o protagonismo aos olhos do leitor é uma aventura por um terreno que havia sido razoavelmente explorado em obras anteriores, mas que carecia de uma abordagem específica, indicada já no título de *Aurora*: “reflexões sobre os preceitos morais”. Uma “proto-noção” de *décadence* passa a se configurar no livro de 1880, uma vez que o termo só aparecerá em obras posteriores, quando a noção será amadurecida e ganhará os contornos dos últimos textos nietzschianos. Fala-se aqui em uma ideia nascente com o respaldo de relatos do próprio Nietzsche em *Ecce Homo*, onde, ao reavaliar o curso argumentativo de *Aurora*, faz referência a um instinto de *décadence* (*der décadence-Instinkt*). Este teria governado sedutoramente a história da moralidade humana. Decorre disso a justificativa da escolha do assunto que permeia a obra considerada, a saber, a questão da origem dos valores morais. Tal problema teve que assumir o status de primeira ordem, pois teria o poder de condicionar o futuro da humanidade, enquanto o passado, por seu turno,

⁸ Em uma carta a Ernst Schmeitzner, de 23 de fevereiro de 1881, Nietzsche deixa as seguintes palavras: “O título é: Aurora: Reflexões sobre preconceitos morais. Por Friedrich Nietzsche. ‘Há tantas auroras que ainda não brilharam.’ Rigveda. Este livro é o que se chama de ‘um passo decisivo’ – mais um destino do que um livro” (BVN 1881, 181-85).

havia sido condicionado pelo instinto de negação (*der Instinkt der Verneinung*). Semelhante instinto é atribuído aos malogrados, astutos-vingativos e santos, todos estes denominados caluniadores do mundo (*Weltverleumdern*). A moral da *décadence* não se restringiria à moral de um grupo religioso. Antes se estenderia à toda moral que dá primazia ao altruísmo em detrimento do egoísmo.

Diante dos argumentos de *Ecce Homo*, palavras de Nietzsche ressoam novamente a sua consciência de ser, em algum grau, um *décadent*: “que na verdade ele [*Aurora*] seja banhado pelo sol, redondo e feliz como um animal marinho que toma sol entre os rochedos. Afinal, era eu mesmo esse animal marinho que toma sol entre os rochedos” (EH/EH, *Aurora* 2, KSA 6.330). Em outro ponto se lê: “Quem comigo neste ponto está em desacordo, eu o considero infectado... Mas o mundo todo está comigo em desacordo...” (EH/EH, *Aurora* 2, KSA 6.331). Brilhava perante os seus olhos a aurora da luta contra a moral da negação, da renúncia de si, da idealidade e do elogio da doença – da anemia – e da conservação daquilo que degenera.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche mantinha em sua memória e ecoava os pensamentos que o tomaram durante a confecção de *Aurora*, especialmente, naquilo que diz respeito à luta daquele que quer se libertar das amarras do espírito de seu tempo. Para ele, não era necessário somente expurgar certas vozes para as quais havia dado ouvido em sua juventude. Mais do que isso, era imperioso se desprender do fundo degenerativamente moral e moralizante que elas traziam consigo. No entanto, seria possível pensar para além da moral? Em um fragmento póstumo da primavera de 1880, nota-se um tom de aparente confissão, no qual o confessor se vê entre os indivíduos que padecem de um modo de pensar degenerativo, apesar de vislumbrar, no futuro, a esperança para uma nova era do pensamento. Assim diz o texto aludido: “Por um milênio, não foi possível até aos espíritos mais livres a obtenção de um modo pensar irreligioso; hoje nós podemos, mas somos, por nossa vez, incapazes de nos permitir um modo de pensar para além da moral. No futuro, talvez o ser humano tenha isso também” (NF/FP 1880, 3[70], KSA 9.65).

Nietzsche não se esqueceu de Schopenhauer e de Wagner em sua obra dedicada às reflexões acerca dos preceitos morais, nem da relação que estes nomes mantiveram com a nova Alemanha. Chamados de grandes homens alemães em razão da influência que exerceram na cultura alemã, o real legado que deixavam era o de dificultar a vida do seu povo. A pergunta feita é: “(...) quem não preferiria, tudo somado, ser de outra opinião que Schopenhauer! – E quem poderia agora ser da mesma opinião que Richard Wagner, no início e no fim das contas?” (M/A 167, KSA 3.148). O questionamento tem como pano de fundo a reverência que os alemães

prestariam a ambos, tendo como fio condutor a política de Otto von Bismarck e a execução de um projeto cultural conduzido por ela. Faltava aos alemães um estadista que fosse capaz de expressar um espírito ágil a serviço de instintos fortes. Nesse contexto, tanto a música wagneriana quanto a filosofia de Schopenhauer eram mesquinhas: não se achavam de joelho ante todas as coisas, nem acima delas. Restava na relação entre o filósofo, o compositor e o estadista um alinhamento cultural paradoxal: “Eis Schopenhauer inimigo da política de Bismarck, e Bismarck inimigo de tudo wagneriano e schopenhaueriano!”.⁹ Nietzsche afirma que até seria possível um esforço para encontrar elementos bons no trabalho de cada um dos três, porém, era impossível se esquecer daquilo que todos carregavam de ruim: “É inútil, não se consegue esquecer quando se quer esquecer. E como seria grande o ‘resto’ que se teria de esquecer, no caso, para continuar sendo admirador ‘a granel’ desses três grandes de nossa época!”.¹⁰ No fim, faltaria a todos uma verdadeira grandeza e, por esse motivo, a reverência alemã a eles deveria ser superada, a exemplo do que Nietzsche havia feito consigo mesmo.

O Romantismo também não é poupado de críticas em *Aurora*, sendo descrito como um movimento de indivíduos vaidosos que desperdiçam demasiada energia com o passado. Nesse sentido, serve para “todo tipo de ressurreição dos mortos” (M/A 159, KSA 3.145). Para esse tipo de gente, Nietzsche aconselha ironicamente muita prática cristã e um pouco de teoria schopenhaueriana. A contribuição dos românticos na Alemanha oitocentista teria sido de “dar lugar de honra a sentimentos mais antigos, primitivos, sobretudo ao cristianismo, a alma popular, a lenda popular, a linguagem popular, a Idade Média, o ascetismo oriental (...)” (M/A 159, KSA 3.171). Eles combateram o espírito iluminista e científico e buscaram restaurar o pensamento de divinização da natureza, lançando sobre ela a exigência de uma ética e de um simbolismo, os quais deveriam se restringir à esfera do humano. O culto ao sentimento por eles engendrado teve como resultado a abertura de um novo caminho para a fé – e devoção. Os românticos tão evocados pelos alemães acabaram se tornando o seu maior perigo. Porém, a força do Romantismo estaria com os seus dias contatos. Era imperativo olhar adiante, e não carregar o passado, seus espíritos e seus valores como um peso.

A Gaia Ciência é o coroamento de um pesado tratamento, no qual crostas de influências deletérias foram sendo arrancadas pouco a pouco. Isso pode ser notada já na abertura da obra: “Ele aparece escrito na linguagem do vento que dissolve a neve: nele há petulância, inquietude, contradição,

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

atmosfera de abril, de maneira que somos lembrados tanto da proximidade do inverno como da vitória sobre o inverno” (FW/GC, *Prólogo* 1, KSA 3.345)¹¹. Nietzsche adjectiva a trajetória da recuperação da sua saúde como longa, de terrível pressão, paciente, severa e fria. As suas palavras externam a leveza de seu espírito: “Todo este livro é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo pela força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro”¹². Reincide a luta contra o Romantismo: “essa fundamental limitação ao que é amargo, acre, doloroso no conhecimento, prescrita pela náusea que pouco a pouco nasceu de uma incauta e complacente dieta espiritual – a que chamam de Romantismo –, quem poderia experimentar tudo isso como eu fiz?”¹³. Se cada indivíduo carrega, em si, uma filosofia, Nietzsche distingue dois tipos de filosofias. O primeiro é nutrido a partir das deficiências, ao passo que o segundo das forças. Prepondera na história da filosofia o primeiro tipo, destinado ao apoio, “tranquilização, medicamento, redenção, elevação [e] alheamento de si” (FW/GC, *Prólogo* 2, KSA 3.347). É no conflito que está a afirmação de si. É a guerra que concede a vitória sobre as camadas debilitantes, não a paz engendrada por ficções entorpecentes. A busca pela saúde não privilegia aspectos intelectuais em detrimento do corpo. Todavia, Nietzsche vê as várias filosofias, de modo geral, “apenas [como] uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo [?]. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou povos inteiros”¹⁴. A filósofo do segundo tipo não é permitido distinguir alma e corpo.

Uma cura não blinda a saúde contra novos adoecimentos. Daí Nietzsche preferir falar de “muitas saúdes”, bem como das vantagens que os períodos podem propiciar. A dor tem seus benefícios, não propriamente para um aperfeiçoamento, mas para o aprofundamento: “(...) de tal severa enfermidade (...) voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para

¹¹ Embora o discurso apresentado nos próximos parágrafos se refira ao prólogo de *A Gaia Ciência*, é preciso dizer que ele não se insere precisamente na segunda fase do pensamento nietzschiano, uma vez que veio à luz em 1886. Logo, é já uma perspectiva do próprio autor que guarda um natural distanciamento quanto ao escrito anterior. Isso não apaga o reconhecimento do itinerário terapêutico exposto na obra e aludido em uma data posterior.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

todas as coisas boas, (...) com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria” (FW/GC, *Prólogo* 4, KSA 3.351).

Décadence: uma doença a ser curada?

Até este ponto, tem-se a impressão de que, ao se referir a si mesmo como um *décadent*, em conjunto com a análise do tratamento que se impôs durante o chamado período intermediário de sua filosofia, Nietzsche lidou exclusivamente, ao longo da sua última década de produção intelectual, com uma doença a ser curada ou, noutros termos, superada. Se esta perspectiva estiver correta, *décadence* seria apenas um dos elementos constitutivos de uma grande enfermidade, ou, por um viés radical, o seu fundo elementar. O problema desta seção é saber se, ao dizer “eu sou um *décadent*”, Nietzsche estava dizendo “há uma enfermidade preservada em mim, da qual ainda careço de tratamento”. Caso não, como a sua própria *décadence* deveria ser encarada?

Muitas vezes vista como uma doutrina da penúltima década da vida de Nietzsche, pode-se dizer que sua compreensão da *décadence* começa a ser desenvolvida ainda nos anos 1870. Vale ressaltar a presença, em sua *Extemporânea* de 1874, do nome de Edward Gibbon (1737-1794), historiador e político inglês, famoso por sua obra *A história do declínio e queda do Império Romano*, publicada em seis volumes entre 1776 e 1778. A noção de *décadence* que aparece na obra de Gibbon, lida pelo pensador alemão, é a de um processo contínuo e inevitável de degeneração e corrupção da civilização romana, que perdeu a sua vitalidade, a sua virtude e a sua grandeza ao longo dos séculos. Gibbon apresenta a *décadence* como uma doença que afeta tanto os indivíduos quanto as instituições, levando à perda da liberdade, da ordem e da prosperidade. Ele critica a influência negativa da religião, especialmente do cristianismo, que teria enfraquecido o espírito público, o patriotismo e o heroísmo dos romanos, tornando-os passivos, supersticiosos e fanáticos. Uma alusão de Nietzsche (NF/FP 1876, 23[140], KSA 8.453) à noção operada por Gibbon ocorre em uma anotação na qual Miguel de Cervantes é visto como um artista da decadência por não ter irrompido contra a Inquisição, mas ridicularizado suas vítimas – os hereges. Esta postura teria levado toda a Espanha, incluindo os mais tolos dela, a rir e se achar sábia. Isso contribuiria para a decadência da própria cultura espanhola.

Andrea Gogréf-Voorhees ressalta, em Nietzsche, uma virada da ênfase ao pessimismo romântico à *décadence*. Esta passagem não seria algo simples de ser explicado, pois indica vários caminhos e ângulos oriundos de

um atrelamento originário entre o Romantismo e o desenvolvimento da *décadence* europeia no olhar de intelectuais como Paul Bourget e do próprio Nietzsche. Dessa forma, melhor seria falar de *Verfallstimmung* (atmosfera de declínio) como slogan para um estilo literário e estético. O desenvolvimento nietzschiano da noção própria de *décadence* se dá a partir das incursões do alemão pela literatura e pela crítica literária francesas, especialmente, no ano de 1883, além de outras interlocuções, como se verá adiante. Nas palavras do comentador, “[enquanto] residia em Nice, no inverno, Nietzsche se interessou pelos trabalhos de Théophile Gautier, Charles Baudelaire, Gustave Flaubert, Edmond e Jules de Goncourt, Guy de Maupassant e Paul Bourget, isso para mencionar apenas os nomes mais importantes” (GOGRÖF-VOORHEES, 2004, p. 154).

Na primeira ocorrência do nome Bourget em suas anotações, Nietzsche considera o primeiro tomo de *Essais de Psychologie contemporaine* (1883) e o estilo de *décadence* de Wagner, no qual uma simples frase se tornaria soberana, ao passo que a subordinação e o arranjo se tornariam arbitrários.¹⁵ Um trecho basilar sobre a teoria da *décadence* em Bourget se encontra no capítulo dedicado a Baudelaire, na terceira seção:

Uma sociedade deve ser comparada a um organismo. Com efeito, como um organismo, resulta do agrupamento de organismos menores, os quais resultam do agrupamento de células. Porque o organismo total funciona com energia, é necessário que os organismos que o compõem funcionem com energia, porém, com uma energia subordinada; porque os organismos menores funcionam com energia, é necessário que as células que os compõem funcionem com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam paralelamente de subordinar sua energia à energia total e a anarquia se estabelece, constituindo a decadência/declínio (*décadence*) da unidade. O organismo social não escapa dessa lei e entra em decadência/declínio assim que a vida individual é superestimada sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade. Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência de outros organismos, como a linguagem. Um estilo de decadência é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, em que a página se

¹⁵ Cf. NF/FP 1883, 24[6], KSA 10.645.

decompõe para dar lugar à independência da frase e a frase para dar lugar à independência da palavra (BOURGET, 1883, p. 25).¹⁶

Segundo Mario Matucci (1960), o mérito de Bourget está em enxergar na literatura a verdadeira expressão do estado de alma da geração que a produz. A alma dos escritores serviria como um filtro que permitiria a fiel representação dos sentimentos dos indivíduos de sua época. Daí suas digressões privilegiadas sobre *décadence* e literatura.

Nietzsche não se preocupou apenas em absorver os traços estéticos de *décadence* da literatura ou teorizados na crítica literária de Bourget, mas, sobretudo, em assimilar e compor um aparato para a compreensão do referido fenômeno em vários âmbitos. Assim, enquanto se deparava com os ensaios do escritor francês, expôs sua premonição de um declínio da cultura alemã.

Além de Bourget, outras teorias foram consideradas por Nietzsche em sua abordagem da *décadence*. Seu contato com *Sensation et mouvement e Dégénérescence et criminalité*, publicados pelo psiquiatra francês Charles Féré (1852-1907) é uma delas. A obra se insere no contexto do positivismo e do determinismo biológico do século XIX. Nela, Féré (1888) defende a tese de que o crime é uma manifestação de degenerescência, entendida como um processo de desvio ou de involução da espécie humana, que pode ser causado por fatores hereditários ou adquiridos. Segundo o autor, a degenerescência se expressa por meio de anomalias físicas, mentais e morais, que podem ser observadas nos criminosos, nos loucos, nos alcoólatras, nos epiléticos, nos suicidas, nos neuróticos, entre outros. Féré se baseia nas teorias de Cesare Lombroso (1835-1909), considerado o fundador da antropologia criminal, que afirmava que os criminosos natos apresentavam características anatômicas e fisiológicas que os aproximavam dos animais inferiores e dos selvagens. O médico também se inspira nas ideias de Benedict Morel (1809-1873), que cunhou o termo degenerescência para designar o declínio progressivo da humanidade em direção à barbárie. Além disso, dialoga com as obras de Charles Darwin (1809-1882) e de Herbert Spencer (1820-1903), que aplicaram os conceitos de evolução e de seleção natural às sociedades humanas.

Como indica Andreas Sommer, Nietzsche usa a ideia de degenerescência em vez do conceito de *décadence* às vezes. Vê em Féré um relevante ponto de interlocução. Se inicialmente Nietzsche achou na análise cultural e literária francesa uma rica fonte para a *décadence*, tal conceito vai se

¹⁶ Este é exatamente o trecho que Nietzsche tinha em mente em NF/FP 1883, 24[6]. A edição que serviu para esta citação é a mesma utilizada por ele. A página do livro indicada no fragmento póstumo é a de número 25.

tornando cada vez mais patológico-médico, cobrindo-se com um sentido semântico ligado à degenerescência. “Enquanto Féré emprega o termo *dégénérescence* para descrever criminosos e doentes mentais clinicamente internados, Nietzsche transfere o conceito, numa transposição positiva do conhecimento medicinal, adquirido mediante leituras, a Wagner, Sócrates e a Jesus” (SOMMER, 2017, p. 22), revertendo assim a avaliação valorosa tradicional desses ídolos da moral e da cultura.

Algumas passagens do próprio Nietzsche corroboram a tese da transposição do termo *dégénérescence* aludida acima. Sobre Wagner é dito que: “a arte de Wagner é doente (...). *Wagner est une neurose* [Wagner é uma neurose]. Talvez nada mais exista de tão conhecido hoje, ao menos nada foi tão bem estruturado, quanto o caráter proteico da degenerescência, que aqui se fez crisálida e arte e artista” (WA/CW 5, KSA 6.23). Como um caso para os médicos e fisiólogos, o maestro alemão representaria *par excellence* o adoecimento geral da modernidade em sua tardeza e superexcitação do mecanismo nervoso. Adoeceu a música ao utilizá-la para excitar nervos cansados, aguilhoar os totalmente exaustos, despertar os semimortos e hipnotizar fracos e fortes. Semelhante movimento pode ser observado no que tange a religião. Para o filósofo, o cristianismo primitivo é uma expressão de uma vida degenerada, que não tem força nem vontade para enfrentar o mundo: “(...) a fé que se manifesta aqui não é uma fé conquistada, – ela está presente, ela é desde o início, ela é como uma infância que se retirou para o espiritual. O caso do atraso e da incompleta maturação sexual no organismo como um efeito da degenerescência é pelo menos familiar aos fisiologistas” (AC/AC &32, KSA 6.203).

No desenvolvimento da sua concepção de *décadence*, Nietzsche também travou um diálogo com Claude Bernard (1813-1878), um médico e fisiologista francês, defensor da medicina experimental na fisiologia e na patologia e da noção de homeostase. Grosso modo, este advogava que a saúde e a doença são apenas diferenças de grau, não de essência, e dependem da exageração, da desproporção e da desarmonia dos fenômenos normais; bem como o fato de organismo vivo ter um meio interno que se mantém constante e independente das variações do meio externo, graças aos mecanismos de regulação fisiológica.

Na esteira de Bernard, mas buscando uma clara transposição fisiológica para a sua crítica à cultura, religião e moral, Nietzsche anota que:

Eu me perguntei se não se poderia comparar todos esses valores supremos da filosofia, moral e religião anteriores com os valores dos fracos, dos doentes

mentais e dos neurastênicos: eles representam, em uma forma mais branda, os mesmos males (...). Saúde e doença não são nada essencialmente diferentes, como os antigos médicos e ainda alguns praticantes acreditam. Não se deve fazer deles princípios distintos, ou entidades, que lutam pelo organismo vivo e fazem dele seu campo de batalha (...). Na verdade, há entre essas duas formas de existência apenas diferenças de grau: a exageração, a desproporção, a desarmonia dos fenômenos normais constituem o estado patológico. Claude Bernard. Assim como o mal pode ser visto como exagero, desarmonia, desproporção, assim também o bem pode ser uma dieta de proteção contra o perigo do exagero, da desarmonia e da desproporção. (...) Quer-se fraqueza: por quê? Na maioria das vezes, porque se é necessariamente fraco... O enfraquecimento como tarefa: enfraquecimento das aspirações, dos sentimentos de prazer e desprazer, da vontade de poder, do sentimento de orgulho, do ter e do querer-mais; o enfraquecimento como humildade; o enfraquecimento como fé; o enfraquecimento como repulsa e vergonha de tudo o que é natural, como negação da vida, como doença e fraqueza habitual... o enfraquecimento como renúncia à vingança, à resistência, à inimizade e à ira. O erro no tratamento: não se quer combater a fraqueza por um sistema fortificante, mas por uma espécie de justificação e moralização: isto é, por uma interpretação (NF/FP 1888, 14[65]).

Além dos nomes citados como interlocutores de Nietzsche, outros também contribuíram estes debates. Dentre eles, Alexander Herzen (filho), em *Le cerveau et l'activité cérébrale*, e Leo Löwenfelds, em *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche*, como salientam Wahrig-Schmidt (1988) e Eduardo Nasser (2018). Wahrig-Schmidt, explora a influência dos trabalhos fisiológicos nos escritos de Nietzsche em três grupos de fragmentos de 1888 (Grupos 14 a 16), nos quais são identificadas referências a trabalhos fisiológicos de Féré, Herzen e Leo Löwenfeld. Ao longo do trabalho, vários trechos das cartas e obras de Nietzsche são analisados para demonstrar seu envolvimento com conceitos fisiológicos. Por exemplo, a correspondência de Nietzsche com Georg Brandes e Köselitz revela o uso de metáforas como “Dinamômetro” e “Indução psicomotriz” para descrever seu processo de escrita e estado de saúde. Além disso, as reflexões de Nietzsche sobre a decadência, o pessimismo e a condição humana são examinadas em relação às influências fisiológicas. O estudo também investiga a leitura que Nietzsche faz de Dostoiévski, como evidenciado por suas anotações sobre “Os Possuídos” e sua influência em suas ideias filosóficas. No geral, a pesquisa lança luz sobre a abordagem

interdisciplinar de Nietzsche à filosofia, traçando conexões entre teorias fisiológicas e suas reflexões filosóficas sobre a decadência, a natureza humana e a busca de significado num mundo em mudança. Nietzsche acreditava que a *décadence* era resultado de valores e ideais distorcidos que promoviam a fraqueza, a submissão e a conformidade em detrimento da excelência, da individualidade e da autenticidade. Ele via esse fenômeno como um obstáculo ao florescimento humano e à busca da verdadeira grandeza. Em suas obras, Nietzsche critica, por exemplo, a moralidade tradicional, a religião e as noções de pecado e redenção como promotoras da *décadence* e defende uma visão mais afirmativa e vitalista da existência.

Além desta rica análise de Wahrig-Schmidt, aqui se propõe indicar outras perspectivas interpretativas da noção de *décadence* em Nietzsche para que sejam contrastadas à tese que este estudo busca expor. Essas perspectivas compreenderão, em suas particularidades, os seguintes movimentos: a) exposição da *décadence* em Nietzsche seguida por b) uma abordagem sobre uma possível saída perante ela – este último movimento exatamente para proporcionar reflexões sobre o problema da *décadence* própria do filósofo.

David Hurrell (2019, 2020) enxerga a *décadence* como um processo que se expande em um todo a partir de dois supostos subprocessos: a autorreplicação e a autopropagação. No primeiro caso, um fenômeno emergente tem o potencial de gerar outro similar a si mesmo por meio de imitações em um ambiente adequado. No segundo, as duplicações se multiplicam através de mecanismos de reforço ou de coerção efetivados por agentes externos ou pela força. Analogamente, um ambiente adequado para a expansão da *décadence*, nesses termos, pode se dar em uma cultura inibidora da vida, favorecida, por sua vez, por indivíduos de constituição fisiologicamente debilitada. A fisiologia não representaria o mero estudo das bases biológicas e o funcionamento dos organismos. Antes, é o da natureza (*physis*) pela investigação de transformações com relação a uma variedade de forças instáveis que lutam umas com as outras, e como esse conflito engendra um fenômeno aparentemente unitário como um corpo. Ainda mais, a concepção de fisiologia não pode ser desatrelada de uma psicologia emergente, o que resulta em uma disciplina materialista e antidualista rotulada como fisiopsicologia – ou psicofisiologia.

O contágio via imitação, influência ou hábito tende a ser prevalente e o mais eficaz para a expansão da *décadence* uma sociedade composta por indivíduos fisiologicamente debilitados e, conseqüentemente, submetidos a um ambiente cultural debilitante. O ser humano lida com duas instâncias originárias de *décadence*: a fisiológica e a psicológica. Na base da primeira estaria

a desordem de direções e dos instintos, fazendo com que cada elemento constitutivo do todo estivesse desordenado, sem direção – ou aleatoriamente direcionado – e, obviamente, em desunião.

À primeira vista, a instância psicológica pareceria ser mero produto da fisiológica. Assim, os valores produzidos pela instância psicológica diriam respeito ao tipo fisiológico declinante. Eles incorporariam e encapsulariam a desordem e a depreciação da vida como exacerbação da *décadence* fisiológica. São frequentemente resultado da manifestação das mais básicas e subjacentes forças fisiológicas e podem ser conhecidos e interpretados nos sinais e sintomas aparentes na superfície do corpo ou, para além disso, nos constructos humanos. O tipo débil em questão não só criaria como expressaria valores sempre hostis à vida. Contudo, defender que só há uma via possível, a saber, da instância fisiológica para a psicológica, seria um equívoco, pois esta também opera como meio ou veículo para aquela. Prova disso é quando a moralidade age para desintegrar e minar os verdadeiros instintos. Sob essas circunstâncias, os valores morais se tornariam uma terrível ferramenta para inibir aspectos fisiologicamente vigorosos e salientar os fracos.

Em uma cultura, é indispensável saber reconhecer o indivíduo débil, disposto a sofrer e assumir o sofrimento e a negação como condições que devem ser preservadas e direcionadoras de si mesmo, já que ele carrega o potencial de expandir a debilidade a outros indivíduos. São suas características a falta de ordem, direção e unidade, uma vez que nada ou pouco dele trabalham para a constituição de um todo psicológica e fisiologicamente integrado. Ele cria ou adota valores como expressão de suas fraquezas, os quais o auxiliam na lida com uma realidade de sofrimentos. Esses valores atraem outros indivíduos de semelhante constituição e necessidades e neles encontram guarida. Uma sociedade composta por indivíduos desse tipo tende a perpetuar quaisquer formas de elementos debilitantes e passá-las às gerações vindouras. Como um filósofo-médico, Nietzsche teria sido capaz de diagnosticar a doentia cultura ocidental e enxergado na antiguidade grega pré-socrática um exemplo de uma cultura pujante e vigorosa.

Hurrell expõe sua hipótese para o combate da *décadence* e a obtenção da cura. Nietzsche teria indicado que, no melhor dos casos, um indivíduo só poderia resistir e mitigar os efeitos da *décadence*. Contudo, um lampejo de esperança surgiria na máxima “de que aquilo que não me mata me fortalece”. Então, a *décadence* adquiriria um valor positivo. Seu caráter de desordem fisiológica com consequências psicológicas se tornaria um fator essencial para uma resistência individual que propiciaria a autocriação. Para eliminar, reverter ou eliminá-la, pessoas ou sociedades deveriam purgar de si mesmas a sua má-

consciência – uma tarefa provavelmente bastante árdua. Não se pode colocar apenas na esfera individual a conta da eliminação da *décadence*. À medida que uma comunidade se distancia dos piores de seus decadentes, assim como de seus valores, internaliza estruturas fisiológicas mais coesas. Após o curso de um número de gerações e seu gradual refinamento fisiológico, floresceria uma comunidade de indivíduos fisiologicamente mais fortes, capazes de produzir valores estimuladores da vida e uma grande cultura. “A sugestão é que uma possível cura potencial para a *décadence* poderia advir do cultivo de pessoas bem constituídas, de raro gênio e verdadeira grandeza, que nos moldes de Goethe auxiliam no estabelecimento de uma cultura para o florescimento da humanidade” (HURRELL, 2020, p. 248).

Bruce Ellis Benson (2008) empreendeu um notável esforço para precisar a noção de *décadence* em Nietzsche a partir da análise de outras noções transcritas em alemão, notadamente, *Entartung*, *Niedergang*, *Verfall*, *Nihilismus* e *romantische Pessimismus*. *Entartung* é traduzida por ele como degeneração (*degeneration*). Em degeneração ou degenerada é a pessoa – ou povo – que não escolhe instintivamente o que é melhor para si, mas escolhe desinteressadamente¹⁷. *Niedergang* e *Verfall* são assumidas como declínio (*decline*)¹⁸, o que é muito similar à noção de *Entartung*, embora diferentes em precedência: alguém declina quando se degenera. Conquanto os três termos mantenham profunda cogação com *décadence*, devem ser entendidos mais

¹⁷ Concorde-se aqui com Eduardo Nasser (2018), para quem a degenerescência foi um conceito muito usado no século XIX para explicar as causas e os efeitos das doenças mentais. Segundo a teoria da degenerescência, formulada pelo médico francês Benedict Morel, as pessoas que sofriam de algum distúrbio nervoso ou moral podiam transmitir essa condição para seus descendentes, de forma que cada geração ficava mais doente e mais afastada do tipo normal da humanidade. Morel acreditava que a degenerescência era uma ameaça ao progresso da sociedade e que era preciso identificar e isolar os degenerados para evitar o contágio com os indivíduos saudáveis, sob o risco de um desvio doentio de um tipo primitivo ou desvio doentio de um tipo normal da humanidade. Ele foi um dos primeiros a aplicar as teorias evolucionistas à psiquiatria, mas de forma negativa, enfatizando a degeneração em vez da adaptação. Nietzsche se interessa pela decadência europeia desde seus primeiros escritos, usando termos médicos para analisar a cultura. Em 1888, ele entra em contato com autores que falam da degenerescência, uma teoria que diz que as doenças mentais são hereditárias e pioram a cada geração. Essa teoria influencia sua visão sobre o declínio da sociedade e a necessidade de superá-lo.

¹⁸ Paulo César de Souza, em *A Gaia Ciência*, opta por declínio como tradução de *Niedergang* e pelo mesmo termo para *Verfall* em *Humano, demasiado humano*. Michael Silk (2005) considera que *décadence* não possui sentido idêntico àquela de declínio (*Verfall* e *Niedergang*). Esta última comportaria sempre um valor negativo, enquanto a primeira poderia conter um valor parcialmente positivo, pois comporta um caráter de expansão. Por conseguinte, *décadence* não seria algo a ser combatido, pois é necessário e pertence a qualquer época. O que deveria ser enfrentado é o contágio ligeiro das partes saudáveis de um organismo. No lugar de uma negação pura e simples da *décadence*, caberia o reconhecimento de que se marcha passo a passo nesta ao longo do progresso moderno (ou da Modernidade).

precisamente como expressões desta. Das noções acima, aquela que mais abrangeria a extensão do debate sobre a *décadence* seria *Nibilismus*. Para justificar toda a sua posição, o comentador faz alusão a uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos*:

Crítica da moral de *décadence*. – Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo se atrofia – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar sua própria vantagem” – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de encontrar minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “eu não valho mais nada”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor – a vida não vale nada”. Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso (GD/CI, *Incursoes de um extemporâneo* 35, KSA 6.133).

Para Benson, *Nibilismus* compreenderia o estágio exposto no final do trecho citado, quando o indivíduo – ou um povo – degenerado (ou em degeneração) transfigura o seu estado de debilidade em uma percepção moral completamente pejorativa da vida. A fórmula que se torna imperativa a partir de então é “(...) nada tem valor – a vida não vale nada”.¹⁹ Por sua vez, no centro do *romantische Pessimismus* estaria a ideia de que a vida reclama a sua redenção, já que se encontra desprovida de qualquer dignidade. A vida só poderia ser redimida pela arte; crença que o próprio Nietzsche havia nutrido em seus primeiros escritos.

Apesar de evitar reducionismos ao dar voz às noções supracitadas, mantendo, contudo, correlação entre todas elas, Benson recorre ao âmbito da moral para seguir em sua tentativa de definição de *décadence*. Em seu ponto de vista, os instintos são expressões *par excellence* da vida. Esta é instinto de/por crescimento, pela duração, pelo acúmulo de forças e pelo poder²⁰. A *décadence* denotaria a falta de vontade de poder, a desagregação dos instintos e o conseqüente declínio da vida. Ao condenar os instintos, a moral executa o

¹⁹ Esta ponderação guarda congruências com o seguinte argumento de Scarlett Marton (2020): “Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia: qualquer apreciação de qualquer ordem deve passar pelo crivo da vida. (...) avaliar uma avaliação significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante.”

²⁰ O termo usado por Benson é *power*, isto é, poder. Preservou-se aqui a escolha do comentador a despeito das traduções que privilegiam o termo potência.

propósito de depreciar a vida. Dizendo de outro modo, a luta contra os instintos é, também, luta contra a vida.

Não se pode admitir que aquilo que surge do solo da *décadence* passe por sua causa. Nesse sentido, é equivocado crer que a natureza humana seja essencialmente desinteressada. Pelo contrário, o altruísmo seria um sintoma da *décadence*, porque só tem lugar onde se leva a cabo a desagregação dos instintos pelo atrofiamento moral do egoísmo. Sendo assim, a *décadence* estaria na base dos motivos, sentimentos e ações, e não o oposto disso. Um *décadent* tenderia a sempre se inclinar para aquilo que é desagregador, que não é saudável, para entorpecentes que tornem o seu sofrimento diante da vida suportável, para práticas, crenças e valores inibidores dos instintos, pois lhe falta energia - bem como um centro de direção, organização e controle dela. Restaria a ele uma árdua tarefa e, talvez, irrealizável em sua completude, de colocar tal energia sob o controle de um instinto dominante até que funcione como um todo coerente. A expectativa de insucesso dessa empreitada decorre do fato de que a *décadence* revela em si mesma a desagregação da vontade e um tipo de anarquia na qual os instintos não estão mais submetidos a um controle. A *décadence* operaria como uma espécie de força centrípeta, isto é, que puxa tudo o que tenta escapar dela para o centro. Resistir a ela seria possível, a fuga não.

E o que exatamente seria tal resistência? Se não há uma cura para a Modernidade, mergulhada em seu estado avançado de degeneração, a única esperança para a sua cultura, embora remota, pode estar nos poucos indivíduos fortes que resistem à própria *décadence*. Estes não aceitam a submissão de si mesmos a instintos subservientes. E o que é este “si mesmo”? Distante de ser uma razão consciente, ou a pequena razão, instância privilegiada pelo socratismo ocidental, compreende a totalidade do indivíduo: o corpo, a grande razão. A melhor atitude seria, portanto, no lugar de dar prevalência a um instinto que combata os demais, atribuindo-lhe o título de direcionador das demais forças e instintos, aquele que resiste aponta o devido lugar de cada instinto. Só o faz porque entende que é constituído simples e inteiramente pelo corpo. Tudo o que nele se nomeia é somente uma palavra sobre o corpo²¹. Afirmar a unidade do corpo não é negar a multiplicidade de forças e instintos que nele se relacionam. Deve-se a atitudes domesticadoras a pretensão de direcionar a referida multiplicidade, mas que, no fundo, acabam por negá-la, o que conduz o corpo ao enfraquecimento.²²

²¹ Cf. ZaZA, *Dos desprezadores do corpo*.

²² Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que chamar “a domesticação de um animal sua melhora é, a nossos ouvidos, quase uma piada” (GC/CI, *Os melhoradores da humanidade* 2, KSA 6.99), e que, em termos fisiológicos, domesticar é o mesmo que tornar doente para enfraquecer.

Para Benson, a *décadence* não pode, de modo algum, ser encarada com detentora de qualquer valor positivo. Corrobora esta tese com uma citação de *Crepúsculo dos ídolos*, onde Nietzsche escreve “[não] adianta: há que ir adiante, quero dizer, passo a passo adiante na *décadence* (– eis a minha definição do moderno ‘progresso’...). Pode-se estorvar esse desenvolvimento, (...) represar, recolher, tornar mais veemente e mais súbita a degeneração mesma. Mais não é possível fazer” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 46, KSA 6.148), o estudioso se coloca em sentido oposto a Hurrell (2019, 2020). Requerer ir adiante na *dédadence* como estratégia de superação e, conseqüentemente, definição de progresso moderno, seria pura ironia de Nietzsche. A postura irônica se revelaria nas aspas que envolvem o termo progresso, tendo-se em vista o fato de o filósofo ter abandonado há bastante tempo qualquer noção teleológica de progresso. O único uso possível do termo só poderia dizer respeito à capacidade de alguém reconhecer a total inevitabilidade da decadência e, diante disso, evitar estratégias desesperadas de lutar contra ela. A posição de Benson quanto a este ponto parece acertada, pois Nietzsche rejeitou, desde a década anterior à elaboração de *Crepúsculo dos ídolos*, quaisquer tentativas de impor à humanidade e ao curso da história um sentido irrevogavelmente teleológico, fossem tais à semelhança das pretensões positivistas de August Comte ou ao modo dialético idealista hegeliano. *Humano, demasiado humano* se posiciona muito mais ao lado de Jacob Burckhardt, para quem uma filosofia da história que abarcasse uma teleologia – ou a exigência por um progresso – seria uma discussão vazia.²³

Finalmente, analisa-se a perspectiva de Wolfgang Müller-Lauter (1999). Chama a atenção a sua abordagem peculiar da *décadence* própria de Nietzsche, constituída pelos seguintes aspectos: hereditário, biográfico e cultural²⁴:

Nietzsche compreende-se ao mesmo tempo como “oposto de um *décadent*”, como “sadio no fundamento”. Por ser ambos, pode “transtrocicar perspectivas”; pode “a partir da ótica de doente” olhar para o mais sadio e, inversamente, a partir da riqueza da vida “olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence*”. Se é que em algo, foi neste exercício, segundo o testemunho no *Eae Homo*, que se tornou mestre (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12).

²³ Cf. BURCKHARDT, 1961 e TOLEDO, 2017.

²⁴ Müller-Lauter (1999, p. 12) explica esses aspectos: “olhar retrospectivo sobre a morbidez do pai; biográfico, já que exposto de forma desmedida ao estar doente (EH/EH, *Por que sou tão sábio*); e, por fim, enquanto filho de sua época, de um tempo de declínio (FW/GC, *Prefácio da segunda edição*, §§ 2-3).”

O estudioso analisa a *décadence* segundo Nietzsche, que se manifesta em diversas formas de niilismo, pessimismo, ressentimento, moralidade e idealismo a partir de três perspectivas: histórica, psicológica e filosófica. Do ponto de vista histórico, ele mostra como Nietzsche identifica a origem da *décadence* na Grécia antiga, com o surgimento do platonismo e do socratismo, que se opõem à vitalidade trágica dos pré-socráticos. Essa oposição se perpetua na história da filosofia e da cultura, culminando no cristianismo e na modernidade, que são as expressões máximas da *décadence*. Da perspectiva psicológica, explora as causas e os sintomas da *décadence* na alma humana, que se revelam na fraqueza, na doença, na culpa, na compaixão, na vingança e na sublimação. Pelo viés filosófico, discute as implicações da *décadence* para a compreensão da verdade, do conhecimento, da linguagem, da moral e da metafísica. Demonstra como Nietzsche propõe uma nova forma de pensar, que afirma a vida e a vontade de poder, e que se baseia na perspectividade, na genealogia, na interpretação e na avaliação. A *décadence* também se relaciona com a perda de valores e de sentido da existência, que leva ao surgimento de ideais ascéticos e metafísicos que negam a vida. É, portanto, um sintoma de uma doença da vontade de potência, que se enfraquece e se contradiz.

Nietzsche não é um *décadent* qualquer. Há nele ciência e resistência quanto a sua condição. Por isso, pode lançar um olhar clínico para as várias formas de expressão da *décadence*, seja no indivíduo, na sociedade – na cultura, na religião, na moral, na arte. Müller-Lauter enfatiza o tratamento do estilo de *décadence* presente na arte de Wagner. Esta é uma usina de obras fragmentárias, compostas por partes insubmissas ao todo. Nelas, não se pode negar a presença de elementos grandiosos, ou melhor, pequenas preciosidades. Todavia, esses elementos são incapazes engendrar uma organicidade, confluindo para uma multiplicidade selvagem e uma grandiosa confusão para os sentidos. Para além disso, “[sob] a lente de aumento, que nos oferece, as coisas crescem até o gigantesco. Sentimentos extremos devem surgir e abalar nossos nervos: o sublime e o passional e, em verdade, na forma que o ideal da *décadence* exige: o expressivo a qualquer preço”²⁵. Apesar de uma introdução estética do assunto, o caso Wagner não seria, no fundo, estético, mas fisiológico²⁶. A *décadence* seria, por definição, “a desorganização ou

²⁵ *Ibidem*, p. 15.

²⁶ Sobre as dimensões da fisiologia em Nietzsche, Müller-Lauter apresenta uma interpretação bastante elucidativa nas páginas 21, 22 e 23 do texto aqui investigado. Em razão da extensão do debate e de objetivos, preferiu-se deixá-la fora deste texto. Contudo, é oportuno mencionar, pelo menos, a noção nietzschiana de corpo ressaltada pelo intérprete: “Nos seus escritos e manuscritos de 1888 em particular, o corporal aparece como irredutível e, por sua vez, constitutivo (...). Sem dúvida, [Nietzsche]

desagregação de uma pluralidade reunida num todo: desintegração de uma estrutura disposta em ordem”²⁷. A estética wagneriana estaria ligada a uma personalidade caótica que, por sua vez, expressaria uma série de calamidades fisiológicas.

Nesses moldes, precisava se render a artifícios mesquinhos, como o de seduzir pela exacerbação de elementos e exaltação dos sentimentos, até que um efeito hipnótico fosse obtido. Se o estilo de *décadence* em Wagner não se limita a critérios estéticos, antes, traduz um estado fisiológico, também está longe de ter efeitos exclusivamente estéticos. Sua principal função é auxiliar os “outros modos de expressão da vida declinante; mais ainda, promove[r] o declínio”²⁸. Este é o clássico caso do indivíduo que instintivamente se debilita, atrai para si indivíduos fracos e trabalha para a estimular a debilidade coletiva. Distante de só apresentar as próprias calamidades fisiológicas, Wagner as transfere aos seus ouvintes, dentre os quais Nietzsche se inclui, trazendo à memória os efeitos fisiológicos adversos – patológicos - que elas tiveram nele durante um período da sua vida.

O intérprete evita falar de um tratamento de Nietzsche contra a *décadence*. Prefere se manter fiel ao termo “resistência”. A resistência fisiológica de Nietzsche é, igualmente, resistência contra Wagner e tudo aquilo que este representaria. Se é o doente que torna doente, este deve ser combatido, ainda que se possa sempre considerar “os *décadents* – como também o decadente em si – como indispensáveis para as possibilidades humanas de crescimento”²⁹. Seria uma presunção de qualquer um que se colocasse como um médico contra a *décadence* prescrever uma terapia para conduzir ao fim dela. Ao elencar Sócrates nesse tipo de médicos presunçosos, Müller-Lauter afirma que “[seus] meios até preservam do perecimento no confronto dos instintos, mas apenas protelam a decadência. O médico que põe um fim à *décadence* não é Sócrates, mas a morte”³⁰. Muitos desses médicos, como os clérigos ascéticos, com a sua medicação de afeto, não curam, mas atenuam o sofrimento com práticas semelhantes ao hipnotismo, as quais levam a efeitos divergentes, dentre eles, o

atribuiu ao corpo prioridade em relação ao espírito, à consciência (...). Muitas de suas convicções quanto à criação (*Züchtung*) de um tipo de homem mais elevado partem deste ponto: o espiritual seria consequência do corporal (...). Portanto, agora ‘corpo’ é apenas um nome; não é de modo algum um dado último. O que assim denominamos não é uma unidade estável, mas reuniões temporárias de muitos. Com isso, a pluralidade é ao mesmo tempo interpretação e, na verdade, num duplo sentido. Ela interpreta a si mesma no estar-em-relação interpretante dos muitos uns com os outros e com o que a ela se opõe” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 22-23).

²⁷ MÜLLER-LAUTER, *Op. Cit.*, p. 24.

²⁸ *Ibidem*, p. 16.

²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

amortecimento do sentimento de vida e a repressão do desprazer. Em substituição ao fim rápido e aos sofrimentos que não querem sentir, esses ascetas propõem um novo sofrimento, mais pernicioso à vida, no qual se torna mais eficaz a vontade de nada.

Entretanto, haveria um lampejo de esperança diante da força incomensurável da *décadence*. Nas ponderações de Nietzsche, Müller-Lauter descobre um raríssimo tipo contrário do *décadent*: o tipo que representa a vida ascendente. Este seria marcado por uma excelente constituição fisiológica, bem como por um disciplinado trabalho de autocriação, de elevação e superação perante a incorporação e eliminação do passado através do esquecimento e de uma força plástica proporcionada por sua saúde, um esforço em direção à transvaloração dos valores, enfim, da segregação e eliminação das partes degeneradas que subsistem em sua constituição. Ele expressaria o irrevogável dizer sim à vida, o eterno prazer de vir a ser o que é e o prazer pela aniquilação que permite a criação como as marcas indelévels de um modo de vida dionisíaco.

De todas as perspectivas analisadas, pode-se concluir que a *décadence* não é uma simples doença. Ela se manifesta de diversas formas: Nietzsche fala em filosofia como *décadence*, moralidade como *décadence*, religião como *décadence*, arte como *décadence*, política como *décadence*, cultura e *décadence*. Várias são suas expressões, dentre elas, o pessimismo e o idealismo: “Embora contagioso, o pessimismo, diga-se de passagem, não aumenta a morbidez de uma época, de uma geração como um todo: ele é sua expressão. (...) O pessimismo não produz, por si só, um único *décadent*” (GD, *Incurções de um extemporâneo* 37, KSA 6.136). Mais do que isso, as expressões da *décadence* se interagem. A seguir, alguns trechos dos escritos de Nietzsche que exemplificam essa interação. Filosofia e arte: “A mesma espécie de homens que se exaltou com Hegel se exalta hoje com Wagner; na sua escola se escreve até hegeliano!” (FW/CW 10, KSA 6.35). Filosofia e política: “A [teoria] da igualdade (...) é essencialmente própria do declínio” (GD/CI, *Incurções de um extemporâneo* 38, KSA 6.139). Filosofia e moral: “De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?” (JGB/BM, *Dos preconceitos dos filósofos* 6, KSA 5.19). Arte e religião: “Ele [Wagner] incensa todo instinto niilista (-budista), e o transveste em música, ele incensa todo cristianismo, toda forma de expressão religiosa da *décadence*” (FW/CW, *Pós-escrito*, KSA 6.41). Arte e moral: “Ausência de si – o princípio –*décadence*, a vontade de fim, tanto na arte como na moral” (NW/NW, *Nós antípodas*, KSA 6.428).

Um dos elementos fundamentais do pensamento de Nietzsche é a vontade de potência, que ele define como a essência da vida, o princípio de toda criação e destruição, a força que busca se afirmar e se expandir. A vontade de potência se manifesta em diferentes graus e formas, dependendo das condições históricas, culturais, biológicas e psicológicas em que se encontra. Para Nietzsche, uma “(...) criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso” (NIETZSCHE, 2017, p. 19). Esta é a disposição mais elementar de toda a vida, pois o cerne mesmo da vida consiste nisto; aumentar a extensão de seu domínio, afirmar-se, e assim se fazer contínua. Toda forma de vida quer aumentar a extensão de seu ser, bem como sua intensidade. Deste modo:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder (...). O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais (NIETZSCHE, 2017, p. 40).

Ou, nas palavras de Marton:

Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais (MARTON, 1990, p. 29).

Já Diego Meca (2011) enfatiza que embora critique o princípio darwiniano da seleção natural, Nietzsche reconhece que influências externas exercem um papel importante na luta pela vida. No entanto, o pensador desfere um golpe crítico à ideia de que a autoconservação é o único objetivo da luta pela vida. Para ele, essa visão é simplória e limita a complexa dinâmica de um organismo. A vontade de potência, segundo o filósofo, é o motor que impulsiona os seres a irem além da mera sobrevivência. Nietzsche provoca ainda mais ao afirmar que o declínio do que é fixo e estável é essencial para a vida. Nesse sentido, a vontade de potência busca superar obstáculos, dominar o que a cerca e se transformar constantemente. A luta pela vida, sob essa ótica, é uma eterna dança de criação, destruição e superação. Nas palavras de

Crepúsculo dos ídolos: “Ela (a luta pela vida) acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento. Quando se luta, luta-se pelo poder” (GD/CI, *Incurções de um extemporâneo* 14, KSA 6.120).

A vontade de potência pode ser vislumbrada a partir de dois tipos de forças: ativas e reativas. As primeiras são aquelas que afirmam a vida, que criam valores, que se expressam na vontade de potência. As forças reativas são aquelas que negam, resistem, limitam e submetem as forças ativas. Logo, são uma expressão de fraqueza, ressentimento e decadência.

Sob a ótica da *Genealogia da moral*, por exemplo, embora a obra não conte com o termo *décadence*, esta concepção pode ser sublinhada como resultado de uma vontade de potência reativa que se caracteriza pela negação, pela fraqueza, pelo ressentimento, pela culpa, pela compaixão e pelo ascetismo. Nela se nega a vida e seus valores afirmativos, criando uma moralidade baseada na submissão, na obediência, na igualdade e na vingança. Essa moralidade é chamada por Nietzsche de moral dos escravos, que ele contrapõe à moral dos senhores, que é a expressão de uma vontade de potência ativa, nobre e saudável, caracterizada pela afirmação, liberdade, criatividade, generosidade, inocência e alegria.

Como fenômeno histórico, a *décadence* tem suas bases no judaísmo e no cristianismo, que são as religiões do ressentimento, segundo Nietzsche. Essas inverteram os valores da vida, colocando o além como superior ao aquém, o espírito como superior ao corpo, o bem como superior ao mal. Também promoveram uma transvaloração dos valores que favoreceu os fracos, os doentes, os pobres e os pecadores em detrimento dos fortes, dos saudáveis, dos ricos e dos virtuosos. Diante disso, prepararam o terreno para o surgimento do niilismo, que é a consequência lógica da *décadence*.³¹

Como visto acima, na modernidade a *décadence* se manifesta na arte, na ciência, na política e na religião da época moderna, que são expressões de uma vontade de nada, de um niilismo que leva ao esgotamento e à morte. Nietzsche critica a *décadence* como uma forma de autocontradição e de miséria fisiológica, que impede o surgimento de novos valores e de novas formas de criação. Tudo isto é exemplificado na figura de Richard Wagner, que representa a arte decadente e romântica, afastada da natureza e da vida.

A *décadence* também tem uma dimensão pessoal na vida e na obra de Nietzsche. Ele próprio padeceu com os sintomas da *décadence* em seu corpo e

³¹ Ver: MARTON, S. “Nietzsche: da análise psicológica à fórmula da *décadence*”. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.2, p. 45-62, maio/agosto, 2020.

em sua mente. Sua saúde era frágil desde sua infância, sofrendo com diversas doenças e crises nervosas.

Porém, haveria possibilidade de interromper o processo desagregador a ela correspondente em um *décadent*? Um fragmento póstumo do início de 1888 indica que “[os] métodos terapêuticos, os psicológicos, os morais, não mudam o curso da *décadence*; eles não a impedem, eles são fisiologicamente nulos” (NF.1888,14[86], KSA 13.264). Somente geram a narcotização diante dos efeitos da *décadence*. Não liberam o ser humano de seus elementos mórbidos. Inscreve-se em outra nota um argumento similar: “É uma ilusão para os filósofos e moralistas sair da *décadence* lutando contra ela” (NF/FP 1888, 14[94], KSA 13.272). Ainda que estes se esmerassem em sua luta, não deixariam de ser os mais fortes promotores da *décadence*. Estas palavras reverberam em *Crepúsculo dos ídolos*: “Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* – eles mudam sua expressão, mas não a eliminam” (GD/CI, *Das Problem des Sokrates* 11, KSA 6.72). A promoção da *décadence* pelos filósofos, moralistas e religiosos se deve, especialmente, ao fato de que todos eles se empenham para distanciar o indivíduo, assim como um povo, de seus instintos mais nobres e mais antigos. A lógica dessa concepção é:

1. Moralidade como o valor mais alto (governante de todas as fases da filosofia, mesmo os céticos): resultado: este mundo não é bom, não é o “mundo verdadeiro”
2. O que determina o valor supremo aqui? O que realmente é moralidade? O instinto da decadência, são os exaustos e deserdados que assim se vingam/ Prova histórica: os filósofos são sempre decadentes... a serviço de religiões niilistas.
3. O instinto de *décadence* que aparece como vontade de poder. Prova: a imoralidade absoluta dos meios em toda a história da moralidade. Em todo o movimento, reconhecemos apenas um caso especial de vontade de poder (NF/FP 1888, 14[135], KSA 13.319).

Noutro ponto, surge uma ponderação congruente: “a questão da ‘felicidade’, da ‘virtude’, da ‘salvação da alma’ é a expressão da inconsistência fisiológica dessas naturezas decadentes: falta-lhes ênfase aos instintos, o para onde?” (NF/FP 1888, 14[94], KSA 13.271). Tem-se, portanto, o processo fisiopsicológico de desnaturalização do indivíduo por vias morais, o que dá lugar ao que é antinatural da mais alta ordem³². Esse processo tem como consequência a criação de “um tipo de indivíduo degenerado – o bom, o

³² Ver, também: GD/CI, *Moral como antinatureza* 4.

sortudo, o sábio” (NF/FP 1888,14[111], KSA 13.288), que se emaranha irresistivelmente nas amarras da sua própria degeneração e a outros atrai para elas. Para cada tipo de indivíduo degenerado, assim como a sua forma de vida, há aquilo que Nietzsche chama de terreno mórbido, uma região para degeneração (*Gebiet für Degenerescenz*). A degeneração moral não se separa da fisiológica, pois “ela é um mero complexo sintomático desta última” (NF 1888,14[113], KSA 13.290).

Os últimos parágrafos dão a impressão de uma definitiva rejeição de qualquer saída contra a *décadence*. Nesse sentido, a questão motivadora deste trabalho estaria respondida. No entanto, a solução não é tão simples. Do que se disse até aqui, são nulos contra a *décadence* os métodos terapêuticos psicológicos, bem como os seus desdobramentos morais. Religiosos, filósofos e moralistas, ou melhor, filósofos com intentos moralistas, não trabalharam contra, e sim, pela *décadence*. Eles a reforçaram em todos os âmbitos: na filosofia, na moral, na religião, na arte, na política e na cultura em geral. Em *Crepúsculo dos ídolos*, essa conduta é chamada de idiossincrasia dos degenerados. Em contraste, Nietzsche se inclui no grupo daqueles que assumem uma postura diferente:

Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, abonação. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos afirmadores. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo destino do sacerdote, a doente razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies de santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem – qual vantagem? Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta (GD/CI, *Moral como antinatureza* 6, KSA 6.87).

Destaca-se que, ao mesmo tempo em que Nietzsche se coloca no grupo do “nós, imoralistas”, não se desvincula de outro, o “nós, os modernos”, a saber, aquele que carrega “valores, palavras, fórmulas, morais de procedências contrárias” (FW/CW, *Epílogo*, KSA 6.51). Não obstante, ressalta que, em seu caso, o faz contra a sua vontade. Como se percebe, na citação o filósofo se contrapõe aos que se guiam e se guiaram - sejam religiosos, filósofos, moralistas, políticos, artistas – pelo instinto de *décadence*, entendido como negação da vontade de vida. Os negadores representariam a linha descendente da vida, ao passo que os afirmadores, como Nietzsche, um imoralista, a linha ascendente (GD/CI, *Incursoes de um extemporâneo* 36, KSA

6.134). O indivíduo que representa a segunda linha é avaliado como detentor de um valor extraordinário. Seu horizonte é a totalidade da vida, não a sua depreciação. Contra a própria degeneração, precisa reconhecer o doente, isto é, o indivíduo da vida descendente, como um parasita da sociedade e como um elo de contágio do todo. Se a supressão de uma parte que compromete a saúde pode garantir a coesão orgânica, por analogia, um indivíduo pode se esforçar para suprimir a influência dos indivíduos representantes da primeira linha e, como resultado, preservar a saúde.

O indivíduo afirmador deve assumir a preciosa tarefa de se autoconstituir, de se tornar livre. Para tanto, precisa ser guerreiro. Nietzsche se questiona: “Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem que ser vencida, conforme o esforço que custa para ficar em cima”. E pouco antes da questão, ele diz: “Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da felicidade, por exemplo” (GD/CI, *Incursoes de um extemporâneo* 38, KSA 6.139). Ainda que estivesse às voltas de inúmeros ideais gregários, soluções religiosas negadoras, valores depreciativos e criações entorpecentes (as ideias modernas),³³ Nietzsche não se rendeu a algo disso. Ele se autodefine como um *décadent*, enquanto reclama para si a condição de ser o primeiro que alcançou a liberdade:

Mas o que se recebe nas mãos nada tem de questionável, são decisões. Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para ‘verdade’, o primeiro a poder decidir. Como se em mim houvesse brotado uma *segunda consciência*, como se em mim ‘a vontade’ houvesse acendido uma luz sobre o declive pelo qual até então seguia... O declive – chamavam-no o ‘caminho à verdade’. (...) E, em toda seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho para cima: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o alegre mensageiro*... Exatamente por isso também sou um destino (EH/EH, *Crepúsculo dos ídolos* 2, KSA 6.354).

Reluz o fato de Nietzsche se colocar como um marco perante todas as expressões da *décadence*. Alguma vitória – um tipo de libertação – teve lugar primeiramente nele para que, somente sob essa perspectiva, o filósofo pudesse publicizar a sua nova consciência, a sua alegre mensagem, para a cultura.

Algo nesse tom é encontrado em *O Crepúsculo dos Ídolos*, quando “o dizer Sim” à vida, a despeito de seus mais duros e estranhos problemas, é o

³³ Cf. EH/EH, *Crepúsculo dos ídolos* 2.

sentido adotado para o termo “dionisíaco”. Em *Ecce Homo*, Nietzsche exige o direito de ser considerado o primeiro filósofo trágico, extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista (EH, *O nascimento da tragédia*, 3). Esta ideia é corroborada no aforismo 381 de *A Gaia Ciência* pela conclamação a uma superação do Romantismo, para que o homem logre, igualmente, a superação em si do seu próprio tempo. Para tanto, como discorre Nietzsche no prólogo de *A Gaia Ciência*, uma nova arte deve surgir, que não mais se submeta aos limites artísticos espúrios do Romantismo, ou para apaziguar os sentidos, mas zombeteira, divinamente imperturbada e artificial. Enfim, que seja uma arte somente para artistas. Mais do que uma arte para a fruição de obras artísticas, deve ser uma arte para a fruição e expansão da própria vida. No Ensaio de autocrítica, de 1886, que Nietzsche escreveu para o *Nascimento da Tragédia*, a ideia de arte zombeteira foi levada adiante, já que os jovens românticos – cristãos e metafisicamente consolados – são desafiados ao riso se estiverem determinados a permanecer pessimistas. O que se propõe não é mais o pessimismo romântico, e sim o pessimismo dionisíaco. Os românticos deveriam se tornar “homens que riem”. O homem superior tem que aprender a rir. Em uma carta a Ferdinand Avenarius, de 10 de dezembro de 1888, Nietzsche se contrasta com os românticos/Wagner. Estes portavam uma natureza decadente, enquanto ele criava a partir da superabundância de força, ou seja, da natureza dionisíaca. Ele faz questão de destacar progressivamente a sua pertinência ao que estima ser um modo de pensamento verdadeiramente dionisíaco. É o que se vê em notas e cartas de seus últimos anos de produtividade intelectual.

Faz-se coro a Müller-Lauter em seu discernimento de que Nietzsche era um *décadent* peculiar. Também, não era, no entendimento do próprio pensador, um indivíduo afirmador qualquer. Ainda que alguns indivíduos pudessem ser listados como portadores de uma força admirável para o seu contexto, como Goethe, havia algo que os distinguia do autoproclamado primeiro filósofo trágico. Apesar de sua constituição fisiológica invejável, careciam da imersão em um processo correspondente à descoberta e terapia das mais profundas fraquezas, de caráter semelhante ao de Nietzsche. Faltava-lhes a ousadia de encarar a *décadence* frente a frente, ou melhor, a partir dela, do interior dela, com a consciência de que se é, também, um *décadent*. Obviamente, seria equivocado exigir muito mais de outros indivíduos superiores, pois não alcançaram uma filosofia sobre a *décadence* – o que se difere radicalmente de uma filosofia *décadent*. Afinal, é o próprio Nietzsche que chama a si mesmo de a maior autoridade da terra na questão da *décadence*, em uma carta a Malwida von Meysenbug (1816-1903), de 18 setembro de 1888 (BVN 1888, 1131).

Embora Nietzsche se posicione de forma singular em relação à *décadence* de sua época, seus escritos revelam um constante embate com essa condição, que se configura como um traço inerente ao contexto histórico-cultural em que ele se formou e atuou. Diante dessa realidade, falar em cura definitiva seria simplista e inadequado, pois a *décadence*, para Nietzsche, não se resume a uma doença a ser erradicada, mas sim à própria base das doenças (GD/CI, *Incursoes de um extemporâneo* 33, KSA 6.132). Melhor é supor tentativas de resistência ou atenuação de seus efeitos. É como uma terapia incapaz de garantir as não reincidências do mal, pois ele está sempre à porta. Mas é um tratamento contínuo contra todo conformismo deletério ou prática de um pessimismo negativo. Esta via interpretativa recorre ao já mencionado “Prólogo” de *A Gaia Ciência*, passagem na qual seu autor discorre sobre a teimosia das enfermidades que tentam infirmar a sua força. Não obstante, a sua resistência lhe concede novas vitórias, isto é, as “várias saúdes”. Porque conhece bem a *décadence*, sabe que deve tê-la sempre à espreita. Uma expectativa aquece o seu coração: o seu esforço peculiar traria novos ventos. Acreditava que os seus escritos trariam fortes agitações na moribunda cultura da Modernidade. Há de se concordar com Luís Rubira em sua explanação: “[...] o prefácio a *Humano* (de 1886) fornece pistas para pensar que Nietzsche não estava de todo tão em posse da chamada ‘grande saúde’, e sim ainda impelido por uma ‘vontade de saúde’. [O texto] parece encontrar eco em *Para além do bem e do mal* na medida em que ele criara o ‘filósofo do futuro’ como tipo almejado” (RUBIRA, 2010, p. 283).

De modo consonante, Nietzsche afirma em *Ecce Homo*: “Descontado o fato de que sou um *décadent*, sou também o seu contrário” (EH/EH, *Por que sou tão sábio* 2, KSA 6.266). A explicação para essa máxima encontra-se, segundo ele, nas escolhas instintivas de remédios adequados para seus estados ruins. Seu constante trabalho de resistência e autocuras derivava do fato de “ser ele mesmo, no fundo, saudável”. Um típico *décadent*, incapaz de fazer um autoexame de sua condição, faria justamente o oposto: escolheria meios prejudiciais para si. Nietzsche complementa com uma digressão fisiológica: “Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, estar enfermo pode ser até um estimulante enérgico para viver, para mais viver” (EH/EH, *Por que sou tão sábio* 2, KSA 6.266). Para ele, foi fundamental superar o simples pessimismo - expressão da morbidez de seu tempo (GD/CI, *Incursoes de um extemporâneo* 36, KSA 6.136) - por meio de uma filosofia como expressão da vontade de saúde e, conseqüentemente, de vida. Diante e tal autocompreensão, não é surpreendente que ele mesmo se veja apto a afirmar que somente nele era possível uma tresvaloração dos valores.

Finalmente, Nietzsche se distingue nitidamente de seu tempo e seus indivíduos. Para ele, não pode haver uma negligência de sua própria *décadence*.

Contudo, não se pode deixar de reconhecer seu esforço para transformá-la em uma força criativa e afirmativa. Ele se chamou de um “*décadent* forte”, alguém que usa a própria decadência como um estímulo para a superação.³⁴ Essa ideia de resistência é parte da sua filosofia da vida como experimento e transmutação. Mesmo diante de uma saúde conturbada, de um estado fisiológico fragilizado pelas constantes enfermidades, o filósofo tentava estabelecer para si mesmo condutas saudáveis. Ao se chamar de *décadent* forte, não apenas admitiu sua própria decadência, mas também se apresentou como um exemplo de como outros tipos fortes poderiam lidar com o problema da *décadence*. Acreditava que, ao entender a *décadence* e suas manifestações, poderia denunciar o declínio do ser humano. Ele se autodenominava psicólogo e via a psicologia como uma ferramenta crucial para entender e combater a *décadence*. Em resumo, Nietzsche reconheceu a *décadence* como um fenômeno de sua época e se posicionou contra ela. Ele usou sua filosofia e sua compreensão da psicologia para analisar e combater a *décadence*, na esperança de promover uma renovação cultural e moral.

Considerações finais

Nietzsche é um filósofo que não se contenta em pensar e criticar o seu tempo. Percebe a si mesmo à mercê das direções assumidas pela Modernidade. Se nesta a *décadence* é uma regra, ele se enxerga como um *décadent*. No entanto, não se sente obrigado a se render a tal condição. Assume uma postura afirmativa, característica necessária para um indivíduo de vida ascendente. Nega-se a fazer parte de uma maioria de indivíduos que existem sob um modo de vida descendente. Desde *Humano, demasiado humano*, ao exibir a sua tendência de pensar a vida humana a partir de tipos, coloca-se não ao lado dos espíritos cativos, aqueles que são a regra, mas se vê como um espírito livre, isto é, uma exceção. E muitas são as formas de expressar os modos como se excetua perante regras. Considera-se um imoralista, o alegre mensageiro, discípulo de Dioniso e, por conseguinte, portador de um pessimismo dionisíaco, o primeiro que alcançou a liberdade, a maior autoridade em *décadence*, um destino, dentre tantos outros adjetivos que credita a si mesmo.

Nada disso é fruto de uma existência acomodada. Desde uma idade bastante tenra, o autor de *O nascimento da tragédia* impõe a si a tarefa de autocriação, de uma verdadeira *Bildung*. O seu dever é um trabalho ininterrupto de talhar e se constituir. *Ecce Homo* não é o texto exclusivo que relata tal

³⁴ Cf. SCOTT, Jacqueline. “Nietzsche and decadence: The revaluation of morality”. In: *Continental Philosophy Review*, v. 31, p. 59-78, 1998.

processo, mas entrega um mapa da trajetória de autoconstrução do pensador. Em vários de seus escritos, publicados durante a sua vida ou postumamente, demonstra que o caminho que trilhou para se tornar o que se destinou a ser foi árduo. Enquanto lograva seu capital intelectual, precisou aprender a ser seletivo e a rejeitar muita coisa. Não tomou como obrigatório carregar sequer influências que contribuíram para a composição de suas primeiras obras, que deram as primeiras direções para a sua maneira juvenil de pensar. Advertiu de que, em um ambiente decadente, é ingênuo se imaginar blindado da degenerescência que ronda o ser humano. Faz-se indispensável um disciplinado autocuidado. É este o que proporciona as “várias saúdes” que Nietzsche acreditou entregar a si mesmo. É o que o fez se perceber em uma posição tão distinta de seus contemporâneos e de muitos que vieram antes dele. O tom bastante pessoalista que ressoa neste artigo é proposital, pois o se intentou não é sacralizar a maneira como o filósofo se estima. O que se quis foi explicitá-la ao lado de suas críticas a figuras, modos de pensar e a cultura em geral de seu tempo, assim como suas proposições.

O exercício de formulação de uma hipótese para o tratamento da *décadence* própria de Nietzsche contou com a contribuição do estudo acurado de pesquisadoras e pesquisadores do pensamento do filósofo alemão. São importantes perspectivas, embora em número ínfimo diante de tantas outras que tratam da questão da *Bildung* e da *décadence* segundo Nietzsche. O que se tentou foi mostrar que não há unanimidade sobre esses assuntos, ainda que cada interpretação sirva de auxílio para o avanço da pesquisa. Outras análises poderiam ser discutidas. Porém, isso extrapolaria o espaço que pode ser dedicado ao presente estudo. E não é só este aspecto que incomoda. Há noções que se tangenciam, interrelacionam, interdependem e não puderam aparecer aqui. Pode-se dizer que há lugar para exames da questão da *décadence* a partir de outros aspectos da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, espera-se que este estudo enseje novos questionamentos, uma vez que não pretende se apresentar como uma resposta conclusiva a respeito dos problemas que nele foram colocados.

Referências

- BENSON, B. *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- BOURGET, P. *Essais de Psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre, 1883.

- BURCKHARDT, J. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1961.
- BURNETT, H. “Humano Demasiado Humano”, livro 1. Nice, primavera de 1886. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 8, 2000, p. 55-88.
- FÉRE, C. *Dégénérescence et criminalité: essai physiologique*. Paris: Félix Alcan, 1888.
- FINK, E. *La filosofia de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- GOGRÖF-VOORHEES, A. *Defining Modernism: Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence and Wagner*. New York: Peter Lang, 2004.
- HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- HURRELL, D. *An Analysis of Nietzsche's Conception of Decadence*. PhD thesis The Open University, 2019.
- _____. “Herbert Spencer: A Case History of Nietzsche's Conception of Decadence”. In: *Nietzsche Studien*, v. 49, n° 1, 2020, p.171-196.
- MARTON, S. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- _____. “Nietzsche, da análise psicológica à fórmula da *décadence*”. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 41, n.2, 2020, p. 45-62.
- MATUCCI, M. *La critica di Paul Bourget nel suo tempo*. R. Pironti, 1960.
- MECA, D. “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo Processo”. Trad. Vinícius de Andrade. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 28, 2011, p. 13-47.
- MÜLLER-LAUTER, W. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”. Trad. Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 6, 1999, p. 11-30.
- NASSER, E. “O Romantismo em Nietzsche enquanto um problema temporal, estético e ético”. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 2, n°2, 2009, p. 31-46.
- _____. “Filosofia da alimentação e o caminho para a temperança em Nietzsche”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 9, n. 2, p. 121-136, 2018.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Humano, demasiadamente humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* – KSB (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). München: Walter de Gruyter, 1986. 08 Bänden.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* – KSA (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden.

RUBIRA, L. *Nietzsche: Do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2010.

SCOTT, J. “Nietzsche and decadence: The revaluation of morality”. In: *Continental Philosophy Review*, v. 31, p. 59-78, 1998.

SILK, M. “Nietzsche, Decadence, and the Greeks”. In: *New Literary History* 35. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005, p. 587-606.

SOMMER, A. “Nietzsche, Wagner e a decadência”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 9-34, jan./abr. 2017.

TOLEDO, R. “Sociedade industrial e crise cultural: Reflexões sobre a modernidade em Nietzsche”. In: *Revista reflexões*, v. 6, nº 1, 2017, p. 18-34.

VENTURELLI, A. “Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche”. In: *Nietzsche - Studien* 27. Berlin: de Gruyter, 1998, p. 29-51.

WAHRIG-SCHMIDT, B. “Irgendwie, jedenfalls physiologisch”: Friedrich Nietzsche, Alexandre Herfen (fils) und Charles Fere 1888. In: *Nietzsche Studien*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 17, 1988, p. 434-464.

Email: ricardotoledo@ufsj.edu.br

Recebido: 12/2022

Aprovado: 05/2024