

DÉCADENCE: uma leitura fisiológica

Ícaro Souza Farias¹

RESUMO: Fundamentando-se, principalmente, nas obras do período tardio de Nietzsche, este artigo pretende esclarecer o vínculo entre o conceito de *décadence* e a fisiologia. Para tanto, busca-se elucidar a hipótese da vontade de poder, bem como entender como a *décadence* se desenvolve enquanto um projeto civilizatório.

Palavras-chave: *Décadence*. Fisiologia. Vontade de poder.

ABSTRACT: Based mainly on the works of the late Nietzsche period, this article clarifies the connection between the concept of *décadence* and physiology. Therefore, it seeks to elucidate the hypothesis of the will of power, as well as to understand how *décadence* develops as a civilizing project.

keywords: *Décadence*. Physiology. The will of power.

INTRODUÇÃO

Entre as obras publicadas o termo *décadence* aparece, primeiramente, na fase derradeira da obra de Nietzsche, em *O caso Wagner* (1888). Antes de lançar mão da palavra *décadence* Nietzsche utiliza a palavra *Entartung* para fazer alusão a um processo de degeneração. Em sua biografia intelectual *Ecce homo* (1888), fazendo um retrospecto de sua produção filosófica Nietzsche elege a *décadence* como a questão sobre a qual mais se deteve: “instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre foi nisso” (NIETZSCHE, 2009a, *Por que sou tão sábio*, § 1, p. 22). Em *O caso Wagner* diz algo semelhante: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 9). Se for esse ou não o problema central da filosofia de Nietzsche não nos interessa responder aqui. O fato é que a decadência compõe um dos temas centrais de sua obra filosófica. Nietzsche constata a *décadence* enquanto sintomatologia, como um “quadro clínico” no qual vigora a acídia, o abatimento e a frouxidão decorrentes dos valores sacralizados que foram sedimentados no ocidente. É crucial avaliar como os principais valores que gestaram a cultura ocidental promoveram a bancarrota da afirmação jubilosa da vida – tão presente na Grécia pré-platônica – em nome de ideais promotores da degenerescência. Nesse sentido, faz-se

¹ Doutorando em filosofia pela UFRJ . E-mail: Ikrofarias@hotmail.com

imperativo investigar alguns conceitos que estão diretamente vinculados a *décadence*, como a hipótese da vontade de poder, o socratismo, o cristianismo e sacerdote ascético, relacionando-os à fisiologia.

SÓCRATES, O DECADENTE TÍPICO

Conquanto a ocorrência do termo *décadence* seja tardia, o conceito já se desenvolve em obras anteriores, precocemente inclusive. Em seu primeiro livro *O nascimento da tragédia* que se debruça sobre a estética da tragédia grega, procurando entender sua gênese e seu ocaso, Nietzsche já se atém a questão da *décadence* embora não use o termo. Em *Crepúsculo dos ídolos* ao se referir a sua primeira obra nos diz, “[...] eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos” (NIETZSCHE, 2010c, *O problema de Sócrates*, § 2, p. 18). Os gregos, especificamente Platão e Sócrates, seriam antíteses dos autênticos gregos, seriam decadentes, teriam eles enfraquecido o que havia de força e potência na Grécia. Mas por qual razão estes ilustres helenos depauperaram a Grécia antiga? Antes de analisar a relação entre a *décadence* e os mencionados gregos se faz necessário analisar alguns dos subsídios estéticos que orientam a primeira obra de Nietzsche.

O núcleo temático de *O nascimento da tragédia* é a arte. Em sua tentativa de autocrítica inserida como posfácio em 1886, Nietzsche, se referindo aos helenos, elabora algumas indagações: “[...] a mais bem sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos – como? precisamente eles tiveram *necessidade* da tragédia? mais ainda – da arte?” (NIETZSCHE, 2010d, § 1, p. 11). Pensando a tragédia grega, Nietzsche vincula a arte dos helenos à maneira pela qual eles se relacionavam com a dor, com o sofrimento, com o lado obscuro da existência. A arte que Nietzsche postula não se limita as obras de arte, mas contempla o próprio existir, considerando seu caráter criador, destrutivo e mutável. Tampouco o estatuto estético chancelado por Nietzsche reivindica a necessidade de alcançar o verdadeiro, de desvelar o real por trás da aparência, “[...] pois toda vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivo e do erro” (NIETZSCHE, 2010d, § 5, p. 11). Nesse sentido, o trágico, para os gregos, não tinha por finalidade o aperfeiçoamento

epistemológico com vista à verdade; em outros termos, o propósito não era distinguir o falso do verdadeiro, expurgando toda ilusão produzida pelos sentidos.

Aos olhos de Nietzsche, a inclinação dos gregos à dor lhes permitiu criar uma vasta e rica cena artística trágica. A tragédia deu o ensejo para que o povo helênico transformasse o horror frente à vida numa sobeja vontade de viver. Contudo, a tragédia sucumbiu. Mas, ao que se deve sua derrocada? Como a *démarche* afirmativa do trágico foi retirada da cena helênica? Por qual outra experiência estética ela foi substituída? Para Nietzsche, o grande responsável por isso foi Eurípedes. O poeta extirpou o elemento dionisíaco da tragédia. Eurípedes quis subtrair o dionisíaco, banindo-o da tragédia grega. Entretanto, para Nietzsche, não era o referido poeta o grande mentor da excisão de Dionísio. Na verdade, pela boca de Eurípedes era vocalizado o pensamento de outro pensador, o mestre de Platão, o famigerado Sócrates²: “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo” (NIETZSCHE, 2010d, § 10, p. 76).

Sim, Sócrates, o filósofo dialético, que levava seus interlocutores a analisarem criteriosamente suas opiniões e descartarem tudo que não fosse devidamente elucidado, promoveu uma hipertrofia da razão. O mestre de Platão com sua ironia submetia tudo ao tribunal da racionalidade, desprezando tudo o que fosse ilógico. Teria sido ele aquele que falava bela boca de Eurípedes, segundo Nietzsche. Eurípedes teria edificado seu pensamento segundo as máximas socráticas: “Só o sabedor é virtuoso”, “Tudo deve ser inteligível para ser belo”. A razão é a única faculdade humana legítima, apenas ela pode diferenciar o verdadeiro do falso, somente ela pode conduzir o homem pelo caminho da virtude. Com esse tipo de síntese da sabedoria socrática a tragédia foi expurgada, defenestrada da cena helênica.

Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos (NIETZSCHE, 2010c, *O problema de Sócrates*, § 4, p. 19).

É essa superfetação do lógico o sinal mais evidente da *décadence* em Sócrates. Superestimar a razão e subestimar ou mesmo desqualificar os instintos como faz o

² “Convém lembrar que Sócrates, como adversário da arte trágica, se abstinha de frequentar as representações da tragédia e só se incluía no rol dos espectadores quando uma nova peça de Eurípedes era apresentada” (NIETZSCHE, 2010d, § 13, p. 82).

socratismo faz do mestre de Platão um “monstro” *per defectum*³, uma vez que nele havia carência de instintos, posto que privilegiava a razão em detrimentos dos impulsos humanos. No tipo socrático os sintomas são de fraqueza, pois as pulsões são negadas, o corpo é negado em nome de uma realidade ideal.

Sócrates outorgou à razão a prerrogativa tirânica de conduzir a vida, imputando-lhe um poder salvífico. Ao proceder assim, o maior sábio ateniense (segundo o oráculo de delfos) instituiu um antagonismo entre razão e instinto, conferindo a este um valor negativo. Do ponto de vista socrático, os instintos aviltam o homem, buscam persuadi-lo a viver fora da sensatez, da clareza que só a razão oferece. Para Sócrates, portanto, os instintos depõem contra a vida, enfraquecem o homem. Nietzsche, contudo, apresenta uma visão diversa desta. A esse respeito Nietzsche nos diz, “[...] é necessário também apontar o erro que havia em sua crença na ‘racionalidade a qualquer preço’? – Os filósofos e moralistas engam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra” (NIETZSCHE, 2010c, *O problema de Sócrates*, § 11, p. 22*). Aquilo que Sócrates julgava ser o remédio para superação da decadência era na verdade o tônico dela. No exercício implacável da razão, Sócrates via a saída da deterioração humana; neste exercício Nietzsche via a porta de entrada para decadência.

Em um contexto bem específico – aquele da pulsão vital, no interior da arte, da tragédia grega – Nietzsche situa Sócrates como a personificação da decadência da arte grega, através de seus exercícios dialéticos que retirava o tônico da vida terrena em favor de uma suposta vida etérea, da ideia, da verdade. Longe de ser o fundador da filosofia grega, em Sócrates estamos diante do “maior decadente” que já existiu. Resta saber se a decadência também penetrou na cultura ocidental. Se a resposta for positiva é preciso explicitar: em que medida? Personificada por indivíduos ou assumida como valor no interior de uma cultura?

DECADÊNCIA COMO FORMA DE NEGAR A VIDA

³ “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum*!” (NIETZSCHE, 2010d, § 13, p. 83).

* Como é praxe, os textos de Nietzsche são repletos de grifos – de diversos tipos! No presente texto todos os grifos que aparecem nas citações diretas do filósofo estão contidos nos textos citados.

Em *O Anticristo* (1888) Nietzsche diz ter aberto a cortina da deterioração. Uma vez aberta a cortina, o filósofo elucida o que entende sobre isso: “[...] eu entendo a deterioração, já se nota, no sentido de *décadence*: meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são valores de *décadence*” (NIETZSCHE, 2016, § 6, p. 12). Para Nietzsche o solo no qual a humanidade semeou suas crenças se constitui, ao fim e ao cabo, como um terreno infértil, árido, estéril, que enfraqueceu a planta homem. Mas qual solo é esse que tornou infecunda a vida? Os valores superiores – metafísicos –, a crença em verdades incondicionadas, a depreciação da vida imanente em nome de outra transcendente. Estes valores, inicialmente, perpetrados por Sócrates, ganharam maior fortuna filosófica em Platão, e foram propaladas e popularizadas pelo cristianismo.

Para além daquele momento inicial, cuja oposição de força estava contida na arte, a força gravitacional da metafísica ocidental se radicou na tradição religiosa, na tradição moral e na tradição filosófica. Desta matriz metafísica medraram os principais alicerces que fundamentaram os valores humanos, a saber, “mundo inteligível”, “espírito”, “Deus”, “alma”, “pecado”, “danação eterna”, “livre-arbítrio”, “castigo”, “vida eterna”. No entanto, Nietzsche faz questão de frisar que estas crenças têm por estribo causas imaginárias, isto é, não se respaldam na realidade, não têm contato com o real. Ao cindir a realidade em duas, a metafísica acabou por discriminá-las hierarquicamente, considerando uma superior e outra inferior: o mundo aparente – no qual a arte havia fincado as suas raízes –, tornou-se simulacro, cópia; o mundo inteligível – uma criação platônica – tornou-se o mundo verdadeiro. O grande equívoco foi o homem ter se enredado em crenças metafísicas que supõe o mundo real como falso e frívolo. Superestimar a alma e subestimar o corpo é típico do dualismo tão caro ao pensamento metafísico socrático-platônico-cristão. Nietzsche reage a este equívoco, afirmando: “O “puro espírito” é pura tolice. Se subtraímos o sistema nervoso e os sentidos, “o invólucro moral”, erramos em nosso cálculo – apenas isso!” (NIETZSCHE, 2016, § 14, p. 19). Num movimento de inflexão, Nietzsche desloca o sentido dos valores humanos do espírito, da alma, da consciência para a fisiologia⁴.

⁴ No livro *Dicionário Nietzsche* (2016, p. 237) encontra-se a seguinte explicação quanto a isso: “Nietzsche utiliza a palavra fisiologia em sentidos diferentes que se misturam em sua obra. Por vezes, quer referir-se à ciência da fisiologia, disciplina que, em sua época, sofre um grande

De fato, não há como ignorar o corpo, uma vez que os próprios valores que visam negligenciá-lo infundem sobre ele um determinado processo que implica na afirmação de sua vitalidade ou afirmação de sua degenerescência. Em outras palavras, ao depositar o sentido da vida fora da vida mesma, no além, é a própria vida, o corpo que é destituído de sentido. “Quando se coloca o centro de sentido de gravidade não na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (NIETZSCHE, 2016, § 43, p. 49). Uma filosofia, por exemplo, que defende a existência de forças ocultas e de entes transcendentais não pode reivindicar imparcialidade, porquanto seus conceitos são um modo de interpretar a vida.

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche adverte sobre a falsa crença dos filósofos que supunham criar conceitos de modo imparcial, crendo que não estivesse vigorando em suas filosofias determinadas valorações e condições fisiológicas. Cada filósofo esposa, na verdade, os instintos que nele prevalecem. Nesse sentido, Nietzsche arremata: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, 2010b, § 3, p. 11). A lógica por mais que queira nunca se desenvolve as margens da vida, fora dela. Em todo empreendimento lógico e filosófico dormita modos de vida, tipos ‘existenciais’ que respondem por uma determinada configuração de forças que resultam numa perspectiva afirmativa ou negativa, de ascensão ou de decadência. A decadência, na continuidade do que afirmara Sócrates, adentrou o platonismo e o cristianismo e, a partir daí, passou a exercer a sua dupla missão: negação da vida efetiva, afirmação de valores etéreos. O aspecto fisiológico da decadência, por vezes, apenas expresso teoricamente por Sócrates, tornou-se uma questão central para os herdeiros de seu pensamento.

A VONTADE DE PODER COMO MODO DE AFIRMAR A VIDA

desenvolvimento, especialmente na Alemanha e na França. A fisiologia aparece também como a constituição somática dos seres vivos, isto é, as funções orgânicas ou o afetivo no sentido de imediato corpóreo, as afecções; em suma, fisiológico é o relativo ao corpo ou à unidade orgânica. É nesse sentido que, por vezes, coincidem as palavras “biológico” e “fisiológico”. Nietzsche, em alguns momentos, enfatiza aspectos corporais e fisiológicos humanos para se antagonizar como desprezo do corpo e dos aspectos terrenos estabelecidos pela metafísica”.

Como Nietzsche procede para avaliar uma determinada condição fisiológica como decadente? Conquanto, a questão da *décadence* já seja esboçada nas obras de juventude, como já dito, ela só será elucidada em sua fase tardia graças à hipótese da vontade de poder (*Wille zur Macht*). “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (NIETZSCHE, 2016, § 17, p. 21). Onde a vontade de poder é deficitária, quando ela desagrega, a decadência impera. Depreende-se, pois, que esta hipótese está diretamente vinculada com a *décadence*. A hipótese da vontade de poder aparece pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra* (1885). Na primeira parte do livro, na seção “Das mil metas e uma só meta” Nietzsche escreve, “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder” (NIETZSCHE, 2011, p. 57). Os valores humanos vocalizam a vontade de poder, é a sua expressão. Ainda na mesma obra, na seção “Da superação de si mesmo” encontra-se a seguinte constatação: “[...] onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, p. 109).

Se na primeira passagem Nietzsche introduz a vontade de poder na interpretação social, na segunda, a hipótese aparece atrelada à fisiologia. Pela boca de Zaratustra, Nietzsche critica a decadência, ao exaltar a vida como vontade de poder: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!” (NIETZSCHE, 2011, p. 110). Aqui se estabelece uma significação indenitária entre vontade orgânica e vontade de poder. Manifestando-se organicamente a vontade de poder não se restringe ao homem, porém a todo ser vivo⁵. Posteriormente, em um escrito póstumo o filósofo anota,

A aristocracia no corpo, a multiplicidade dos elementos dominantes (combate dos tecidos). A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo superior, unicamente possível graças à redução obrigatória de um tipo inferior a uma única função (NIETZSCHE, 1978, 2 [76]).

A vontade de poder se manifesta nas células, em cada tecido e em cada órgão. Seu manifestar não é pacífico e ordeiro, pelo contrário, ao atuar em cada matéria orgânica faz

⁵ Aqui seguimos a interpretação de Scarlett Marton em seu *Das forças cósmicas aos valores humanos*.

irromper conflitos. Aliás, a vontade de poder não acossa a paz, na verdade “[...] a vontade de poder só pode se manifestar em contato com resistências: ela procura o que lhe resiste” (NIETZSCHE, 1976, 9 [151], p. 84). O interdito que se impõe contra ela se constitui como um tônico para seu efetivar-se. Aqui a peleja não tem trégua nem *télos*, não há um fim no qual a vontade de poder possa repousar; ela não cessa de atuar. A luta é o ensejo mediante a qual as hierarquias são formadas. Desse modo, Nietzsche entende “[...] o próprio indivíduo como combate das partes (por alimentação, espaço etc.) sua evolução relacionada a um vencer, um predominar de certas partes, a um definhar, um “tornar-se órgão” de outras partes” (NIETZSCHE, 1978, 7 [25], p. 304). No interior do indivíduo guerras são travadas, a fim de alcançar certos objetivos como prover a própria alimentação. Neste expediente, há partes que dominam e outras que são subjugadas. Depreende-se, portanto, que “a vida vive sempre às expensas de outra vida alheia” (NIETZSCHE, 1978, 2 [205]). Como a luta é incessante, como não há fim para o combate, não é lícito falar em dominantes ou dominados perenes. As relações de mando e obediência são provisórias e mutáveis. Longe da supressão da oposição em uma síntese socrático-platônica-cristã, a vida expressa e torna patente o caráter pluralista da vontade de poder.

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche alertava quanto ao equívoco de atribuir à palavra vontade um sentido unívoco. Assim argumenta Nietzsche: os filósofos concebiam a vontade como um truísmo, como algo que não demandava perquirição, como algo amplamente conhecido. Entretanto, a vontade está longe de ser simples. “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui unidade” (NIETZSCHE, 2010b, § 19, p. 22), e foi justamente esta palavra que deu guarida palavra os filósofos chancelarem um preconceito popular. Sendo a vontade uma unidade apenas enquanto um vocábulo, supor sua estabilidade permanente, descartando seu caráter múltiplo não passa de uma compreensão irrefletida, típica de um preconceito. Há uma complexidade na vontade, que se expressa no mundo orgânico entre múltiplas sensações e pensamentos, porém, “[...] a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (NIETZSCHE, 2010b, § 19, p. 23). Lutas são deflagradas na medida em que uma vontade comanda e outra é comandada. É nessa luta que as relações hierárquicas são formadas. Não há, portanto, um princípio (razão) que comanda: “[...] somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece”

(NIETZSCHE, 2010b, § 19, p. 23). Tentar reduzir a multiplicidade da vontade a uma matriz geradora das ações como o conceito de “eu” não passa de uma falsa impressão tomada por hábito como verdade, “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, 2010b, § 19, p. 24).

Ora, sendo múltiplas e em estado de devir como podem as vontades estabelecer relações de mando e obediência? Não estariam fadadas a relações anárquicas? Vejamos: Se por um lado, Nietzsche descarta a noção de vontade como unidade, por outro lado, ele não elimina a possibilidade de pensá-la enquanto unidade na perspectiva de uma organização. “O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das condições de conservação e de intensificação no que se refere às formações complexas de uma relativa duração de vida no seio do devir” (NIETZSCHE, 1976, 11 [73], p. 234). As vontades são plasmadas enquanto unidade temporária: assim como exercem o domínio numa duração relativa pode vir a ser subjugada por outra organização que se torna mais forte. O caráter agonístico da vontade de poder impulsiona as organizações, cuja unidade depende, contudo, da multiplicidade que a antecede⁶.

Após elucidar, brevemente, a vontade de poder nos cabe agora traçar a relação entre esta hipótese e a *décadence*. Como é possível a vontade de potência declinar, decair? Por si mesma, uma vontade não é forte nem fraca, uma vez que o ser forte ou fraco não são atributos ínsitos às vontades. “A multiplicidade e desagregação dos impulsos, a falta de sistema que os reúna resulta em vontade fraca; sua coordenação sob o predomínio de um único resulta em ‘vontade forte’”, prossegue Nietzsche, “[...] no primeiro caso, há oscilação e falta de centro de gravidade; no último, precisão e clareza de direção” (NIETZSCHE, 14 [219] *apud* MARTON, 1990, p. 35). A desagregação dos impulsos, a privação de capacidade para organizá-los traz, como consequência, o esgotamento de uma vontade de poder. Sendo assim, “não há vontade: há projetos de vontade que constantemente aumentam ou perdem sua potência” (NIETZSCHE, 1976, 11 [73], p. 234).

Por quais razões uma vontade se corrompe? “Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso” (NIETZSCHE, 2016, § 6, p. 12). Nietzsche considera que o indivíduo degenera quando seus instintos lhe são extirpados, quando por deliberação se priva de

⁶ Caminhamos aqui na trilha da interpretação apresentada por André Itaparica em seu livro *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche* (2019).

suas forças, colocando-as, assim, numa condição anárquica porque incapaz de organizá-las e dar-lhes direção. No tocante a perda ou crescimento de poder, Nietzsche escreve, “[...] a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acúmulo de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio” (NIETZSCHE, 2016, § 6, p. 12). É necessário considerar os valores e crenças que estabelecem as condições para que esta vontade seja elidida. Dando continuidade a ideia: “Meu argumento é que todos os supremos valores da humanidade *falta* esta vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados” (NIETZSCHE, 2016, § 6, p. 12).

Do que afirmado acima, segue uma conclusão parcial: os valores que foram enxertados no mundo ocidental e plasmaram suas principais referências culturais são, em última instância, fomentadores de uma vontade enfraquecida. Em outros termos, a inversão socrática está presente, na criação dos valores ocidentais. O que fazer, então? Ao pensar nessa perspectiva, tornar-se imperativo arrostar nossa própria cosmovisão, trazendo à lume as crenças e valorações que nela se encontram albergadas.

COMO CRIAR VALORES NÃO DECADENTES?

Em *O anticristo* a vontade declinante (leia-se, *décadence*) é interpretada como o resultado de um projeto civilizatório, no qual o esgotamento da vontade conseguiu sobrepujar sua vitalidade. A hostilidade contra os instintos, a intenção obstinada em promover sua excisão faz com que a vontade potente e afirmativa da vida entre em falência. “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto” (NIETZSCHE, 2010c, *O problema de Sócrates*, § 11, p. 22). Em *O caso Wagner* a *décadence* é exemplificada da seguinte forma: “[...] o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo de *décadence*: a cada vez anarquia dos átomos, desagregação da vontade” (NIETZSCHE, 2009b, § 7, p. 23). O todo, o conjunto, a organização se corrompe, os instintos perdem a direção; a anarquia, logo, triunfa.

Diante disso, cumpre questionar: é possível manter uma organização vitalícia das vontades? Ou seja, é possível deter a decadência? Não, na verdade, é inevitável o declínio: “O declínio [*Abfall*], a corrupção [*Vervall*], a escória [*Ausschuss*] não são algo de condenável em si mesmo: são uma consequência necessária da vida, do crescimento vital” (NIETZSCHE, frg. 14 [75], *apud*, BARROS, 2002, p. 91). Nietzsche reconhece que a

corrupção da vontade é inevitável. Ele compreende também que essa corrupção, pode levar a uma potencialização da vida. Nesse sentido, o filósofo assevera, “[...] a própria doença pode ser um estimulante da vida, mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante!” (NIETZSCHE, 2009b, § 5, p. 19). Em outras palavras, a deterioração da vontade, a doença pode favorecer uma vida ascendente, desde que a saúde não esteja totalmente debilitada. Sócrates não era sadio o suficiente!

Mas voltemos ao *O anticristo*. A obra em questão trata do empreendimento civilizatório que gestou os valores decadentes do ocidente, a partir da criação e da afirmação do cristianismo como religião. O cristianismo, como se instituiu, fez da decadência seu *non plus ultra*. “O cristianismo *necessita* da doença, mais ou menos como a cultura grega necessita de uma abundância de saúde – tornar *doente* é a genuína intenção oculta de todo sistema de procedimentos de salvação da igreja” (NIETZSCHE, 2016, § 51, p. 60). A doença, a degeneração dos instintos se tornou, no interior do cristianismo, condição *sine qua non* para seu êxito. A igreja demanda necessariamente um tipo *decadente*, pois o cristianismo tem “[...] o instinto voltado *contra* os sadios, *contra* a saúde” (NIETZSCHE, 2016, § 51, p. 61).

No cristianismo nem mesmo a retidão intelectual escapa. A “fé” é o recurso da inteligência, o único, contra o qual não se deve elaborar refutações: “[...] todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento *têm* de ser rejeitados como *proibidos* pela igreja” (NIETZSCHE, 2016, § 52, p. 62). Ao contrário da crença cristã, para Nietzsche convicções em excesso é sintoma de decadência: “Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético” (NIETZSCHE, 2016, § 54, p. 64-65). Não aderir passivamente a crenças, não crer cegamente é sinônimo de liberdade. “Inversamente: a necessidade da fé, de algum incondicional Sim e Não, o carlylismo, se me permitem a palavra, é uma necessidade da *fraqueza*” (NIETZSCHE, 2016, § 54, p. 65).

No “crente” a vontade declina, a fraqueza impera. Ele é incapaz de dar uma direção para si. “O ‘crente’ não pertence *a si*, pode apenas ser um meio, tem de ser *usado*, necessita de alguém que o use” (NIETZSCHE, 2016, § 54, p. 65). Longe da afirmação de si, o crente precisa de um guia, de um tutor, já que abdicou de sua própria vontade. Tornar o homem inclinado à subserviência faz parte de um escopo que visa seu amansamento. Amansar requer dirimir as forças vitais, arrancar a própria necessidade de autoafirmação. Para tanto, são necessárias algumas crenças e convicções que inviabilize a ascensão da vontade.

Quais são elas? “A noções de culpa e de castigo, incluindo a doutrina da ‘graça’, da ‘redenção’, do ‘perdão’ – *mentiras*, ao fim e ao cabo, sem nenhuma realidade psicológica” (NIETZSCHE, 2016, § 49, p. 58). Tais noções são utilizadas pelo sacerdote para exercer seu domínio. O sacerdote procura solucionar todo sofrimento humano – método que teve início com um punhado de indivíduos fisiologicamente fracos –, dando aos homens esperança de redenção no além-túmulo.

Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche se ocupa do sacerdote ascético. O *sacerdote ascético* convence o homem de que ele é culpado e, com isto, ratifica essa convicção do sofredor, dizendo: “[...] isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si*” (NIETZSCHE, 2010a, p. 109). O asceta é justamente aquele que cuida da culpa humana para curá-la. No entanto, como ele vê a possibilidade de expiação na transcendência, uma vez que o “credor” do pecador está fora do tempo, longe de toda efetividade histórica, longe de tudo o transitório, a cura prometida é contraditória. Antes de trazer o emplasto, ele próprio precisa provocar a ferida. Ele fere e, ao mesmo tempo, propõe a cura: “[...] quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida*” (NIETZSCHE, 2010a, p. 107). Ora, não há aqui, pensa Nietzsche, qualquer possibilidade de cura para doença alguma. O asceta não pode ser um médico, não pode realizar a cura, ele somente narcotiza o doente, sem jamais livrá-lo da doença, porque precisa sempre resguardá-la para garantir seu domínio. Para a dominação, é necessário reduzir

Ao nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar, não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, “il faut s’abêtir” [é preciso embrutecer-se]. Como resultado em termos psicológico-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização (NIETZSCHE, 2010a, p. 112).

Ao apresentar um sentido para o sofrimento, para as dores e as amarguras humanas, o *sacerdote ascético* doma e domestica seus discípulos, realiza uma inversão admirável: tornar os homens *ovelhas* fiéis, amortizando e, se possível, extirpando as *forças* próprias do *forte*. Para tanto, precisa, sem descanso, alimentar o *ressentimento*: “Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o

pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade” (NIETZSCHE, 2010a, p. 107-108). Ao proceder deste modo, define a direção do *ressentimento* para o próprio ressentido: perito em amansar os ressentidos, o asceta torna-os maleáveis às práticas de autocomiseração, disciplina e resignação e os faz ainda mais enfermos. O sacerdote semeia apenas “[...] finalidades *ruins*: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado – portanto, também seus meios são ruins” (NIETZSCHE, 2016, § 56, p. 68).

Engajar-se na resolução de questões como “a vontade de Deus”, “pecado”, “salvação eterna”, “o primado da alma sobre o corpo” como faz o sacerdote ascético, são tão somente falsos problemas – problemas que não o são⁷. É graças ao corpo e apenas mediante ele que as noções de saúde e doença podem ser compreendidas, bem como a cultura, a moral, a arte. As falsas interpretações são sempre aquelas que ignoram o corpo, que o reduz a um papel secundário. Bem avaliar os valores humanos demanda, necessariamente, conferir a fisiologia uma função central. Ao esposar um lugar de centralidade ao corpo para compreender os valores, Nietzsche estabelece um elo entre fisiologia e genealogia. Graças a essa associação que é possível lograr a interpretação do valor dos valores. No final da primeira dissertação de sua *Genealogia da moral* Nietzsche reivindica a necessidade de estudar os valores, remetendo-os não só ao âmbito da filosofia, mas também aos da fisiologia e medicina. Para ele é necessário

Fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por esse problema (o *valor* das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica [...] *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar *a hierarquia dos valores* (NIETZSCHE, 2010a, § 17, p. 42).

⁷ “Nunca refleti sobre problemas que não o são – não me desperdicei. – Autênticas dificuldades *religiosas*, por exemplo, jamais experimentei” (NIETZSCHE, 2009a, Por que sou tão inteligente, § 1, p. 33)

Nietzsche delega ao filósofo uma tarefa: encontrar uma resolução para o problema dos valores. Para tanto, o filósofo deve contar com o auxílio das ciências, elas devem pavimentar o caminho pelo qual ele trilhará, criticamente, um objetivo axiológico. As ciências devem reavaliar seus pressupostos, suas crenças, precisam desconsiderar os preconceitos morais que ignoram o corpo. A psicologia, por exemplo, “[...] até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer as profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (NIETZSCHE, 2010b, § 23, p. 27). Só uma psicologia aliada à fisiologia (uma fisiopsicológica) pode compreender a dinâmica corporal e os valores humanos⁸. Para criar novos valores é preciso re-avaliar os valores antigos; para afirmar valores é preciso conhecer como ocorre e como se mostra, fisiologicamente, a manifestação da vontade de poder.

CONCLUSÃO

Uma leitura fisiológica da decadência deve partir, como foi dito acima, das ciências da natureza – psicologia, biologia, fisiologia... –, rumo à avaliação dos valores tradicionalmente apresentado como tais. O metro para avaliar deve ser simples e direto: é preciso saber se os valores em análise, afirmam ou degeneram a vontade ínsita na natureza. Tudo que afirma a vida e a faz crescer, transbordando-a como expressão da vontade de poder pode ser assumido como valor afirmativo. Por outro lado, tudo que nega, deprecia e mata a vida deve ser abandonado como valor, pois é criação dos fisiologicamente frágeis e afirmados por seus asseclas. A crítica insurgente, por exemplo, contra o cristianismo não se trata de um mero ataque sem propósito. O cristianismo é aquilatado a partir dos valores que instituiu deliberadamente no ocidente, procurando entender os efeitos causados na fisiologia, ou seja, que processo fisiológico a religião cristã foi capaz de fomentar? Recorrendo a crítica genealógica Nietzsche expõe o legado deixado pelo cristianismo enquanto instituição: em suma, a desqualificação da vida em nome de

⁸ “Tarefa da ética: as diferenças de valor como hierarquia fisiológica segundo “o superior” e o “inferior” (“mais importante, mais essencial, mais indispensável, mais insubstituível”)” (NIETZSCHE, 1982, 25 [411], p. 144).

outra – situada no além – com um fito civilizatório, qual seja, domesticar o homem, torná-lo manso e gregário, privando-o de sua própria potência. O cristianismo é *décadent* porque se opõe à vida. Aliás, a vida é o grande critério mediante o qual os valores são avaliados. A hipótese da vontade de poder tornar-se um conceito central para a compreensão da *décadence*, pois onde há vida há vontade de poder. Se a vida é negada em nome de outra transcendente, a vontade de poder idem. Onde a vontade desagrega, a decadência reina. A hipótese da vontade de poder se apresenta como a ancora para interpretar o corpo, os afetos e os valores que dele decorre. É *a vontade de poder* que permite avaliar hierarquicamente os valores, as culturas, as religiões, enfim, os tipos humanos.

REFERÊNCIAS

BARROS, Fernando de Moraes. A maldição transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche. São Paulo: Editora Unijuí, 2002.

GEN (Grupos de Estudos Nietzsche) (ORGS.). Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MARTON, Scarlet. Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. Ecce homo: ou como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das letras, 2009a.

_____. O caso Wagner: um problema para músicos. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.

_____. A genealogia da moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a golpes de martelo. São Paulo: Companhia das letras, 2010c.

_____. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das letras, 2010d.

_____. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. O Anticristo e ditirambos dionisiacos. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

_____. Fragmentes posthumes XII (Automme 1885–Automme 1887). Paris: Gallimard, 1978.

_____. Fragmentes posthumes XIII (Automme 1887–Mars 1888). Paris: Gallimard, 1976.

_____. Fragmentes posthumes X (Printemps-automne 1884). Paris: Gallimard, 1982.