



**UFC**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PEDRO LUCAS BONFÁ VIEIRA RAMOS**

***DÉCADENCE* EM NIETZSCHE: A DESAGREGAÇÃO DOS INSTINTOS NO  
INDIVÍDUO E NA CULTURA**

**FORTALEZA**

**2021**

PEDRO LUCAS BONFÁ VIEIRA RAMOS

*DÉCADENCE* EM NIETZSCHE: A DESAGREGAÇÃO DOS INSTINTOS NO  
INDIVÍDUO E NA CULTURA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fernando de Moraes Barros.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

R145d Ramos, Pedro Lucas Bonfá Vieira.  
Décadence em Nietzsche : A desagregação dos instintos no indivíduo e na cultura / Pedro Lucas Bonfá  
Vieira Ramos. – 2021.  
152 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Comunicação, Fortaleza, 2021.  
Orientação: Prof. Dr. Fernando de Moraes Barros.

1. Décadence. 2. Wagner. 3. Sócrates. 4. Jesus-Cristianismo. 5. Indivíduo. I. Título.

CDD 302.23

---

PEDRO LUCAS BONFÁ VIEIRA RAMOS

*DÉCADENCE* EM NIETZSCHE: A DESAGREGAÇÃO DOS INSTINTOS NO  
INDIVÍDUO E NA CULTURA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 02/09/2021.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Fernando de Moraes Barros (Orientador)  
Universidade de Brasília (UNB)

---

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco  
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

---

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À minha mãe, Maria Teresinha Vieira, por sua força, dedicação incondicional, sempre acreditando em mim, principalmente nos tempos difíceis, que foram muitos. Sempre lembrarei dos nossos cafés debaixo da árvore do nosso quintal, às quatro horas da madrugada, antes de ir para universidade.

## AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato ao meu orientador, Professor Doutor Fernando de Moraes Barros, pelas suas preciosas colaborações à minha pesquisa durante o Mestrado Acadêmico em Filosofia. Agradeço também pelo incentivo e paciência, especialmente nos momentos difíceis que passei nesses últimos momentos de conclusão do texto dissertativo.

À minha mãe, Maria Teresinha Vieira. Sem seu amor e dedicação minha vida não seria possível.

À minha irmã, Regina Ilka Vieira Vasconcelos, por todo apoio durante minha jornada.

Ao meu filho, João Pedro Nogueira Ramos. Esse trabalho científico foi feito sempre pensando nele.

Ao meu pai, José Clemir Ramos (*in memoriam*). Se ainda estivesse vivo, ele certamente estaria feliz pela minha trajetória e mudança de vida.

Meus sinceros agradecimentos à minha amiga e eterna orientadora, Lara Rocha (querida Larinha), pois sem ela meu caminho teria sido mais árduo. Obrigado pela sua paciência e xícaras de café, amiga.

À minha Professora Dra. Raphaela Cândido, por suas extraordinárias aulas de Filosofia, que foram de grande incentivo para o meu percurso acadêmico.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

No quadro de Rogójin não há uma só palavra sobre a beleza; ali está, na forma plena, o corpo de um homem que, ainda antes de ser levado à cruz, sofreu infinitos suplícios, ferimentos, torturas e espancamento por parte da guarda, espancamento por parte do povo quando carregava a cruz nas costas e caiu debaixo dela e, por último, o suplício da cruz ao longo de seis horas. Na verdade, é o resto de um homem que *acaba de ser* retirado da cruz, isto é, que conservou muita coisa viva, afetuosa; ainda não houvera tempo para enrijecer nada, de tal forma que no rosto do morto ainda aparecia o sofrimento, como se ele continuasse a senti-lo; mas, por outro lado, o rosto não foi minimamente poupado; ali está apenas a natureza, e em verdade assim deve ser o cadáver de um homem, seja lá quem for, depois de semelhantes suplícios. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 458).

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo apresentar, na perspectiva nietzschiana, alguns aspectos da teoria da *décadence*, limitando-se ao seu embate com a arte do século XIX, com a filosofia metafísica socrático-platônica e, por fim, com o cristianismo, relacionando-os com a possibilidade de “diagnosticar” um processo de degeneração fisiopsicológico no indivíduo e na cultura ocidental. Para realizar tal empreitada, nos detivemos na terceira fase do filósofo e nos escritos do seu último ano de produção. Com efeito, no período o autor faz uma investigação minuciosa de Richard Wagner, em *O caso Wagner*, de Sócrates, no *Crepúsculo dos Ídolos* e de Jesus de Nazaré e do cristianismo, em *O Anticristo*, todos escritos em 1888. Diante disso, no primeiro momento, a fim de introduzirmo-nos no procedimento genealógico-fisiológico por meio do qual o filósofo investiga a arte da *décadence*, destacamos alguns aspectos específicos do contexto histórico do conceito de ‘*décadence*’ no movimento literário francês da segunda metade do século XIX. Em seguida, a análise e os efeitos fisiopsicológicos causados pela música de Wagner, ilustrados por Nietzsche, forneceram a matéria prima para comparar a ‘melodia infinita’ de Wagner com a ‘música mediterrânea’ de Bizet. Logo após, a investigação percorre o caminho da *décadence* fisiopsicológica que se manifesta em filosofias como a de Sócrates e Platão, apontando sua interpretação para a configuração fisiopsicológica da *décadent* de Sócrates (anarquia dos instintos), a fim de demonstrar que este conceito foi comum aos filósofos que interpretaram equivocadamente a vida, desvalorizando-a. A última parte do texto se deteve, especificamente, na religião cristã como o ápice da *décadence*, todavia, sem esquecer que religiões como o budismo e a religião hindu (*Código de Manu*) são também consideradas por Nietzsche religiões *décadents*, o que o motiva a se utilizar destas para evidenciar a diferença de graus de *décadence* entre elas e o cristianismo. O que todas elas têm em comum é o niilismo e o ideal ascético, sintomas da *décadence* fisiológica que causam a desagregação dos instintos; porém, o cristianismo foi radicalmente mais nocivo para o indivíduo e para cultura. Portanto, todos esses elementos culturais, em especial a arte (música de Wagner), a filosofia socrático-platônica e o cristianismo “forjado” por Paulo de Tarso são máscaras para ocultar a “náusea” que a civilização ocidental sofre há séculos, sinalizando para o mal que causou tanto no indivíduo quanto na cultura. Dessa forma, ambos (indivíduo e cultura) foram fios condutores de uma análise que fornece elementos para empreender um “diagnóstico” da história da civilização europeia que, para Nietzsche, é um movimento de *décadence*.

**Palavras-chave:** *décadence*; Wagner; Sócrates; Jesus-Cristianismo; indivíduo; cultura.

## ABSTRACT

Considering the Nietzschean perspective, this research aimed to present some aspects of the *Décadence* Theory, limiting itself to its action with nineteenth-century art, with Socratic-Platonic metaphysical philosophy and finally with Christianity, relating them with the possibility of “diagnosing” a process of physiopsychological degeneration in the individual and in Western culture. To accomplish this path, this investigation approached the third phase of Nietzschean's work, as well as the writings of the last year of its production. In this circumscribed period, the author investigated in detail Richard Wagner, in *The Case of Wagner*, Socrates, in *Twilight of the Idols*, and also Jesus of Nazareth and Christianity, in *The Antichrist*, all written from 1888. To insert the research into the genealogical-physiological procedure through which the philosopher investigates the *Décadence* Art, some specific historical aspects concerning the *décadence* concept in the French literary movement of the second half of the 19th century were highlighted. Then, the analysis and physiopsychological effects caused by Wagner's music, illustrated by Nietzsche, provided the raw material to compare Wagner's ‘infinite melody’ with Bizet's ‘Mediterranean music’. In the next step, the investigation followed the path of physiopsychological *décadence* that manifests itself in philosophies such as Socrates and Plato, pointing its interpretation to the physiopsychological configuration of Socrates' decadence (anarchy of instincts), with the purpose of demonstrating that this concept was common to philosophers who misinterpret life, devaluing it. Specifically, the last part of the research focused on the Christian religion as the apex of the *décadence*; however, without forgetting that religions such as Buddhism and the Hindu religion (Code of Manu) are also considered by Nietzsche to be decadent religions, which motivates him to use these to highlight the difference in degrees of decadence between them and Christianity. Nihilism and the ascetic ideal are what all these religions have in common, symptoms of the physiological decay that cause the instincts to break down; however, Christianity was radically more harmful to the individual and to the culture. Therefore, all these cultural elements, especially art (Wagner's music), the Socratic-Platonic philosophy and the Christianity “elaborated” by Paulo de Tarso are masks to hide the “nausea” that Western civilization has suffered for centuries, signaling the harm it has done to both the individual and the culture. In this way, both (individual and culture) were the conductors of an analysis that provides elements to undertake a “diagnosis” of the history of European civilization which, for Nietzsche, is a movement of *décadence*.

**Keywords:** *décadence*; Wagner; Socrates; Jesus-Christianity; individual; culture.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>A DÉCADENCE NA ARTE NO SÉCULO XIX.....</b>	<b>21</b>
<b>2.1</b>	<b>A relação de Nietzsche com a teoria da <i>décadence</i> de Paul Bourget.....</b>	<b>21</b>
<b>2.2</b>	<b>A <i>décadence</i> fisiopsicológica da música de Wagner e seus efeitos no corpo..</b>	<b>28</b>
<b>2.3</b>	<b>A música mediterrânea de Bizet e a melodia infinita de Wagner.....</b>	<b>42</b>
<b>3</b>	<b>A DÉCADENCE FISIOPSIOLÓGICA NA FILOSOFIA SOCRÁTICA...</b>	<b>55</b>
<b>3.1</b>	<b>Sócrates <i>décadent</i>: um paradigma para os “grandes sábios” .....</b>	<b>55</b>
<b>3.2</b>	<b>A razão supervalorizada em detrimento da <i>décadence</i> dos instintos.....</b>	<b>63</b>
<b>3.3</b>	<b>A moral socrática: um prelúdio para a <i>décadence</i> da moral cristã.....</b>	<b>72</b>
<b>4</b>	<b>CRISTIANISMO: A MÁXIMA EXPRESSÃO DA DÉCADENCE.....</b>	<b>86</b>
<b>4.1</b>	<b>O tipo psicológico de Jesus de Nazaré na perspectiva nietzschiana.....</b>	<b>86</b>
<b>4.2</b>	<b>A morte do “Redentor” e o nascimento de uma religião da <i>décadence</i> e do “ressentimento”: o cristianismo paulino.....</b>	<b>99</b>
<b>4.3</b>	<b>O cristianismo como a máxima expressão da <i>décadence</i> e a sua relação com o corpo.....</b>	<b>113</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>136</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>149</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar algumas dimensões do conceito de *décadence* na perspectiva nietzschiana, limitando-se ao seu embate com a arte (especificamente a música do compositor Richard Wagner); com a filosofia metafísica socrático/platônico e, por fim, com a religião cristã (o cristianismo paulino).

A partir da publicação, em 1788, do livro de Edward Gibbon<sup>1</sup>, *História do declínio e da queda do Império Romano*, o modelo de declínio prevaleceu na análise do período que hoje é intitulado como Antiguidade Tardia. As teorias de declínio que dominaram a historiografia desde a segunda metade do século XVIII até meados do século XIX apresentavam a *décadence* do mundo antigo como um emparelhamento por baixo da sociedade antiga e de sua cultura sob uma atividade aliada por dois fatores: a cristianização, propagadora de um populismo cultural, e o embrutecimento devastador das mais altas formas de potência das contribuições e realizações da tradição clássica. Portanto, a *décadence* do Império Romano foi submetida a causas como a mestiçagem e a hibridação, ao embrutecimento cultural e ao aniquilamento dos *tipos* mais fortes, impelindo o continente europeu à uma idêntica perda tanto de identidade cultural quanto moral.

Dessa maneira, não somente a obra já mencionada de Gibbon, mas também de Nicolas Boileau (crítico e poeta francês) e de Montesquieu (filósofo político e escritor francês), cujo livro *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*, de Montesquieu, em edição de 1836, fazia parte da biblioteca de Nietzsche, são de suma relevância e contribuição para o desenvolvimento do conceito de *décadence* na ótica do autor de *Zarathustra*. Então, a partir de Montesquieu, assim como de Gibbon, o conceito de *décadence* é aplicado, com um sentido moral de menor ou maior veemência, para descrever o declínio do Império Romano. Dessa maneira, essas influências foram fundamentais para que Nietzsche deslocasse o termo *décadence* para a condição do presente (modernidade).

Mas Nietzsche, a partir dos seus textos de 1888, vai além no que tange à história conceitual do termo *décadence*. Sendo assim, é possível compreendê-lo de modo tripartite, isto é, em primeiro plano, com o declínio do Império Romano divulgado pelo cristianismo de Paulo de Tarso, causando um enfraquecimento cultural e moral, seguindo o caminho já trilhado por

---

<sup>1</sup> Edward Gibbon nasceu em uma pequena cidade da Inglaterra, Putney, em 1737. É autor de *Declínio e queda do Império Romano*, publicado em seis volumes, entre 1776 e 1778. Considerada uma das mais importantes obras da historiografia universal, todos os seis volumes são fundamentais para o estudo sobre o Império Romano e as causas de sua ruína. Gibbon morreu em Londres, em 1794.

Gibbon. Em um segundo momento, o termo *décadence* é a autopredicação de um movimento artístico surgido na França ao redor de Paul Verlaine e, sobretudo, Charles Baudelaire<sup>2</sup>, que içaram, à condição de programa, a retirada das estruturas normativas burguesas e a negação dos valores burgueses vigentes. O jornalista francês Anatole Baju, fundador da revista *Le décadent*<sup>3</sup>, publicada entre 1886 e 1889, também contribuiu significativamente para a organização e a publicação das obras dos escritores do movimento *décadent*.

Sob tais influências e com a significativa contribuição do crítico literário Paul Bourget<sup>4</sup>, Nietzsche encontrou o movimento literário que concerne à *décadence* distintamente documentado nos *Ensaio de Psicologia Contemporânea* do crítico francês. Por fim, na terceira parte da interpretação nietzschiana do conceito de *décadence*, o uso psicofisiológico do termo, no sentido de degenerescência fisiológica do corpo, também é bastante difundido entre os fisiólogos, médicos e cientistas contemporâneos de Nietzsche. Mas, de forma particular, o filósofo alemão irá ligar estreitamente a *décadence* à sua doutrina da vontade de poder, que se manifesta tanto na cultura quanto no indivíduo.

Desse modo, desde a segunda metade do século XIX na França, a palavra *décadence* era proferida exaustivamente. Parte disso deve-se ao fato de que o país estava passando por um momento histórico-político bastante delimitado<sup>5</sup>. A *décadence* transitava por

---

<sup>2</sup> Considerados como “poetas malditos”, Paul Verlaine e Charles Baudelaire foram expoentes de um movimento literário que surgiu na França a partir da segunda metade do século XIX: o simbolismo. Esta corrente estava presente também em outras expressões artísticas, como a pintura, a escultura e a música. Sua principal característica é uma interpretação pessimista e subjetiva da realidade. Em 1857, Baudelaire publicou o livro de poemas *As Flores do Mal*. Nessa obra, boa parte das tendências que posteriormente seriam consideradas simbolistas estão presentes e, por isso, foram demasiadamente revolucionárias na literatura europeia do final do século XIX.

<sup>3</sup> “Por uma questão cronológica, o Decadentismo situou-se entre os anos de 1880 a 1890 e, ficou conhecido do grande público através de manifesto. O manifesto decadentista foi publicado em 1886, na França, por Anatole Baju, fundador do jornal *Le Decadent*, o qual reuniu muitos artistas inspiradores desse movimento como: Verlaine, Maurice du Plessys, Jean Lorrain, Laurent Tailhade, etc. (...) A escola literária decadentista surgiu na França em um dos períodos históricos mais conturbados da humanidade, final do século XIX, quando abundavam tendências, revoltas, revoluções, filosofias e estéticas. Era a época das invenções tecnológicas e da doutrina positivista. Surgiam parafernália eletrônicas, como o telefone, o transporte de massa e a lâmpada elétrica, na mesma proporção que se espalhavam os ideais positivistas, que pregavam a submissão da imaginação à observação dos fatos” (SILVA, 2008, p. 1).

<sup>4</sup> “Paul Bourget se tornou conhecido como crítico literário, mas acabou por se consolidar na história da literatura francesa como romancista e novelista. (...) No início de sua produção, enquanto crítico literário, Bourget se destacou pela publicação de uma série de artigos que tratavam de importantes aspectos da literatura do final do século XIX, publicados de 1881 a 1885 sob o título ‘*Psicologia Contemporânea – notas e retratos*’. Em 1883, os artigos sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal foram compilados e publicados nos *Ensaio de Psicologia Contemporânea*. Em 1885, segue-se a publicação de mais seis artigos em um novo volume: *Novos Ensaio de Psicologia Contemporânea - sobre Dumas Filho, Leconte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turgueniev e Amiel*” (ROMÃO, 2011, p. 73-74).

<sup>5</sup> “Os últimos vinte anos do século XIX constituem, do ponto de vista da história política francesa, um período bastante delimitado, formando um conjunto coerente. É, após o duplo traumatismo provocado pela derrota de 1870 e da Comuna, a instalação definitiva da República e de suas instituições, a promulgação de um arsenal de leis que

Paris. A metrópole francesa era o epicentro das ciências e das artes. Na área da psicologia, da fisiologia e da arte, Paris também era a referência. Sendo assim, em todas as esferas da sociedade parisiense o discurso *décadent*, de alguma forma, estava presente.

Em 1883, foi publicado na França o livro *Ensaio de Psicologia Contemporânea*, de Paul Bourget. Esta obra é considerada uma referência para o imaginário *décadent* francês. Nesse mesmo ano, Nietzsche viaja para a capital francesa, momento no qual surge o interesse do filósofo alemão pelos poetas franceses da *décadence*, que tinham como um dos seus principais objetivos o combate entre as formas tradicionais e as novas formas da civilização moderna. A partir dessas leituras da literatura francesa de meados do século XIX, Nietzsche desenvolveu a base da sua filosofia tardia, isto é, a terceira fase do filósofo alemão. Críticos literários como Paul Bourget e Charles Augustin Sainte-Beuve<sup>6</sup>; escritores e poetas como Flaubert<sup>7</sup>, Baudelaire e Stendhal<sup>8</sup>, entre outros foram essenciais para a elaboração e o desenvolvimento do projeto filosófico nietzschiano da *Transvaloração de todos os valores*.

Portanto, sob a influência desses críticos e literatos, o filósofo se depara com uma forma de linguagem que irá possibilitar um modo de expressão extramoral que foi fundamental para definir sua filosofia a partir de 1883. Seguindo o fluxo dessas influências, Nietzsche agregará na sua bagagem intelectual a contribuição dos cientistas franceses para fundamentar, efetivamente, sua teoria filosófica. Desse modo, psicólogos e fisiólogos fornecerão para o filósofo os insumos para uma filosofia do futuro<sup>9</sup>. Nomes como o do médico Charles Samson

---

farão progressivamente entrar nos fatos o novo ideal político. Finalmente e por um período relativamente longo, a vida nacional havia gozado de uma certa estabilidade (...). Mas, nos últimos anos do século, essa, estabilidade é comprometida por uma crise maior que abala a unidade nacional, com o desenvolvimento do caso Dreyfus; essa crise que irá opor os católicos e anticlericais, revanchistas e pacifistas, partidários da ordem e partidários da verdade da justiça, direita conservadora e esquerda liberal, será a origem de uma falha profunda, cujos os efeitos se farão de maneira mais ou menos subterrânea até a guerra de 1914, uma falha que a agitação mundana e os prazeres da *Belle Époque*, por volta de 1900, irão mascarar à literatura e a arte, o panorama aparece muito menos simples” (PIERROT, 1977, p. 11).

<sup>6</sup> Na abertura do capítulo II do vol. III da sua monumental *História da crítica moderna*, dedicado a Sainte-Beuve (aliás, Charles-Augustin Sainte-Beuve, 1904-1869), René Wellek apresenta o autor com palavras esclarecedoras: “Foi o crítico por excelência, e o mestre indiscutível, não apenas da França, mas de toda a Europa e Américas” (SILVESTRE, 2013, p. 333).

<sup>7</sup> O escritor francês Gustave Flaubert (1821-1880), autor do romance *Madame Bovary*, de 1856, foi considerado um decadentista entre os romancistas da sua época, assim como Stendhal.

<sup>8</sup> “Marie-Henri Beyle, conhecido pelo pseudônimo Stendhal, nasceu em Grenoble em 1783. Em 1799, mudou-se para Paris. (...) Depois da queda de Napoleão, Stendhal se fixou em Milão e começou a escrever, mas em 1821, como as autoridades austríacas suspeitassem que ele fosse espião francês, retornou a Paris. Lá publicou um estudo psicológico, *Do amor* (...), e em 1830, sua primeira obra-prima, *O vermelho e o negro*” (PRADO, 2018, p. 7).

<sup>9</sup> “Os filósofos do futuro são tipos que pertencem ao período tardio da obra de Nietzsche e podem ser associados ao espírito livre. (...) Nietzsche entende que esse tipo nunca existiu em sua época, mas teve de ser pensado como uma estratégia para o enfraquecimento das questões que tinha diante de si. Essa consideração faz transparecer um problema central que está ligado aos dois tipos, ou seja, à crítica à modernidade e aos valores contemporâneos ao filósofo” (LIMA, 2016, p. 233).

Féré<sup>10</sup> e do fisiologista Claude Bernard<sup>11</sup> foram de suma importância para a investigação de Nietzsche sobre a *décadence*<sup>12</sup> e sua íntima relação com a fisiologia<sup>13</sup>, especialmente nos seus aspectos filosóficos, artísticos e religiosos.

Dito isso, adotaremos como fio condutor argumentativo da presente dissertação três contextualizações internas da filosofia de Nietzsche a respeito do conceito de *décadence*. A primeira, tendo como pano de fundo os textos do crítico literário francês Paul Bourget, em especial *Ensaio de Psicologia Contemporânea* e *Novos ensaios de Psicologia Contemporânea*. Esses escritos foram essenciais para que o filósofo alemão despertasse seu interesse pelo termo *décadence*, possibilitando-o fazer um diagnóstico da arte (música de Wagner) e da modernidade.

Ao apontar o desequilíbrio e a anarquia artística que ecoava na Europa na segunda metade século XIX, principalmente com sua teoria da fisiologia da arte, o filósofo alemão relacionará o conceito com o declínio da cultura europeia. Então, Nietzsche se utiliza de fisiólogos e psicólogos franceses para fundamentar sua análise sobre a *décadence* da arte, usando conceitos científicos, como a fisiologia da arte, para relacionar os processos histórico-genealógicos e artísticos contidos em sua filosofia aos movimentos fisiológicos, orgânicos e culturais.

A segunda contextualização da *décadence*, assim como as noções de *décadence* e psicologia, perpassa *O Caso Wagner*, sendo que Nietzsche continuará inserido nesse mesmo contexto em *Crepúsculo dos ídolos*. Nessa leitura, o filósofo grego Sócrates, personagem principal dos diálogos de Platão, compreende a filosofia como uma busca da verdade que se revelará somente em um além-mundo. Diante disso, Nietzsche, na segunda parte de *Crepúsculo dos ídolos*, intitulada “O problema de Sócrates”, colocará uma lente de aumento sobre o filósofo

---

<sup>10</sup> Charles Féré foi um médico francês que atuou na segunda metade do século XIX. Sua obra, *Dégénérescence et criminalité* (1888), influenciou significativamente Nietzsche em sua última fase, no que diz respeito ao conceito de *décadence*.

<sup>11</sup> Claude Bernard (1813-1878), fisiologista francês, produziu trabalhos sobre as funções do pâncreas, do fígado e sobre o sistema vasomotor.

<sup>12</sup> “Para Nietzsche, *décadence* é a desagregação dos instintos (*Instinkte*), tanto do indivíduo quanto da cultura, os quais não podem mais encontrar condições que propiciem o crescimento de potência, pois perderam toda a capacidade de seleção, supondo que tudo se equivale, tudo é nivelado, não há um estilo próprio, e podem até mesmo aceitar o que é prejudicial ou ruim (*schlecht*), ou seja, o que impede o crescimento de potência”. (FREZZATTI JR., 2016, p. 179).

<sup>13</sup> “Há um uso da palavra “fisiologia” que é propriamente nietzschiano e ocorre no contexto da doutrina da vontade de potência; ele está fortemente ligado à noção de fisiopsicologia: processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. Assim, Nietzsche passa a considerar fisiológico não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o âmbito das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência. Fisiologia, nesse sentido, ultrapassa o âmbito biológico, mas ainda se refere a um organismo ou a uma organização, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos ou, ainda, a uma configuração fisiológica” (FREZZATTI JR., 2016, p. 237).

grego para avaliar suas configurações fisiológicas *décadents*. Para ele, a busca pela verdade, a moral e a dialética socráticas são cicutas que propiciam a anarquia dos instintos, causando uma *décadence* generalizada no indivíduo e na cultura ateniense.

A terceira e última parte revelará o principal alvo de Nietzsche. Em *O Anticristo*, o filósofo da vontade de poder declara guerra ao cristianismo e a todos os valores de *décadence* que conduziram a humanidade. Nietzsche irá deferir críticas ao monoteísmo. Dessa forma, o filósofo analisa a proveniência do cristianismo desde sua raiz de ressentimento, que fez ascender o poder dos sacerdotes do judaísmo; compara os graus de *décadence* entre o budismo e o cristianismo, evidenciando a superioridade do budismo, mas esclarecendo que ambos são religiões niilistas; investiga e faz um contrapeso entre o cristianismo e a religião islâmica a partir do desprezo pela última (derradeiro filho do monoteísmo); depois, compara o *Código de Manu* (livro dos brâmanes indianos) com o *Novo Testamento*, a fim de revelar as distintas formas de comportamento e atitude diante de temas como o amor à vida e a sexualidade.

Entretanto, o terceiro capítulo irá se deter na investigação filosófica e filológica que Nietzsche faz dos evangelhos em *O Anticristo*, afastando-se dos intérpretes do cristianismo, sendo os principais Ernest Renan e David Strauss, pois o filósofo alemão sustenta que existiu somente um cristão e ele morreu na cruz. Sendo assim, buscaremos também evidenciar o mal-entendido cometido após a morte de Jesus Cristo e a falsificação que seus apóstolos e, sobretudo, Paulo de Tarso, fizeram de sua boa-nova. Assim, Nietzsche revela um outro *tipo* de Jesus. Um *tipo* mais coerente, real e mais humano no que tange ao seu comportamento e aos seus princípios, pois aquele propagado pelos apóstolos e por Paulo fora completamente falseado e desfigurado.

Então, ao analisar o problema da *décadence* em *O Anticristo*, a investigação do problema do nascimento do cristianismo será fundamental. Com efeito, as duas teses que o filósofo alemão sustenta em tal obra esclarecerão sua origem: para a primeira, o cristianismo é a lógica do instinto judeu, isto é, sua consequência, continuidade. Já de acordo com a segunda, o tipo psicológico de Jesus será reconhecido nos evangelhos, mesmo com a falsificação feita por seus sectários, lhe acrescentando traços alheios com a finalidade dele ser o redentor da humanidade.

Portanto, fazendo uma união entre psicologia e fisiologia, assim como foi feito em *O Caso Wagner e Crepúsculo dos ídolos*, buscaremos, então, analisar por que o cristianismo é a máxima manifestação da *décadence*. Segundo o filósofo alemão, a religião cristã deu continuidade à herança dos instintos judeus, sendo que tais instintos continuam até hoje sendo

reprimidos. Dessa forma, o cristianismo é a manifestação da mais abissal forma de antinatureza, por não ter nenhum ponto de contato com a realidade.

A *décadence*, para Nietzsche, não se manifesta apenas no sentido cultural e histórico, mas também através de processos fisiopsicológicos orgânicos. Tal conceito está relacionado diretamente com o problema da vontade de poder. Ele seria uma redução da vontade criativa que impossibilita um desenvolvimento saudável das partes de um organismo. Desse modo, qualquer produção humana, seja artística, filosófica ou religiosa, pode ser alterada por processos fisiopsicológicos nocivos, causando uma desestrutura no todo de um organismo (indivíduo) e na cultura.

Portanto, no período que abrange os anos de 1882 a 1888<sup>14</sup>, em que se concentra o núcleo da presente pesquisa, acontece um processo de patologização na filosofia nietzschiana. Esse período, no contexto filosófico próprio do autor, deve ser entendido no âmbito da doutrina da vontade de poder<sup>15</sup> e na sua estreita relação com a *décadence* em uma perspectiva fisiopsicológica, isto é, no sentido da desagregação fisiopsicológica, e não somente orgânica (fiscalismo), mas em um contexto que vai além do indivíduo e que, por este motivo, repercute consideravelmente na cultura. Por conta disso, Nietzsche não pretendia somente fazer a investigação e o diagnóstico de tal cultura, mas, sobretudo, modificá-la se fosse necessário.

Nas obras do terceiro período, tanto as publicadas como os fragmentos póstumos, a palavra *décadence* constantemente se apresenta: em *Para Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, todas de 1888, o problema da *décadence* é discutido em diferentes facetas. Entretanto, a questão da doença e da saúde<sup>16</sup> exercem um papel importante e estão sempre presentes nesse período.

O corpo será o fio condutor para a interpretação e a compreensão dos sintomas que se ocultam sob o véu dessas facetas, ou seja, sob a arte, sob a filosofia, sob a política e as

---

<sup>14</sup> “Seguimos a periodização adotada em Marton 13: primeiro período, de 1870 a 1876, segundo período, de 1876 a 1882, terceiro período, de 1882 a 1888. O intuito de trabalhar com a periodização é focar as diferentes influências sofridas pelo filósofo em cada período, além das transformações ocorridas no interior da obra”. (LUCCHESI, 1996, p. 63).

<sup>15</sup> “A vontade de poder se identifica com a noção de interpretação. A ideia central é, portanto, a de um processo de domínio e de crescimento: ‘A vontade de poder *interpreta*: quando um órgão ganha forma, trata-se de uma interpretação; a vontade de poder delimita, determina graus e disparidades de poder. As simples disparidades de poder não poderiam ser percebidas como tais, tem que existir algo que queira crescer, que, com referência a seu valor, interprete qualquer outra coisa que queira crescer. [...] Na verdade, *a interpretação é ela mesma um meio de se assenhorear de alguma coisa. O processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar*” (WOTLING, 2011, p. 34).

<sup>16</sup> Cumpre destacar que os termos: médico, doença, saúde, remédio não são utilizados no texto no sentido da medicina ou das patologias fisiológicas estrito-sensu, mas em um contexto metafórico de expressão, utilizado exhaustivamente por Nietzsche, sobretudo na sua terceira fase intelectual.

ciências, isto é, sob a cultura em todos os seus aspectos, mas, sobretudo, sob o cristianismo, considerando-o a hegemonia cultural do ocidente e onde a *décadence* se manifesta com mais expressão.

Sendo assim, nas construções mais elaboradas das sociedades, desde as mais antigas até as atuais, ecoam processos, sintomas<sup>17</sup> que manifestam sinais vitais que refletem tanto em indivíduos como em povos inteiros. Esses sintomas podem ser nocivos para a humanidade, causando o declínio dos instintos dos indivíduos e da cultura. “A expressão do instinto pode ser sintoma de um organismo (arranjo de impulsos) ‘saudável’ (potente e hierarquizado) ou ‘doente’ (impotente e *décadent*)” (FREZZATTI, 2016, p. 272), levando o homem e a cultura à uma vida mórbida e *décadent*. Dessa forma, tornou-se imprescindível a análise de Nietzsche sobre o estado de saúde de um indivíduo e de uma cultura. Como médico e sintomatologista da cultura<sup>18</sup> (*Bildung Kultur*), ele irá combater a *décadence* na arte (música de Wagner), na filosofia de Sócrates e Platão e, por fim e de forma mais efetiva, no cristianismo. Para o filósofo alemão, a arte (música de Wagner), o socratismo e o cristianismo são contingentes, sendo apenas mais um processo de falsificação da vida que, desde Platão, constituem um tecido quase permanente na estrutura orgânica do homem e da cultura ocidental.

Com efeito, é possível inserir efetivamente Nietzsche em um *locus* de importância significativa na história da consciência da cultura europeia e, principalmente, no cristianismo, a partir da seguinte indagação: será, na perspectiva nietzschiana, a moral cristã capaz de dizer sim à vida? Para responder a esta questão, o filósofo alemão sustenta que é possível avaliar a moral e os valores por meio de sua relação com a própria experiência, analisando quais as condições vitais que eles suscitam. “O que é Bom? – Tudo que eleva o sentimento de poder. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza” (NIETZSCHE, 2016, p. 10). Todavia, é necessário esclarecer que força e saúde fomentam a intensificação das condições vitais, enquanto os seus opostos impulsionam os povos e os indivíduos às debilidades e às fraquezas, deixando-os doentes e fragilizados.

---

<sup>17</sup> “Sintomas são sinais (*Zeichen*) de algo mais profundo do que está aparente ou que se consegue ou se quer considerar[...]. A fisiologia nietzschiana, enquanto morfologia e doutrina do desenvolvimento (*Entwicklungslehre*) da vontade de potência, e o procedimento genealógico pretendem investigar e diagnosticar configurações de impulsos ou forças por meio de seus sintomas, isto é, por meio de suas produções” (FREZZATTI JR., 2016, p. 378).

<sup>18</sup> “Nietzsche vê os agrupamentos humanos como complexos de cultura: a cultura envolve todos os tipos de expressão humana, e esses não estão isolados uns dos outros; não há separações entre produções espirituais e materiais. [...] Como exemplo, temos o modo de existência cristão, ligado à moral de rebanho, uma cultura insuficiente. Com a doutrina da vontade de potência, essa abordagem aprofunda-se, tornando-se fisiológica, ou seja, assume a perspectiva da dinâmica de forças ou impulsos em luta por mais potência” (FREZZATTI JR., 2016, p. 174).

Nas últimas obras do pensador, especialmente em *O Anticristo*, encontram-se referências que denunciam os aspectos patológicos fomentados pelo cristianismo e, principalmente, pela sua moral, causando enfermidades profundas no indivíduo e no seio da cultura ocidental. Sendo assim, a extirpação desse mal deve ser feita na sua origem por um médico-filósofo<sup>19</sup>.

Com efeito, o médico da civilização, mais do que discutir os valores formais e lógicos que lhe são fornecidos, deve atuar como um sintomatologista, ou seja, interpretando os sintomas de doença ou de saúde de uma civilização<sup>20</sup>, tentando diagnosticar as motivações e as mazelas que foram inseridas na sociedade, sobretudo pelo cristianismo. Somente por meio da *transvaloração dos valores*, a vontade de poder virá à luz em uma dada cultura.

Já que a imagem do médico da civilização alude à necessidade de inquirir os impulsos inconscientes e os estados que elevam a vontade de poder e que corroboram para os mais complexos e diversos pensamentos, é necessário auscultar as condições vitais que foram determinantes para esses valores *décadents*. Diante disso, é possível perceber que o filósofo alemão não está preocupado com a sequência dos seres, ou seja, com o que ocorrerá com a humanidade. “O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres [...], mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Ao contrário, observa-se que a proposta genealógica<sup>21</sup> do pensador de Sils-Maria será avaliar os valores através da perspectiva da vida, mais especificamente considerando o corpo como o fio condutor responsável pela sua interpretação. Ora, se para Nietzsche o corpo será a base para tais interpretações, posto que os valores e as ideias são oriundos das experiências vividas, então cabe perguntar: como o cristianismo depositou por todos esses séculos valores e ideias que, ao terem a pretensão de ser verdadeiros, impuseram ao animal homem que a verdade reside apenas em um além-mundo, em uma ordem superior distante da

---

<sup>19</sup> Wotling (1995, p. 111-112) assinala que a imagem do “médico da cultura”, que caracteriza a tarefa do filósofo, conforme a proposta metodológica nietzschiana, já se encontra na primeira fase de sua obra: “Desde seus primeiros textos, o projeto filosófico é determinado nitidamente: efetivamente, nas notas do inverno 1872-3 ele define pela primeira vez a tarefa específica do filósofo através do modelo médico: o filósofo como médico da civilização”.

<sup>20</sup> “Cumpra sublinhar, a esse respeito, que a própria língua alemã estabelece uma oposição entre os termos *Zivilisation e Kultur*: o primeiro, denotando as condições práticas e materiais que distingue a vida de uma sociedade; o segundo, por sua vez, remetendo ao consagrado âmbito formado pela intelectual e espiritual. Nietzsche, de seu lado, procura repensar a consagrada distinção escrupulosa entre a probidade intelectual e a mundanidade da vida material, ou seja, a partir da oposição idealista entre domínio teórico e os interesses práticos, mas sob o influxo de uma noção incomparavelmente mais englobante” (BARROS, 2002, p. 71).

<sup>21</sup> “O método genealógico, desenvolvido claramente em 1887 com a publicação de *Genealogia da Moral*, aprofunda a estratégia interpretativa nietzschiana – que questiona todos os ídolos do pensamento ocidental – de analisar as ideias conforme a sua origem orgânica, considerando-as sintomas de força ou de saúde” (BARRENECHEA, 2009, p. 59).

terra ou fora do alcance da sua existência concreta? Frente a isso, o filósofo alemão apresentará um tipo de homem antagônico ao cristão, um tipo mais elevado, “algo que, em relação à humanidade, é uma espécie de além-homem” (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Após se deparar com esses questionamentos, é indispensável perceber a importância de analisar o que é desvantajoso, malgrado e fraco, tanto para a cultura quanto para o indivíduo. É sob este fundo problematizador que Nietzsche destaca que, por mais que durante séculos os instintos superiores tenham sido negados, em detrimento de colocar em evidência “aquilo que contraria os instintos de conservação da vida” (NIETZSCHE, 2016, p. 12), o cristianismo continua incansavelmente cravejando, incrustando seus valores de declínio na humanidade.

Partindo da ideia de que em *O Anticristo*, de 1888, encontram-se potentes elementos que, desde *O Nascimento da Tragédia*, de 1872, permeiam o pensamento do autor no que tange à crítica ao cristianismo e aos males que este causa a civilização ocidental, defenderemos essa posição interpretativa de Nietzsche em três capítulos. As obras do autor alemão *O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos* e *O Anticristo*, todas de 1888, serão a base para a elaboração da dissertação apresentada.

É importante sublinhar que não foi por mero acaso que as obras de base que serão trabalhadas (*O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*) foram colocadas em sequência no trabalho em questão. Esses três textos se entrelaçam e dialogam entre si. *O Caso Wagner* e *O Crepúsculo dos Ídolos*, por exemplo, podem ser considerados irmãos siameses<sup>22</sup>. Sobre esta argumentação, é elucidativa a colocação de Montinari:

“Crepúsculo dos Ídolos” – era também uma maldade contra Wagner, como Nietzsche observava [...] Wagner compôs um “*Crepúsculo dos deuses*”. As detonações da Transvaloração encontrariam então sua conclusão desmesurada em toda “Lei contra o cristianismo”, que Nietzsche anuncia no “primeiro dia do ano um (em 30 de setembro de 1888 do falso calendário)”, no final de *O Anticristo*. O Prefácio do *Crepúsculo dos Ídolos* também era datado de 30 de setembro de 1888, “no dia em que foi concluído o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores* (isto é, *O Anticristo*)” (MONTINARI, 1997, p. 81).

<sup>22</sup> O título do livro *O Crepúsculo dos Ídolos* “é um trocadilho e uma ironia em dois sentidos. No primeiro, Nietzsche atinge Richard Wagner, já que a última ópera da tetralogia *O anel dos nibelungos* é *Crepúsculo dos deuses* (*Götterdäm-merung*). No segundo, temos a insinuação de *Götzen-Hämmerung*, ou seja, martelamento (*sic*) dos ídolos. [...] *O Anticristo* acabou por ser considerado a realização de todo o projeto da transvaloração. Inicialmente, o filósofo preparou um texto que juntava partes do que veio a ser depois *Crepúsculos dos Ídolos* e *O Anticristo*, mas o primeiro tornou-se uma espécie de resumo de sua filosofia e o segundo, o primeiro livro do novo projeto” (FREZZATTI JR., 2016, p. 79-80).

Dessa forma, no início da presente dissertação, por meio da união entre estética e fisiologia, da qual surgiu a teoria da arte da *décadence* fisiológica de Nietzsche, culminando no procedimento histórico-genealógico, será analisada a arte no século XIX, especificamente a música de Richard Wagner. Logo após tomar Wagner como um caso de diagnóstico da época, o segundo passo terá como objeto privilegiado Sócrates e a sua filosofia metafísica, tendo como obra base *Crepúsculo dos Ídolos*. A filosofia tradicional socrático/platônica será o objeto a ser auscultado por Nietzsche e o filósofo grego (Sócrates), será nosso principal alvo. A última etapa do texto, o cristianismo e sua relação com a *décadence*, será avaliado partindo de uma perspectiva particular para somente depois adentrarmos em uma perspectiva universal, ou seja, o tipo psicológico do Redentor será analisado como forma de compreender como o cristianismo se tornou uma potência universal *décadent*.

Sendo assim, o primeiro capítulo se deterá em desenvolver o conceito de *décadence* da arte, na perspectiva nietzschiana, do século XIX, tendo como introdução o cenário literário francês e, posteriormente, deslocando-se para a música de Richard Wagner. A recepção de Nietzsche ao crítico literário Paul Bourget será fundamental para tal empreitada. Assim, o ensaio sobre Baudelaire que constava nos textos de Bourget, servirá de ponte para a teoria da *décadence* da arte de Nietzsche. O crítico literário associava a literatura e a sociedade a um organismo. A teoria da *décadence* de Bourget se instaura quando os elementos que a integram se decompõem, causando uma anarquia do conjunto, seja social ou literário.

O filósofo alemão, se apropriará da teoria de Bourget para formular a sua própria teoria da *décadence* e a utilizará para fazer um diagnóstico da modernidade por meio da arte de Wagner. O compositor alemão, que era considerado no Romantismo<sup>23</sup> um romântico tardio, revelará o que está por detrás de sua música, isto é, a *décadence*. A música, como primeiro objeto a ser analisado, apresentará a expressão *décadence* na imagem de Richard Wagner, principal expoente da modernidade. Portanto, o compositor de *Parsifal* será uma peça essencial para iniciarmos tal exame.

---

<sup>23</sup> “As perspectivas desde as quais Nietzsche compreende e critica o romantismo são bem delimitadas. No romantismo alemão e francês estariam, segundo ele, as formas mais significativas deste movimento multifacetado, cujos representantes mais proeminentes seriam Wagner e Schopenhauer e Victor Hugo. Nessa concepção pessimista, estética e musical do romantismo, artistas e literatos como Shelley, Stendhal, Leopardi, Byron e Emerson, não são considerados românticos. Por um lado, há críticas generalizadas ao romantismo alemão, sem uma distinção pormenorizada entre o pré-romantismo (*Sturn und Drang*), o primeiro romantismo (*frühromantik*) e o romantismo tardio (*Spätromantik*), como um movimento de negação da vida, que expressa um pessimismo da fraqueza. O romantismo francês, por outro lado, é estimado por Nietzsche como entusiasmo pela ‘forma’ e por novos estilos de existência, no centro cultural mais espiritual e refinado da Europa do século XIX. As análises e críticas são dirigidas mais aos ‘românticos tardios’ Schopenhauer e Wagner” (ARALDI in MARTON, 2016, p. 366-367).

Portanto, através das produções dos artistas da *décadence*, Nietzsche efetuará o diagnóstico que se encontra situado na modernidade. Mas o filósofo não se deterá no termo *décadence* somente para se referir a Wagner ou mesmo à modernidade.

No segundo e terceiro capítulos, respectivamente, o filósofo irá fazer uso do termo para descrever outras épocas, como a Grécia do tempo de Sócrates. Sendo assim, nesse período o tema será a patologia de Sócrates e a *décadence* filosófica, enquanto na era cristã ele será utilizado para empreender uma constituição psicológica do tipo de Jesus Cristo, indicando o que levou o cristianismo a triunfar como potência hegemônica no ocidente. Desse modo, a *décadence* no cristianismo exposta na obra *O Anticristo* será o alvo principal do autor de *Zaratustra*, pois tal obra aparenta convergir a totalidade das reflexões de Nietzsche.

Dessa forma, a análise do texto de *O Anticristo* feita no terceiro capítulo será de grande importância e contribuição para a conclusão do presente trabalho. Nietzsche concebe *O Anticristo* como um ataque a todos os valores *décadents* que orientaram os seres humanos até a atualidade. Sobre isto, Rubira (2016, p. 26) sublinha que “o fato é que em *O Anticristo* parece convergir a totalidade do pensamento nietzschiano. Sobretudo quando meditamos sobre o significado que o filósofo atribui à derradeira frase de *Ecce Homo*: ‘Dioniso contra o crucificado’”. Porém, é necessário destacar que Nietzsche não direciona seu ataque à pessoa. O filósofo vai além disso. Sua luta não é contra Wagner, contra Sócrates ou contra o Crucificado, seu ataque é contra os instintos patológicos e nocivos que se manifestam em tipos *decadentes* que repercutem diretamente na cultura.

Portanto, para o pensador alemão, a função do filósofo é diagnosticar, como um sintomatologista, os sintomas de enfermidade de um indivíduo ou de uma cultura e, como um médico da civilização, prescrever o remédio para o *tipo* de homem que sucumbe diante de uma cultura que evidencia traços patológicos oriundos de instintos e impulsos hierarquicamente fragilizados enquanto ordenação fisiológica que obstrui a vida. Sendo assim, o último capítulo contará com um tópico que fundamentará a imagem do médico da civilização que será capaz de solucionar o problema para um corpo criador de uma cultura *décadent*. Com efeito, é possível notar que a ligação entre corpo, interpretação e cultura é o núcleo do pensamento do autor de *O Anticristo*. “As interpretações são ao mesmo tempo ‘efeitos’ e ‘causas’. E as variações de tipos às quais o ser humano é susceptível representam, assim, a preocupação central do problema da cultura” (WOTLING, 2010, p. 26).

Seguimos a linha interpretativa de Patrick Wotling sobre o pensamento nietzschiano, que considera que “a questão que agora guiará a investigação do filósofo não será mais: ‘qual é a essência de tal objeto?’, mas sim: ‘qual a incidência da crença neste objeto e da

preferência de que é acordada pelo vivente que faz dela uma crença?” (WOTTLING, 2010, p. 31). Partindo desse questionamento, o médico da civilização, com um olhar cirúrgico, poderá ver por trás da degradação fisiológica do tipo cristão que cria valores em dissonância com o corpo, com a cultura e com a vida.

A implantação de novos valores, de uma nova lógica para a filosofia em consonância com a natureza e com a realidade: será essa a tarefa do filósofo. Concluímos, sob o ponto de vista da problemática nietzschiana, que um indivíduo e uma cultura saudáveis não visam a um saber, mas se encontram em um eterno devir, sempre em constante movimento e fazendo a todo momento uma ligação íntima entre valores e interpretações que possibilitam o pluralismo de tipos de vidas. Por isso, Nietzsche nos convida a interpretar a vida através de inúmeros pontos de vista. Não há um acontecimento que exista por si, mas um conjunto de fenômenos que um intérprete escolhe para compreender um determinado acontecimento. Portanto, o que existe é uma multiplicidade de interpretações.

## 2 A DÉCADENCE NA ARTE NO SÉCULO XIX

Nossa arte revela esta miséria universal: é inútil apoiar-se imitativamente em todos os grandes períodos e naturezas produtivos, é inútil reunir ao redor do homem moderno, para o seu reconforto, toda a “literatura universal”, e colocá-lo no meio, sob os estilos artísticos e artistas de todos os tempos, para que ele, como Adão procedeu com os animais, lhes dê um nome: ele continua sendo, afinal, o eterno faminto, o “crítico” sem prazer nem força, o alexandrino, que é, no fundo, um bibliotecário e um revisor e que está miseravelmente cego devido à poeira dos livros e aos erros de impressão” (NIETZSCHE, 1992, §18).

### 2.1 A relação de Nietzsche com a teoria da *décadence* de Paul Bourget

Durante o inverno francês de 1883, o filósofo Friedrich Nietzsche viaja para Nice, uma cidade situada na Riviera francesa. A partir daí, o filósofo terá um contato mais íntimo com os escritores, intelectuais, psicólogos e fisiólogos franceses de sua época. A relação de Nietzsche com a cultura francesa foi de suma importância para a elaboração da sua filosofia da *décadence*. O espírito francês pulsava pela Europa. Diante desse contexto, assim escreveu Nietzsche em *Para além do bem e do mal* (1886):

Ainda agora a França é a matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto: mas é preciso encontrar essa “França do gosto”. Quem a ela pertence, permanece oculto – deve ser pequeno o número daqueles nos quais ela vive e vivifica, entre eles homens que não teriam muita robustez, em parte fatalistas, sombrios, doentes, em parte melindrosos e artificiais, homens tais que tem a *ambição* de se ocultar. Uma coisa é comum a todos eles: eles mantem os ouvidos fechados à delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática (NIETZSCHE, 2017, p. 254).

Os escritores franceses sempre fizeram parte das leituras do jovem Nietzsche. Mas foi a partir do fim do século XIX que os frutos da literatura francesa tiveram maior influência sobre sua filosofia da maturidade. Sendo assim, a porta de entrada para o desenvolvimento da sua teoria da *décadence* foram os ensaios de Paul Bourget, especialmente os *Ensaaios de Psicologia Contemporânea* e *Novos ensaios de Psicologia Contemporânea*<sup>24</sup>. Através desses textos, Nietzsche se depara com um novo mundo que lhe é revelado, o da *décadence*. Sendo

<sup>24</sup> Marton (2014) assinala que “o primeiro volume se compõe dos cinco primeiros estudos que aparecem na *Novuelle revue*, publicação bimestral dirigida Juliette Adam, e o segundo, dos cinco últimos. Em 1889, quando da edição de suas *Obras Completas* pela editora Plon, Bourget reúne num único volume os dez estudos, revendo-os e complementando-os com apêndices para essa nova edição por ele considerada ‘definitiva’. Além dos *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Paris, A. Lemerre, 1886, Nietzsche possuía em sua biblioteca dois outros trabalhos de Paul Bourget: *André Cornelis*, Paris, A. Lemerre, 1887; e *Études et portraits*, Paris, A. Lemerre, 1889” (MARTON, 2014, p. 219).

assim, a capital francesa, a literatura do século XIX e a palavra *décadence* serão suas companheiras até seus últimos escritos.

Como os textos de Bourget contribuíram para apresentar escritores e poetas que foram essenciais na formulação da teoria da *décadence* do filósofo alemão, uma breve abordagem da teoria da *décadence* de Bourget será elaborada como uma introdução para a teoria da *décadence* de Nietzsche. Com efeito, alguns aspectos da teoria da *décadence* de Bourget serão assimilados pelo filósofo alemão dentro do contexto de sua teoria da *décadence* fisiológica da arte.

O crítico literário e romancista Paul Bourget era um estudioso da psicologia. Analisava a desordem da alma do homem e a desestrutura social de sua época por meio da literatura do fim século XIX. Em seus romances, analisava com rigor as paixões humanas, o que fez com que Bourget buscasse compreender como as obras literárias influenciavam no comportamento das pessoas e nas transformações da sociedade francesa do seu tempo. Nessa época, na Europa, segundo Bourget, existia uma náusea universal, pois uma certa melancolia e neurose pairavam pelo continente dos poetas e romancistas da *décadence*. Tais poetas e romancistas, como já exposto em nota, foram escolhidos como exemplos por Bourget para evidenciar a multiplicidade de idiossincrasias literárias e os diferentes sintomas que se manifestavam por meio dessas obras por todo o continente.

A prova disso é que, de um canto a outro da Europa, a sociedade contemporânea apresenta os mesmos sintomas, nuançadas segundo raças, dessa melancolia e desse desacordo. Uma náusea universal diante das insuficiências desse mundo revolta o coração dos Eslavos, dos Germanos e dos Latinos. Ela se manifesta nos primeiros pelo niilismo, nos segundos pelos pessimismos, em nós mesmos pelas solitárias e bizarras neuroses. A raiva mortífera dos conspiradores de São Petersburgo, os livros de Schopenhauer, os furiosos incendiários da Comuna e a misantropia encarnizada dos romances naturalistas – eu escolhi com intenção os exemplos mais dispares- eles não revelam um mesmo espírito de negação da vida que, a cada dia, obscurecesse mais a civilização ocidental (BOURGET, 1993, p. 13).

Nos dois ensaios de Bourget, os problemas característicos do cotidiano cosmopolita e da juventude parisiense da época eram o reflexo do desacordo entre os desejos humanos e a vida real que não o satisfazia. O tédio diante da vida causado pela crise na religião (catolicismo), pela ciência (positivismo), que não conseguia responder às falhas da religião, pela filosofia pessimista de Schopenhauer, que era consumida na época pelos franceses, e, sobretudo, pela poesia de Baudelaire que, segundo Bourget (1993), causa alterações de vocabulário para as gerações futuras, foram o gatilho para a formulação da teoria da *décadence* do crítico literário francês. Segundo Bourget (1993), ele foi um dos primeiros a enxergar o retorno do mal do

século, isto é, uma crise existencial que afetou os jovens franceses de 1830. Para ele, o romantismo foi fundamental para causar sentimentos de *décadence* coletivos, como melancolia, tédio e o vazio da vida que rodeava os jovens da época. “Eu creio ter sido um dos primeiros a assinalar esta retomada inesperada que chamávamos, 1830, o mal do século” (BOURGET, 1993, p. 21).

Com isso, Paul Bourget deixou uma teoria da *décadence* como herança para a sociedade moderna. Com o objetivo de fazer uma análise a partir de um estudo social da literatura do fim do século XIX, Bourget tinha o intuito de diagnosticar os efeitos nocivos que a literatura causava na sociedade de sua época. Os ensaios que tratavam da *décadence*, da sociedade e da literatura foram muitos, mas os *Ensaio de Psicologia Contemporânea* serão, sobretudo, um verdadeiro manifesto sobre a estética *décadent* moderna.

O que causou maior impacto entre os escritores, poetas e intelectuais do fim do século XIX, especialmente em Nietzsche, foi o ensaio sobre Baudelaire. Paul Bourget (1993) define Charles Baudelaire como um homem que se fez um teórico da *décadence*. Nesses termos, “ele se deu conta de que chegou tarde em uma civilização envelhecida e, ao invés de lamentar essa chegada tardia, ele se alegrou, eu diria mesmo se honrou. Ele era um homem de *décadence*, ele se fez um teórico da *décadence*” (BOURGET, 1993, p. 13). Mas, o que fez Nietzsche se identificar com a teoria da *décadence* de Bourget? Como o crítico literário analisava as obras e, acima de tudo, colocava em prática sua teoria? Müller-Lauter, em seu artigo, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*, escreve:

Nietzsche tinha em alta a capacidade analítica de Bourget. Ainda numa de suas anotações (de dezembro de 1888/janeiro de 1889), ele o denomina “alguém da raça profunda (...), aquele que por si mesmo mais se aproxima de mim”. Isso deve significar que Bourget se engajará, em seu próprio caminho, bem próximo daquilo que Nietzsche também pensava. Bourget descreveu um movimento de desagregação, em particular na literatura francesa contemporânea. Desagregação dessa espécie o próprio Nietzsche discutiu em múltiplos contextos. Que as suas próprias análises aprofundassem aquelas em que Bourget permaneceu reservado, em nada altera que por ele se sentisse não só estimulado, mas também confirmado. Impressionara-o, pois, a caracterização que Bourget faz da *décadence* literária no ensaio sobre Baudelaire. Lá Bourget explica a *décadence* enquanto processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo. Esse processo tem por consequência a “anarquia”. Língua, como a sociedade, constitui um tal organismo (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12-13).

Desde *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche se propôs a pensar sobre a questão da *décadence*. Entretanto, será a partir de *Humano, demasiado humano* (1878) que o filósofo passará a utilizar o termo alemão *Verfall* (declínio, queda, decadência). Contudo, somente a partir dos escritos de 1886, especificamente nos textos de 1888, que o termo em

francês *décadence* acompanhará o filósofo andarilho até suas últimas obras, como *O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*.

O termo *décadence* foi concebido, como já posto anteriormente, pelas leituras que Nietzsche fez dos escritos de Paul Bourget, em especial *Ensaio de Psicologia Contemporânea* e *Novos ensaios de Psicologia Contemporânea*. É importante sublinhar que existem duas posturas da teoria da *décadence* bourgetiana, sendo a primeira delas uma análise político/moral da sociedade e a segunda uma análise psicológica das produções artísticas. Desenvolver as duas posturas seria demasiado importante para o trabalho dissertativo em questão: portanto, a postura que será desenvolvida na presente dissertação, e que mais nos interessa, é a psicológica.

Assim como Bourget, Nietzsche, em muitos de seus textos, refere-se à *décadence* sob uma perspectiva psicológica<sup>25</sup>, isto é, característica de indivíduos que obscurecem a vida, a amaldiçoam e a tornam insuportável. O filósofo alemão, em diversas situações, se autoproclamou psicólogo, como em *Genealogia da Moral*, *Ecce Homo* e *Para Além do Bem e do Mal*. Ao denominar-se psicólogo ele introduzirá a psicologia ao processo genealógico. Sendo assim, o autor de *O Anticristo* fará da psicologia o instrumento para avaliar os valores dos valores morais. Dito isso, compete ao psicólogo examinar as circunstâncias e as condições das quais surgiram a criação dos valores. Com seu *alter ego* Zaratustra, em uma bela passagem do *Ecce Homo* (1888), Nietzsche escreve:

Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é – em consequência – um amigo dos maus. Se uma espécie-*décadence* de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pode acontecer somente à custa da espécie contrária, a espécie forte e segura da vida. Se o animal de rebanho resplende no brilho da virtude mais pura, o homem-exceção tem de ser rebaixado a homem mau. Se a mendacidade reivindica a todo preço a palavra “verdade” para a sua ótica, o verdadeiramente veraz deverá ser encontrado sob os piores nomes. Zaratustra não deixa nisso dúvidas: diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos “melhores”, que lhe inspirou ao horror ao homem; *desta* repulsa lhe teriam crescido as asas para “voejar para futuros longínquos” – ele não esconde que *seu* tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano em relação aos *bons*, e que os bons e justos chamariam de *demônio* o seu super-homem... (NIETZSCHE, 2017, p. 106).

Já Paul Bourget (1993) entenderá que “a psicologia é para a ética o que a anatomia é para a terapêutica. Ela a precede e dela se distingue por esse caráter de constatação ineficaz ou, se se quiser, de diagnóstico sem prescrição” (BOURGET, 1993, p. 442). Ora, cabe

---

<sup>25</sup> “Nos escritos de 1888, Nietzsche vem esclarecer que a psicologia, tal como a concebe, não se confunde com a observação de si mesmo e menos ainda ao mundo. Opondo-se à divisa socrática, não admite que a busca interna possa dar diretrizes para a ação. É por isso mesmo que insiste em vincular tão estreitamente a psicologia à história. [...] A estreita ligação entre história e psicologia transmuta-se então em outra: entre a genealogia e história. Nietzsche coloca a questão dos valores ‘bem’ e ‘mal’ e, ao fazê-lo, levanta a pergunta pela sua criação” (MARTON, 2016, p. 349).

perguntar-nos: por que *sem prescrição*? Porque o indivíduo é afetado por uma crise ética que tem como efeito o adoecimento do corpo e da alma. Os efeitos causados no ser humano, segundo Bourget (1993), são neuroses, emagrecimento, rigidez corporal, fadiga muscular e esgotamento dos nervos. Com isso, a anarquia se estabelece no organismo, promovendo o estado de *décadence* no corpo.

Sendo assim, para que o organismo funcione corretamente é fundamental que as partes trabalhem em conjunto em função do todo. Mas, assim como a saúde é necessária, a doença também é importante para o indivíduo. A forma como Bourget trata da saúde e da doença, assim como relaciona psicologia e fisiologia para criticar o indivíduo moderno e a moral, serão sublinhadas de modo mais destacado na seguinte passagem:

Ousamos dizer, além disso, que na ordem psicológica como na ordem fisiológica, a doença é também lógica, também necessária, mas também natural como a saúde (...) O desgaste psicológico primeiro? Ele se manifesta por deformações do tipo humano que se encontra cada vez mais nas cidades. O homem moderno, tal como nós o vemos ir e vir nas alamedas de Paris, carrega nos seus membros delgados, na fisionomia excessivamente expressiva de seu rosto, no olhar excessivamente agudo de seus olhos, no traço evidente de um sangue empobrecido, de uma energia muscular diminuída, de um nervosismo exagerado. O moralista reconhece ali a obra do vício. Mas frequentemente o vício é o produto da sensação combinada com o pensamento, interpretada por ele, e amplificada até absorver em minutos de desligamento toda a substância da vida animal. (...) e a paixão precipita o homem a estranhos e perigosos excessos que o desgaste da vontade leva à conclusão da obra destrutiva, e aqui as doenças ainda não classificadas abundam de modo assustador (BOURGET, 1993, p. 158-159).

Portanto, quando o indivíduo é diagnosticado com uma patologia moral, ele não segue mais as regras da sociedade, o que o conduz à *décadence* social. Esse mesmo processo acontece com a linguagem, que está submetida ao todo, assim como as partes de um organismo estão submetidos ao corpo tanto por uma perspectiva fisiológica, como pelo aspecto psicológico. Desse modo, o que caracteriza um estilo *décadent* na literatura é aquela na qual “a unidade do livro se decompõe para deixar lugar à independência da página, onde a página se decompõe para deixar lugar à independência da frase, e a frase para deixar lugar à independência da palavra” (BOURGET, 1993, p. 20).

Sendo assim, para um texto literário render bons frutos, ele deve ser comparado a um organismo: tem-se um bom funcionamento do organismo quando a energia isolada de cada órgão é subordinada e direcionada para o todo, isto é, para o corpo. A postura psicológica, segundo Bourget, será a única capaz de analisar e de compreender o valor de cada obra literária. A literatura é como um mapa da sociedade. Não é somente uma expressão artística isolada de

tudo e de todos, mas possui a capacidade de revelar e de produzir estados psicológicos de uma sociedade e de uma época.

Dessa maneira, como elucida Bourget (1993), o psicólogo não tem a função de fazer uma *anamnese* do estado psicológico dos indivíduos, mas sim de observar e de analisar os construtos e suas produções, tomando-os como símbolos. Assim, as obras literárias são observadas como um organismo ativo, vivo. Contrariando os críticos da sua época, Bourget utilizará a psicologia, assim como Nietzsche, como uma ferramenta para analisar as obras de sua época, mas suas avaliações não se basearão apenas por princípios estéticos, ou ainda como um método que valoriza somente a beleza pela beleza. Conforme essas colocações, Marton escreve:

No lugar do caráter estático da crítica, Bourget coloca o dinamismo da análise psicológica, que descobre nas obras um organismo vivo que cumpre analisar. Entendendo a literatura como um documento de uma transformação cultural, considera legítimas maneiras diversas de pensar e sentir. Em termos nietzschianos, poderíamos dizer que quem assim procede auxilia a explicar as “condições de existência” de determinados povos, apontando os motivos que os levaram a concebê-las de tal modo; ajuda a esclarecer os costumes de grupos sociais diversos, assinalando os móveis que fizeram com que os instituíssem; contribui para elucidar os sentimentos morais de indivíduos de várias épocas e lugares, mostrando as razões de emergirem e se conservarem (MARTON, 2014, p. 208).

Se, para Bourget, a literatura revela as manifestações psicológicas de uma época e de um povo, pode-se entender que a *décadence* literária se encontra intimamente ligada à *décadence* da própria sociedade. Bourget entende a sociedade e a sua relação com a *décadence* como “o estado de uma sociedade que produz um número muito pequeno de indivíduos aptos aos trabalhos da vida comum” (BOURGET, 1993, p. 19). Com isso, para traçar o caminho percorrido sobre a literatura da *décadence*, ele faz uma relação entre o estado de *décadence* social e o estado de *décadence* fisiológico de um organismo.

Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, em efeito, ela se resume em uma federação de organismos menores, que se resumem eles mesmo em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores os funcionem com energia, mas 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 a energia do todo, e a anarquia que se estabelece constitui a decadência do conjunto (BOURGET, 1993, p. 14).

Consequentemente, se uma sociedade é similar a um organismo, ela deverá seguir as mesmas regras e normas que este. Então, o primeiro passo do crítico francês foi partir de uma perspectiva fisiológica orgânica para elucidar a *décadence* social. O segundo movimento

consistiu em inserir a literatura e a arte, em geral, nas mesmas leis que regem a sociedade e a fisiologia na sua teoria da *décadence*. Desta maneira, literatura e sociedade são entendidas por Bourget sob a perspectiva de um organismo.

Nesta perspectiva, é possível notar a influência que Bourget sofreu dos fisiólogos de sua época. A fisiologia estava presente na teoria da *décadence* de Bourget. Sendo assim, a sociedade se torna *décadent* quando os indivíduos são independentes do todo social, isto é, o todo deixa de existir em detrimento das suas partes. Da mesma forma acontece com a literatura, já que, além de ser um fenômeno social, a *décadence* é também um estilo literário.

Dito isso, pode-se compreender por que a literatura da época de Nietzsche estava em estado de caos, pois uma desestrutura literária pairava por quase todo o continente. Na medida em que existia uma escassez de unidade e uma falta de combinação com a totalidade do texto, a obra não podia mais ser considerada um todo, uma unidade, mas sim, uma desagregação, causando um esgotamento de força<sup>26</sup> na articulação estilística da obra. “Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento *ou* inimizade e caos, uns e outros saltando aos olhos tanto mais ascendemos nas formas de organização. O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, postigo, um artefato” (NIETZSCHE, 2016, p. 23).

A admiração que Nietzsche tinha por Bourget era, sobretudo, pela sua extrema capacidade de analisar a *décadence* das produções literárias a partir da *décadence* da sociedade de sua época, apontando a existência de uma desagregação na estrutura social e no estilo literário do século XIX. No ensaio sobre Baudelaire, a crítica que Bourget faz sobre a poesia do poeta francês influenciará Nietzsche a interpretá-la sob uma ótica muito parecida com a teoria bourgetiana da *décadence*.

A influência que Bourget exerceu sobre Nietzsche foi tão intensa que, em uma passagem de *O Caso Wagner* o filósofo alemão se refere ao estilo literário de sua época da seguinte forma:

No momento me deterei apenas na questão do *estilo*. – Como se caracteriza toda a *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula para fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma

---

<sup>26</sup> “Nunca é demais insistir no fato de que força é, para Nietzsche, sobretudo, uma metáfora; esse termo não visa ao conhecimento científico de força, que, como Nietzsche indica explicitamente, [...] Reduzida a uma expressão particularizada da vontade de poder, a força é, portanto, assimilada ao instinto ou à pulsão: ‘Um *quantum* de força é um *quantum* idêntico de pulsão, de vontade, de produção de efeitos – mais ainda, não é absolutamente outra coisa senão, justamente, esse impulsionar, esse querer, esse próprio produzir efeitos e, se parece outra coisa, é somente pela sedução enganadora da linguagem [...]. Em última análise, é com o problema da comunicação pulsional e, portanto, com a psicologia do comando que está relacionada a ideia de força’” (WOTLING, 2011, p. 41-42).

imagem para todo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade individual”, em termos morais – estendo à teoria política, “direitos *iguais* para todos”. A vida a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto *pobre* de vida (NIETZSCHE, 2016, p. 23).

A diferença entre Bourget e Nietzsche está na operação da teoria. Com efeito, o filósofo alemão incorporou outra variante na sua própria teoria da *décadence*. Nos ensaios, o caminho percorrido por Bourget segue o trajeto do universal para o particular, isto é, da *décadence* da sociedade para a *décadence* da literatura ou, em termos literários, do livro para a palavra. Nietzsche seguiu a contrapelo de Bourget, ou seja, do particular para o universal. Sendo assim, o filósofo partiu de Richard Wagner para fazer o diagnóstico de uma época, no caso, a modernidade.

Dessa forma, Nietzsche, utilizando-se do mesmo cenário de declínio estético e social que estava assolando a literatura e a sociedade do século XIX, aproveitou-se do momento para fazer uma crítica ao compositor Richard Wagner, situando-o como personagem central da sua análise. Em *O Caso Wagner*, o filósofo alemão não trata somente do compositor em particular. Ao contrário, Wagner é o exemplo do diagnóstico da *décadence* fisiológica da arte, fundamentada sob termos da psicologia e da fisiologia, tendo como abrangência o fenômeno histórico que é a modernidade.

## 2.2 A *décadence* fisiológica da música de Wagner e seus efeitos no corpo

Que Nietzsche e seus contemporâneos vivenciaram o fenômeno social e literário da *décadence* europeia do século XIX já está evidente. Mas a partir do inverno de 1887 e 1888, Nietzsche direciona a teoria da *décadence* de Bourget para uma nova perspectiva. O niilismo, o pessimismo, a anarquia e a falta de unidade que pairavam no cenário artístico da França do fim do século XIX serão diagnosticados por Nietzsche por meio da fisiologia da arte. O conceito de *décadence* será utilizado pelo filósofo alemão como sendo a causa que engendrou muitos males para o indivíduo e, por outro lado, como sinônimo de modernidade.

É importante ressaltar que o pano de fundo da teoria da *décadence* nietzschiana se encontra no terreno da degeneração fisiológica, pois é a partir dessa época que ocorre o processo de patologização da filosofia de Nietzsche. Sendo assim, os questionamentos sobre a *décadence* no âmbito fisiológico contribuirão para desvendar os efeitos e os males que estes causam no homem. Em 1888, nas primeiras páginas de *O Caso Wagner* (1888), Nietzsche escreve: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

Nietzsche reitera a reflexão de Bourget sobre a *décadence*. Sendo assim, torna-se claro que, para ambos, o todo da obra deve ser colocado em evidência, em detrimento da palavra ou da frase particular. Entretanto, na literatura da época vigorava exatamente o oposto, isto é, o livro em detrimento da página, a página em detrimento da frase e a frase em detrimento da palavra. Com essa mesma interpretação desagregadora e desarmoniosa na literatura, o filósofo alemão conduzirá sua análise para as composições de Richard Wagner. Em uma carta para Carl Fuchs, escrita em 1886, ele expressa a influência de Paul Bourget em suas reflexões:

A expressão wagneriana “melodia infinita” manifesta, da maneira mais charmosa, o perigo, a ruína do instinto e da boa fé, da boa consciência. A ambigüidade rítmica, mediante a qual já não se sabe e nem se deve saber onde começa o rosto e termina o pescoço, consiste, sem dúvida alguma, num expediente artístico com o qual efeitos maravilhosos podem ser alcançados – o Tristão, por exemplo, é pródigo nisso -, mas, como sintoma de toda uma arte, ela é e continua a ser, apesar disso, o sinal de dissolução. A parte assenhora-se do todo, a frase da melodia, o instante do tempo (e também do tempo musical), o pathos do ethos ... Mas, isso é *décadence*, um termo que, tal como nos parece ser evidente, não deve rechaçar, mas apenas descrever algo. O seu Riemann é um sinal disso, assim como seu Hans von Bülow e vós mesmos (NIETZSCHE *apud* BARROS, 2012, p. 139-140).

O compositor alemão deu destaque à frase em detrimento da melodia, deu ênfase às pequenas unidades. Deixou o todo obscuro por completo, ou quase sem nenhuma tonalidade. Seguindo esse mesmo movimento e aprofundando a crítica de Bourget, Nietzsche apresenta o compositor como um perfeito caso de análise da *décadence* fisiológica da arte e de toda uma época: a modernidade<sup>27</sup>. Através de manifestações de sintomas nocivos e doentios que reverberam no corpo, Wagner foi tomado como um *caso*, como referência para as interpretações nietzschianas. Mas o filósofo não pretendeu valer-se de sua relação pessoal com o compositor. Ele foi além. Utilizou-se, sim, do tipo psicológico e fisiológico de Wagner para designar o declínio da arte e da cultura ocidental da sua época. Para fins de estudo, nesse tópico abordar-se-á apenas o aspecto fisiológico do artista que se revela nas suas obras, como também os efeitos que sua arte engendra no corpo.

Os processos fisiológicos que já se encontravam na teoria da *décadence* de Bourget serão potencializados e supervalorizados na elaboração da teoria da *décadence* fisiológica da arte de Nietzsche. “Que no estilo da *décadence* a parte se torna independente em relação ao todo, que se torna ‘soberana’, manifesta a falta de força organizadora. A censura da

---

<sup>27</sup> “Nietzsche critica a modernidade ao longo de sua obra, desde os seus escritos de juventude, como ocorre com O Nascimento da Tragédia, mas sobretudo em seus últimos textos [...] nos tempos modernos, aponta Richard Wagner como a figura que encarna a decadência fisiológica. Ele mesmo vê na trilha wagneriana, mas, ao contrário do que se passa com o compositor, conforme afirma em *Ecce Homo*, utiliza os remédios mais adequados contra essa decadência” (SILVA JR, 2016, p. 307).

‘incapacidade para as formas orgânicas’ constitui assim a principal objeção de Nietzsche contra a arte de Wagner” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 14). Sendo assim, a estética em si será reduzida apenas às aplicações fisiológicas. Com isso, a *décadence*, a degeneração de uma obra de arte, neste sentido, é uma manifestação da *décadence* fisiológica no corpo, no organismo do indivíduo. Portanto, a patologia fisiológica abala o gosto do artista, repercutindo e transparecendo seu estado de *décadence* na sua obra.

Dessa forma, embora Nietzsche tenha direcionado seu ataque a Wagner no âmbito estético, ele não se ateve somente a isso. Com efeito, o filósofo alemão se apropriou do recurso da fisiologia para retirar o véu que encobria o feitiço de Wagner. O encanto proporcionado pelos elementos da música do compositor alemão dominava toda a cultura da época no continente europeu. Na verdade, Richard Wagner pretendia dominar, e utilizava a música exatamente para este fim. “Também como músico ele foi apenas o que foi absolutamente: ele tornou-se músico, tornou-se poeta porque o tirano dentro dele, seu gênio de ator, a isso o obrigou. Nada se percebe de Wagner, enquanto não se percebeba seu instinto dominante” (NIETZSCHE, 2016, p. 25).

Sendo assim, o fenômeno estético estaria imbricado a fatores biológicos. “A estética se acha indissolúvelmente ligada a esses pressupostos biológicos: há uma estética da *décadence*, há uma estética clássica” (NIETZSCHE, 2016, p. 42). Com isso, pode-se, com todas as notas e cores, expandir os pressupostos fisiológicos e biológicos na moral, na religião, na filosofia, em um povo ou somente no indivíduo singular. A *décadence* fisiológica poderá, sem dúvida, revelar-se com toda sua força em diferentes facetas. E as condições fundamentais para que isso se efetive será a falta de unidade e a incapacidade de selecionar o que é favorável para a vida.

De acordo com Nietzsche, Wagner não tem uma unidade interna na sua obra, pois existe nela um desregramento e uma falta de coesão e consistência. Nesses termos, haveria a presença de uma anarquia de estilo que o caracteriza como tendo uma instabilidade ótica, fazendo-o a todo momento mudar de estilo diante de suas óperas. “E como varia seu *leitmotiv*!<sup>28</sup> Que digressões raras e profundas” (NIETZSCHE, 2016, p. 14).

---

<sup>28</sup> Coelho assinala sobre apropriação de Wagner pelo leitmotiv: “seus motivos passam por processos extremamente sutis e variados de desenvolvimento, decomposição e recomposição, combinação e transformação, visando a dar ao ouvinte uma compreensão mais profunda das motivações psicológicas e das estruturas narrativas. Já que as divisões dos atos em números ou cenas deixaram de existir, Wagner utiliza, para balizar as diversas etapas da ação e organizar o conjunto das ideias discutidas no drama. O que antes se referia apenas a um personagem ou situação, passa a ter ligações em diversos níveis, com todas as camadas do drama” (COELHO, 2011, p. 233-234).

Diante disso, em que consiste a *décadence* na arte e no artista? Toda expressão artística é fruto de impulsos *décadents* ou de acréscimo de potência. Esse aforismo esclarece o pensamento do filósofo:

Basta! Basta! Receio que terão claramente reconhecido, sob esses traços alegres, a sinistra realidade – um quadro de um declínio da arte, um declínio também do artista. Esse último um declínio de caráter, poderia talvez ser expresso provisoriamente com esta fórmula: o músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada vez mais num talento para *mentir*. Terei a oportunidade (num capítulo da minha obra principal que levará o título de “Fisiologia da estética”) de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner: por exemplo, a instabilidade da sua ótica, que obriga (a todo instante) a mudar de posição diante dela. Nada se compreende de Wagner, ao distinguir nele somente um arbitrário jogo da natureza, um capricho e um acaso. Ele não era um gênio “incompleto”, “desafortunado”, “contraditório”, como já foi dito. Wagner era algo *perfeito*, um típico *décadent*, no qual não há “livre-arbítrio”, cada feição tem sua necessidade. Se algo é interessante em Wagner, é a lógica com que um defeito fisiológico progride passo a passo, de conclusão em conclusão (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

O *tipo*<sup>29</sup> de Wagner não se esgota em meros fenômenos estéticos pois, como já foi destacado, ele exalta e exala um instinto niilista passivo<sup>30</sup> e o transforma em música, fazendo o mesmo com o cristianismo e com toda expressão de religião com traços de *décadence*. “Não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos. Combater o pessimismo como uma filosofia foi o apogeu da estupidez erudita” (NIETZSCHE, 2016, p. 43). Sua música, encrustada no declínio fisiológico, contribui para a patologia de outros modos de atividades da existência, promovendo um quadro clínico degradante que atinge todo o continente e, por conseguinte, toda uma era. É o caso da Europa e da modernidade.

Que na Alemanha as pessoas se enganem a respeito de Wagner não me surpreende. O contrário me surpreenderia. Os alemães prepararam para si um Wagner que podem venerar: eles jamais foram psicólogos, são gratos por compreender mal. Mas que também em Paris as pessoas se enganem a respeito de Wagner! Lá, onde são psicólogos mais que tudo! E em São Petersburgo, onde suspeitam coisas de que nem mesmo em Paris se tem ideia! Como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* europeia em geral, para não ser percebido por ela como *décadent*! Ele pertence a ela: é seu protagonista, seu maior nome... (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

<sup>29</sup> “No último ano de produção filosófica, Nietzsche ressaltou a polaridade entre os ‘tipos’, notadamente entre Dioniso e o Crucificado, entre o tipo superior e o ‘último homem’. O tipo superior não tem de lutar apenas contra as resistências externas e contra a decadência, mas tem de triunfar na luta por hierarquizar seus impulsos” (FREZZATTI JR., 2016, p. 396).

<sup>30</sup> “O niilismo passivo, ‘sensação profunda do nada’ (FP XIII, 11[228]), exprime o declínio da vontade de poder. Na sua forma extrema traduz um sentimento de angústia: percebemos que o mundo não corresponde aos esquemas mediante os quais o interpretávamos, que o mundo não vale o que pensávamos que valia, donde o desânimo, a paralisia, a sensação generalizada de “para quê” e da inutilidade de todos os objetivos que tínhamos propostos para nós mesmos. Trata-se, pois, de um niilismo do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor da vacuidade de tudo: nada tem valor, nada vale a pena” (WOTLING, 2011, p. 49-50).

Portanto, isso é válido para toda expressão de *décadence* (artística, filosófica, social ou política). O compositor alemão corrompe e, ao mesmo tempo, atrai para si um rosário de exaustos. Segundo o filósofo alemão: “Colocá-lo nas nuvens é honrar a si mesmo. – Pois o fato de não lhe oporem resistência já é, em si, um sinal de *décadence*. O instinto está debilitado. O que se deveria evitar, atrai. Leva-se aos lábios o que conduz rapidamente ao abismo” (NIETZSCHE, 2016, p. 18).

Nota-se como Nietzsche expressa, ao máximo, sua atenção aos estados fisiológicos do artista. No entanto, o filósofo de *O Anticristo* vai além. Wagner, com suas idiossincrasias fisiológicas nocivas para qualquer cultura, transfere sua exaustão para seus ouvintes. Ao levar sua música para seus espectadores ele está, automaticamente, contaminando-os. É por meio da própria experiência que Nietzsche manifesta os efeitos causados pela música wagneriana.

O ator Wagner é um tirano, seu *pathos* derruba qualquer gosto, qualquer resistência. - Quem possui tal força persuasiva nos gestos, quem, senão ele, vê os gestos tão seguramente antes de tudo? A maneira como *pathos* wagneriano retém seu fôlego, o não-querer-livrar-se (*sic*) de um sentimento extremo, a aterradora *demora* em estados em que já instantes já sufoca! (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

Nesta medida, o filósofo alemão sente os estímulos degradantes da música oferecida por Wagner. Especificamente nos textos sobre a fisiologia da arte, Nietzsche enfatiza sua interpretação da obra wagneriana como extremamente nociva para a saúde. O compositor é apresentado não como um homem, mas como um símbolo da degenerescência da arte, sobretudo, uma degeneração fisiológica. “Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco – todos problemas de histéricos –, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto que sempre exigia temperos sempre mais picantes” (NIETZSCHE, 2016, p. 19).

Na ópera *Lohengrin*<sup>31</sup>, por exemplo, o compositor alemão enfatiza suas ideias cristãs que, para Nietzsche, são sintomas de declínio fisiológico. Em outra obra, *O Navio*

---

<sup>31</sup> “E é precisamente aqui, sob a égide do feminino, que os pontos nodais da crítica a Wagner tendem a convergir entre si, operando qual um sismógrafo em relação ao alcance dos juízos condenatórios que a ele são dirigidos (...) são as personagens femininas, ora como objeto de suplício ora como instrumento de sedução, que terminam por concentrar os principais ciclos culpabilizantes e, por conseguinte, a ânsia por remissão. Porque as apresenta como passivo termo relacional entre protagonistas masculinos – noivas ofertadas como dote, por exemplo –, os dramas wagnerianos serviriam para mostrar, tal como lembra Susanne Vill, de que modo ‘o amor e a devoção das figuras femininas são fracassados e destruídos no confronto com a ação e o poder dos homens.’ O que também presta testemunho do fato de que, aqui, a mulher não se sentiria à altura de cuidar de si mesma, carecendo, para tanto, de um vetor salvífico dela independente” (BARROS, 2017, p. 28-29).

*Fantasma*<sup>32</sup>, Wagner manifesta o domínio da mulher sobre o homem. Para o autor de *Zaratustra*, isso representa a sua ruína, porque o enfraquece, o deixa debilitado e manso. Entretanto, cabe ressaltar que a força não está em se distanciar, ou mesmo em evitar, os momentos de fraqueza, mas em aceitá-los de uma forma que eles não acabem por negar a vida. A força está na afirmação da vida e nos momentos de superação do sofrimento diante da existência. Superar cada vez mais os momentos da vida com mais força e mais potência: esse é um dos fatores existenciais fundamentais para Nietzsche.

A já citada ópera *Lohengrin* é um caso típico de redenção. “Em Wagner, há sempre alguém que deseja ser redimido: ora um homenzinho, ora uma senhorita – este é o problema *dele*” (NIETZSCHE, 2016, p. 14). Sendo assim, o compositor alemão transfere seu estado fisiológico para as suas obras, carimbando-as com a marca do negativo, sendo esta o sintoma de um estado fisiológico patológico que merece toda a atenção de um médico da civilização. “O problema da redenção é sem dúvida um problema respeitável. Sobre nenhuma outra coisa Wagner refletiu tão profundamente: sua ópera é a opera da redenção” (NIETZSCHE, 2016, p. 14). Portanto, a redenção é, para Nietzsche, um caso a ser diagnosticado e tratado. Wagner sofria desse mal:

*Lohengrin* contém uma solene proscricção da busca e do questionamento. Wagner defende assim a ideia cristã, “Deves crer e precisas crer”. Ser científico é um crime contra o que é mais elevado e sagrado... *O Navio fantasma* prega o sublime ensinamento de que a mulher faz assentar o mais inquieto dos homens, ou em linguagem wagneriana, o “redime”. Aqui nos permitimos uma pergunta. Supondo isto verdadeiro, seria também desejável? – O que acontece ao “judeu errante” que uma mulher adora e faz *assentar*? Ele apenas deixa de ser eterno; ele se casa e não mais nos interessa. – Traduzido para a realidade: o perigo dos artistas, dos gênios – pois estes são os “judeus errantes” – está na mulher; as mulheres *adoradoras* são sua ruína. Quase nenhum tem caráter bastante para não ser arruinado (“redimido”), ao se sentir tratado como Deus – logo ele *condescende* à mulher. O homem é covarde diante do eterno-feminino: bem o sabem as femezinhas. – Em muitos casos do amor feminino, e talvez justamente nos mais famosos, o amor é apenas um parasitismo refinado, um aninhar-se numa alma alheia – ah, e sempre à custa do “hospedeiro”! (NIETZSCHE, 2016, p. 15).

Assim, os espectadores são envolvidos por sentimentos extremos que causam abalos fisiológicos, deixando-os impossibilitados de atingirem uma superação individual. Na

---

<sup>32</sup> “A primeira ópera que Wagner vai encenar de maneira mais bem acabada, depois de compor temas que não tiveram grande repercussão, como *As Fadas*, é *O Navio Fantasma*. É a história de um comandante de navio que sofre a maldição de ter que navegar por toda a eternidade, podendo atracar apenas uma vez por ano, após blasfemar contra Deus. O encantamento só será quebrado quando ele encontrar o amor verdadeiro. Ao atracar em um porto, se encanta pela bela Senta. No entanto, o seu amor, mesmo correspondido, é rivalizado por Erik. Ao ver sua amada sendo beijada por seu rival, acredita que ela o traiu e decide partir. Senta ao ver seu amado partir, se atira no mar por não suportar sua perda. Nesta obra, que Wagner escreveu baseado na lenda do Holandês Voador, navio que foi condenado a vagar por toda a eternidade, sem nunca poder atracar, vê-se os personagens sendo movidos por seus sentimentos, de forma impulsiva” (TOVO, 2018, p. 50-51).

ótica nietzschiana, tomando o compositor de *Tristão e Isolda* como objeto de análise: “Wagner aumenta a exaustão: *por isso* atraí os débeis e exaustos” (NIETZSCHE, 2016, p. 19). Para os ouvidos de Nietzsche, a composição de Wagner é o paradigma de uma música decomposta que se torna elementar, sem estilo e que possui como finalidade, sobretudo, o efeito que desperta. Em uma passagem de *O Caso Wagner*, o filósofo alemão destaca:

Wagner praticamente descobriu que magia se pode exercer ainda com uma música decomposta e, por assim dizer, tornada *elementar*. O elementar *basta* – som, movimento, cor, em suma, a sensibilidade da música. Wagner não calcula jamais como músico, a partir de alguma consciência musical: ele quer o efeito, nada senão o efeito (NIETZSCHE, 2016, p. 23).

Wagner é, nesse contexto, uma peça fundamental para o projeto filosófico nietzschiano. Uma peça-chave para um *caso* de estudo que manifestará sintomas para que o médico da civilização possa dar um diagnóstico preciso sobre uma cultura que está debilitada. Pode-se, neste caso, empreender uma perfeita analogia com um paciente portador de uma enfermidade rara, que somente um médico especialista poderá diagnosticar e prescrever o remédio específico para tal problema. Porém, a cura só poderá ser promovida com a guerra, mas não a guerra entre indivíduos como Wagner, Schopenhauer, Jesus ou Sócrates. Nietzsche argumenta: “Nunca ataco pessoas - sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento, com o que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável” (NIETZSCHE, 2017, p. 30).

Sendo assim, nesse caso, Wagner e sua obra serão a lente de aumento de Nietzsche. A opera wagneriana, na concepção do autor, causa convulsões e exaltações emotivas. Seus tipos de personagens, com suas características de declínio fisiológico, escondem por trás do seu véu uma vida empobrecida, que por sua vez torna o indivíduo cansado, a ponto de lhe faltar o ar. “Sinto o desejo de abrir um pouco a janela. Ar! Mais ar!” (NIETZSCHE, 2016, p. 18). Wagner, para Nietzsche, é um sedutor porque age com elegância e com exuberante maestria sobre o espírito de toda uma época.

Wagner musicou apenas diagnósticos, casos muitíssimo interessantes, tipos assaz modernos de degenerescência, os quais nos são, precisamente por isso, compreensíveis. Nada é melhor estudado pelos atuais médicos e fisiólogos do que o tipo histórico-hipnótico da heroína wagneriana; aqui, Wagner é especialista, chegando a ser naturalmente repulsivo nisso – sua música é, sobretudo, uma análise psicológica-fisiológica de estados doentios (SOMMER, 2017, p. 17).

Nietzsche, em *O Caso Wagner*, chama-o de *Velho mago*, isto é, um tipo de feiticeiro que entorpece seus ouvintes, proporcionando efeitos devastadores nos seus processos

fisiológicos. “Isto não significa que eu considere esta música sadia, sobretudo onde fala precisamente de Wagner. Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas; por que desfaça-las (*sic*) em fórmulas estéticas? Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada” (NIETZSCHE, 2016, p. 50). Com isso, a ópera de Wagner causa impacto aos seus ouvintes e suas reações fisiológicas promovem o adoecimento.

Bebam, meus amigos, bebem os filtros dessa arte! Em nenhuma outra parte, acharão modo mais agradável de enervar seu espírito, de esquecer sua virilidade sob um arbusto de rosas...Ah, esse velho mago! [...] Como ele assim faz a guerra contra *nós*! Os espíritos livres! Como ele indulgencia toda a covardia da alma moderna, com seus tons de feiticeira! [...] É preciso ser cínico para não se deixar seduzir; é preciso ser capaz de morder, para não cair em adoração. Muito bem, velho sedutor! O cínico te adverte – cave canem... (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

A linguagem da fisiologia e da biologia estará sempre presente nos escritos tardios nietzschianos que, por sua vez, são determinados a serviço do conceito da vontade de poder. Como a vontade de poder é a própria vida<sup>33</sup>, então, uma obra de arte, sendo um produto do homem, “torna-se, pois, uma espécie de texto a ser interpretado, um enigma a ser decifrado, um material a ser desconstruído por trás do qual se escondem os mais variados instintos<sup>34</sup> e afetos, [...] os mais variados graus de saúde e patologia” (FAUSTINO, 2014, p. 257). São sintomas que se manifestam fisiologicamente em múltiplas necessidades e em diversas paixões. O que isso revela é: a obra de um artista e a teoria de um pensador trazem à luz o seu caráter.

O artista da *décadence* – eis a palavra. E aqui começa a minha seriedade. Estou longe de olhar passivamente, enquanto esse *décadent* nos estraga a saúde – e a música, além disso! Wagner é realmente um ser humano? Não seria antes uma doença? Ele torna doente aquilo em que toca – ele tornou a música doente - (NIETZSCHE, 2016, p. 18).

Nietzsche almeja revelar a verdade, mas uma verdade em que os impulsos são a expressão da existência de um temperamento particular. Sendo assim, para o filósofo alemão, as avaliações, os pensamentos, as criações e as sensações são, também, vontade de poder. Como

---

<sup>33</sup> “Em Assim falava Zarathustra, Nietzsche identifica a vida à vontade de potência. Enquanto vontade de potência, a vida é mandar e obedecer; é, portanto, lutar. A partir daí, a noção de vida aparecerá estreitamente ligada à de valor e ocupará um lugar central no procedimento genealógico. Para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Para tanto, é preciso adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário, haveria círculo vicioso. No Crepúsculo dos Ídolos, o filósofo deixa claro que o único critério que se impõe por si mesmo é a vida” (MARTON, 2016, p. 413).

<sup>34</sup> “Os instintos estão estreitamente ligados às avaliações e exprimem o trabalho de conformação seletiva da realidade ditado pelas preferências fundamentais que estas últimas são: ‘Todo instinto’ é o instinto de ‘alguma coisa boa’, de um ponto de vista ou de outro: há um juízo de valor nisso e foi apenas por essa razão que ele passou para a vida do corpo. / Todo instinto foi uma *condição de existência* válida por certo tempo, mesmo depois de ter deixado de ser” (WOTLING, 2011, p. 44-45).

um pensador em constante movimento, a linguagem poética ganha tons mais fortes em *Assim falou Zaratustra*. No tópicos “Do superar-se a si mesmo”, Zaratustra fala:

“Vontade de conhecer a verdade” chamaís vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? Vontade de que todo existente possa ser pensado: assim chamo eu a vossa vontade! Quereis primeiro, *tornar* todo existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja. Mas ele deve submeter-se e dobrar-se a vós! Assim quer a vossa vontade. Liso, deve tornar-se, e súdito do espírito, como seu espelho e reflexo. É essa a vontade, ó os mais sábios dentre os sábios, como vontade de poder, e também quando falais do bem e do mal e das apreciações de valor. Quereis ainda criar o mundo diante do qual possais ajoelhar-vos: tal é a vossa derradeira esperança e embriaguez. Os ignorantes, sem dúvida, o povo – são como um rio onde um barco continua boiando; e no barco estão sentadas, solenes e mascaradas, as apreciações de valor. Colastes a vossa vontade e os vossos valores no rio do devir; uma velha vontade de poder revela-se aquilo em que o povo acredita como sendo o bem e o mal. Fostes vós, ó os mais sábios dentre os sábios, que mandastes tais convidados sentarem-se no barco, dando-lhes nomes pomposos e altaneiros; vós e a vossa vontade dominadora! (NIETZSCHE, 2005, p. 143-144).

Nietzsche é um especialista refinado no critério de avaliação de qualquer produção artística, filosófica ou mesmo dos valores morais. Para ele, a arte, dependendo do seu diagnóstico, poderá ser um remédio ou uma cicuta para a vida. Desse modo, para uma obra ser considerada bela, ela deve intensificar o sentimento de força, de real vitalidade. Por outro lado, o seu oposto causa enfraquecimento dos instintos e das forças, proporcionando algo nocivo e patológico à vida. Neste sentido, o que interessa para Nietzsche não são os princípios estéticos, mas a gênese da obra, se ela nasce da doença ou da saúde, se haverá um declínio ou aumento de poder no indivíduo que a contempla. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche assinala:

Toda arte, toda filosofia podem ser vistas como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento da vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura (NIETZSCHE, 2019, p. 245).

Em *Nietzsche contra Wagner* (1888)<sup>35</sup>, o filósofo manifesta com mais evidência sua interpretação contra a obra do compositor. Ele reafirma que a munição que utilizou contra o

<sup>35</sup> “Sob o influxo dos célebres temas presentes em *O Caso Wagner*, a obra parece limitar-se à gênese de noções ínsitas ao contexto tardio da crítica estética nietzschiana – tais como, por exemplo, ‘modernidade artística’ e ‘*décadence*’. Contudo, além de referir-se a uma pessoa ou algum movimento cultural em particular, *Nietzsche contra Wagner* é um sintoma de uma intenção ampla e profunda, que leva em conta uma visão de conjunto do legado nietzschiano. À diferença do impactante e ruidoso *O Caso Wagner*, tal ‘dossiê’ não pretende apenas dar a conhecer o resultado final do rompimento com Wagner, senão o caminho mesmo pelo qual Nietzsche se tornou, por assim dizer, antiwagneriano, iluminando etapas de um itinerário diacrônico que procura justificar-se teoricamente a si mesmo” (BARROS in MARTON, 2016, p. 95).

músico alemão foi, estritamente, de natureza fisiológica. Ao apontar o compositor de *Tristão e Isolda* como sendo a causa de uma contaminação geral, Nietzsche, em particular, sofreu no corpo os efeitos causados pela música. Portanto, foi por meio da própria experiência que o filósofo manifestou as sequelas causadas pela música wagneriana. No tópico, “No que faço objeções”, da obra já citada, é com muita ilustração que o filósofo de *Zaratustra* alude sua vivência:

Meu “fato”, meu “*petit fait vrai* [pequeno fato verdadeiro]”, é que não consigo respirar direito, quando essa música me atinge; logo o meu pé se irrita com ela e se revolta: ele necessita de compasso, dança, marcha – Ao som da *Kaisemarsh*, de Wagner, nem mesmo o jovem *Kaiser* pode marchar -, ele requer da música, primeiramente as delícias do *bom* andar, caminhar dançar. Mas também não protesta o meu estômago? Meu coração? Minha circulação? Não se turvam minhas vísceras? Não fico inesperadamente rouco? ... Para ouvir Wagner necessito de pastilhas Gérandel...Então me pergunto; o que *quer* mesmo da música o meu corpo inteiro? Pois não existe alma... O seu próprio *alívio*, creio: como se todas as funções animais fossem aceleradas por ritmos leves, ousados exuberantes, seguros de si; como se áureas ternas lisas melodias tirassem o peso da brônzea, plúmbea vida. Minha melancolia quer descansar nos esconsos e abismos da *perfeição*: para isso necessito de música. Mas Wagner torna doente (NIETZSCHE, 2016, p. 50).

Wagner é o personagem principal da *décadence* europeia e, para Nietzsche, não existirá nada mais moderno que ele porque “Wagner é o artista moderno *par excellence*, o Cagliostro<sup>36</sup> da modernidade. Em sua arte se encontra, misturado da maneira mais sedutora, aquilo que o mundo tem mais necessidade – os três grandes estimulantes dos exaustos: o elemento brutal, o artificial e o inocente (idiota)<sup>37</sup>” (NIETZSCHE, 2016, p. 19). Nietzsche considera que a exploração dos sentidos produzida pela música de Wagner enfraquece os nervos e hipnotiza mesmo aqueles que são mais fortes:

Wagner é uma grande corrupção para a música. Ele percebeu nela um meio para exercitar nervos cansados – com isso tornou a música doente. Não é pouco seu talento na arte de aguilhoar os totalmente exaustos, de chamar à vida os semimortos. Ele é o mestre do passe hipnótico, mesmo os mais fortes ele derruba como touros (NIETZSCHE, 2016, p. 19).

É importante sublinhar o ponto mais baixo de sua vitalidade, sobretudo para enfatizar os sintomas de declínio e de ascensão individual do filósofo alemão que o favoreceu, singularmente, até alcançar o seu momento de harmonia e abundância de vida mais sãos. Ele observou que a *décadence* pessoal ou a de uma civilização pode beneficiar o estado de saúde

<sup>36</sup> “Alessandro Cagliostro: pseudônimo de Giuseppe Balsamo (1743-95), aventureiro italiano praticante do ocultismo” (SOUSA, nota nº 23 in NIETZSCHE, 2016, p. 82).

<sup>37</sup> “Idiota: no sentido dostoiévskiano de ingênuo, inocente, exemplificado no protagonista do romance *O idiota*” (SOUSA, nota nº 24 in NIETZSCHE, 2016, p. 82).

de ambos. Na obra *Ecce Homo*, no capítulo “Por que sou tão sábio”, Nietzsche analisa suas experiências quando deixou de lecionar na Universidade da Basileia. Por mais paradoxal que seja, é a partir desse momento de enfraquecimento fisiológico que começa o mais elevado momento de formulação dos seus escritos.

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadent* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível “tresvaloração (*sic*) dos valores” (NIETZSCHE, 2017, p. 22).

Portanto, com sua experiência da *décadence*, Nietzsche se autodenominou como um exímio especialista das inúmeras máscaras utilizadas pela *décadence*. “Necessito dizer, que após tudo isso, que sou *experimentado* em *décadence*? Conheço-a de trás para a frente” (NIETZSCHE, 2017, p. 22). Mas os sintomas nocivos amenizavam após sua força vital se organizar lentamente. “Reestabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*” (NIETZSCHE, 2017, p. 22). Sendo assim, se tratando de *décadence*, a cura caminha a passos lentos:

A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e dos mais rasteiros degraus da vida, a um tempo *décadent* e começo – isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema particular da vida, que acaso me distingue. Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentimento mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos. – Meu pai morreu com trinta e seis anos: ele era suave, amável e mórbido, como um ser destinado simplesmente passar – antes uma bondosa lembrança da vida do que a vida mesma. No mesmo ano em que sua vida cedeu, também a minha retrocedeu: aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade – ainda vivia, sem enxergar três passos adiante. Então – era o ano de 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia, vivi o verão como uma sombra em St. Moritz e o inverno seguinte, o mais pobre em sol de minha vida, *sendo* sombra em Naumburg. Esse foi o meu nadir (NIETZSCHE, 2017, p. 21).

Friedrich Nietzsche reconheceu com profunda sensibilidade, por ter vivenciado as manifestações do clima, da arte, do sistema político, da moral, da religião e da arte no próprio corpo, que toda ação do ser humano, no que tange à vida e às suas consequências, é condicionada pelo corpo. Sendo assim, Nietzsche faz uma nova interpretação do ser humano,

tendo como fio condutor o corpo<sup>38</sup>. Seguindo a contrapelo os valores e conceitos que foram fundamentais para a construção de uma civilização ocidental, o filósofo do martelo tem como objetivo demolir as velhas tábuas das verdades absolutas.

Ainda no *Ecce Homo*, Nietzsche curiosamente estabelece um paralelo entre seu estado *décadent* e o seu período de maior produção. Para o autor, esse estado de declínio repercute no seu sangue, nos seus músculos, em dores de cabeça que o deixam em um estado de esgotamento profundo<sup>39</sup>. A luta contra o seu próprio declínio foi colocada em palavras nas novas criações, de certo modo, distintas das que o precederam. Então, do seu *nadir* nasceu:

“O andarilho e sua sombra” nasceram durante ele. Indubitavelmente, eu entendia de sombras então... No inverno seguinte, meu primeiro inverno genovês, aquela dulcificação e espiritualização quase inseparável de uma extrema pobreza em sangue e musculo produziu *Aurora*. A perfeita luz e alegria, mesmo exuberância do espírito, que a referida obra reflete, harmoniza-se em mim não só com a mais profunda fraqueza fisiológica, mas até mesmo com um excesso da sensação de dor. Em meio ao martírio que traz consigo uma incessante dor de cabeça de três dias, acompanhada de penosa expectoração (NIETZSCHE, 2017, p. 21).

É de grande importância destacar que, na citação acima, quando Nietzsche escreve sobre a obra *Aurora*, no *Ecce Homo*, aponta que: “A perfeita luz e alegria, mesmo exuberância do espírito, que a referida obra reflete, harmoniza-se em mim não só com a mais profunda fraqueza fisiológica, mas até mesmo com um excesso da sensação de dor” (NIETZSCHE, 2017, p. 21). O filósofo manifesta nesta passagem uma união do termo fisiologia com a psicologia, mesmo não estando evidente a presença do segundo termo.

Dessa união nasce o conceito de fisiopsicologia<sup>40</sup>, que nesta etapa de maturidade dos seus escritos estará sempre ilustrando-os, mesmo que o faça em diferentes sentidos. Na

<sup>38</sup> “O corpo, por sua vez, é uma estrutura social de muitas almas, cujas relações de comando e obediência se organizam em função de condições de vida duráveis. Isso tem consequências importantes para a genealogia e o projeto de cultivo (*Züchtung*) de Nietzsche. Com efeito, a organização pulsional do corpo é regida por valores e preferências. Ora, esses valores são, ao mesmo tempo, causa e efeito da história da cultura [...]. Por um lado, as avaliações que triunfam numa determinada cultura são o produto de um corpo particular. Por isso, o genealogista poderá interpretar os valores culturais como sintoma de um corpo tipicamente são ou doente, fraco ou forte, organizado ou anárquico” (SALANSKIS in MARTON, 2016, p. 160).

<sup>39</sup> “[...] uma luta pela potência não pode deixar de estar desacompanhada de um sentimento de desprazer. Teremos de nos precaver para não confundir desprazer com a sua categoria especial, que é o esgotamento, coisa que os psicólogos, no modo de ver de Nietzsche, não conseguiam distinguir. O esgotamento representa, efetivamente, uma profunda diminuição de depressão, uma perda avaliável de força, enquanto o desprazer; mas, longe de ser um princípio de fraqueza, ele age como estímulo da vontade de potência” (DIAS, 2011, p. 38).

<sup>40</sup> “A fisiopsicologia (*sic*) nietzschiana é a base da avaliação das produções humanas, isto é, dos sintomas das configurações fisiológicas. Em *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche define a fisiopsicologia, como morfologia e doutrina do desenvolvimento (*Entwicklungslehre*) da vontade de potência. Se o conjunto de impulsos for bem hierarquizado, ele é saudável; se for desorganizado ou anárquico e despotencializado (*sic*), ele é mórbido. Dessa forma, Nietzsche pode avaliar, por exemplo, Richard Wagner e Sócrates como doentes e decadentes por meio de sua arte e sua filosofia respectivamente [...] A abordagem nietzschiana revela que a fisiologia e a psicologia de sua

segunda estrofe da citação: “No inverno seguinte, meu primeiro inverno genovês, aquela dulcificação e espiritualização quase inseparável de uma extrema pobreza em sangue e musculo produziu *Aurora*” (NIETZSCHE, 2017, p. 21), Nietzsche quer identificar que da extrema fraqueza fisiológica e da espiritualização quase inseparável, se origina uma fisiopsicologia. Em *Além do Bem e do Mal*, o velho filólogo expõe:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreende-la como morfologia e teoria da *evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livres de pressupostos – de maneira inversamente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o “coração” contra si (NIETZSCHE, 2017, p. 27).

Decerto que as experiências de Nietzsche chamam a atenção por essa montanha-russa de instintos, tanto *décadents* como saudáveis. Será através dessa instabilidade de sentimentos que o pensador dará vazão para a sua filosofia de ““reverter as *perspectivas*”, sendo essa a razão que faz com que para ele ‘*uma transvaloração dos valores*’ seja possível – transvaloração essa que, sabemos, é o objetivo maior de sua filosofia” (MARTINS, 2014, p. 292). A progressiva, mas ao mesmo tempo oscilante, maturação dos instintos fez com que o filósofo alemão obtivesse uma certeza instintiva para o que seria fundamental para sua vida.

Dessa forma, o seu instinto de *auto-reestabelecimento* faz dele o oposto de um pessimista, de um *decadente*, pois foi na época de seu declínio fisiopsicológico que Nietzsche considerou sua filosofia como consequência de suas próprias experiências. Portanto, filosofia, vida e vontade de poder estarão sempre imbricadas, estabelecendo um vínculo que ultrapassa qualquer tipo de desânimo ou de esgotamento. Assim dito, transformar situações nocivas em momentos saudáveis é a essência de sua filosofia.

- Fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser pessimista: o instinto de auto reestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo...E como se reconhece, no fundo, *a vida que vingou?* Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar, seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Invento meios de cura para injurias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma

---

época também são tributárias das dualidades metafísicas. Em consequência, Nietzsche pode mais propriamente falar de uma fisiopsicologia, não enquanto um reducionismo do psicológico ao fisiológico, mas como um novo pensamento que prescinde das dualidades metafísicas, que entende o mundo como um processo contínuo de autossuperação(*sic*) e que não separa radicalmente o homem do mundo” (FREZZATTI JR., 2016, p. 236-237).

instintivamente *sua* soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em sua companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que *elege, concede, confia*. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivam – interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de culpa: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* – é forte o bastante para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele. – Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a mim mesmo (NIETZSCHE, 2017, p. 23-24).

Nietzsche descreveu suas características e seus sintomas *décadents* por meio de predicativos físicos, mas sabe-se que ele os compreende como fisiopsicológicos. Para o filósofo, os fenômenos fisiopsicológicos *décadents* que se manifestam no homem singular, ou em uma determinada cultura, são fundamentais para o crescimento do ser humano. Como vimos, Nietzsche teve que provar o gosto sedutor, mas ao mesmo tempo amargo e traiçoeiro da *décadence* para poder esculpir seu caráter. Esse sabor sedutor deu forma às pequenas e grandes coisas da vida do pensador, acomodando, aos poucos, as particularidades de suas idiossincrasias, principalmente suas fraquezas. O autor de *Assim falou Zaratustra* valoriza mais o gosto próprio do que um sabor enganadoramente saboroso. Sendo assim, o que é interpretado como sublime para muitos poderá ser, para Nietzsche, miserável e abjeto. Com isso, do mesmo modo que a debilidade física o enfraquecia socialmente, sua grande saúde o fortalecia singularmente.

A seguinte questão é digna de nota: se Nietzsche teve que se distanciar para atacar Wagner e seus contemporâneos, pode-se supor que ele teve a experiência de vivenciar toda a cultura da sua época, isto é, ele foi, também, um *décadent*? Portanto, pode-se questionar ainda: o filósofo alemão foi contaminado pela *décadence*? Sobre isso, assim ele escreve: “Muito bem! Tanto quanto Wagner, eu sou um filho do seu tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (NIETZSCHE, 2016, p. 9). Na verdade, Nietzsche vivenciou tudo o que seus contemporâneos padeceram, pois ele foi um doente do seu tempo. Na sua obra de confissão, *Ecce homo*, ele apresenta como superou, como se curou da *décadence* mesmo sendo um filho do seu tempo.

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam. Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*. Aquela energia para o absoluto isolamento e desprendimento das relações habituais, a imposição de não mais me deixar cuidar, servir, *socorrer* – isso trai a incondicional certeza de instinto sobre o *que*, então, era mais que tudo necessário. Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiológico admitirá – *é ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao

contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais viver (NIETZSCHE, 2017, p. 23).

Justamente por ter vivido e se tornado um *décadent*, Nietzsche sabia quais seriam seus inimigos. Seus alvos estavam determinados. Convivendo com os *décadents* da sua época, sobretudo Wagner, o filósofo faz ver que a falta de vitalidade, a incapacidade de se sobrepor ao sofrimento da vida, a necessidade de uma salvação e de uma redenção correspondem a uma perspectiva médica ou, em suma, como um *caso* a ser diagnosticado. Esse diagnóstico será feito pelo médico da civilização, conceito que será desenvolvido e exposto mais pormenorizadamente no terceiro capítulo deste texto dissertativo.

Para Nietzsche, Wagner sintetiza toda uma época (a modernidade). O filósofo deixa claro que, de acordo com *O Caso Wagner*, o compositor representa ativamente uma situação de declínio, de *décadence*, tanto para a música como para a cultura ocidental. Portanto, toda a cultura está doente. Essa situação afeta diretamente o indivíduo receptor da música wagneriana que, para Nietzsche, controla o ouvinte com seu poder de encantamento. “Seu poder de sedução cresce com seu gosto corrompido, que o reivindica como um gosto superior, que sabe pôr em relevo sua corrupção, como lei, como progresso, como realização” (NIETZSCHE, 2016, p. 18).

Essa análise psicofisiológica de Wagner esclarece-nos sobre aspectos antagônicos que serão desenvolvidos no tópico seguinte, entre a melodia infinita wagneriana e a música mediterrânea de Bizet. A música alemã, para Nietzsche, seria como sua filosofia, ou seja, idealista. Já a música de Bizet, em contrapartida, terá a força da definição psicofisiológica que repercutirá no corpo de forma positiva. Então, a música de Bizet será, para o filósofo, antagônica à música de Wagner. Sendo assim, foi a música que fez Nietzsche experimentar o efeito contrário da *décadence*.

### **2.3 A música mediterrânea de Bizet e a melodia infinita de Wagner**

Logo no início desse capítulo, a obra *O nascimento da tragédia pelo espírito da música* (1872), foi mencionada. Cito-a novamente por considerá-la uma peça chave para toda filosofia nietzschiana. Trata-se, com efeito, de uma obra prima para a filosofia ocidental por sua beleza estilística, por sua complexidade e pela erudição produzida por um jovem filólogo. Mesmo sendo o seu livro de estreia, produzido quando tinha apenas 26 anos de idade, esse texto transformou a filosofia no aspecto artístico e cultural. Sendo assim, o sentido dessa breve introdução é evidenciar os pontos que serão elencados no decorrer da dissertação. Dessa forma,

a obra, sempre que possível, estará presente, mesmo que seu conteúdo, em comparação com os escritos da maturidade do filósofo, esteja ainda em estado embrionário.

O pensamento de Nietzsche sobre a arte na época de *O nascimento da tragédia* era apresentado de forma distinta dos seus escritos da maturidade. Nesse período, o filósofo alemão tinha a arte como força máxima para legitimar a vida. De acordo com uma famosa passagem da obra, ele coloca: “a existência e o mundo só se *justifica* como fenômeno estético” (NIETZSCHE, 2007, p. 16). Porém, em seus futuros escritos, basicamente em *A Gaia Ciência* (1882), um sutil detalhe, quase imperceptível, mudará todo o contexto de interpretação anterior com a seguinte nota: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” (NIETZSCHE, 2019, p. 124). Mesmo que a expressão *ainda nos é suportável* parta do pressuposto que Nietzsche ainda tem esperança na existência, fica evidente no trecho um descontentamento, um desânimo diante das decepções sofridas no decorrer de suas experiências pessoais.

Contudo, ao longo dos anos de sua vida produtiva, Nietzsche sempre situará a arte em um lugar sagrado nas suas obras, mesmo que esta não seja uma exigência fundamental para a existência como era antes. A música de Wagner e o próprio Wagner eram venerados por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. O texto foi dirigido para o compositor alemão. Neste período, Wagner era o único artista no qual o autor de *Ecce Homo* poderia confiar toda a sua atenção para o movimento monumental que estava renascendo na Alemanha do século XIX, em plena guerra Franco-Prussiana. No prefácio dedicado a Richard Wagner, Nietzsche expressa sua sensibilidade com palavras de amizade, de gratidão e com elogios direcionados ao compositor:

A fim de manter longe de mim todos os possíveis escrúpulos, irritações e mal-entendidos a que os pensamentos reunidos neste escrito proporcionarão ensejo, dado o caráter peculiar de nosso público, e a fim também de poder escrever as palavras introdutórias com igual encanto contemplativo, cujos signos, como petrificações de boas horas enaltecidas, ele traz em cada folha, represento-me o instante em que vós, meu mui venerado amigo, receberéis este ensaio: como, talvez após um passeio vespertino pela neve hiberna, vós haveis de fitar o Prometeu desagrilhoado no frontispício, ler o meu nome e imediatamente ficar convencido de que, seja o que for aquilo que se encontrar neste escrito, o autor tem certamente algo de sério e urgente a dizer, outrossim que, em tudo quanto ideou, conversa convosco como se estivésseis presente e só escrever coisas que correspondessem a essa presença. Haveis de lembrar com isto que eu me concentrei nesses pensamentos ao mesmo tempo que surgia o vosso esplendido *Festschrift* [escrito comemorativo] sobre Beethoven, isto é, em meio aos terrores e sublimidades da guerra que acabava de irromper (NIETZSCHE, 2007, p. 22).

Todavia, 14 anos após a publicação do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve um ensaio sobre a obra. Dessa forma, em 1886, o filósofo redige o texto intitulado *Ensaio de autocrítica*, no qual Nietzsche interpretará a arte de Wagner sob outra perspectiva, pois a sua teoria sobre a *décadence* fisiológica da arte já estava sendo elaborada. Então, se na época do *Nascimento da tragédia* o filósofo alemão partirá de uma perspectiva metafísica da arte, agora ele toma como ponto de partida uma perspectiva fisiológica. Concomitantemente a esse processo de transição, o termo *décadence* nascerá. Nota-se, com efeito, um momento de transição no pensamento de Nietzsche. Em 1878, com a publicação de *Humano demasiado humano*, ano limítrofe de sua mudança de pensamento, o filósofo já havia se decepcionado com Wagner.

O momento fundamental para tal descontentamento foi no festival de Sorrento, em 1876, ocasião na qual Nietzsche observa que se encontravam na plateia simpatizantes dos *Reich* e uma parte significativa da sociedade alemã que, já no período, era defensora do antissemitismo. Porém, o dia fatal da ruptura e do derradeiro encontro foi aquele no qual Richard Wagner “confessou a Nietzsche os êxtases que experimentou ao pensar no Santo Graal e na Última Ceia. Isso, para Nietzsche, foi a gota d’água” (MELO, 2014, p. 47).

Com isso, o trajeto feito por Nietzsche da passagem da interpretação metafísica para a interpretação fisiológica da arte tem como pano de fundo o rompimento com Wagner. Na sequência dos acontecimentos, a arte de Wagner se torna, para Nietzsche, o símbolo da maior expressão da *décadence* moderna.

Comecei com uma hipótese metafísica sobre o sentido da música, mas na base dessa hipótese se encontrava uma experiência psicológica, no fundo da qual eu ainda não tinha conseguido inserir nenhuma explicação *histórica* suficiente. A transposição da música para o plano metafísico foi um ato de veneração e de agradecimento [...] Pois bem, em seguida surgiu o lado inverso: o efeito inegavelmente *nocivo* e destruidor sobre mim justamente dessa música venerada [...] Com isso, também se abriram meus olhos para a necessidade moderna *de* música (que se mostra ao mesmo tempo na história justamente com a necessidade crescente de narcóticos). Até mesmo a “obra de arte do futuro” se mostrou para mim como refinamento da necessidade de excitação e anestesia, junto à qual todos os sentidos querem fechar concomitantemente sua conta [...], como uma excitação conjunta de toda a maquinaria nervosa. A essência do romantismo veio à tona para mim: a *falha* de um tipo fecundo de homem se tornou geradora aí. Ao mesmo tempo, a teatralidade dos meios, a inautenticidade e o caráter de empréstimo de todos os elementos particulares, a falta de probidade de formação artística, a *falsidade* abissal dessa arte de todas a mais moderna: que a arte essencial teatral poderia ser. A impossibilidade psicológica dessas almas supostamente heroicas e divinas, que são ao mesmo tempo nervosas, brutais e refinadas, como os mais modernos entre os pintores e líricos de Paris (NIETZSCHE, 20013, p. 113).

Sendo assim, entre a dimensão metafísica da arte, da época do *Nascimento da Tragédia*, e a dimensão fisiopsicológica da mesma, presente nos textos da maturidade de

Nietzsche, o filósofo escolhe para sua interpretação sobre a arte o poder da exatidão elucidativa da psicologia, a fim de descrever os elementos complexos que acompanham uma ópera como, por exemplo, o amor, a paixão, a morte e a liberdade. Dessa forma, o aspecto transitório heraclítico na filosofia nietzschiana é essencial para entendermos as diferenças entre a música de Bizet e a de Wagner. Onde o amor em *Carmen*<sup>41</sup> é passageiro e está em constante transformação, no *Tristão* de Wagner, ele é eterno e imutável.

O *Goethe – und Schiller –Archiv* de Weimar conserva ainda hoje o exemplar da partitura de *Carmen* anotada por Nietzsche [...] “Este coro é como a brisa que sopra no jardim de Epicuro. Reflita sobre o *que* foi idealizado”. Aquilo que foi idealizado no coro das ciganas – que seguem com os olhos a fumaça que sobe para o céu e cantam: “*Le doux parlez des amants / C’est fumée; / Leurs transports et leurs serments / C’est fumée*” – é a natureza transitória do amor. Cantar e idealizar o aspecto transitório da paixão constitui um bom prelúdio para uma filosofia do futuro como a de Nietzsche e uma antítese profunda à filosofia do *Tristão* (*e d’O Nascimento da Tragédia*), onde a união eterna de dois amantes tinha um valor metafísico como primeiro passo para a reconciliação do indivíduo transitório para o ser imutável (IORIO, 2012, p. 216).

Essa breve introdução teve como objetivo principal situar as nuances do pensamento de Nietzsche sobre a arte, mas principalmente no que diz respeito à música, desde os textos da juventude até os da maturidade. Se o filósofo alemão, no final do século XIX, teve forte influência do crítico literário Paul Bourget para a formulação da sua teoria da *décadence* fisiológica da arte, na mesma carruagem veio à ópera de Georges Bizet. O compositor francês surgiu para Nietzsche dois anos antes das suas primeiras leituras dos Ensaios de Bourget.

Assim, “em 27 de outubro de 1881, no teatro Paganini, em Gênova, Nietzsche assistiu pela primeira vez *Carmen*” (IORIO, 2012, p. 214). A partir desse momento, o filósofo alemão encontra uma música antagônica à música wagneriana. O entusiasmo sentido por Nietzsche foi tão arrebatador que o fez redigir uma carta ao seu amigo, o músico Peter Gast:

Urta! Amigo! Novamente conheci uma coisa boa, uma ópera de François Bizet (quem é?): *Carmén* (*sic*). Ouvi-a como a uma novela de Meremée, brilhante, forte, aqui e ali emocionante. Um verdadeiro talento francês da *ópera cômica*, em nenhum momento desorientado por Wagner, ao contrário, um verdadeiro discípulo de Hector Berlioz. *Algo assim*, eu não considerava possível! Parece-me que os franceses estão num caminho bem melhor em termos de música dramática; e deram um passo adiante dos alemães em um aspecto fundamental: a paixão não é, para eles, algo *a ser buscado*

<sup>41</sup> “A estreia da Ópera de Georg Bizet se deu em 03 de março de 1875 e escandalizou Paris. A sociedade da época ficou horrorizada com a mulher que consideravam vulgar, lasciva, até mesmo uma prostituta. Outros, como a rainha Vitória do Reino Unido, o Chanceler Otto Von Bismarck, James Joyce, Thomas Mann e Vladimir Nobokov, assim como o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (TOSCANO, 2017, s.p), se encantaram com a apresentação daquela nova personagem desafiadora e das inovações musicais da partitura”. (PANCOTTI; ALBIERI, 2019, p. 983).

*além* (como, por exemplo, em todas as paixões na obra de Wagner) (eKGWB/BVN – 1881, 172 *apud* IORIO, 2012, p. 215).

Com a forte contribuição de Bizet, Nietzsche teve mais elementos para reagir contra a *décadence* da música de Wagner. Sendo assim, Bizet torna-se a antinomia de Wagner, de modo que é com a obra-prima *Carmen* que o tipo antagônico da *décadence* se apresentará como estratégia do filósofo dionisíaco contra a música de Wagner. A música de Bizet, para os ouvidos do filósofo, soará leve, polida e refinada, uma obra que expressa uma cultura aperfeiçoada pelo seu estilo inteligente e sofisticado. Logo no início de *O Caso Wagner*, Nietzsche avulta a importância daquilo que considera ser uma música perfeita: “Como uma obra assim aperfeiçoa! Tornamo-nos nós mesmos ‘obra prima’. – Realmente, a cada vez que ouvi *Carmen*, eu parecia ser mais filósofo, melhor filósofo do que normalmente creio” (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Fazendo de Bizet o oposto de Wagner, Nietzsche utiliza-se da música do compositor francês para se contrapor à do alemão pela carência de coesão e de unidade interna que caracterizam suas composições. Então, ele expõe seus dois personagens colocando uma lente de aumento em tipos antagônicos:

Cinco horas sentado: primeira etapa da santidade! - Posso acrescentar que a orquestração de Bizet é quase a única que ainda suporta? Essa *outra* orquestração atualmente em voga, a wagneriana, brutal, artificial e “inocente” ao mesmo tempo, e que assim fala simultaneamente aos três sentidos da alma moderna – como é prejudicial essa orquestração wagneriana! Eu a denomino “siroco”. Um suor desagradável me cobre de repente. O meu tempo bom vai embora (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Nesse mesmo sentido, Nietzsche direciona sua atenção aos dois compositores na obra *O Caso Wagner*. Mas, como filósofo e músico, ele mesmo registra sua devoção pela música de Bizet. Valendo-se de imagens metafóricas para se referir às obras do compositor de *Carmen*, o pensador alemão destaca a sensibilidade de uma obra que condiciona mais poder para o ouvinte. Para ele, este é um sintoma de uma arte em ascensão que exprime uma beleza e uma alegria meridional.

Essa música é alegre, mas não uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; ela tem a fatalidade sobre si, sua felicidade é curta, repentina, sem perdão. Invejo Bizet por isso, por haver tido a coragem para esta sensibilidade, que até agora não teve idioma na música cultivada na Europa – essa sensibilidade mais meridional, mais morena, mais queimada...Como nos fazem bem as tardes brônzeas da sua felicidade [...]. Finalmente o amor, o amor traduzido em natureza! (NIETZSCHE, 2016, p. 12-13).

O que Nietzsche exige de uma obra é seu poder de criação, de leveza e de persuasão. Essa exigência ele encontra na música do compositor francês por diagnosticar que ela causa um sentimento de acréscimo e de saúde, tornando o espírito livre<sup>42</sup>, mais filosófico, radicalmente oposta à ópera de Wagner que é anti-filosófica. Os impulsos humanos são atrofiados pela música wagneriana, seus estímulos são *décadents* e impossibilitam os pensamentos mais livres, que são os que promovem a criação. “De *que* sofro, quando sofro do destino da música? Do fato de que a música foi despojada de seu caráter afirmativo, transfigurador do mundo, de que é música de *décadence* e não mais a flauta de Dioniso...” (NIETZSCHE, 2017, p. 96).

“A flauta de Dioniso” é para Nietzsche um instrumento contra o esgotamento dos sentidos proporcionados pela música de Wagner. Esta é demasiadamente antagônica à música libertadora e transfiguradora de Bizet. Esse outro tipo de música (de Bizet) é digna de um filósofo, pois é nela que o amor se encontra no seu momento mais sublime. “Não o amor de uma “virgem sublime”! [...]. Mas o amor como fado, como fatalidade, cínico, inocente, cruel – e precisamente nisso natureza”! (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

Esse amor é filosófico e o seu modelo será a condição para uma criação que unifique as diferenças. Uma obra de arte que nasceu sob estas condições, segundo a concepção nietzschiana, é única, e sua magnitude, diante das outras, causará um impacto no seu receptor que promoverá sua educação e seu desenvolvimento<sup>43</sup> cultural, seja como indivíduo, seja como cidadão.

- Uma tal concepção do amor (a única digna de um filósofo) é rara: ela distingue uma obra de arte entre mil. Pois na média os artistas fazem como todos, ou mesmo pior – eles *entendem* mal o amor. Também Wagner o entendeu mal. Eles acreditam ser desinteressados do amor, por querer o benefício de outro ser, às vezes contra o benefício próprio. Mas em troca desejam *possuir* o outro ser.... Nisso nem mesmo Deus é exceção (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

O sentido, em particular, para aprendizagem e desenvolvimento do ser humano, segundo Nietzsche, é a audição. Ouvir uma música refinada e excelente é, sobretudo, muito

---

<sup>42</sup> “A relação com a crença é que constitui o cerne da noção de espírito livre. O espírito subjugado se caracteriza por sua necessidade de certeza, de fixidez e de estabilidade. A liberdade de espírito, ao contrário, define-se pela independência [...] e designa a capacidade de se livrar da autoridade dos valores em vigor (a começar pela verdade ou, ainda, o que Nietzsche chama as ‘ideias modernas’: a supervalorização da compaixão e a condenação da hierarquia) e de interrogá-los – logo, a capacidade de viver com valores diferentes, inversos até. Por isso é que o espírito livre é frequentemente representado pelas imagens do aventureiro ou do explorador” (WOTLING, 2011, p. 34).

<sup>43</sup> “O desenvolvimento pode ser considerado o próprio vir-a-ser: tornar-se algo a definir e assim sucessivamente. O ser humano, como todo ser vivo, não tem uma meta, mas tem desenvolvimento, ou seja, sua pretensa finalidade, seu pretense ponto final, não é mais importante que qualquer ponto de sua trajetória de desenvolvimento. Ele se dá sem razão ou *télos*, até mesmo de uma forma antagonista, regressiva ou circular em torno de um ponto” (FREZZATTI JR., 2016, p. 183-184).

custoso, pois “é mais fácil fazer música ruim do que música boa” (NIETZSCHE, 2016, p. 20). Portanto, aprender é laborioso. Não é a proporção, a quantidade que Nietzsche pretende para o desenvolvimento humano, mas a beleza. “[O belo pertence a poucos]. [...] O belo tem seus espinhos: nós o sabemos. Logo, para que beleza? Por que não o grandioso, o elevado, o gigantesco, o que move as massas? – Repito: é mais fácil ser gigantesco do que belo; nós o sabemos” (NIETZSCHE, 2016, p. 20).

Logo, amar e ouvir fazem parte de um todo. Por meio da escuta musical, essa união íntima proporcionará o desenvolvimento contínuo que implica na manutenção do crescimento cultural do indivíduo. Em quase toda história da humanidade, com exceção da época trágica dos gregos, a música era somente uma experiência estética direcionada para o entretenimento. Assim, o filósofo trágico expõe: “eu vi no conhecimento *trágico* o mais belo luxo de nossa cultura, sua mais preciosa, mais nobre, mais perigosa espécie de esbanjamento, mas ainda seu luxo *permitido*, graças à sua opulência” (NIETZSCHE, 2016, p. 20).

Dito isso, a música tem um lugar de destaque, de modo que, mesmo posta de lado para o crescimento e para a beleza de uma civilização, ela foi o apêndice da vida. Em *Nietzsche contra Wagner*, ele escreve:

Em todas as artes que crescem no solo de determinada cultura, a música aparece como a última planta, talvez porque é a mais interior e, portanto, a que chega mais tarde – no outono, no fenecer da cultura que lhe é própria. Somente na arte dos mestres holandeses a alma da Idade Média achou sua ressonância derradeira – sua arquitetura sonora é a irmã póstuma, porém legítima do gótico. Somente na música de Händel ressoou o melhor na alma de Lutero e dos que lhe eram aparentados, o traço judaico-heróico que deu a Reforma um traço de grandeza – o Velho Testamento tornado música, *não* o Novo. Somente Mozart resgatou a época de Luiz XIV e arte de Racine e de Claude Lorrain em outro *sonante*; somente na música de Beethoven e de Rossini o século XVIII cantou derradeiramente, o século do entusiasmo, das ideias partidos e da felicidade *fugaz* (NIETZSCHE, 2016, p. 54).

Segundo o autor de *A Gaia Ciência* (1882), é fundamental que amemos a música, a melodia. Amar uma música implica, primeiro, aprender a ouvi-la. Então, isto supõe que tenhamos paciência e boa vontade para o que é inicialmente estranho. Temos que tratá-la como uma amante que nos faz falta se for embora. Não podemos nos distanciar completamente das coisas amadas, e assim também ocorre com a música. Para Nietzsche, uma música que tenha o desejo de dominar tem um período muito curto de vida, pois ela tem raiz em solo pantanoso, onde sua cultura se encontra doente, *décadent*. Nas palavras do filósofo: “Talvez a nossa música recente, embora domine e anseie dominar, tenha tão só um breve período à sua frente: pois ele se originou de uma cultura cujo solo afunda rapidamente – uma cultura dentro em pouco *afundada*” (NIETZSCHE, 2016, p. 54).

Assim, para que tenhamos uma cultura semeada em solo fértil e com sintomas de força mais elevada, rica de uma abundância de vida que transborda por toda a civilização, o aforismo 334 de *A Gaia Ciência*, que reproduziremos na íntegra, por sua beleza, será necessário não somente para a música, mas para que o indivíduo se torne o que ele é.

É preciso aprender a amar. – Eis o que sucede conosco na música: primeiro temos que *aprender a ouvir* uma figura, uma melodia, a detectá-la, distingui-la, isolando-a e demarcando-a como uma vida em si; então é necessário empenho e boa vontade para *suportá-la*, não obstante sua estranheza, usar de paciência com seu olhar e sua expressão, de brandura com o que nela é singular: enfim chega o momento em que estamos *habitados* a ela, em que a esperamos, em que sentimos que ela nos faria falta, se ela faltasse; e ela continua a exercer sua coação e sua magia, incessantemente, até que nos tornamos seus humildes e extasiados amantes, que nada mais querem do mundo se não ela e novamente ela. – Mas eis que isso não nos sucede apenas na música: foi exatamente assim que *aprendemos a amar* todas as coisas que agora amamos. Afinal sempre somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura para com que é estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza: - é a sua *gratidão* por nossa hospitalidade. Também quem ama a si mesmo aprendeu por esse caminho: não há outro caminho. Também o amor há que ser aprendido (NIETZSCHE, 2019, p. 196).

Assim, a música deve ser tratada da mesma forma que tratamos as coisas amadas, adquiridas com nossas vivências. Isto deve ser feito porque ela evoca sentimentos que elevam o estado fisiopsicológico e causa prazer<sup>44</sup>, sendo este um sentimento de superioridade distinto do tipo vivenciado por indivíduos medíocres, comuns e vulgares. No entanto, mesmo a princípio nos parecendo extraordinária e estranha, no processo de cultivo a música se tornará um espírito livre para os espíritos de peso<sup>45</sup> que estavam abdicando da vontade de viver. Submetendo-se ao que é pernicioso e negativo para sua existência, o indivíduo se torna tacanho e intolerante consigo mesmo. Sendo assim, o espírito de peso se contrapõe à leveza e à alegria, que são os combustíveis para o caminho de uma vida saudável e abundante. Uma música que

<sup>44</sup> “Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche afirma, [...] que o prazer é ‘mais profundo’ que a dor e o sofrimento, pois quer a perenidade de tudo. A renúncia de si no asceta, fisiologicamente considerada, é uma tentativa de combater o ímpeto das paixões e o desprazer que o domina através do auto hipnose” (MARTON, 2016, p. 342).

<sup>45</sup> “Nietzsche introduz a figura do espírito de peso em *Assim falava Zaratustra* e dela trata sobretudo nesse livro. Na primeira parte do livro, o espírito de peso vem personificar os que julgam que a vida é um fardo pesado demais para se suportar; para combatê-lo, Zaratustra lança mão do riso. Na segunda parte para lutar contra seu principal adversário, o protagonista recorre à dança, sua fiel companheira. Na terceira parte, na seção intitulada ‘Da visão e enigma’, Zaratustra entabula um diálogo com seu arqui-inimigo acerca do eterno retorno do mesmo, entre eles se trava uma luta de vida e morte, em que vencerá aquele que tiver a coragem de aceitar em todas as suas consequências o pensamento de que tudo retorna um número infinito de vezes. Na seção que leva o título ‘Do espírito de peso’, enquanto este apregoa a ideia de que a vida sempre foi, é e será um pesado fardo, Zaratustra a ele opõe seus ensinamentos e, dentre eles, o de que não deve furtar-se a fazer experimentos com o pensar” (MARTON, 2016, p. 202).

estímulo o acréscimo de potência em seu receptor será opositora da melodia infinita wagneriana<sup>46</sup>.

A imagem que Nietzsche faz sobre a melodia infinita em *Nietzsche contra Wagner* evidencia, singularmente, sua sensação de desespero diante de uma música que o filósofo denominaria de *nova música*, empreendendo uma comparação com a *música anterior*. Richard Wagner comprometeu o movimento da segunda, colocando-a às avessas. Sendo assim, as condições fisiopsicológicas foram subvertidas, ocasionando uma anarquia rítmica na estética musical.

A intenção que a nova música persegue com o que agora é denominado – de maneira vigorosa, porém imprecisa – “melodia infinita”, pode ser esclarecida se imaginamos alguém que entra na água, aos poucos deixa de pisar seguramente no fundo e se entrega por fim à mercê do elemento; é preciso *nadar*. Na música anterior tinha-se, em gracioso, solene ou vivaz movimento, em rapidez e em lentidão, algo muito diferente a fazer, isto é, *dançar*. A melodia necessária para isso, a observância de determinados graus equivalentes de tempo e força, exigia da alma do ouvinte uma contínua *ponderação* – no contraste entre essa mais fria corrente de ar, que vinha da ponderação, e o cálido bafejo dos entusiasmos, baseava-se a magia de toda *boa* música. (NIETZSCHE, 2016, p. 52).

Portanto, a melodia infinita será, dessa forma, antagônica da boa música. Esse antagonismo musical ocorrerá no próprio ritmo da música, pois será nela que o ritmo irá revelar o tempo. Desse modo, a melodia infinita pretende, na ótica nietzschiana, dilacerar toda a constância do tempo e do espaço obtendo, com isso, uma oscilação temporal que acarreta em uma desordem sonora no lugar do ritmo.

Talvez seja aí o essencial. A “melodia infinita” *quer* precisamente romper toda a uniformidade de tempo e espaço, e até mesmo zomba dela por vezes – sua riqueza de invenção está justamente no que, para um ouvido mais velho, soa como paradoxo e blasfêmia rítmica. A imitação, o predomínio de um tal gosto resultaria em perigo para a música, como não se pode imaginar maior – a completa degeneração do sentimento rítmico, o caos no lugar do ritmo... (NIETZSCHE, 2016, p. 52).

O caos é, no entendimento de Nietzsche, o sintoma de uma música que induz o receptor a entrar em estado de desordem. Nesse caso, o movimento contínuo faz com que a constância da melodia seja forçada a mudar a todo instante. Dito isso, pode-se compreender

---

<sup>46</sup> Vale esclarecer sobre a acusação de Nietzsche à “melodia infinita” de Wagner. Segundo Branco: “Esta acusação baseia-se na conhecida inovação musical do compositor, a melodia infinita, entendida como uma linha melódica que, em cada obra, subordina todas as diferenças a uma unidade contínua. [...] O anseio totalizante da música de Wagner manifestaria, de acordo com estas leituras, aquilo a que Nietzsche chamara o ‘perigo de Wagner’ (NW, ‘Wagner como perigo’), ou seja, a criação de uma música com um efeito encantatório e misticador que, por via de uma contínua remissão para si mesma, ‘tiraniza’ os ouvintes como ‘hipnose’)” (MARTON; BRANCO, 2014, p. 228).

porque a melodia infinita wagneriana é antagônica às melodias. Para Nietzsche, uma melodia é sempre bem ordenada. Assim ele escreve em *O Caso Wagner*: “O caos faz intuir... Falando na linguagem do mestre: infinidade, mas sem melodia” (NIETZSCHE, 2016, p. 20-21). O que o filósofo tem receio é de ficar à mercê de instantes muito longos, que são as marcas da melodia infinita, e da fragilidade fisiopsicológica de um autor que compromete a si e ao seu ouvinte.

Reside aí a incapacidade de Wagner de criar uma música que possibilite aos seus ouvintes uma experiência temporal, ao invés de algo que manifesta a incerteza, algo sem forma e sem nenhum movimento rítmico. Por meio dessas características sonoras, Nietzsche o identifica como um típico homem moderno. Então, a noção de tempo em Wagner é um sintoma que caracteriza uma alma enfraquecida e fisiologicamente doente, um indivíduo incapacitado para suportar a ausência de um sentido para a vida e que busca a todo momento anestésiar os sofrimentos da existência.

É certo que a arte, para Nietzsche, tem origem no caos, mas o artista não poderá jamais ficar preso a este impulso artístico. Na concepção do filósofo, Wagner permaneceu no caos, demonstrou ser incapaz de ultrapassá-lo. A incapacidade do compositor alemão de produzir uma obra artística que eleve a vontade de potência não alterou a busca de Nietzsche por uma música que fosse o oposto da wagneriana, que eleve sua capacidade de crescimento fisiopsicológico e, principalmente que tenha forma e seja ordenada. Com Bizet o problema foi solucionado, de modo que o encontro do filósofo com sua música aconteceu de forma tão magnânima que assim ele enfatiza tal momento:

Esta música é maliciosa, refinada, fatalista: no entanto permanece popular – ela tem o refinamento de uma raça, não de um indivíduo. É rica. É precisa. Constrói, organiza, conclui: assim é o contrário do pólipo na música, a “melodia infinita”. Alguém já ouviu num palco entonações mais dolorosamente trágicas? E a maneira como são obtidas! Sem caretas! Sem falsificação! Sem a mentira do grande estilo! – Por fim: esta música trata o ouvinte como pessoa inteligente e até como músico – e também nisso é o oposto de Wagner, que, seja o que mais for, era o gênio mais descortês do mundo (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

A capacidade de conferir direção e criar um seguimento aos seus esboços particulares é característica de artistas que têm a facilidade de aperfeiçoar uma obra, fazendo dela uma obra-prima pela sua forma e pelo seu movimento rítmico, gerando uma experiência temporal em seu ouvinte para que ele não sofra de uma intoxicação que cause paralisia, torpor e embotamento do espírito e do corpo. Essas sensações proporcionadas pela arte (no caso, a de Wagner) são equiparadas às sensações causadas pelo uso de narcóticos. Esses efeitos, como já mencionado, são característicos da melodia infinita wagneriana.

Mas, em Bizet, os efeitos serão outros. Nietzsche irá ouvir, sentir e assistir a experiência estética proporcionada por uma obra-prima. Nas palavras do autor de *Zaratustra*: “Ontem – vocês acreditarão? – ouvi pela vigésima vez a obra-prima de Bizet. Fiquei novamente até o fim, com suave devoção, novamente não pude fugir. Esse triunfo sobre minha impaciência me espanta” (NIETZSCHE, 2016, p. 11). Esse triunfo sobre sua impaciência constitui, para o filósofo alemão, a funcionalidade para sua grande saúde, isto é, um aumento na sua capacidade de avaliar e de selecionar o que lhe é nocivo, bem como de acentuar sua condição fisiopsicológica.

Portanto, as experiências vividas são fundamentais para o aperfeiçoamento do ser humano. Sendo assim, Bizet forneceu a condição para que Nietzsche se aperfeiçoasse. “Mas ainda: eu me torno um homem melhor, quando esse Bizet me persuade. E também um músico melhor, um *ouvinte* melhor. É possível se escutar ainda melhor? Eu enterro meus ouvidos sob essa música, eu ouço a sua causa” (NIETZSCHE, 2016, p. 12). Ouvindo a causa da música, o autor de *Nietzsche contra Wagner* presencia o nascimento de uma obra que induz os pensamentos mais livres. Nota-se, nesses termos, que a visão foi o sentido humano que sempre esteve presente em qualquer compreensão filosófica, o que demonstra que o conflito entre música e filosofia já estava estabelecido desde muito antes de Nietzsche.

Mas, quando Nietzsche coloca a audição como o sentido fundamental para o pensamento filosófico, ocorre uma inversão epistemológica, causando, com isso, uma primazia da audição sobre a visão. Nessa nota, o filósofo argumenta de forma mais contundente a favor de um sentido que, até então, era desprezado no mundo filosófico:

Já se percebeu que a música *faz* livre o espírito? Que dá asas ao pensamento? Que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico? O céu cinzento da abstração atravessado por coriscos; a luz, forte o bastante para se verem as filigranas; os grandes problemas se dispondo à apreensão; o mundo abarcado com a vista como de um monte. – Acabo de definir o *pathos* filosófico. – E de súbito caem-me *respostas* no colo, uma pequena chuva de gelo e sapiência, de problemas *resolvidos*... Onde estou? – Bizet me faz fecundo. Tudo o que é bom me faz fecundo. Não tenho outra gratidão, nem tenho outra prova para aquilo que é bom (NIETZSCHE, 2016, p. 12).

Ao caminhar no sentido oposto da harmonia moderna do romantismo<sup>47</sup>, Nietzsche encontrará guarida em uma linguagem sonora arquitetada melodicamente sobre alicerces bem

---

<sup>47</sup> “Será nos textos da maturidade que Nietzsche terá uma compreensão do romantismo a partir de suas expressões artísticas. Partindo da afirmação de que toda vida que cresce pressupõe sempre sofrimento e sofredores [...]. É na música que o filósofo vê a expressão mais significativa e madura do romantismo, mais precisamente na música de Wagner, em sua relação com a metafísica da música de Schopenhauer. Assim, ele tem em vista as últimas aflorações filosófico-artísticas do romantismo tardio, em sua conotação pessimista. Em Wagner e nas tendências

articulados e delimitados que enfatizam uma plasticidade rítmica superior. Sendo assim, a música de Bizet é melodicamente precisa e constituída por uma vibração sonora incontestável que, na ótica nietzschiana, proporcionará a afirmação de si. Como ilustração da relação música e autoafirmação, o filósofo e músico assinala: “Já perceberam como essa música me torna melhor? – *IL faut méditerranier la musique* [É preciso mediterrizar (*sic*) a música] (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

A relação entre Nietzsche e a música mediterrânea de Bizet o fez curar-se do vírus wagneriano. Essa cura foi ampliada para os sintomas *décadents* do seu tempo, isto é, da modernidade. No último parágrafo de *O Caso Wagner*, o filósofo alemão compreendeu que: “O homem moderno constitui biologicamente, *uma contradição de valores*, ele está sentado entre duas cadeiras, ele diz Sim e Não com o mesmo fôlego” (NIETZSCHE, 2016, p. 44).

A crítica à música de Wagner e à modernidade caminham juntas na esteira da *décadence*. Dessa forma, Nietzsche resgatou seu gosto musical com a ópera de Bizet e, distanciando-se da moral cristã e dos moralistas do seu tempo, recuperou seu fôlego. Esse foi o seu destino:

Vou me permitir um breve descaso. Não é pura malícia, se neste escrito faço o elogio de Bizet à custa de Wagner. Em meio a várias brincadeiras, apresento uma questão como que não se deve brincar. Voltar as costas a Wagner foi para mim um destino; gostar novamente de algo, uma vitória. Ninguém, talvez cresceu tão perigosamente junto ao wagnerianismo (*sic*), ninguém lhe resistiu mais duramente, ninguém se alegrou tanto por livrar-se dele? – Se eu fosse um moralista, quem sabe como o chamaria? Talvez *superação de si*. – Mas o filósofo não ama os moralistas... E também não ama as palavras bonitas... Que exige um filósofo de si, em primeiro lugar? Superar em si o seu tempo, tornar-se “atemporal”. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho do seu tempo (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

Cumprе salientar a ideia de que não é apenas na música que se manifestam os processos de *décadence*. Os movimentos de desordem, anarquia, coesão interna e falta de unidade se encontram também na filosofia, na moral e nos processos culturais, políticos e sociais. Nessa travessia da crítica à cultura, Nietzsche descobre aquilo que o filósofo tem como função: substituir os valores já efetivados por novos valores.

---

contrarias ao iluminismo, ele critica a fixação a ruínas do passado e o refúgio em “absurdos morais e religiosos do cristianismo. [...] Nietzsche pretende superar o romantismo por meio de uma imbricação singular entre o dionísíaco e o pessimismo [...]. A criação de cunho artístico seria a única força superior contraposta às tendências de negação da vida e seduções da moral” (ARALDI *in* MARTON, 2016, p. 367-368).

A obra *O Caso Wagner* expressa o diagnóstico de um período da história que teve como personagem principal o compositor Richard Wagner. Para Nietzsche, o compositor de *Tristão e Isolda* é o símbolo *par excellence* da cultura filisteia. Utilizando-se de Wagner como objeto de análise de um caso clínico, Nietzsche empreende o diagnóstico da cultura europeia. Conclui-se que, para Nietzsche, curando-se da enfermidade, Wagner automaticamente curar-se-á também da *décadence*.

### 3 A DÉCADENCE FISIOPSICOLÓGICA NA FILOSOFIA

Com frequência, vinha-lhe, como na prisão contou a seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo: “Sócrates, faz música!”. [...] Por fim, na prisão, para aliviar de toda a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe um proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas. O que o impeliu a tais exercícios foi algo parecido à voz admonitória do *daimon*, foi a sua percepção apolínea de que não compreendia, qual um rei bárbaro, uma nobre imagem de um deus e corria assim o perigo de ofender sua divindade – por sua incompreensão. (NIETZSCHE, 1992, §14).

#### 3.1 Sócrates *décadente*: um paradigma para os “grandes sábios”

O capítulo anterior analisou a teoria da *décadence* fisiológica da arte formulada por Nietzsche. O personagem principal desta investigação foi o compositor Richard Wagner, que serviu como chave de compreensão de um projeto filosófico que seria posteriormente dividido em quatro partes. A primeira parte desse projeto foi *O Anticristo*, de 1888, porém, não houve continuidade. Na primavera de 1888, Nietzsche passou a ter a obra mencionada como seu projeto final da transvaloração de todos os valores.

Entretanto, entre *O Caso Wagner* (1888) e *O Anticristo* foi escrito o *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), obra direcionada não mais para um contemporâneo, como Wagner, mas para os ídolos eternos, com destaque para Sócrates. Com efeito, *O Caso Wagner* e o *Crepúsculo dos Ídolos* levaram o filósofo alemão a crer que seria no contexto dessas obras que a transvaloração de todos os valores se efetivaria com a publicação de *O Anticristo*. Sendo assim, os dois textos abrirão o caminho para que, na última obra, Nietzsche realize seu projeto da transvaloração dos valores. As investigações mais detalhadas sobre *O Anticristo*, como já mencionado, serão desenvolvidas no terceiro capítulo.

É importante sublinhar que no mesmo dia que Nietzsche concluiu o *Crepúsculo dos Ídolos*, já deu início ao *Anticristo*. No *Ecce Homo* ele descreve esse processo:

Imediatamente após o término dessa obra, sem perder um só dia, acometi a tremenda tarefa da *transvaloração*, com um soberano sentimento de orgulho a que nada se compara, a todo instante seguro de minha imortalidade, gravando, com a segurança própria de um destino, signo por signo em tábuas de bronze (NIETZSCHE, 2017, p. 95).

Para assimilar a importância do *Crepúsculo dos Ídolos* para o projeto nietzschiano da transvaloração de todos os valores, Nietzsche assinala: “o título já o revela – é sobretudo um repouso, uma mancha de sol, uma escapada na ociosidade de um psicólogo. Talvez também

uma nova guerra? E novos ídolos serão auscultados? Este pequeno escrito é uma grande declaração de guerra” (NIETZSCHE, 2017, p. 8). Somente através da guerra é que se obtém a tão estimada cura para Nietzsche. Em *Ecce Homo*, o filósofo alemão exclui qualquer tipo de distinção pessoal em sua estratégia de guerra. Por isso, ele é categórico ao afirmar como funciona seu ataque: “atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença em mim” (NIETZSCHE, 2017, p. 30).

Foi dessa forma que Nietzsche atacou Wagner no capítulo anterior. Mas, enquanto em *O caso Wagner a decadence* é analisada no contexto do fim do século XIX, no *Crepúsculo dos Ídolos* ela se manifesta em Sócrates, ainda no século V a.C. Desse modo, o seu alvo, agora, será o filósofo grego. É importante sublinhar que a semelhança entre *O Caso Wagner* e o “O problema de Sócrates” no *Crepúsculo dos Ídolos* é tão significativa que em algumas passagens das duas obras é possível perceber que se trocarmos apenas os nomes, a dimensão semântica permaneceria a mesma, como pode ser observado na seguinte passagem de *O Caso Wagner*: “A música de Wagner nunca é verdadeira” (NIETZSCHE, 2016, p. 26). Ora, para Nietzsche, a filosofia de Sócrates também não é verdadeira, porque nega o mundo e a vida, depositando todas as suas supostas verdades em um além-mundo.

Sendo assim, como Wagner foi analisado através de uma investigação fisiológica tipicamente nietzschiana, a análise socrática será também desenvolvida a partir de uma chave psicológica, isto é, fisiopsicológica, que é, no contexto de Nietzsche, a dinâmica dos impulsos. O conceito de fisiopsicologia surge em *Para além do bem e do mal* (1886) e está ligado à doutrina da vontade de poder.

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia (*sic*) tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador (NIETZSCHE, 2017, p. 27).

O termo fisiopsicologia foi desenvolvido e utilizado por Nietzsche para fazer uma investigação das produções humanas, relacionando-as com a própria vida. É uma análise das produções humanas e, principalmente, dos efeitos que elas causam na vida dos indivíduos e dos povos. Para o autor, se um grupo de impulsos for bem ordenado ou potente, ele é saudável; ao

contrário, se for desordenado, torna-se fragilizado e doente. Isto demonstra que as produções humanas são reflexos dos seus criadores.

É importante destacar que o filósofo alemão não faz nenhum juízo de valor sobre tais produções, isto é, não discute se elas são más ou boas, mas as considera “sintomas da dinâmica de impulsos do organismo que as produz: saudável, se afirmar a vida, ou mórbida, se a nega” (FREZZATTI JR., 2008, p. 303). Já a morfologia, no entender de Nietzsche, irá analisar o grau, o nível dos impulsos decorrentes da luta dos homens por mais poder.

Assim, a teoria do desenvolvimento facilitará o entendimento sobre a atividade variada da quantidade de poder e do desenvolvimento contínuo de graus e de hierarquias dos impulsos. Isso significa que as produções humanas podem ser consideradas criações de organismos bem hierarquizados, saudáveis e com impulsos potentes ou, antagonicamente, podem ser produtos de organismos desorganizados, anárquicos, com impulsos enfraquecidos e, conseqüentemente, doentes e *décadents*. Foi seguindo por esse caminho que Nietzsche analisou Wagner.

Partindo do mesmo princípio, Sócrates será o seu próximo alvo, porque sua filosofia metafísica manifesta sintomas de declínio dos instintos de *décadence*. Dessa forma, a filosofia socrática rejeita o corpo e o mundo e, para Nietzsche, esse tipo de filosofia é nociva para a saúde do indivíduo, porquanto nega-lhe a vida; ao contrário, o autor considera que uma filosofia saudável é afirmadora da vida. Sendo assim, se afirma a existência de uma relação íntima entre as produções humanas e a vida.

Em 1888, em uma cidade suíça chamada Sils Maria, Nietzsche escreve *Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Logo no prefácio, Nietzsche apresenta o livro como uma forma de escapar da ociosidade: “a ociosidade é o pai de toda psicologia” (NIETZSCHE, 2014, p. 9). Me refiro à esta passagem a título de curiosidade, pois antes de conceber o título original, Nietzsche havia pensado em intitular o livro como *Ociosidade de um psicólogo*. Como esse ócio é praticado por meio da luta, o filósofo alemão sabe da imensa responsabilidade e da homérica tarefa que será crepuscular os grandes sábios. Considera-se, portanto, tanto em *O Caso Wagner* como em *Crepúsculo dos Ídolos*, que o intuito de Nietzsche é empreender o procedimento de inversão de perspectiva.

Ora, essa é a tarefa de um psicólogo: analisar e diagnosticar os velhos e os novos ídolos por meio de questionamentos e de observações que revelam os seus sintomas. Esse procedimento só será possível através da guerra, porém, sendo ela acompanhada de uma jovial serenidade e prudência. Com efeito, “a guerra sempre foi a grande prudência de todo espírito

que se tornou demasiado interior, demasiado profundo; até mesmo na ferida ainda se encontra a força curativa” (NIETZSCHE, 2014, p. 7).

Portanto, a análise que será feita sobre Sócrates no presente texto dissertativo terá como chave de argumentação a noção da vontade de poder, pois este conceito é o núcleo da fisiopsicologia nietzschiana. Seguindo o conceito de vontade de poder no entendimento da fisiopsicologia de Nietzsche como teoria do desenvolvimento e morfologia, a metafísica socrática será superada através de questionamentos que irão se opor às virtudes estabelecidas e à moral já determinada. Essas perguntas se desenvolvem como um teste e, ao mesmo tempo, se apresentam como um peso para aqueles que negam a vida.

Procurando, escavando e observando com atenção os sintomas comuns aos grandes sábios da humanidade, Nietzsche viu em Sócrates, como também em outros, que eles não eram tão sábios como se pensava. No capítulo anterior ao “Problema de Sócrates”, em uma máxima intitulada “Fala o desiludido”, Nietzsche exprime: “Procurei pelos grandes seres humanos, e sempre encontrei apenas *macacos* do ideal” (NIETZSCHE, 2014, p. 14). Assim, a partir da análise de como esses homens interpretavam a vida, o filósofo alemão observa que tais grandes sábios tiveram a mesma compreensão com relação a ela: negavam-na.

Da parte de um filósofo, ver no *valor* da vida um problema permanece, dessa forma, até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação em sua sabedoria, uma não sabedoria. – Como? E todos esses grandes sábios – não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem sequer sábios? (NIETZSCHE, 2014, p. 18).

Com esse tipo de interpretação, tais homens se encontravam adoecidos e *décadents*. Negar a vida é sintoma de declínio, de despotencialização dos instintos e, automaticamente, a anulação de uma hierarquização dos impulsos. Isso gera um cansaço orgânico que se manifesta na negação da existência. Sendo assim, as palavras de Sócrates narradas por Nietzsche nesta passagem do *Crepúsculo do Ídolos* são o signo do ascetismo<sup>48</sup> da sua filosofia:

Em todas as épocas, os mais sábios julgaram da mesma maneira a vida: *ela não vale nada...* Sempre e em toda parte se ouviu o mesmo tom de sua boca, - um pleno de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de oposição contra a vida. Mesmo Sócrates disse quando morreu: “viver – isso significa estar doente por muito tempo: devo um galo a Asclépio Salvador” (NIETZSCHE, 2014, p. 17).

---

<sup>48</sup> “No entender de Nietzsche, o ascetismo pode ser manifestar em várias religiões como o budismo e o cristianismo, mas também estaria presente em determinadas filosofias como a de Sócrates e na de Platão. De uma maneira geral, essas ‘tradições ascéticas’ se caracterizam por assumirem um pressuposto dualista, segundo o qual o homem seria um composto de duas partes, a saber, um elemento de natureza corpórea e outro de natureza espiritual. O elemento espiritual, geralmente entendido como uma substância imortal, seria o verdadeiro princípio que definiria o homem enquanto tal e, por isso, deveria ser mais valorizado e cuidado do que o corpo” (MELO NETO in MARTON, 2016, p. 125).

Na Grécia Antiga, os enfermos dormiam nos templos dedicados ao deus da mitologia grega, Asclépio. Considerado uma divindade com poderes curativos, ele era o deus da medicina e da cura. Assim, na época de Sócrates, era comum que quando o paciente obtivesse a cura de uma dada moléstia, ficasse devendo um galo para Asclépio como oferenda e pagamento pelo benefício recebido. Desse modo, pode-se compreender que, no fim da vida, o filósofo ateniense estava recebendo o benefício dado por Asclépio, isto é, estava sendo curado de uma enfermidade, que era a própria vida<sup>49</sup>.

A filosofia apresentada no *Fédon* de Platão reforça a concepção socrática sobre a existência. A filosofia de Sócrates, assim como a de Platão, concebe o corpo como a prisão da alma. Dessa forma, o corpo se torna um peso para ela, impedindo-a de encontrar a verdade, o que levava Sócrates a rejeitá-lo e a superestimá-la, já que somente a alma poderia encontrar o conhecimento verdadeiro.

No entanto, para Nietzsche, o problema não estava somente em Sócrates, já que outros filósofos também negavam a vida. Existia, assim, o *consenso dos sábios*:

O próprio Sócrates estava fatigado. – O que isso prova? Sobre o que isso significa? Sobre o que isso indica? Outrora se teria dito (- oh, isso se disse e suficiente alto com nossos pessimistas à frente!): “Em todo caso, tem de existir algo de verdadeiro aqui! *O consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. Faríamos assim ainda hoje? *Seria-nos lícito* falar isso? “Em todo caso, tem que existir algo de doente aqui” – responderíamos nós: seria preciso antes examinar bem de perto esses mais sábios de todas as épocas! Talvez todos eles já não estivessem se sustentando sobre as pernas? Seriam tardios? Cambaleantes? *Decadentes*? Talvez a sabedoria apareça sobre a terra como um corvo entusiasmado com um ligeiro odor de carniça? (NIETZSCHE, 2014, p. 17).

Sócrates estava cansado da vida. Esse cansaço era reflexo de impulsos desordenados e *décadents*, incapazes de sustentar e admitir a vida e o mundo como eles são na realidade. O consenso dos sábios demonstra que não era somente Sócrates que estava esgotado da existência, pois todos os outros *décadents* também estavam. O conhecimento em si, para Nietzsche, é doentio e mórbido.

Esse jeito irreverente de pensar, que os grandes sábios são *tipos-décadents*, ocorreu-me primeiramente em um caso em que o preconceito dos eruditos e ignorantes se opõe a ele de maneira ainda mais forte: reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos (*sic*), como antigregos (*sic*) (*Nascimento da tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientium* – isso eu compreendi cada vez melhor – o que menos prova é que eles tinham razão

<sup>49</sup> “Nietzsche refere-se ao último instante de Sócrates conforme consta no diálogo *Fédon*: ‘Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras que pronunciou. Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida’” (PLATÃO 118a *apud* FREZZATTI, 2008, p. 311).

sobre aquilo que concordavam: prova muito mais que eles próprios, esses mais sábios, de alguma maneira concordavam em algo fisiologicamente entre si, para da mesma maneira se colocar – ter de colocar-se negativamente diante da vida (NIETZSCHE, 2014, p. 17-18).

Desse modo, uma das idiossincrasias desses grandes sábios é a ausência de sentido histórico<sup>50</sup>, pois eles mumificam os conceitos por meio da razão, impedindo o fluxo constante da vida. Com isso, a transitoriedade, o devir e os sentidos são negados. Então, para Nietzsche, a razão faz um controle sobre as coisas, mantendo-as fixas e eternas. “A ‘razão’ é a causa de que falseamos o testemunho dos sentidos. Na medida em que indicam o devir, o fluxo, a transitoriedade, os sentidos não mentem” (NIETZSCHE, 2014, p. 24).

Fazendo isso, os filósofos desprestigiam os sentidos, pois os colocam em uma posição alheia à genuína natureza humana. Eles rejeitam o trajeto histórico e, portanto, a razão torna-se o grande instrumento de guerra contra os sentidos. Sócrates soube muito bem manejar tal instrumento: a razão, sendo uma arma contra os instintos e com o objetivo da busca desmesurada pela verdade, faz com que os conceitos fossem empalhados, mortos. Dessa forma, Nietzsche argumenta que:

Perguntam-me o que em tudo é idiossincrasia nos filósofos? Por exemplo, sua ausência de sentido histórico, seu ódio contra noção mesma de devir, seu egipcismo (*sic*) [*Ägypticismus*]. Eles acreditam render honras a algo, quando de-historicizam (*sic*) [*enthistorisier*] esse mesmo algo, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva do eterno], - quando convertem esse algo em múmia. Tudo o que os filósofos há séculos manejaram foram conceitos-múmias; nada de efetivamente vivaz veio de suas mãos. Eles matam, empalham, esses senhores idólatras de conceitos, quando adoram, - tornando-se um perigo mortal para tudo, quando adoram. A morte, a mudança, a velhice, bem como a procriação e o crescimento são objeções para eles, - até mesmo refutações (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

As idiossincrasias dos filósofos revelam com mais nitidez o início de uma nova forma de interpretar a existência. Uma chave para esse novo modelo de interpretação da vida é o fato deles dizerem *não aos sentidos*, de depositarem todas as crenças no ente. Esses

---

<sup>50</sup> Nietzsche, “ao pregar o filosofar histórico, pretende ter elementos para trabalhar a noção de sentimentos morais, que, a partir de *Humano, Demasiado Humano* passa a desempenhar função estratégica na sua crítica ao apontar para as falsas eternidades. Nesse momento da obra, o filósofo aproxima a história da natureza, conferindo a ela um novo sentido, mais adequado, aliás, ao emprego que realiza a noção, como, por exemplo, investigar a história dos sentimentos morais. O filósofo acaba assim mesmo por aumentar o alcance do fazer histórico, que não mais se resumirá aos fatos da vida política, mas se estenderia aos sentimentos que conduzem aos acontecimentos de ordem política. Nos seus últimos textos, Nietzsche continua operando com a noção de sentido histórico como um instrumento de combate à dogmatização (*sic*); apresenta, no entanto, já a partir de *A gaia Ciência*, a dupla face dessa noção: virtude e doença. Ele considera agora que o desafio agora é operar com essa noção, sem a desmedida que o excesso de história pode trazer, algo extremamente nocivo, como havia alertado num primeiro momento de seu pensamento, para então contribuir de modo efetivo para o ultrapassamento (*sic*) da modernidade” (SILVA JR. in MARTON, 2016, p. 377-378).

filósofos, na concepção nietzschiana, acreditam no ente, mas sempre estão em profundo desespero, porque o ente não se revela enquanto tal. Essa situação incômoda fez com que tais filósofos buscassem um vilão responsável pelo ocultamento do ente. Não obtendo satisfatoriamente uma resposta racional que demonstrasse seu apoderamento do ente, eles criam um mal, um motivo para o seu fracasso. Eis o mal, nas palavras de Nietzsche:

Assim, todos eles acreditam, inclusive com desespero, no ente [an`'s Seiende]. Mas na medida em que não se apoderam dele, buscam as razões do porquê se oculta a eles. “Tem de haver uma aparência, um engano no fato de que não percebemos o ente: onde se esconde o enganador?” – “Nós o temos, gritam eles bem afortunados, é a sensibilidade!” Esses sentidos, *que inclusive são tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos a propósito do mundo *verdadeiro*. Moral: desprender-se do engano dos sentidos, do devir, da história, da mentira, - história não é outra coisa que a fé aos sentidos, a todo resto da humanidade: tudo isso é “povo”. Ser filósofo, ser múmia, representar o monótono-teísmo por meio de uma mímica de coveiro! (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Nietzsche destaca o filósofo pré-socrático Heráclito por seguir a contrapelo dos filósofos que se prendem ao ente. “Ponho à parte, com grande respeito, o nome de *Heráclito*. Se o outro povo de filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos, pois estes indicavam multiplicidade e mudança, Heráclito rejeitava esse testemunho mesmo” (NIETZSCHE, 2014, p. 24). O filósofo alemão utiliza Heráclito, assim como fez com Wagner e Sócrates, mas por outra ótica, ou seja, por considerar que ele possuía um olhar mais positivo com relação à vida, com o intuito de identificar outro esquema interpretativo de compreensão da existência.

Com sua lente de aumento, voltada agora para o filósofo de Éfeso, Nietzsche faz ver que os sentidos não mentem. “O que *fazemos* a partir do seu testemunho, isso que unicamente introduz a mentira, por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade (*sic*)” (NIETZSCHE, 2014, p. 24). Portanto, a posição diante desse pensamento é que o ser é um abismo sem fundo, uma verdadeira mentira. “Heráclito terá eternamente razão no fato de que o ser [*Sein*] é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único que existe: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *mentirosamente acrescentado*” (NIETZSCHE, 2014, p. 24).

Os filósofos interpretavam que todos os objetos possuem unidade e duração. Para Nietzsche, essa forma de interpretação da vida vem do instinto de conhecimento das coisas (*intelligere*). O instinto de conhecimento é, então, o resultado de um longo processo, gerado pelo confronto entre múltiplos impulsos inconscientes, com o objetivo de alcançar um resultado no nível da consciência. Sendo assim, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche assinala o que significa conhecer:

No entanto, que é *intelligere*, em última instância, se não a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização (*sic*), uma justificação para os três lados, uma espécie de justificação de contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conversar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas senas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* (NIETZSCHE, 2019, p. 33-34).

O instinto de conhecimento predominava nesses grandes sábios, sobretudo em Sócrates, que era o modelo do estado fisiopsicológico dos homens do conhecimento. Dessa maneira, entende-se que Nietzsche pretende analisar o tipo de Sócrates, e não somente a figura histórica do filósofo ateniense. Sobre isso, o cabe ressaltar que o filósofo alemão acreditava que analisar os sintomas do tipo de Sócrates demonstraria que a degeneração dos impulsos promove a superavaliação da racionalidade. Então, o mestre de Platão aponta para um oceano de composições de impulsos a partir dos quais os sintomas de declínio são evidentes. Esses impulsos socráticos criaram a filosofia tradicional ocidental, isto é, a filosofia metafísica dualista fundamentada em verdades absolutas e eternas.

A importância de dar adeus à velha verdade não significa, na intenção do filósofo alemão, criar ídolos ou quaisquer outros seres divinos, mas destruir ideias forjadas, mentiras que se manifestam no ser humano sob a forma de medo. “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para ‘ideias’) – isso sim é meu ofício” (NIETZSCHE, 2017, p. 15). Os valores estão de cabeça para baixo, e isso indica o caminho oposto do que Nietzsche entende como o trajeto que vai do *mundo aparente* ao *mundo verdadeiro*. Essa inversão de pensamento, no entender do autor de *Aurora*, será um enorme passo para a cura dos efeitos nocivos que as filosofias socrática e moderna despejaram durante séculos sobre a humanidade. “A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal...O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ – leia-se: mundo *forjado* e realidade...” (NIETZSCHE, 2017, p. 15).

As velhas verdades, assim como as ideias modernas, serão examinadas de perto por Nietzsche. Dito de outro modo, os *tipos-décadents* de todas as épocas serão auscultados. Contudo, para destruir velhas verdades e novas ideias, o discípulo de Dionísio terá que sair da *ociosidade* para estabelecer uma *nova guerra*.

Depois do que foi dito a respeito de Sócrates e dos grandes sábios, Nietzsche visa observar mais de perto o filósofo ateniense. Seguindo o mesmo trajeto do autor, a seguir será feita uma investigação fisiopsicológica daquele que Nietzsche acredita ser a referência dos grandes sábios. Os sintomas recorrentes dessa análise, isto é, a razão supervalorizada e os instintos considerados daninhos para os indivíduos, fornecerão os elementos necessários para a interpretação nietzschiana da *décadence* fisiopsicológica socrática.

### 3.2 A razão supervalorizada em detrimento da *décadence* dos instintos

Ao apresentar “O problema de Sócrates”, Nietzsche tem como objetivo auscultar, bem de perto, os preconceitos do sábio grego. Com uma forma irreverente de filosofar, o pensador alemão tem um problema a ser solucionado. Nietzsche não tem o objetivo de atacar o caráter problemático desse grande retórico ateniense, mas quer utilizá-lo enquanto aquele que apresenta um problema. Assim, os fatores essenciais que serão analisados na filosofia de Sócrates e nas suas características serão a supervalorização da razão e a efetivação da dialética em detrimento dos instintos.

A dialética será um instrumento de guerra para os mais fracos. Dessa forma, ao estabelecer o império da razão, Sócrates incorpora uma espécie de desorganização que, naquele momento, dominou a cidade grega de Atenas. Na verdade, a interpretação e crítica de Nietzsche sobre a razão foi fundamentada, desde *O Nascimento da Tragédia*<sup>51</sup>, a partir do momento em que Sócrates estreita sua relação com Eurípedes. Nesse momento, a tragédia passa por uma reformulação artística. Portanto, “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, 2007, p. 82).

Na concepção nietzschiana, Sócrates não compreendia a tragédia antiga e, por isso, não a valorizava. Eurípedes, então, foi para ele um aliado para uma nova forma de criação. A partir daí, para uma arte ser considerada bela ela teria que estar inserida na formulação socrática: razão = virtude = felicidade.

---

<sup>51</sup> “As considerações críticas de Nietzsche sobre o conceito de razão atravessam toda a sua obra. Muitas vezes, é possível entender essa crítica num sentido ampliado, estando associada à visão sobre o racionalismo [*Rationalismus*] e a racionalidade [*Vernünftigkeit*]. Os três termos podem ser associados, em *O Nascimento da Tragédia*, na caracterização de Sócrates [...] Nietzsche não cessa de denunciar os dogmas a que a tradição filosófica está presa, sobretudo a confiança cega na razão e nos dogmas a ela associados. Nietzsche denuncia nos filósofos um defeito hereditário, que é o de tomar as coisas como são atualmente e concluir por seu caráter atemporal. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, denominará esse ímpeto de falta de sentido histórico. Os filósofos negam o mundo do ver-a-ser e culpam os sentidos porque mostram a mudança e a transformação, louvando a razão como sua antípoda” (LIMA in MARTON, 2016, p. 352).

Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [*Einsicht*] consciente, e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos; posto que o poeta não é capaz de poeitar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência não residir mais nele. Eurípedes se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta “irracional”; o seu princípio estético, “tudo deve ser consciente para ser belo”, é, como já disse, o lema paralelo ao princípio socrático: “tudo deve ser consciente para ser bom” (NIETZSCHE, 2007, p. 30).

A razão é apresentada por Nietzsche como um problema central para o desmoronamento da cultura helênica e, por conseguinte, também da cultura ocidental moderna. Em *O Nascimento da Tragédia*, a razão será o núcleo da obra e, ao mesmo tempo, a protagonista de Sócrates para o seu projeto de divisão entre instinto e razão, corpo e alma. Para o filósofo alemão, existe uma data para o processo de *décadence* da sociedade e da filosofia grega. Segundo sua ótica, esse movimento emergiu com Sócrates e com a supervalorização da razão em detrimento dos instintos a partir do século V a.C. Com efeito, Sócrates é o símbolo do culto à ciência e da exaltação do conhecimento.

Comportando-se dessa maneira, o filósofo de Atenas despreza os impulsos estéticos do homem grego, causando males que o levam para um estado de *décadence*. Portanto, a razão, na ótica socrática, deveria corrigir a existência do heleno, mas, na verdade, estava fazendo-o desmoronar. A natureza lógico-racional de Sócrates se desenvolveu com a mesma intensidade que a sabedoria de um poeta ou de um místico. Desse modo, somente a razão teria o poder de salvação, enquanto qualquer outro impulso seria nocivo para a sociedade. Como consequência o impulso racional socrático negou, repudiou de forma exaustiva os impulsos artísticos presentes na tragédia grega.

Todavia, a palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimativa do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que *não sabia nada*; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. “Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigente; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta infere a íntima insensatez e a detestabilidade (*sic*) do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarra-lhe a fímbria com todo respeito (NIETZSCHE, 2007, p. 82).

Na verdade, Sócrates tinha como tarefa demolir os instintos para construir o império da razão como forma de promover a cura para os atenienses. Mas, em vez de oferecer tal

antídoto, os métodos utilizados nada mais fazem do que alcançar a *décadence*. Afinal, dirá Nietzsche, “*ter de combater os instintos – essa é a fórmula da decadence*” (NIETZSCHE, 2014, p. 22). A necessidade que o socratismo<sup>52</sup> tem de combater os instintos e de promover juízos de valor sobre a vida se origina, segundo Nietzsche, da classe social a qual Sócrates pertencia e da sua aparência. “De acordo com sua ascendência, Sócrates pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era plebe” (NIETZSCHE, 2014, p. 18). Além disso, “sabe-se e inclusive ainda se pode ver quão feio ele era. Mas a feiura, em si mesma uma objeção, entre os gregos é quase uma refutação” (NIETZSCHE, 2014, p. 18).

Contudo, essas ponderações que Nietzsche faz sobre Sócrates devem ser analisadas, a fim de fornecer um entendimento mais amplo do pensamento nietzschiano sobre os impulsos que ecoavam na época do filósofo grego. Portanto, nas características de Sócrates entoadas por Nietzsche pode-se detectar claramente sintomas de declínio e de ressentimento que o filósofo de Atenas possuía.

Sócrates era de fatos um grego? Com bastante frequência, a feiura é expressão de um desenvolvimento cruzado, um desenvolvimento obstruído pelo cruzamento. Em outros casos aparece como desenvolvimento *descendente* [*niedergehende Entwicklund*]. Os antropólogos entre os criminalistas nos dizem que o típico criminoso é feio: *monstrum in fronte, monstrum in animo* [monstro de aspecto, monstro de alma]. Mas o criminoso é um *décadent*. Sócrates era um típico criminoso? Isso pelo menos não contesta aquele famoso juízo de um fisionomista, que soou tão escandaloso aos amigos de Sócrates. Um estrangeiro que entendia de rostos disse na cara de Sócrates, numa ocasião em que veio para Atenas, que ele seria um *monstrum*, - que carregava em si todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates apenas respondeu: “me conheces, meu senhor” (NIETZSCHE, 2014, p. 18).

Os sintomas detectados em Sócrates, isto é, os estados fisiopsicológicos que se manifestam por meio de seus pensamentos e teorias, revelam um problema de forças mais complexo. No caso específico do ateniense, ele se tornou excessivamente racional. No entanto, isto não ocorreu por uma opção individual, mas por equacionar tendências provenientes de todo helenismo; essas forças representam as características de um pensamento geral, de uma época determinada. Com efeito, Sócrates absorveu as ideias da cultura grega de sua época, tornando-se um vetor, um incentivador de forças e de impulsos generalizados. Assim, ao falar de forças,

---

<sup>52</sup> “O termo socratismo ocorre quase apenas nos textos ligados à *O Nascimento da Tragédia*, embora seu sentimento permaneça, de algum modo, em toda obra nietzschiana. O socratismo é a característica central da cultura socrática ou teoria, na qual predomina o prazer de conhecer e a ilusão de poder curar por eles as dores da existência. Apesar de essa ilusão estimular o homem a viver, ela produz uma busca intensa e sem fim pelo conhecimento, não sendo capaz de dar significado suficiente à existência humana. O socratismo é responsável pela destruição da tragédia clássica, mas não se situa exclusivamente na Grécia antiga, estando ao lado de todo pensamento metafísico e sendo também característica importante da decadência europeia do século XIX” (FREZZATTI JR. in MARTON, 2016, p. 382).

de sintomas e de impulsos de um indivíduo (Wagner, Sócrates ou Jesus, por exemplo), Nietzsche traz à tona manifestações fisiopsicológicas mais amplas da cultura de um povo.

Portanto, um pensador, um músico ou mesmo um profeta, ao revelar seus impulsos vitais por meio de suas ideias, está também expondo os sintomas de toda uma cultura. Sendo assim, Sócrates com a “superafetação do lógico” (NIETZSCHE, 2014, p. 19) será o portador e o porta-voz de uma nova cultura que está em expansão na Grécia Antiga. Desse modo, o que aconteceu na Atenas socrática foi a superavaliação da razão em detrimento do acobramento e do declínio dos demais impulsos.

Não apenas o desregramento e anarquia declarados dos instintos indicam a *décadence* em Sócrates: aí estão também a superafetação (*sic*) do lógico e aquela *maldade de raquítico* que o distingue. Não esqueçamos também aquelas alucinações auditivas que foram interpretadas, em sentido religioso, como o “demônio de Sócrates”. Em tudo Sócrates é exagerado, bufão, caricatura, e, simultaneamente, em tudo é oculto, de segundas intenções, subterrâneo. – Procuo compreender de qual idiossincrasia provém aquela equivalência socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equivalência que existe, e que possui contra si, de modo especial, de todos os instintos do heleno antigo (NIETZSCHE, 2014, p. 19).

Observa-se que, ao analisar os impulsos de Sócrates, Nietzsche estava indo muito mais além, pois o filósofo alemão caminhava para diagnosticar o estado de saúde de um povo. Sendo assim, como já foi manifestado no capítulo anterior, mas sendo sempre relevante lembrar, Nietzsche não ataca pessoas, mas se utiliza delas para que o estado de saúde de uma cultura se revele. Dessa forma, os desejos, as características e os sintomas do povo grego da época de Sócrates vieram à luz.

Para o prejuízo do gosto grego, Sócrates estabelece a dialética, uma poderosa arma que, nas mãos de um *décadent*, se torna uma forma de vingança. Para Nietzsche, Sócrates optou pela dialética como forma específica de vingança contra a aristocracia ateniense. Como exímio manejador dessa poderosa arma contra o intelecto do seu adversário, Sócrates consegue reverter os valores da sociedade de Atenas:

Com Sócrates, o gosto grego se modifica em favor da dialética: O que acontece ali realmente? Acima de tudo, um gosto *aristocrático* é vencido com isso; a plebe ascende ao primeiro plano com a dialética. Antes de Sócrates eram rejeitadas na boa sociedade as maneiras dialéticas: eram consideradas más maneiras, elas comprometiam. Advertia-se a juventude contra elas. Desconfiava-se inclusive de toda exposição das próprias razões. As coisas honestas [honnete Dinge], bem como seres humanos honestos [honnete Menschen], não carregam nas mãos dessa forma as próprias razões. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. Em toda parte, onde a autoridade ainda pertence aos bons costumes, onde não se “fundamenta”, mas se comanda, o dialético é uma espécie de bufão: costuma-se rir dele, sem o levar a sério. – Sócrates era um bufão que se fez levar a sério: O que a aconteceu ali realmente? – (NIETZSCHE, 2014, p. 19).

Na realidade, o que aconteceu em Atenas foi a rejeição dos instintos, da vida e da arte em detrimento da dialética socrática. Neste movimento, obteve-se uma inversão na forma de pensar, no comportamento e, conseqüentemente, na estrutura social ateniense. Para Nietzsche, isso indica que o socratismo é a manifestação de um processo de degeneração. Com isso, se revela a inversão de um estado para o outro, isto é, o grego, que antes da efetivação radical e violenta da razão e da dialética, se encontrava saudável, agora está doente.

A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, *obstando-o*. 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, 2007, p. 83).

Mas, a dialética, na concepção nietzschiana, não possui tanta força como aparenta ter: “Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem nenhum outro meio. Sabe-se que se desperta desconfiança com ela, que ela pouco convence. Nada é mais fácil para se apagar do que o efeito de um dialético” (NIETZSCHE, 2014, p. 19). Portanto, a dialética, para o filósofo alemão, coage o interlocutor a utilizar a lógica. Com isso, ocorre uma hipertrofia racional concomitante à uma hipotrofia dos instintos, ocasionando uma guerra entre o silogismo de Sócrates à poesia trágica e à nobreza aristocrática ateniense.

A ironia de Sócrates é expressão de revolta? De ressentimento plebeu? ele goza, como oprimido, da sua própria ferocidade nas apunhaladas do silogismo? ele se vinga dos nobres que fascina? – Como dialético, tem-se uma impiedosa ferramenta nas mãos; com ela se pode exercer o papel de um tirano; ao vencer, compromete-se a outros. O dialético deixa ao seu adversário a incumbência de demonstrar não ser um idiota: enfurece ao mesmo tempo em que desampara. O dialético depontencializa (*sic*) [*depotenzirt*] o intelecto do seu adversário. – Como? A dialética em Sócrates é apenas uma forma de vingança (NIETZSCHE, 2014, p. 18).

Para Nietzsche, a ironia, o império da razão e a dialética como instrumentos de vingança de Sócrates serão as maneiras de ocultar sua *décadence*. Sendo assim, neste momento da argumentação, cabe a seguinte pergunta: Sócrates era um *décadent*? Segundo Nietzsche, sim! Mas, por outro lado, ele também fascinava. “Dei a entender de que modo Sócrates poderia repelir: resta muito mais a esclarecer *porque* ele fascinava” (NIETZSCHE, 2014, p. 20).

Com efeito, o filósofo grego era criativo, afinal, foi ele o precursor da filosofia ocidental. Porém, ele necessitava de um inimigo para seu grande projeto metafísico ocidental. Dessa forma, os instintos foram seus alvos. Portanto, uma nova estratégia de ataque foi

elaborada por Sócrates e, com essa nova fórmula para suportar a vida, os helenos ficaram fascinados. Como resposta ao fascínio exercido por Sócrates, Nietzsche argumenta:

Uma primeira razão é o fato de que ele descobriu uma nova espécie de *agon*, de que foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou, na medida em que tocou o impulso agonal [*agonalen Trieb*] dos helenos, - ele trouxe uma variante no combate entre homens jovens e adolescentes. Sócrates também era um grande erótico (NIETZSCHE, 2014, p. 20).

A forma irreverente de Sócrates pensar ludibriava eruditos e ignorantes. A suposta cura socrática que o povo grego estava condicionado a receber era, na verdade, o seu oposto: Atenas estava a caminho do precipício e não sabia. A verdade é que racionalidade superestimada se espalhava como um vírus devastador por toda a cidade. “Os impulsos queriam ser tornar tiranos; é preciso inventar um *contratirano* (*sic*) que seja mais forte” (NIETZSCHE, 2014, p. 21). Ninguém estava livre da situação que se impunha, já que todos estavam expostos ao fanatismo racional.

Com efeito, a visão de Sócrates ia além do que estava explícito aos olhos da sociedade ateniense. Segundo o filósofo alemão: “o fanatismo com o qual a reflexão grega inteira se dedica à racionalidade revela uma *situação de emergência* [*Nothlage*]: estava-se em perigo, tinha-se apenas uma escolha: ou perecer ou – ser absurdamente racionais” (NIETZSCHE, 2014, p. 21). Com isso, Sócrates percebeu a grande oportunidade que se apresentava. Os excessos, a desordem e a anarquia que a cidade grega vinha sofrendo fez com que o filósofo de Atenas provocasse o surgimento de um grande tirano: os instintos.

Mas Sócrates adivinhou algo mais. Ele via por *trás* dos seus nobres atenienses; ele compreendeu que seu caso, sua idiossincrasia de caso já não era mais nenhum caso excepcional. A mesma espécie de degenerescência se prepara silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o seu final. – E Sócrates entendeu que o mundo todo tinha necessidade dele, – do seu remédio, da sua cura, do seu artifício pessoal de autoconservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava há cinco passos de excesso: o *monstrum in animo* era o perigo generalizado (NIETZSCHE, 2014, p. 20-21).

Oferecendo o remédio e, conseqüentemente, a cura para sanar o sofrimento do povo ateniense, Sócrates condicionava quem estava à sua volta a imitá-lo. Os seus discípulos estavam, segundo Nietzsche, condicionados a seguirem sua fórmula para a felicidade. “O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão está patologicamente condicionado; e igualmente seu apreço pela dialética. Razão = virtude = felicidade significa meramente: é preciso imitar Sócrates” (NIETZSCHE, 2014, p. 21). Com seu poder de persuasão direcionado para uma suposta saída da desordem que já estava consumada, seus discípulos viram na figura

de Sócrates a possibilidade de salvação. “Naquela época, a racionalidade tinha se revelado como a *salvadora*, nem Sócrates, nem seus ‘doentes’ estavam livres de serem racionais, - era de *rigueur*, era seu último remédio” (NIETZSCHE, 2014, p. 21).

Sócrates tinha se revelado um ídolo. Nesse contexto, a luz da razão era a salvação. A conduta socrática desenvolveu uma cartilha de ser sempre transparente, clara, cautelosa e metódica. Dessa forma, a máxima *tonar-se senhor de si* se tonou o velocino de ouro dos atenienses. As interpretações socráticas fizeram dos instintos algo nocivo e obscuro para o grego e, por isso, os helenos precisavam se agarrar em algo, precisavam de um acalento: “como produzir permanentemente contra os desejos obscuros uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, transparente a qualquer preço: toda concessão aos instintos ao inconsciente, *conduz para o fundo*” (NIETZSCHE, 2014, p. 21).

Por outro lado, Nietzsche apresenta uma interpretação contrária a respeito de Sócrates. O filósofo alemão retoma a descrição que o fisionomista que passava por Atenas fez de Sócrates, destacando como a sedução do filósofo grego enfeitiçava os helenos:

Quando aquele fisionomista tinha revelado a Sócrates quem ele era, um covil de todos os piores apetites, o grande ironista (*sic*) mandou dizer ainda uma palavra que fornece a chave para entendê-lo. “Isso é verdade, disse ele, mas me tornei senhor de todos”. *Como* Sócrates se tornou senhor de *si*? – No fundo, seu caso era apenas o caso extremo, apenas o que mais saltava aos olhos daquilo que, naquela época, começou a se tornar a miséria geral: que ninguém mais era senhor de si, que os instintos se voltavam uns contra os outros. Ele fascinava na medida em que era esse caso extremo – sua apavorante feiura os exprimia para todos os olhos: e de maneira autoexplicativa, ele fascinou ainda mais intensamente como resposta, como solução, como aparência de *cura* para esse caso (NIETZSCHE, 2014, p. 21).

Diante da interpretação nietzschiana do tipo de Sócrates, é possível notar uma descrença na racionalidade. Com efeito, a razão é o *autoengano* dos filósofos; autoengano pelo fato de que parecia ser uma solução para a *décadence*. No entanto, a razão era, na verdade, uma ilusão, pois os indivíduos permaneciam na *décadence*. “É um autoengano da parte dos filósofos e moralistas pensar que saem da *décadence*, no fato de que façam guerra contra ela” (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Tal primazia da razão fez com que Sócrates tenha se tornado cada vez mais um salvador. Na verdade, ele era a doença: inserido na *décadence*, Sócrates era um *décadent*. “Sair da *décadence* está fora de sua força: o que eles escolhem como remédio, como salvação, é novamente apenas a mesma expressão da *décadence* – eles modificam a expressão dela, mas não a eliminam” (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Sendo assim, a luz da razão resistia aos instintos para enfraquecê-los, de forma que não oferecessem nenhum tipo resistência contra seu império. Saúde, felicidade e virtude, conceitos tangidos sistematicamente pelo espírito socrático, iludiam os helenos.

Sócrates era um mal-entendido; *a moral inteira do melhoramento, inclusive a cristã, era um mal-entendido...* A mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a qualquer preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, que resiste aos instintos, era propriamente apenas uma doença, uma doença diferente – e absolutamente nenhum retorno à “virtude”, à “saúde”, à “felicidade” ... Os instintos *têm* de combater-essa é a fórmula para a *décadence*: ao passo que a vida ascendente, felicidade é igual a instinto (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

A análise crítica de Nietzsche sobre Sócrates é uma exaltação aos aspectos fisiopsicológicos do ser humano defendidos pelo filósofo alemão. Os instintos eram negados por Sócrates e, nesses termos, havia a necessidade de fortalecimento da razão. “Dei a entender de que modo Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. Ainda é necessário apontar o erro que existia em sua fé na ‘racionalidade a qualquer preço’?” (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Esse contexto fez com que o ser humano perdesse gradativamente o seu comportamento natural, o substituindo por um artificial e calculista. Com isso, o ser humano foi sendo domesticado, seus instintos foram reprimidos na medida em que a razão se expandia. Contudo, Nietzsche questiona se o filósofo de Atenas teria compreendido seu erro e reconhecido antes da morte que era um *décadent*:

Teria compreendido a mesma coisa, este mais perspicaz de todos os que enganam a si mesmos? Chegou a dizer a si próprio ao final, na *sabedoria* de sua coragem diante da morte? ... Sócrates queria morrer: - não Atenas, mas ele mesmo deu a si o veneno, ele forçou Atenas para o copo de veneno... “Sócrates não é nenhum médico, falou ele silenciosamente para si mesmo: aqui, unicamente a morte é médico... Sócrates mesmo apenas esteve doente por um longo tempo...” (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Assim, para Nietzsche, o caso Sócrates aponta para o conjunto de fatores que conduzem às supostas verdades. “O que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade” (NIETZSCHE, 2017, p. 94). Portanto, a *décadence* de um ídolo é o declínio das ideias, das interpretações. Nessa leitura, Sócrates foi um *décadent* pela forma como interpretava o mundo. Mesmo sendo um dialético “superior e colocando-se ao lado da razão, ele reconheceu sua incapacidade de ser um médico, o salvador dos helenos. (...), em silêncio a às ocultas, ele riu de si mesmo: encontrou

em si, perante sua consciência mais refinada o seu foro interior, a mesma dificuldade e incapacidade” (NIETZSCHE, 2017, p. 79).

A incapacidade de Sócrates era a mesma dos nobres de Atenas que eram homens do instinto. Entretanto, entre a razão e o instinto, como fazer a valoração das coisas? Por qual caminho seguir? Sócrates, segundo Nietzsche, perguntou a si mesmo: “Para que, (...), abandonar por isso os instintos? É preciso lhes fazer justiça, a eles e também à razão – é preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos” (NIETZSCHE, 2017, p. 79).

Dito isso, cabe perguntar: Sócrates se redimiou com os instintos no fim de sua vida? Ou viveu e morreu como um *décadent*? O filósofo ateniense manteve-se, por um bom tempo, resistente, apoiado à sua ferramenta de guerra, a dialética, não dando espaço para os instintos. Mas, influenciado por algo semelhante ao seu *daimon* e por temor de ofender sua divindade, Sócrates não conseguiu resistir até os últimos momentos. Então, rendeu-se à arte. A música, tão menosprezada pelo filósofo grego, se tornou uma válvula de escape no fim da sua vida.

Isso significa, na ótica de Nietzsche, que Sócrates reconheceu, mesmo no fim da sua existência, a sabedoria trágica. Na verdade, não somente a reconheceu, mas glorificou aquela força adversária.

Com frequência, vinha-lhe, como na prisão contou a seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo: “Sócrates, faz música!”. [...] Por fim, na prisão, para aliviar de toda a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe um proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas. O que o impeliu a tais exercícios foi algo parecido à voz admonitória do *daimon*, foi a sua percepção apolínea de que não compreendia, qual um rei bárbaro, uma nobre imagem de um deus e corria assim o perigo de ofender sua divindade – por sua incompreensão. Aquela palavra da socrática aparição onírica é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica: será – assim devia ele perguntar-se – que o não compreensível para mim não é também, desde logo o incompreensível? Será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é até uma correlativo necessária e um complemento da ciência? (NIETZSCHE, 2007, p. 88).

O que foi expresso acima evidencia o conflito de impulsos presente em Sócrates. Esse antagonismo de forças significa algo muito maior a ser interpretado, já que é o reflexo da cultura grega de sua época. Nietzsche, assim, não faz uma análise historiográfica de Sócrates. O filósofo alemão vai mais além, pois faz uso do filósofo de Atenas para descrever um movimento filosófico-cultural a partir do qual emergem os aspectos da tradição ocidental.

Sócrates e Platão são reconhecidos pelo filósofo alemão como anti-gregos, ou ainda pseudogregos. São considerados também como os instrumentos da *décadence* dos instintos e

da dissolução da sociedade ateniense. Essa interpretação parte do princípio de que o que Sócrates e Platão fizeram foi inverter os valores que existiam na Grécia de sua época. Eles demoliram o que Nietzsche denominava como a *época trágica dos gregos*, isto é, a união entre o dionisíaco e o apolíneo, a partir do momento que Eurípedes instaura elementos da filosofia socrática na tragédia.

Com a morte da tragédia, ao contrário, surgiu um vazio enorme, por toda parte profundamente sentido; tal como certa vez aconteceu com marujos gregos, no tempo de Tibério, que ouviram em uma ilha solitária do brado consternador: “O grande Pã está morto!”, também ressoava agora como um doloroso lamento através do mundo heleno: “A tragédia está morta!” (NIETZSCHE, 2007, p. 70).

Eurípedes tinha Sócrates como um mentor e, por isso, destruiu a verdadeira tragédia para inserir em suas peças o discurso racional socrático. Portanto, prevaleceu na tragédia o conhecimento teórico-filosófico em detrimento da sabedoria trágica. Sócrates, apoiado por Platão, avaliou a vida. Por outro lado, a vida, segundo Nietzsche, não pode ser avaliada. “Temos que estender por completo os dedos e fazer a tentativa de compreender essa admirável *finesse*, a de que o *valor da vida não pode ser estimado*” (NIETZSCHE, 2014, p. 18). Sendo assim, esse foi o começo do fim da sociedade grega. Além da influência na destruição deste povo no século V a.C., Nietzsche não poupa Sócrates, asseverando uma ótica ainda mais radical sobre sua inspiração negativa para a posteridade.

### **3.3 A moral socrática: um prelúdio para a *décadence* da moral cristã**

Ao mesmo tempo em que se diluía a verdadeira tragédia estimada por Nietzsche, a busca desenfreada por uma verdade absoluta e pelo homem virtuoso se propagava pela Grécia. Essa procura interminável por um conhecimento lógico-racional e por uma conduta moral guiada pela razão causou no indivíduo grego do período enfermidades que repercutem até hoje no sujeito moderno. Sendo assim, o conhecimento trágico, que é o saber da mutabilidade das coisas, da transitoriedade do homem e do mundo e de suas enfermidades, é substituído pelo conhecimento teórico a partir do qual são ditadas as regras e o modo único de nos orientar para a verdade e a virtude como fundamentos últimos e eternos. Por isso, Sócrates e Platão eram considerados anti-gregos por Nietzsche. A Grécia elevada, para o filósofo alemão, era uma Grécia aristocrática, guerreira guiada pelos instintos. Sócrates era adversário dessa cultura.

Dessa maneira, Sócrates não pretendia somente entender a vida e a existência da sociedade de sua época: ele queria transformá-la. Como opositor da ética da aristocracia, o

filósofo grego se viu impelido a empreender uma mudança radical no comportamento da sociedade vigente. A forma como a aristocracia vivia, isto é, agindo por instinto, fez com que Sócrates colocasse o racionalismo em prática. O impulso racional sendo exercitado exaustivamente fez com que o instinto entrasse em um estado de *décadence*, como já mencionado. Concomitantemente ao declínio da arte na Grécia socrática, a moral do filósofo grego tornava-se corrente na sociedade ateniense.

Os valores criados pela figura de Sócrates são indissociáveis de uma perspectiva moral que prenuncia a moral cristã. A forma como o cristianismo pensa e interpreta o mundo é semelhante à interpretação da existência pelo ascetismo socrático. Em muitos ângulos o cristianismo e o socratismo são semelhantes. Diante disso, o objetivo desse tópico é analisar os aspectos semelhantes das duas versões do dualismo metafísico<sup>53</sup>, isto é, do platonismo e do cristianismo.

O velho problema teológico de “fé” e “saber” – ou, mais claramente, de instinto e razão -, isto é, indagar se no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade, a qual deseje que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um “por quê?”, isto é, segundo a finalidade e a utilidade – ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates, e que muito antes do cristianismo já dividia os espíritos. Sócrates mesmo, com o gosto próprio do seu talento – o de um dialético superior -, havia se colocado inicialmente ao lado da razão; e na verdade que fez ele toda a sua vida, se não rir da canhestra incapacidade de seus nobres, e jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos do seu agir? (NIETZSCHE, 2017, p. 79).

No contexto da vontade de poder, a moral socrática e as influências que ela teve na moral judaico-cristã serão analisadas para o entendimento do terceiro e último capítulo. Neste sentido, a posição de Nietzsche sobre o conceito de moral, principalmente nas obras da terceira fase, aplica-se, ao mesmo tempo, na esfera dos processos fisiológicos, como também no âmbito social. Sendo assim, o conceito servirá como a regulamentação atual das partes que constituem o organismo e a escala hierárquica determinada entre os seres humanos. Portanto, no âmbito fisiológico a moral seria a regulamentação entre os impulsos, o que demonstra que Nietzsche confere a ela o sentido de um elemento que estabelece uma ordem entre os indivíduos.

---

<sup>53</sup> “O dualismo metafísico tem uma formulação inicial na Grécia, com a teoria dos *dois mundos* atribuída a Parmênides (CARNEIRO LEÃO, 1991). Para Nietzsche, no entanto, o dualismo, como doutrina acabada conceitualmente, remonta ao pensamento de Platão. Lembro que o autor, ao focalizar o dualismo, além de criticar a teoria de Platão, questiona principalmente a tradição religiosa judaico-cristã por ter radicalizado a dicotomia corpo-alma, cerceando todas as manifestações corporais. As críticas a essa tradição religiosa permeiam todo pensamento nietzschiano. Na fase final de sua obra, dois livros se destacam pela sua radicalidade no questionamento das principais concepções religiosas da civilização ocidental: *Genealogia da moral e O anticristo*” BARRENECHEA, 2009, p. 17).

Dessa forma, a moral fisiológica seria uma interpretação dos impulsos que têm origem no organismo, nas profundezas do corpo. No contexto social, a moral surge, na ótica nietzschiana, como a maneira como os seres humanos se hierarquizam. Os graus hierárquicos estabelecidos entre os indivíduos e as avaliações de tudo que remete aos seres humanos são destinadas à moral enquanto uma regra, uma lei referente a tudo que é humano.

O que Nietzsche pretende dizer com isso é que as interpretações morais fisiológicas dos impulsos afloram no indivíduo as suas compreensões sobre o mundo. Então, o homem faz um juízo de valor da vida decorrente de seus impulsos fisiológicos. Esse juízo de valor poderá promover a vida, como também poderá obstruí-la. Não há, como se pode ver, uma oposição entre o âmbito social e o fisiológico da moral em Nietzsche “porque a moral conceptualizada (*sic*) expressa a hierarquia entre os múltiplos impulsos e a tentativa de manter ou ultrapassar essa hierarquia, desde uma condição moral enquanto imposição de perspectiva” (AZEREDO, 2016, p. 310).

Convém destacar que em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche propõe na metafísica do artista que somente ele é capaz de conferir significado à existência. Com a elaboração dessa teoria, o filósofo alemão, pela primeira vez, elabora uma contra valoração, isto é, assevera a vida por meio da arte desacreditando da vigência da moral que a nega. Com isso, o filósofo alemão elabora uma doutrina anticristã. Na verdade, a moral que nega à vida vem sendo semeada desde a Grécia antiga, de modo que o cristianismo deu apenas continuidade a este argumento, adubando e fortalecendo cada vez mais essa erva daninha.

Dessa maneira, há, de um lado, a interpretação moral da vida que acarreta a sua própria negação e, de outro, a interpretação artística da existência que Nietzsche denomina como dionisíaca, que vai além da moral e que é afirmadora da vida. Esse breve comentário teve o intuito de evidenciar que a crítica de Nietzsche sobre os valores morais ocorre desde sua primeira obra. Como o início da sua crítica sobre a moral judaico-cristã tem origem na Grécia antiga, particularmente com Sócrates, tratar da moral socrática será fundamental para entender a crítica nietzschiana sobre a moral judaico-cristã. Assim como Nietzsche ultrapassou a moral em *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo alemão se dedicará a dissolver a moral cristã por toda sua obra.

Eu havia *descoberto* a réplica e o símile únicos que a história tem para mais íntima experiência – com isso, fora o primeiro a perceber o maravilhoso fenômeno do dionisíaco. Ao mesmo tempo, ao reconhecer Sócrates como um *décadent*, eu havia dado uma prova inteiramente inequívoca do quão pouco a segurança de minhas garras psicológicas era ameaçada por quaisquer *idiosincrasias* morais – a moral mesma como sintoma de *decadência* é uma *inovação*, uma *singularidade* de primeira ordem

na história do conhecimento. Quão alto, com essas duas concepções, havia eu saltado acima da lastimável conversa de néscios sobre o otimismo *versus* pessimismo! Eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (- o cristianismo, (...), em certo sentido já a filosofia de Platão) (NIETZSCHE, 2017, p. 60).

A análise desse tópico evidenciará os sintomas de *décadence* na moral de Sócrates e os frutos que foram colhidos dessa moral pelo cristianismo para a criação da sua própria doutrina. Sendo assim, a crítica de Nietzsche a Sócrates revela que ambos sofrem do mesmo problema, isto é, a moral. Certamente, o filósofo grego fez uma transformação radical na moralidade da sua época. Os valores que estavam em vigor antes do impulso racional socrático dominar a Grécia eram os preceitos aristocráticos guiados pelos instintos. O que Sócrates fez foi avaliar os valores vigentes da aristocracia grega, os julgando como nocivos para a sociedade. Mas, se observarmos com mais atenção, o que o filósofo ateniense conseguiu fazer no século V a.C. foi o mesmo que Nietzsche pretendeu fazer na segunda metade do século XIX, isto é, uma *Transvaloração de todos os valores*.

A crítica de Nietzsche sobre Sócrates se direciona para a forma como o filósofo ateniense interpretava os valores e a vida. A maneira de avaliar a existência é o núcleo da questão. Filosofia e vida, para o filósofo alemão, caminham sempre unidas. Ademais, como somente a vida é capaz de determinar o valor moral de qualquer ação, os preconceitos morais são convencidos, na concepção nietzschiana, para melhorar o ser humano.

Todavia, a melhora do ser humano não faz sentido, porque a humanidade não poderá ser melhorada por meio de uma educação moral. Na verdade, como uma educação moral poderá melhorar a humanidade através de fundamentos que negam à vida? Tanto Sócrates quanto o cristianismo avaliaram a vida negando-a. Com efeito, Nietzsche já proferia em *O Nascimento da Tragédia* que os valores só poderão ser avaliados por uma visão estética da existência. Vida, filosofia e arte compõem uma tríade conceitual inseparável para a compreensão da filosofia nietzschiana.

Em *Ecce Homo*, no tópico sobre *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche fala a respeito da compreensão do socratismo e reconhece que o silêncio sobre o cristianismo permaneceu por todo o livro. Mas, em um breve momento da obra, caracteriza os sacerdotes cristãos como anões. Dessa forma, o paralelo entre essas duas doutrinas, mesmo com séculos de distância separando-as, se evidencia nesta passagem:

Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” *contra* instinto. A “racionalidade a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! – Profundo e hostil silêncio sobre o cristianismo

em todo livro. Ele não é apolíneo nem dionisíaco; *nega* todos os valores *estéticos* – os únicos valores que o *Nascimento da Tragédia* reconhece: o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da *afirmação*. Em um momento se alude aos sacerdotes cristãos como uma “pérfida espécie de anões”, de “seres subterrâneos” (NIETZSCHE, 2017, p. 60).

Os valores gerados pelos impulsos de Sócrates negam a existência. Tais valores não são somente convencionados para ele mesmo, mas para toda a sociedade. Com isso, os sintomas que se manifestavam somente em um indivíduo se alastram como uma peste para todo o povo. O ataque de Nietzsche à moral de Sócrates deixa evidente os antagonismos entre a Transvaloração nietzschiana e a Transvaloração socrática. Para o filósofo alemão, esses polos são completamente distintos pelo fato de que os impulsos que convencionam os valores são opostos. Portanto, a interpretação dos valores que foram criados por tais impulsos serão antagônicos.

Segundo Nietzsche, os valores ou promovem o aumento de potência ou o seu declínio. Sócrates era um *décadent* porque os valores criados por ele promoviam sua queda. Para ir além das ações e dos efeitos produzidos pela moralidade, tanto socrática quanto cristã, é preciso valorar as ações de forma trágica, isto é, além do bem e do mal. O bem e o mal, na moral socrática e cristã, são absolutos, isto é, o bem será sempre bem, enquanto o mal será eternamente mal. Assim, os valores são imutáveis, essenciais e eternos, mas se forem questionados por um psicólogo, se tornam humanos, demasiados humanos.

Os primeiros escritos de Nietzsche sobre a origem dos preconceitos morais surgiram no inverno, na cidade de Sorrento, cenário de criação da obra *Humano, demasiado humano* (1878). Mas a noção de valor percorre o pensamento nietzschiano por toda sua reflexão filosófica. Fazendo um breve panorama sobre a moral nos textos de Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, os valores morais são analisados pelo filósofo através de duas perspectivas: primeiro, *na alma das raças e classes dominantes*, segundo, *na alma dos oprimidos e impotentes*.

Dessa forma, a partir da perspectiva dos dominantes, bom é aquele que valoriza a luta, o corajoso; de modo contrário, ruim é aquele que não é merecedor de participar da luta, o covarde. Portanto, mal é o fraco e o bom é forte. Da perspectiva dos oprimidos e impotentes, mau é o que cria temor; o bom não causa nenhum medo, isto é, o bom é fraco e o mal é forte. Em *Assim falou Zaratustra* (1883), em *Além do bem e do mal* (1886) e, com uma maior abordagem, na *Genealogia da Moral* (1887), o filósofo faz ver que mal e bem foram compreendidos pelos fracos e pelos fortes de forma distinta. No aforismo 45 de *Humano,*

*demasiado humano*, Nietzsche escreve sobre a dupla pré-história do bem e do mal na concepção dos escravos e dos nobres:

O conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: primeiro, na alma das tribos e castas dominantes. Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau. Sendo bom o homem pertence aos “bons”, a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido de retribuição. Sendo mau, o homem pertence aos “maus”, a um bando de homens submissos e impotentes que não tem sentimento comunitário. Os bons são uma casta; os maus, uma massa como o pó. Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mau: ele pode retribuir. Em Homero, tanto os troianos como os gregos são bons. Não aquele nos causa dano, mas aquele desprezível, é tido por mau. Na comunidade dos bons o bem é herdado: é impossível que o mau cresça em terreno tão bom. Apesar disso, se um dos bons faz algo que seja indigno dos bons, recorre-se a expedientes; por exemplo, atribui-se a culpa a um deus: diz-se que ele golpeou o bom com a cegueira e a loucura. – *Depois*, na alma dos oprimidos, dos impotentes. Qualquer *outro* homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo. “Mau” é a palavra que caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino, significam o mesmo que diabólico, mau. Os signos da bondade, da solicitude, da compaixão são vistos medrosamente como perfídia, prelúdio de um desfecho terrível, entorpecimento e embuste, como maldade refinada, em suma. Com tal mentalidade no indivíduo, dificilmente pode surgir uma comunidade, no máximo a sua forma mais rude: de modo que em toda parte onde predomina essa concepção de bem e mal o declínio dos indivíduos, de suas tribos e raças está próximo. – Nossa moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas *dominantes* (NIETZSCHE, 2005, p. 48-49).

Dito isso e retomando à moral socrática, Nietzsche, como um psicólogo, analisa o filósofo grego como um doente e como um dos precursores do declínio da sociedade grega. Mas o psicólogo nietzschiano não é contra ou a favor do seu paciente, seja ele Wagner, Sócrates ou Jesus. O que ele pretende é que ele se torne consciente de sua patologia. Porém, como pelo menos dois dos pacientes estão mortos há mais de 2000 anos, a consciência da patologia deverá ser direcionada para os recebedores da herança deixada por tais ídolos, isto é, nós, homens modernos. A moralidade socrática tinha um problema, e ele só poderia ser analisado por um psicólogo.

Quando o filósofo alemão se autoproclama psicólogo ele chama atenção para a estreita união entre psicologia e história. Dessa união surge outra, entre história e genealogia, a partir da qual Nietzsche questiona o valor dos valores *mal* e *bem*. Ao fazê-lo, ele levanta a questão desde a sua origem e, apoiando-se nos exemplos dados pela história, constata que tais valores foram criados por duas formas diferentes de interpretação: a dos ressentidos e a dos nobres. Em *Ecce Homo*, Nietzsche retoma um fragmento de *Além do bem e do mal* e se autointitula como psicólogo. É relevante esclarecer que “o gênio do coração” que Nietzsche se refere no fragmento abaixo, é o deus Dioniso.

Para dar uma ideia de mim como um psicólogo, tomo um curioso fragmento de psicologia que aparece em *Além do bem e mal* – proíbo, aliás, qualquer conjectura acerca de quem descrevo nesta passagem. “O gênio do coração, tal como possui aquele grande oculto, o deus tentador e aliciador nato de consciências, cuja a voz sabe descer ao submundo de cada alma, que não diz palavra, não lança olhar a quem não haja ideia e aceno de sedução, de cuja mestria faz parte o saber parecer – não aquilo que é, mas aquilo que para os que o seguem é uma compulsão *mais* a mais proximamente o assediarem, a sempre mais íntima e radicalmente o seguirem...O gênio do coração, que à mão rude e arrebatada ensina a hesitar e aprender com maior graça, que advinha o tesouro oculto e esquecido, a gota de bondade e doce espiritualidade sob o espesso e opaco gelo, e é um mágico imã para todo grão de ouro que por muito jazeu sepulto na prisão de lama e areia... O gênio do coração, de cujo toque cada um torna mais rico, não agraciado e surpreso, não redimido e oprimido por um bem alheio, porém mais rico de si mesmo, mais novo do que nunca, partido, por um vento branco acariciado e sondado, mais inseguro talvez, mais grácil, frágil, fraco, porém cheio de esperança ainda sem nome, cheio de nova vontade e energia, nova relutância e apatia...” (NIETZSCHE, 2017, p. 57-58).

Com base no que já apresentamos, é possível formular a impressão que Nietzsche só atacava Sócrates; porém, em *A Gaia Ciência* (1882), fica evidente o seu elogio sobre o mestre de Platão. Entretanto, é preciso destacar que tal elogio vem acompanhado de uma investigação profunda sobre os sentimentos que o filósofo grego manifestou no fim da vida. Essas emoções, expressas em palavras, caracterizam a *décadence* na moral criada pelo próprio Sócrates. Com efeito, Nietzsche considerava os gregos como símbolos de uma cultura elevada, mas com as últimas palavras do sábio grego, o *psicólogo* e filósofo alemão descobriu que até os gregos tem que ser superados.

*Sócrates moribundo.* – Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio. Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade ou a malícia – alguma coisa que lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”. Essa terrível e ridícula “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!”. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia feito apenas uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também um Sócrates necessitou de vingança? Falou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? – Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos! (NIETZSCHE, 2017, p. 204-205).

Nota-se, diante dessas palavras, uma admiração e, ao mesmo tempo, uma crítica latente a Sócrates. Afinal, cabe perguntar: Nietzsche admirava ou desprezava o filósofo ateniense? Em uma epigrama no fim da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, ele responde: “o homem do conhecimento não deve poder, somente, amar seus amigos, mas, ainda, odiar

também seus amigos. Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo” (NIETZSCHE, 2005, p. 105). O discípulo de Dioniso foi um homem do conhecimento e, portanto, exímio em odiar amigos e amar inimigos. No aforismo acima, entende-se que Nietzsche tanto amou seu inimigo Sócrates, como odiou seu amigo Sócrates. Vê-se aí uma atitude trágica de Nietzsche com relação ao grego, porquanto, amor e ódio se entrelaçam.

Nietzsche tanto odiou quanto amou o filósofo grego. O amor que Nietzsche nutria por Sócrates se justifica na constatação de que ele foi um criador de valores, assim como o filósofo alemão. O ódio que o último sentia provinha do fato de que os valores criados por Sócrates negavam a vida. Desse modo, Nietzsche tem Sócrates como um espelho, já que, ao analisá-lo, está se autoanalisando; guerrear com o filósofo ateniense é pelejar consigo mesmo. As semelhanças e as diferenças entre ambos foram fundamentais para o aprendizado de Nietzsche, o que leva a afirmar que a sintonia entre os dois pensadores era extremamente ambivalente, sobretudo porque os seus projetos filosóficos eram semelhantes.

Fica evidente como a atitude de autocrítica de Nietzsche é essencial para a sua fundamentação filosófica. Desse modo, a concepção nietzschiana de filosofia não se restringe à formulação de doutrinas eternas, como a socrática-platônica, ou mesmo a cristã, mas pretende cultivar um tipo de vida que o vir-a-ser<sup>54</sup>, entendido enquanto mudança, exclui qualquer vestígio de permanência ou de eternidade. Sendo assim, vida e filosofia são indissociáveis. Entender uma filosofia ou uma religião é compreender sua praticidade e os impulsos que mobilizam sua elaboração.

O ascetismo é um ótimo exemplo de uma doutrina que segue a contrapelo a filosofia nietzschiana e, ao mesmo tempo, serão os dogmas fornecidos pelo ascetismo que irão fundamentar a moral socrática e a cristã. A doutrina ascética foi analisada por Nietzsche de forma exaustiva nos seus textos, e os impulsos que forneceram o material para as doutrinas ascéticas foram investigados e diagnosticados pelo filósofo alemão. No entender de Nietzsche, uma moral fundada sob pressupostos ascéticos é niilista e estimula a *décadence*.

Como um genealogista, Nietzsche interpreta, analisa e avalia os valores dos valores e, ao mesmo tempo, imputa toda interpretação e avaliação valorativa à produção humana, de modo que as condições que possibilitam que o indivíduo estabeleça valores devem ser

---

<sup>54</sup> Na terceira fase dos escritos de Nietzsche, o filósofo tem o entendimento do vir-a-ser, “enquanto *mudança*, ignora qualquer resquício de permanência, o que também expõe o seu caráter subtraído de *logos*. Para enfatizar esse traço, Nietzsche predica por vezes o vir-a-ser, ou fluxo, de *absoluto*, denominação que pode ser entendida como sinônimo de caos” (NASSER *in* MARTON, 2016, p. 416-417).

questionadas. “Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebramos nozes da alma, questionadores e questionáveis, como se viver fosse apenas quebrar nozes; assim nós devemos tornar cada vez mais passíveis de questionamento” (NIETZSCHE, 2019, p. 95). Então, as questões *quem propõe esse valor?* ou *o que pretende aquele que propõe tal valor?* são essenciais para que aconteça o desmascaramento daquele que avalia, interpreta, cria e estipula os valores. Por isso, o tipo que dá forma, constrói, institui regras e normas e organiza a exterioridade através da determinação dos valores será avaliado pelo genealogista.

O questionamento remete à exposição de um tipo que, para o filósofo alemão, é definido pelas relações de força, isto é, pelas relações estabelecidas pela vontade de poder. A vontade de poder irá nortear a determinação do tipo que cria e estabelece tais valores. Os valores das doutrinas ascéticas foram criados, interpretados e absorvidos por filosofias e religiões que são constituídas por forças que, enquanto reguladoras de interpretações morais, expressam um modo de vida. Neste sentido, a crítica de Nietzsche ao ideal ascético, na esfera da moral socrática e da moral cristã enquanto negadoras da vida pela inversão de valores, será fundamental para a compreensão da *décadence* fisiológica da moral socrática, como também demonstrarão ao leitor os frutos que o cristianismo colheu desta moral.

Dito isso, a doutrina ascética, na concepção nietzschiana, poderá se revelar de várias formas, como, por exemplo, na filosofia de Sócrates e Platão e nas religiões budista e cristã. O ascetismo tem como característica seus pressupostos dualistas, para os quais o ser humano seria composto de duas substâncias: a corpórea e a espiritual. Enquanto a última é eterna e imutável, a primeira é mortal e transitória. Portanto, a substância espiritual ou imortal é o principal elemento que define o ser humano enquanto tal, demonstrando que o valor atribuído à ela é maior do que ao corpo. Nesse sentido, a moral socrática foi essencial para se tornar a base da moral cristã. Nietzsche, como de costume, resume o ideal ascético-filosófico nesta passagem da *Genealogia da moral*:

Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os *tipos já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada (*sic*), e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase que a *atitude filosófica em si* - ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em a filosofia surgiu e substituiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto compreensão ascética (NIETZSCHE, 2019, p. 97).

No *Fédon* de Platão, o ascetismo filosófico se evidencia quando o filósofo grego (Sócrates) recomenda a valorização da alma em detrimento do corpo. No diálogo, o verdadeiro filósofo tem por dever desprezar o corpo para atingir a plenitude moral e a verdade filosófica. Neste contexto, o corpo é visto como um fardo, um peso que a alma tem que carregar e que acaba obstruindo seu desenvolvimento espiritual. Em uma passagem sobre a alma, na obra já citada, Sócrates arrazoia:

Há, entretanto, continuou Sócrates, pelo menos uma coisa sobre a qual vós todos deveis refletir: se a alma é verdadeiramente imortal, ela precisa do nosso cuidado, não somente durante o tempo que dura o que chamamos vida, mas durante a totalidade do tempo. E, depois do que se disse, não cuidar dela, segundo parece, seria um grave perigo. Certamente, se a morte fosse uma libertação de todas as coisas, que fortuna não seria para os maus, os quais, morrendo, ao mesmo tempo em que se sentiriam livres do corpo, sê-lo-iam também, com a alma, da sua própria maldade! Mas, na realidade, agora que a alma se revelou imortal, não há nenhuma saída para seus males, nenhuma outra salvação, senão a de se tornar a melhor possível e mais sábia. Portanto, a alma nada mais leva consigo, ao chegar ao Hades, do que a sua formação moral e seu modo de vida, que é justamente, segundo a tradição, o que mais beneficia ou prejudica a quem morre, desde o começo de sua viagem para o além (PLATÃO, 2009, p. 93).

Observa-se que alma e corpo são antagônicos, porque cada um deles têm determinações distintas que impelem as ações humanas em direções opostas. A substância espiritual seria uma espécie de centro controlador da totalidade humana e, por isso, ela teria a prerrogativa de dominar todas as ações do homem, por vezes anulando os sentidos e as sensações do corpo. Dessa forma, será esse o critério de raciocínio que, na esfera ascética, fará com que a legitimação e a atividade constante que almejam à primazia e à elevação da alma possibilitem a *décadence* e a negação do corpo. “Cada pequenino passo que se deu na terra foi conquistado ao preço de suplícios espirituais e corporais” (NIETZSCHE, 2019, p. 95-96).

Na moral cristã acontece o mesmo: o aniquilamento do corpo é incentivado e exercitado exaustivamente por meio de ações morais que definham o homem, pois será por esse caminho que a redenção será conquistada ao apontar para um além-mundo, representado através da ideia de paraíso, de céu. Ora, segundo Nietzsche, fomentar a negação do corpo é o mesmo que negar à própria vida, porque não existe nenhuma vida fora do corpo. Então, o suplício do corpo apregoado pelo ascetismo, seja filosófico ou religioso, consiste em uma estratégia dos fracos sobre os fortes para preservar um tipo de vida *décadent*.

Na *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche desenvolve uma hipótese histórico-interpretativa que lhe concede revelar o país da moral. Fazendo isso, o filósofo alemão descobre o que está por traz da máscara da tradição de qualquer valoração moral. Logo na página inicial

da terceira dissertação da obra mencionada, Nietzsche esclarece o que significam os ideais ascéticos:

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais, para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto *mais* de sedução, um quede *morbidezza (sic)* na carne bonita, a angelicidade (*sic*) de um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para hibernação, sua *novíssima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada (Deus), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objeto* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*. Compreendem? ... Fui compreendido? ... “Absolutamente não, caro Senhor!” (NIETZSCHE, 2019, p. 80).

Então, o ideal ascético seria, na esfera da característica do indivíduo, uma doutrina na qual o seu tipo (Wagner, Sócrates ou Jesus) e o modo como interpreta a vida são aspectos de uma existência degenerativa que deseja o fim e o nada. Por outro lado, Nietzsche entende o ideal ascético como uma forma de adquirir poder. Na história da humanidade, o ascetismo foi propagado por indivíduos que, mesmo sendo tipos *décadents*, desejam o poder. Estamos falando dos sacerdotes. Esses tipos, segundo Nietzsche, através da transmissão e da divulgação da doutrina ascética, ou melhor, da concepção que os males sofridos pelo corpo direcionam à alma para um nível superior, teriam o poder de conservar a vida de quem está sofrendo neste mundo, dando um sentido maior para ela.

Dessa forma, o poder se estabelece quando o sacerdote preserva uma existência *décadent*, mumificando conceitos e eternizando a alma ou a razão, pois o domínio que este exerce sobre um rebanho de sofredores se torna mais eficiente quando encontra um culpado para o sofrimento dos seus seguidores, seja ele os instintos, o corpo ou o pecado. Dessa maneira, Nietzsche questiona se chegará o dia em que a filosofia irá livrar-se dessa doutrina que castra e reprime o ser humano. A partir desta argumentação, no fim da citação reproduzida a seguir, ele dá a entender que o *verdadeiro filósofo* ainda não chegou.

Expresso de modo vivo e evidente: o sacerdote ascético serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto *mudou* realmente? O colorido e perigoso bicho alado, o “espírito” que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, *liberdade de vontade*, para que de hora em diante o filósofo seja realmente – *possível*? (NIETZSCHE, 2019, p. 97).

Dando a devida atenção ao caso específico do ideal ascético cristão, Nietzsche proclama que ele consiste em uma forma de oferecer sentido ao sofrimento. Sendo assim, o sacerdote cristão craveja seus pregos pelos quatro cantos, proferindo que o mundo estaria tomado por pecado e culpa. Por isso, o sofrimento adquire o significado de castigo, de modo que aquele que sofre entende que está pagando uma dívida com um ser superior (Deus). Dessa forma, a dívida é paga com o sofrimento, a ponto de o sofredor considerar que quanto mais padece, mais quita suas dívidas com Deus! Portanto, a culpa só será redimida com o martírio e, como gratificação, o sofredor conquista um lugar no paraíso, na vida eterna, escapando de sua condição de infortúnio.

Para os sacerdotes ascéticos cristãos, persuasivos e oportunistas, certamente esta era uma boa proposta. Mas a vida não é feita de oportunidades? Ora, é aí onde se situa o problema. Um dos meios usados para pagar as dívidas são as práticas de auto-martírio, que causam dor ao próprio corpo. Partindo deste exemplo, nota-se que o ideal ascético instruiu e disseminou que fazer sofrer o próprio corpo será o caminho para a redenção e a transcendência espiritual. Espera-se, com isso, enfatizar que o ascetismo cristão não promoveu uma atitude de força e resignação diante do sofrimento, mas sim causou mais sofrimento e dor com seus procedimentos *décadents* de autossacrifício e de autoflagelação.

O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência. Que significa isso? Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem; é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem. Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por fazer infligir dor – provavelmente o seu único prazer. Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes. Não que ele cultive e propague seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, um profundo instinto lhe proíbe a procriação. Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da mesma*, que um tipo tão contraditório não se estinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto de vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício (NIETZSCHE, 2019, p. 98-99).

Dentro da perspectiva nietzschiana, o sacerdote, devido ao seu estado *décadent* fisiológico, propaga a culpa para manter seu poder, se aproveitando do sofrimento alheio, pois, ludibriando o máximo de pessoas *décadents* assim como ele, direcionará toda uma cultura e um povo para a *décadence*, seja ela fisiológica, cultural, religiosa ou social.

Seguindo na mesma linha, o ideal ascético é compreendido por Nietzsche, como um “mecanismo redirecionador do ressentimento. Para o filósofo, todo sofredor sempre busca um culpado para o seu sofrimento. Isso porque o encontro com esse culpado pode ensejar o revide do sofredor” (MELO NETO, 2016, p. 126). Dessa forma, revidar seria uma válvula de escape, já que o ressentido descarrega toda sua raiva e mazelas naquele que, para ele, foi o causador do seu sofrimento. Portanto, descarregar sua raiva seria um fármaco para suas dores, uma espécie de alívio momentâneo para suportar a vida.

Portanto, uma moral cuja origem reside na doutrina ascética, para Nietzsche, é considerada nociva para a vida humana em alto grau. A vitalidade fisiológica do ser humano se encontra em declínio na medida que seus os impulsos *décadents* tomam à frente e rebaixam o corpo a algo negativo e prejudicial à alma. Recusar o corpo é negar a vida. Neste sentido, tanto a moral socrática como a cristã apresentam aspectos que contradizem a natureza humana, isto é, o corpo na concepção ascética é o outro do homem, pois ele não faz parte da verdadeira natureza do ser humano. Porém, a alma, na concepção ascética, seria a definição do homem por excelência, porque somente ela possibilitará uma vida perfeita, eterna e imutável.

Ao questionar essa forma de interpretar a existência, Nietzsche adota uma postura iconoclasta com um estilo demolidor diante de perspectivas dualistas que, na verdade, são simplesmente ideias, fantasias e ficções. A tarefa nietzschiana consiste em detectar as inconsistências dos ídolos já *décadents*, para logo em seguida fazer a *Transvaloração de todos os valores*. Dito isso, torna-se evidente a criação de uma nova medida de valor sobre os valores já incrustados na Europa, tanto pela moral socrática como pela moral judaico-cristã, motivo pelo qual Nietzsche pretende realizar seu projeto da transvaloração de todos os valores que irá se concretizar no *O Anticristo*. Com efeito, Nietzsche almeja mudar o calendário, dar um novo rosto para o continente europeu, iniciando um novo tempo.

Para aprofundar o pensamento de Nietzsche sobre o conceito de *décadence* na moral cristã, o capítulo seguinte analisará a interpretação contundente que filósofo alemão faz em *O Anticristo* sobre o cristianismo. Todavia, isso implica em apartar-se dos homens, assim como fez Zarathustra quando foi para a montanha. “Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar. No fim, seu coração mudou; e, certa manhã, levantou-se ele com a aurora” (NIETZSCHE, 2005, p. 33). Isso quer dizer que o abandono dos valores consolidados e enraizados, assim como pôr de lado a linguagem filosófica tradicional, será fundamental para a compreensão de um novo léxico reflexivo realizado por Nietzsche.

## 4 CRISTIANISMO: A MÁXIMA EXPRESSÃO DA DÉCADENCE

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabás dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio” (NIETZSCHE, 1992, p. 17).

### 4.1 O tipo psicológico de Jesus de Nazaré na perspectiva nietzschiana

Nos capítulos anteriores foi analisado o conceito de *décadence* em Nietzsche, o que foi feito através da música de Wagner e da filosofia e moral de Sócrates. Neste terceiro capítulo tratar-se-á da moral cristã no âmbito fisiológico da *décadence* a partir da obra *O Anticristo* (1888). Dessa forma, o intuito é compreender como o filósofo alemão interpretava o tipo psicológico de Jesus e as condições fisiopsicológicas do crucificado descritas e concebidas por Nietzsche. Logo após a análise do tipo psicológico de Jesus, a proposta do presente capítulo será apresentar os diferentes tipos de *décadence* que Nietzsche descreveu em *O Anticristo*. O termo *décadence*, tal como fundamentado na obra em questão, refere-se tanto a Jesus de Nazaré quanto ao cristianismo.

Todavia, Nietzsche apresentará o termo de formas distintas entre esses dois aspectos. Para a melhor compreensão do conceito de *décadence* nas duas formas de abordagem, é preciso haver a compreensão preliminar dos conceitos nietzschianos de niilismo e de vontade de poder. Portanto, a importância que o personagem histórico de Jesus e os valores morais cristãos desempenham em *O Anticristo* serão fundamentais para a compreensão do conceito de *décadence* e da sua relação com a moral cristã que, na ótica do filósofo, representa a sua máxima expressão. Assim, é possível compreender que a reflexão sobre a *décadence* está distante de ser considerada marginal no *corpus* da obra de Nietzsche, sobretudo em *O Anticristo*, livro no qual o termo é utilizado inúmeras vezes<sup>55</sup>: são aproximadamente 30 aparições.

Para recordar onde tudo começou é importante ressaltar que o cristianismo teve seus primeiros vestígios com a filosofia socrática-platônica, tal como exposto no capítulo anterior. Dessa forma, a filosofia de Sócrates foi o primeiro momento de uma *décadence* decorrente do declínio da cultura ocidental. Por meio de uma interpretação dualista de mundos opostos, isto

---

<sup>55</sup> A expressão *décadence* no texto do *O Anticristo* surge nas seções: §6, 7, 11, 15, 17, 19, 20, 24, 30, 31, 42, 51 e 52.

é, o mundo sensível e o mundo inteligível, sendo este último inacessível ao ser humano, começa a *décadence* dos valores no continente europeu, o que é feito a partir dos filósofos gregos Sócrates e Platão. A partir daí, ao transformar o mundo inteligível em *fé*, o platonismo se torna cristianismo, o que demonstra que este dá continuidade ao que o primeiro iniciou no século IV a.C. Em *Para além de bem e mal* (1886), Nietzsche escreve sobre o platonismo e o cristianismo:

Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda a vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão; sim, pode-se mesmo perguntar, como médico: “De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antiguidade, em Platão?” O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido mesmo Sócrates o corruptor da juventude? E teria então merecido a cicuta?”. – Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” - produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra (NIETZSCHE, 2017, p. 8).

Com a herança deixada pelo platonismo para o cristianismo, o filósofo alemão, da mesma forma como fez com a figura de Sócrates, na obra *O Anticristo* se vê impulsionado a entender o tipo psicológico de Jesus Cristo. Ao analisar a origem do cristianismo, Nietzsche apresenta duas teses fundamentais como chaves para solucionar a questão. A primeira compreende que o cristianismo deve ser entendido a partir do solo em que se desenvolveu, ou seja, no judaísmo. Na interpretação do filósofo, o cristianismo não é um movimento contra o instinto judeu, mas o seu desdobramento direto, isto é, o solo a partir do qual o cristianismo se desenvolveu. A segunda teoria de Nietzsche, que tem o intuito de esclarecer o nascimento e a construção do cristianismo, corresponde ao tipo psicológico de Jesus. Para o filósofo, o tipo Jesus foi falseado, isto é, foi transformado com o objetivo dele se tornar o redentor da humanidade.

Aqui eu apenas toco no problema de *gênese* do cristianismo. A *primeira* tese para a sua solução diz: o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante. Na formulação do Redentor: “a salvação vem dos judeus”. – A *segunda* tese diz: o tipo psicológico do galileu ainda é reconhecível, mas apenas em sua completa degeneração (que é, ao mesmo tempo, mutilação e sobrecarga de traços alheios -) pôde ele servir para aquilo para que foi usado, como o tipo de um *redentor* da humanidade (NIETZSCHE, 2016, p. 28).

O Jesus de Nietzsche não teria as mesmas características e finalidades do Cristo Redentor dos judeus. Neste sentido, o filósofo alemão apresenta que o surgimento do cristianismo se deu a partir de um falseamento do tipo psicológico do Galileu e de seu uso inadequado com o fim de torná-lo o salvador da humanidade, para que o cristianismo pudesse

triumfar como potência hegemônica do ocidente. Sendo assim, para defender sua teoria, Nietzsche se apoiará em três estruturas que o farão desenvolver o tipo psicológico de Jesus. Primeiro, Nietzsche irá trazer à baila como o tipo psicológico de Jesus era realmente ou, pelo menos, o mais próximo possível. Segundo, apontará como o cristianismo o falseou com traços e características que não lhe eram próprias e, por último, descobrir como o tipo falseado de Jesus foi manipulado pelo cristianismo para atender às suas necessidades.

Antes de começar o procedimento nietzschiano de investigação do tipo psicológico de Jesus, deve-se compreender o que o filósofo pretende dizer com o termo. O termo *tipo* foi utilizado de diversas maneiras no decorrer dos textos de Nietzsche. Na obra de 1886, *Além do bem e do mal*, no aforismo 186, Nietzsche realiza uma tipologia da moral. Dessa maneira, investigando as diversas morais referentes a épocas e povos distintos, o filósofo identificou entre a multiplicidade dessas morais, dois traços fundamentais que revelam dois tipos básicos e antagônicos de moral: a moral do escravo e a dos senhores. “Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras [...], encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si até que realmente se revelaram dois tipos básicos [...]. *Há uma moral dos senhores e uma moral dos escravos*” (NIETZSCHE, 2017, p. 155).

Assim, no pensamento nietzschiano da maturidade são desenvolvidos dois tipos de seres humanos: o tipo superior, que está inserido no tipo da moral dos senhores, e um tipo inferior, que se encaixa no tipo da moral dos escravos. O *tipo homem*, na visão de Nietzsche, não tem ainda uma forma definida e, portanto, tem dois caminhos a seguir: ou caminha em direção ao fortalecimento e em busca de sua saúde fisiopsicológica ou poderá ir pelo trajeto oposto, da degeneração e do declínio. Sendo assim, o tipo forte, superior de homem, consegue atingir um apanhado de traços em um período relativo, seguindo a configuração de uma hierarquização de impulsos através de suas próprias características, isto é, dos traços específicos do seu caráter. Por outro lado, o tipo fraco e *décadent* de homem expõe um oceano de impulsos divergentes, pois o impulso organizador deixa de exercer sua função.

Neste sentido, a interpretação que Nietzsche faz de Jesus possui dois aspectos principais. Segundo Kaufmann, em sua obra *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, o filósofo alemão desenvolve dois tipos: um “externo – uma tentativa polêmica de reconstruir a história – e outro interno – uma tentativa igualmente polêmica de reconstruir o que Nietzsche chama provocativamente de a ‘psicologia do Redentor’” (KAUFMANN, 1974, p. 39 *apud* LOPES, 2019, p. 54). Dessa forma, no primeiro aspecto Nietzsche mostra como Jesus foi mal-entendido pelos primeiros cristãos e apresenta o aspecto externo do Galileu. No segundo aspecto, o tipo psicológico no qual se manifesta a *décadence*, Jesus foi um homem sublime,

doente, infantil, um *idiota*, assim como *O idiota* (1869), de Dostoievski. Sobre o primeiro aspecto, a partir do qual Kaufmann expõe o aspecto externo de Jesus a partir da tentativa de reconstrução de sua história, Nietzsche o apresenta no aforisma 27 do *O Anticristo*. Para o filósofo alemão, o tipo externo de Jesus é uma espécie de anarquista, um indivíduo que confrontava a ordem dominante.

Um caso de primeira ordem: o pequeno movimento rebelde, batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é mais uma vez o instinto judeu – em outras palavras, o instinto sacerdotal que já não suporta o sacerdote como realidade, a invenção de uma forma ainda mais *subtraída* de existência, de uma visão ainda mais *irreal* do mundo do que a organização de uma igreja determina. O cristianismo *nega* a Igreja. Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido – ou *mal entendido* – como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel” contra a hierarquia da sociedade – *não* contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a *descrença* nos “homens mais elevados”, o *não* pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. Mas a hierarquia que assim, embora apenas por um instante, foi posta em questão, era a palafita na qual em meio à “água”, subsistia ainda o povo judeu, a última possibilidade, penosamente alcançada, de continuar, o *residuum* de sua existência política particular: um ataque a ela significava um ataque ao mais profundo instinto de povo, à mais tenaz vontade de vida de um povo que jamais houve na Terra. Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e “pecadores”, a *chandala* no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante – com uma linguagem que, se pudessemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria -, foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica*. Isso o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por *sua culpa* – falta qualquer razão para dizer, por mais que se tenha dito, que ele morreu pela culpa dos outros (NIETZSCHE, 2016, p. 33-34).

Segundo Nietzsche, Jesus se rebelou contra a religião vigente de Israel. Contudo, essa revolta não se deu pelo ódio. As mensagens de liberdade, de amor, de igualdade, de compaixão, de vida eterna e de perdão, mesmo não sendo intencionalmente direcionadas para que gerassem uma revolta do povo, ameaçaram aqueles que desejavam permanecer no poder. Dessa maneira, mesmo sem ser o seu intuito causar uma rebelião, mesmo sendo *ingênuo, idiota e infantil*, Jesus se tornou um rebelde. Então, quando Nietzsche afirma que “Jesus Cristo foi entendido – ou *mal entendido*” (NIETZSCHE, 2016, p. 33-34), significa que, sendo entendido ou mal entendido como um rebelde, Jesus foi fadado à morrer na cruz. Quando o filósofo diz que: “Ele morreu por sua culpa”, Nietzsche enseja mostrar que não foi pela humanidade que Jesus foi crucificado, mas pelas mensagens ingênuas e isentas de quaisquer pretensões políticas ou revolucionárias. Estas, ao contrário, causaram desconforto na sociedade e na religião da Palestina na sua época.

Já no aforisma 28, o filósofo alemão alude ao que talvez ele julgue como sendo a antecipação de um avanço considerável da historiografia moderna no que diz respeito a

explicação dos acontecimentos que originaram o surgimento do cristianismo. Esse julgamento partiu das investigações feitas em 1864, quando Nietzsche tinha apenas 20 anos de idade, momento no qual se debruçou sobre a *Vida de Jesus*, do historiador e teólogo David Strauss<sup>56</sup>, obra que o impressionou bastante. Entretanto, na sua maturidade Nietzsche observa que a análise histórica é limitada, pois se mostra incapaz de ultrapassar os métodos da ciência moderna.

Para Nietzsche, a obra de David Strauss é importante e eficiente como atividade exegética, sobretudo para um jovem filólogo que está aprendendo como os métodos científicos podem auxiliá-lo e como devem ser analisados os textos a partir de uma leitura crítica sobre eles. Mas, com a experiência, Nietzsche aprendeu como interpretar um texto com o olhar cirúrgico do psicólogo e do fisiologista, isto é, compreendeu como extrair dos textos os sinais que trazem à luz os objetivos de cada texto, identificando neles as manifestações de sintomas de um determinado tipo de vida.

Dessa forma, para o Nietzsche mais vivido, a obra de Strauss significa um exemplar de curiosidades. Isso não quer dizer que ele não tivesse admiração pela obra de David Strauss, tanto é que enfatiza bem o quanto ela lhe proporcionou momentos de satisfação quando jovem. No entanto, agora é necessário adotar uma atitude mais contundente frente àquele que se pretende revelar: trazer à tona o que se encontra por trás de um texto que evocou sintomas de declínio durante milênios: os evangelhos. Na primeira *Consideração Extemporânea*, de 1873, Nietzsche disfare toda sua munição em Strauss justamente porque, na maturidade, ele reconheceu que os textos do teólogo alemão eram semelhantes aos evangelhos.

Retomando o aforisma 28, logo em seu início Nietzsche levanta a questão se Jesus tinha ou não consciência da *oposição ou rebelião* que causou frente aos religiosos que se sentiram ameaçados por ele. Para Nietzsche, a resposta seria negativa, isto é, Jesus não sabia de sua nocividade com relação aos religiosos judeus. Na interpretação nietzschiana sobre o aspecto externo do Galileu, ele não seria um revolucionário porque os objetivos de Jesus, de acordo com *O Anticristo*, destoavam das motivações de um revolucionário. Para o filósofo,

---

<sup>56</sup> “A primeira consideração extemporânea, David Strauss, o Devoto e o Escritor (*David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*), publicada em 1873, ataca de forma violenta a então recém-publicada obra do teólogo hegeliano David Strauss [1808-1874], *A antiga e a nova fé* (1872). No entender de Nietzsche, Strauss seria ‘o chefe dos filisteus da cultura’, pois sua obra seria uma espécie de ‘evangelho’ de um tipo de erudito conformado com o cotidiano e comprometido com o cumprimento da regra e com a execução do dever. Devotado às tarefas burocráticas estabelecidas por instâncias sociais superiores, ‘o filisteu da cultura’ – do qual Strauss seria o protótipo – tem seus esforços sempre voltados para a conservação da sua vida pacata e segura” (MELO NETO in MARTON, 2016, p. 43).

Jesus estaria imune a qualquer afecção externa, pois sua consciência não estaria à mercê dos problemas do mundo.

Uma questão inteiramente outra é se ele tinha ou não consciência dessa oposição – se foi apenas *percebido* como representando essa oposição. E apenas nesse ponto eu toco no problema da *psicologia do Redentor*: - Confesso que leio poucos livros com tantas dificuldades como leio os evangelhos. Essas dificuldades são distintas daquelas cuja a demonstração permitiu à douta curiosidade do espírito alemão celebrar um dos seus inesquecíveis triunfos. Está longe o tempo em que, como todo jovem erudito, saboreei, com sapiente lentidão de um refinado filólogo, a obra do incomparável Strauss. Tinha então vinte anos de idade: agora sou sério demais para isso. Que me importam as contradições na “tradição”? Como podem lendas de santos ser denominadas “tradição”? As histórias de santos são a literatura mais equivocadas que existente: aplicar-lhes o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito (NIETZSCHE, 2016, p. 34).

Dessa maneira, a contrapelo do mal-entendido da perspectiva histórica sobre Jesus, Nietzsche apresenta o aspecto externo do Galileu trazendo à luz o Jesus do mal-entendido histórico, que não apresentava as verdadeiras características do Galileu, isto é, um revolucionário. Porém, o primeiro aspecto de Jesus só poderá ser entendido completamente a partir do entendimento do segundo aspecto. Sendo assim, sobre o segundo aspecto, o interno, o filósofo alemão descreve a interpretação do tipo psicológico de Jesus que fora transmitido por Ernest Renan (1823-1892), como também apresenta sua antítese do tipo psicológico do Galileu. Portanto, como Nietzsche identifica, interpreta e qualifica os sinais fisiopsicológicos do Galileu? Quais seriam os verdadeiros traços que formam o conjunto da personalidade e das configurações da natureza de Jesus? Quais seriam as consequências das más interpretações do tipo Jesus? Tentar-se-á esclarecer tais questões a seguir.

No século XIX, historiadores e teólogos apresentaram, cada um de sua forma, os traços e as características de Jesus; dentre eles, se destaca Ernest Renan, teólogo e historiador francês a quem Nietzsche objetou radicalmente. Em seu texto *Vida de Jesus*, Ernest Renan manifestou seu entendimento sobre o tipo psicológico do Galileu. Renan utiliza os predicativos *gênio* e *herói* como sendo características de Jesus de Nazaré. Partindo desses dois conceitos, que comporão o fio condutor para a análise nietzschiana, cabe a questão: o Galileu foi mesmo um gênio e um herói, como Ernest Renan<sup>57</sup> proferiu em seu texto?

<sup>57</sup> “No procedimento genealógico, que procura reconstruir o tipo psicológico do galileu que fora transmitido nos evangelhos, a despeito da corrupção da literatura evangélica, *O Anticristo* mostrará Nietzsche opondo-se à interpretação sobre a vida de Jesus tanto de David Friedrich Strauss (1808-1874) quanto de Joseph Ernest Renan (1823-1892). Sem dúvida, será precisamente contra o segundo que Nietzsche travará explicitamente uma batalha Hermenêutica em *O Anticristo*. Deve-se pontuar que David Strauss e Ernest Renan inserem-se no amplo movimento do século XIX de investigação sobre o Jesus histórico, consagrados entre os maiores e mais populares destes estudiosos” (LOPES, 2019, p. 48).

Discordando de Renan, Nietzsche esclarece os motivos pelos quais os dois conceitos não poderão ser imputados ao autêntico tipo psicológico de Jesus. No aforisma 29, que servirá como chave hermenêutica para a problemática em questão, Nietzsche, ao manifestar a importância de analisar psicologicamente a figura de Jesus de Nazaré, ataca veemente Renan e rejeita os conceitos fundamentados pelo teólogo francês em sua obra mencionada anteriormente.

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. *Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão do seu tipo ser concebível, de haver sido “transmitido”. As tentativas que conheço de extrair dos evangelhos até a *história* de uma “alma” me parecem provas de uma execrável leviandade psicológica. O senhor Renan, esse bufão *in psychogenicis* [em coisas psicológicas], utilizou em sua explicação do tipo Jesus os dois conceitos mais inadequados que pode haver nesse caso: o de *gênio* e o de *herói* (“*héros*”) (NIETZSCHE, 2016, p. 34-35).

Seguindo na continuação do aforisma, Nietzsche explica minuciosamente por que os termos que caracterizam o tipo psicológico de Jesus usados por Renan são inadequados. Diante disso, o conceito de *herói* será o primeiro a ser investigado por Nietzsche. Para o filósofo, um herói é identificado pela sua condição de reconhecer e vencer os seus inimigos utilizando-se de inteligência e força. Dois exemplos que se encontram na literatura clássica e são antagônicos do tipo Jesus seriam os heróis de Homero, tanto Ulisses (da *Odisseia*) quanto Aquiles (da *Iliada*).

Já o tipo psicológico do Jesus de Renan descrito na *Vida de Jesus* se mostra um simpático profeta, gentil, afável e imerso em ambientes bucólicos como, por exemplo, em uma praia convivendo com pescadores ou nas margens de um lago, com suas mansas águas, discursando para belas criaturas, proferindo frases carregadas de compaixão e de amor. Nos derradeiros dias do Galileu, Renan mostra um homem corajoso e destemido diante da morte, um verdadeiro *herói da paixão* que se tornou um paradigma para as almas que sofrem se fortalecerem com a promessa de um além-mundo eterno e sem agruras. Diante disso, Nietzsche esclarece o tipo psicológico de Jesus descrito pelo teólogo como sendo antagônico ao de herói:

Se existe algo não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo o pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência tornar-se aí moral (“não resistas ao mal” [Mateus, 5, 39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, brandura, no não *poder* ser inimigo. Que significa “boa nova”? A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada – não é prometida, está aqui, está *em vocês*: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus – Jesus não

reivindica nada apenas para si -, como filho de Deus cada um é igual ao outro... Fazer de Jesus um herói! (NIETZSCHE, 2016, p. 35).

Se o conceito de herói, para Nietzsche, pressupõe alguém dotado de impulsos que elevem a vontade de poder ao máximo de força possível, isto quer dizer que o tipo psicológico de Jesus descrito pelo filósofo é de um indivíduo antagônico, que recua diante de uma situação que o leve ao confronto, isto é, um indivíduo sem atitude, sem os impulsos necessários para a irrupção de uma ação prática, capaz de mudar qualquer conjuntura que seja desfavorável à vida. No Sermão da Montanha, proferido por Jesus, o filósofo alemão elucida o antagonismo explícito com relação ao conceito de herói: “Eu, porém, vos digo que não resistais ao mal; mas, se qualquer te bater na face direita, oferece-lhe também a outra” (Mt, 5.39). Portanto, um indivíduo que evita o combate e estingue qualquer possibilidade de resistência está distante de receber o título de herói.

Na interpretação feita por Renan sobre o tipo psicológico de Jesus, o nazareno não tinha inimigos: como ser um herói sem inimigos, sem ter alguém para confrontar? Ora, Jesus ensinou seus discípulos a amarem seus inimigos; então, se eles não pelejam, assim como seu mestre, não podem ser heróis. Jesus de Nazaré, durante sua vida e com base na doutrina que ensinava, não reagia contra aqueles que lhe eram antagônicos. Segundo Müller-Lauter, Nietzsche traça a figura de Jesus como um homem distante da sociedade e imune a qualquer tipo de antagonismos. “Viver a ausência de antagonismo significa: não fazer distinção entre homens, tampouco entre mim e aquele que se opõe a mim, não oferecer resistência, seja ela externa ou interna” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 150).

A *não-resistência externa* se revela com mais destaque na conduta de Jesus desde o momento da sua prisão até a sua crucificação. A última, de modo mais destacado, expõe a prova absoluta da sua inação, da ausência de resistência aquilo que era antagônico a ele. A *não-resistência interna* se manifesta de forma que os antagonismos internos do Galileu não entravam em conflito; dito de outro modo, não existia antagonismos em Jesus, pois seu estado de espírito se encontrava sempre em harmonia e as tensões internas não podiam atingi-lo. Na seção 32 de *O Anticristo*, Nietzsche sublinha que: “A ‘boa nova’ é justamente que não mais existem oposições” (NIETZSCHE, 2016, p. 38). Pois, os antagonismos, ao serem bloqueados no interior do indivíduo, seriam sinal de bem-aventurança.

O conceito de bem-aventurança refere-se à felicidade beatificada do Reino de Deus, sobretudo quando o indivíduo adentra em tal reino e alcança a felicidade pura. No caso de alguém como o Galileu esse estado de paz, de serenidade e de felicidade se manifesta naturalmente. Entretanto, os impulsos que geraram tal estado são os mesmos que causaram a

incapacidade de resistir, isto é, um estado de *décadence* que repercute diretamente na sua inação frente a uma luta armada em favor daqueles que se encontravam injustiçados.

Desse modo, para Nietzsche, é uma ironia conceber um herói que não se defende e nem ataca. Seria impensável um herói sensível e amável, que dá a outra face para seu inimigo logo após ser atacado por ele. Frente a essas inconsistências, o filósofo alemão fundamentou sua crítica ao teólogo francês Ernest Renan, sobretudo pelo fato dele não reconhecer que o tipo fisiopsicológico do Nazareno é incapaz de resistir a qualquer ataque. Renan é incapaz de perceber a ausência de ação do tipo Jesus tanto externa como internamente.

Portanto, fica evidente que o tipo psicológico de Jesus não o permite ser um herói, pois a contradição na interpretação de Renan é notória. Ora, num belo momento Jesus prega serenamente do alto de uma montanha para seus fiéis e, em outro momento, Jesus se torna um fanático agressivo despejando toda sua cólera sobre seus inimigos (sacerdotes e teólogos).

No momento abre-se uma contradição entre o pregador da montanha, do lago e do prado, cuja aparição faz pensar num Buda sobre um solo bem pouco indiano, e o fanático da agressão, o inimigo mortal dos teólogos e sacerdote, que a malícia de Renan glorificou como *le grand maître en ironie* [o grande mestre da ironia]. Eu mesmo não duvido que essa generosa medida de fel (e mesmo de *sprit* [engenho]) tenha transbordado para o tipo do mestre somente a partir do agitado estado da propaganda cristã: conhece-se muito bem a inescrupulosidade dos sectários em confeccionar sua própria *apologia* com base no mestre. Quando a primeira comunidade necessitou *contra* os teólogos, de um teólogo julgador, querelante, colérico, maldosamente sutil, *criou* para si seu “deus”, conforme sua necessidade: tal como lhe pôs na boca, sem hesitar, os conceitos inteiramente não evangélicos que então não podia dispensar, “o Advento, “o Juízo Final, toda espécie de expectativa e promessa temporal (NIETZSCHE, 2016, p. 37).

No sermão da montanha, Jesus de Nazaré profere a famosa frase que, para Nietzsche, é a base de todo o evangelho: “não resista ao mal”. Esta afirmação precisa ser decodificada hermeneuticamente a fim de compreender o tipo fisiopsicológico de Jesus, já que estabelecer o que nos quatro evangelhos corresponde, ou não, ao seu tipo será fundamental para o entendimento de *O Anticristo*. Então, os traços que serão rejeitados pelo filósofo serão aqueles que não condizem com o tipo fisiopsicológico de Jesus na sua interpretação, isto é, o tipo de Jesus que foi falseado pelos seus sectários e o tipo psicológico do Galileu de Ernest Renan. Dessa maneira, o tipo psicológico de Jesus na ótica nietzschiana é antagônico ao tipo psicológico do Galileu (herói) oferecido pelo teólogo Renan.

Depois da investigação feita sobre o conceito de *herói* a partir dos tipos psicológicos antagônicos de Jesus, de Nietzsche e de Renan, abordar-se-á o conceito de *gênio*, fundamentado na interpretação feita por Renan do tipo psicológico de Jesus na obra *Vida de Jesus*, como

também a contraposição feita por Nietzsche com o seu conceito de gênio através do tipo psicológico de Jesus desenvolvido em *O Anticristo*. Dessa maneira, continuando no mesmo aforisma 29, Nietzsche recusa de modo enfático a fundamentação do conceito de gênio empregado por Renan para descrever o tipo psicológico do Galileu. Para Renan, “Jesus era investido de plena autoridade de seu gênio” (RENAN, 1995, p. 117 *apud* LOPES, 2019, p. 58).

Já para o filósofo alemão, utilizar o conceito de gênio não faz nenhum sentido no tempo em que Jesus viveu, porque este termo foi concebido na “nossa cultura. E que mal-entendido é sobretudo a palavra ‘gênio’! Nada de nosso conceito de ‘gênio’, um conceito de nossa cultura, tem algum sentido no mundo em que vive Jesus” (NIETZSCHE, 2016, p. 35). Como falar de um tipo genial só faz sentido no contexto da cultura moderna, o termo gênio não pode ser atribuído a Jesus.

Ora, se Jesus era um homem apartado da cultura e do contexto social que vivia, suas realidades exterior e interior eram completamente distintas dos homens de sua época, de modo que se pode até dizer que o tipo psicológico de Jesus descrito por Renan aponta para alguém que não era um filho do seu tempo. Sendo assim, como o Galileu poderia ser descrito como um gênio para seu povo e para sua cultura? Segundo Nietzsche, ele nunca poderia ser assim caracterizado já que as condições externas (cultura, sociedade) não poderiam tocar nas suas condições internas (fisiológicas). Dessa forma, nada que viesse do exterior poderia determiná-lo. O mundo interior do Nazareno constituía um estado psicológico no qual suas experiências eram determinadas pelo que ele chamava de *Reino de Deus*.

O conceito mais apropriado para caracterizar o tipo psicológico do Galileu, contrapondo-se ao gênio de Renan, para Nietzsche, seria o de idiota, tal como na concepção de Dostoiévski<sup>58</sup>. Entretanto, para Oswaldo Giacóia, “há que se evitar sobretudo aquela segundo a qual o termo encerraria intenção ofensiva, blasfematória ou detratora” (GIACÓIA, 2002, p. 298). Portanto, deve-se interpretar o conceito de idiota como sendo o predicativo de um indivíduo alheio à realidade, se aproximando do conceito grego *idiotes*, um ser humano desinteressado no que tange aos valores estabelecidos pela sociedade vigente, por não compartilhar de tais prescrições exercidas no cotidiano social.

---

<sup>58</sup> “Este significado da palavra idiota se aproxima do sentido empregado por Fiódor Dostoiévski (1821-1881) para descrever o tipo do personagem principal de seu escrito, apropriadamente denominado *O Idiota* (1869). Nesse sentido Nietzsche não deixará dúvidas em *O Anticristo* quanto a procedência da palavra e do sentido em que a usava como sendo advinda precisamente do romancista russo a quem muito admirava. Para Nietzsche Dostoiévski descreveu melhor do que ninguém ‘o mundo peculiar e doente em que os evangelhos nos introduzem’, como sendo um de um romance russo, no qual a escória da sociedade, as doenças nervosas e o idiotismo ‘infantil’ parecem ter um encontro (AC, §31)” (LOPES, 2019, p. 60-61).

Falando com rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui – a palavra “idiota”. Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus* psicológico em sua lógica derradeira – como ódio instintivo a *toda* realidade, como refúgio no “inapreensível”, no “incompreensível”, como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, e instituição, Igreja, como estar em casa no mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas ‘interior’, “verdadeiro, “eterno” ...” O reino de Deus está *em vós*” (NIETZSCHE, 2016, p. 35).

Para Nietzsche, os evangelhos e os romances de Dostoiévski são semelhantes por apresentarem os mesmos tipos fisiopsicológicos. Apropriando-se do conceito de idiota que o romancista russo utilizou no seu romance *O Idiota*, de 1869, Nietzsche utiliza o termo em muitas de suas obras, como também para descrever o tipo psicológico de Jesus em *O Anticristo*. Nota-se, com isso, uma admiração de Nietzsche por Dostoiévski, sobretudo pela sua capacidade de se aprofundar em assuntos psicológicos. Para o filósofo alemão, isso fazia com que Dostoiévski não participasse da cegueira coletiva que seguia o cristianismo. “A cegueira ante o cristianismo é o *crime par excellence* – o crime *contra a vida*” (NIETZSCHE, 2017, p. 107).

Então, o autor de *Assim falou Zaratustra* aprendeu com o autor de *O Idiota*. No *Crepúsculo dos Ídolos*, no tópico “Incursões de um extemporâneo”, Nietzsche confia a grande contribuição de Dostoiévski para suas investigações psicológicas: “Para o problema que aqui se apresenta, é de grande interesse o testemunho de Dostoiévski – de Dostoiévski, do único psicólogo, diga-se de passagem, de quem tinha algo para aprender: ele pertence aos mais belos golpes de sorte da minha vida” (NIETZSCHE, 2014, p. 89).

Em *O Caso Wagner* (1888), o filósofo alemão expõe com mais clareza a semelhança do tipo fisiopsicológico de Jesus dos evangelhos e os tipos fisiopsicológicos do romancista russo:

Na esfera mais estreita dos chamados valores morais não se encontra oposição maior do que aquela entre uma *moral dos senhores* e a do conceito de valores *cristãos*: esta, aparecida num solo inteiramente mórbido (- os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos descritos nos romances de Dostoiévski) (NIETZSCHE, 2016, p. 42).

Em *O Anticristo*, o filósofo deixa claro que o sentido que ele pretende alcançar com o conceito de idiota do romancista russo refere-se ao âmbito fisiológico, ou melhor, “com o rigor de um fisiologista” (NIETZSCHE, 2016, p. 35). Será por essa perspectiva que Nietzsche evocará Dostoiévski como aquele entendido no *habitus* psicológico, isto é, aquele que traduz profundamente as doenças do espírito, que interpreta com olhar atento o universo doentio no qual o cristianismo insere violentamente os seres humanos, aquele que interpreta as mazelas da

sociedade e, sobretudo, o idiotismo infantil. Em um fragmento póstumo, intitulado “Jesus: Dostoievski”, Nietzsche expõe a capacidade de interpretação do espírito humano do romancista russo e, ao mesmo tempo, ataca Renan por apresentar, de forma vulgar, um tipo como Jesus sendo um gênio e um herói:

Conheço apenas um psicólogo que viveu no mundo em que o cristianismo [*Christenthum*] é possível, em que um Cristo pode surgir a qualquer momento. E este é Dostoievski. Ele *adivinhou* Cristo: e instintivamente permaneceu protegido, sobretudo, de apresentar esse tipo com a vulgaridade de Renan... E em Paris se crê que Renan sofre de excesso de *finesses* [finesa]... Mas se pode errar de maneira mais lastimável, quando de Cristo, que era um idiota, se faz um gênio? Quando de Cristo, que representa o contrário de um sentimento heroico, inventa-se um herói? (NIETZSCHE, 1976, p. 15 *apud* SENA, 2012, p. 346).

Partindo dessa perspectiva fisiológica, Nietzsche caracteriza o tipo psicológico do Galileu como portador de um idiotismo infantil. No aforisma 31 de *O Anticristo*, Nietzsche lamenta que Dostoievski não viveu na época do Nazareno, pois, se tivesse convivido com ele, teria percebido tal predicativo concernente a este interessantíssimo *décadent*. Com efeito, “é de lamentar que um Dostoievski não tenha vivido na proximidade desse interessantíssimo *décadent* – quero dizer, alguém que pudesse perceber o arrebatador encanto dessa mistura sublime, enfermo e infantil” (NIETZSCHE, 2016, p. 37).

Ao concluir sua investigação sobre as condições fisiopsicológicas do Galileu de não-resistência e da sua fé na boa-nova, traço que ele possuía com intensa ingenuidade, o filósofo alemão considera que a última é inata e pertence às crianças, não podendo ser ela uma característica conquistada. “O reino do céu pertence às *crianças*; a fé que aí se exprime não é uma fé conquistada – ela está aí, existe desde o começo, é como um infantilismo recuado para o plano espiritual” (NIETZSCHE, 2016, p. 38).

Dessa maneira, diagnosticando fisiologicamente Jesus de Nazaré como possuidor de uma enfermidade que ele caracteriza como um “caso da puberdade retardada e não desenvolvida no organismo, como consequência da degenerescência, é familiar aos fisiologistas” (NIETZSCHE, 2016, p. 38), Nietzsche o coloca alheio ao contexto social da sua época, um homem com sintomas de apatia frente às questões enfrentadas pelos homens adultos e, antagonicamente, simpático a um mundo infantilizado.

No fim do aforisma 29 e no decorrer do aforisma 30 de *O Anticristo*, Nietzsche expõe os aspectos fisiológicos sofridos por Jesus. A super-sensibilidade do Galileu era tanta que qualquer tipo de toque era insuportável para ele. Jesus padecia de “um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer apreensão de um objeto

sólido” (NIETZSCHE, 2016, p. 35). Portanto, ter de opor-se a qualquer situação seria a chave de sua autoconservação.

Jesus não queria ser tocado pela realidade: encará-la pressupõe ser um homem de atitude que não evita o combate, mas as condições fisiológicas do Galileu não possibilitavam tal postura diante do contexto que lhe era doloroso. Dessa maneira, apartar-se da realidade, não resistir a nada e a ninguém, utilizar-se do amor como a única fórmula para alcançar a vida eterna e sem sofrimento serão as realidades fisiológicas do Redentor, das quais se originaram a doutrina da redenção.

*O ódio instintivo à realidade*: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que não mais quer ser “tocada”, pois sente qualquer toque profundamente demais. *A exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distancias do sentimento*: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável desprazer (isto é, como *nocivo*, como *desaconselhado* pelo instinto de auto conservação) o opor-se, ter de opor-se, e acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal – o amor como única, como *última* possibilidade de vida... Eis as duas realidades fisiológicas nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção. [...] – O medo da dor, até do infinitamente pequeno na dor – não pode acabar de outro modo que não numa *religião do amor* (NIETZSCHE, 2016, p. 36).

O ódio instintivo à realidade característico do Nazareno não condiz com um sentimento de cólera ou de fúria, mas revela um certo despreço pelo modo de ser combativo e efetivo diante da realidade. Isso ocorre quando os impulsos fisiopsicológicos do Galileu se encontram em desarmonia, em *décadence*, porque o corpo, para Nietzsche, é um complexo de impulsos em constante confronto entre si. Isso quer dizer que o corpo poderá ser constituído de impulsos agregados ou desagregados. Desse modo, a vontade de poder se revela tanto na esfera orgânica, como impulsos fisiológicos, quanto na esfera inorgânica, como força. Os primeiros, por sua vez, “terão uma expressão psicológica, mas em um registro em que se desenvolve em direção a uma fisiopsicologia” (ITAPARRICA, 2016, p. 270).

Os impulsos, para Nietzsche, são considerados tanto psicológicos quanto fisiológicos. Os estados mentais de Jesus, que também são produtos dos impulsos, seriam a expressão da relação entre tais impulsos, isto é, impulsos desagregadores que negam a vida em detrimento de um mundo imaginário. Dessa maneira, os impulsos de um tipo fisiopsicológico como do Galileu só poderiam criar, produzir uma religião com suas características. Tais predicativos, como a não-resistência, a autoconservação, a alienação, a infantilidade e a ingenuidade, são os substratos de uma religião que foi cultivada em um solo no qual as condições fisiopsicológicas de Jesus fundamentam o cristianismo.

Por meio do seu procedimento genealógico, o filósofo crê que foi hábil em desconstruir o tipo psicológico do Redentor descrito nos evangelhos, independentemente da sua falsificação textual. O tipo do Jesus de Nietzsche se distanciou do tipo do Jesus de Renan, que o descreveu como herói e gênio. Portanto, a desconstrução do conceito de herói de Renan feita por Nietzsche revela um Jesus fisiopsicologicamente inapto ao combate, incapaz de se opor a qualquer situação que o leve ao confronto, seja ele qual for.

O Jesus herói de Renan não concebe qualquer tipo de antagonismos. A oposição de Nietzsche ao conceito de gênio de Renan atribuído a Jesus se caracteriza por um tipo vivendo em um mundo completamente distinto da sua realidade, um tipo de fanático com traços psicológicos infantilizados (idiota) que o impossibilitam de ser um paradigma genial de uma cultura e de um povo. “Sou contra, repito, a inclusão do fanático no tipo de redentor: o termo *impérieux* [imperioso], empregado por Renan, já anula por si só o tipo” (NIETZSCHE, 2016, p. 37-38).

O tipo psicológico do Galileu descrito por Nietzsche deixa claro que não há possibilidade de um tipo com tais condições fisiopsicológicas fundar uma religião como o cristianismo que conhecemos. O que aconteceu, segundo o filósofo, foi um mal-entendido por parte dos seus discípulos, que interpretaram a figura de Jesus como um Redentor, o salvador da humanidade. Dessa forma, existe uma diferença radical entre os tipos, pois o Jesus histórico seria antagônico ao Jesus falseado pelos primeiros cristãos que o transformaram no Cristo Redentor. Dito isso, é de suma importância destacar que *O Anticristo* só poderá ser compreendido corretamente depois de feita essa distinção entre os tipos de Jesus.

#### **4.2 A morte do “Redentor” e o nascimento de uma religião da *décadence* e do ressentimento: o cristianismo paulino**

A polêmica causada pelo *O Anticristo* reside justamente na reconstrução do Galileu feita por Nietzsche, pois o autor irá se opor aos aspectos psicológicos descritos pelos primeiros cristãos e aos dogmas cravejados pelo cristianismo ao longo dos séculos. Despidendo Jesus dos traços criados pela cristandade, Nietzsche não está sendo ateu, como muitos pensam; mas, para quem o lê, é aconselhável lançar um olhar atento para a argumentação que o filósofo utiliza. Assim, Nietzsche faz uma abordagem herética, isto é, o filósofo segue a contrapelo do que foi imposto e estabelecido pelo cristianismo. Desse modo, ao intitular-se um “anticristo”, Nietzsche não estaria se dirigindo ao ateísmo, mas sobretudo a uma heresia. Demolir uma doutrina ortodoxa será sua tarefa em *O Anticristo*. Desconstruir o Cristo Redentor, o fundador

falseado de tal doutrina foi o primeiro passo para desmistificação de um homem com poderes sobrenaturais que deu origem ao cristianismo.

Somente um indivíduo que nasceu do ventre da igreja seria capaz de empreender tal tarefa, pois o anticristo não é alheio ao cristianismo; ao contrário, nasceu dele, no interior de seus cânones e dos seus dogmas. “Eles saíram do nosso meio, mas na realidade não eram dos nossos, pois se fossem dos nossos teriam permanecido conosco; o fato de terem saído mostra que nenhum deles era dos nossos” (1 Jo 2. 18, 19). Nietzsche também foi um patrício e, por conseguinte, foi no meio deles que o filósofo nasceu e cresceu, mas depois desgarrou-se.

Dessa maneira, é a partir de uma abordagem herética do Galileu que o filósofo alemão se opõe aos dogmas messiânicos impostos pelo cristianismo. Nietzsche estabelece uma contraposição com relação às convenções teológicas tanto da figura histórica de Jesus, confeccionada pelos primeiros cristãos, quanto das mensagens que foram colocadas na boca do Redentor. Dito de outra forma, Nietzsche ataca o Redentor e o evangelho que o falseou, pois é contra o Jesus Salvador e contra as palavras e os conceitos-múmia contidos nos evangelhos que o filósofo alemão pode ser considerado o anticristo.

No aforisma 39 de *O Anticristo*, Nietzsche, como um genealogista, retorna aos tempos do cristianismo para escavar a verdadeira história de tal religião. Logo no início desta trajetória revela que a palavra cristianismo é, na verdade, um mal-entendido. Para o filósofo, o verdadeiro cristão e o genuíno evangelho morreram na cruz, pois o que foi escrito nos evangelhos era completamente distinto daquilo que Jesus vivenciou. Sendo assim, o fim do evangelho foi, ao mesmo tempo, pregado e sacrificado ao lado do Cristo genuíno, pois foi a partir desse acontecimento no Gólgota que Nietzsche atribui as más-interpretações e as descaracterizações do Galileu.

Frente a isso, o evangelho passou a ser um *disangelho*, isto é, uma *má-nova*, sobretudo porque não havia nele nenhuma semelhança com o tipo fisiopsicológico de Jesus. Para Nietzsche, teria acontecido alguma coisa no momento da crucificação que mudaria radicalmente o verdadeiro significado do que é ser cristão e, ao mesmo tempo, a percepção sobre o próprio evangelho. Então, se observarmos com um pouco mais de atenção, o evangelho anunciado passou a ser um texto anticristão, pois em nada se assemelha com a vida de Jesus, com o que ele falou, com o que ele fez e, sobretudo, com o que não fez.

Volto atrás, conto a história *genuína*, do “cristianismo” – já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido – no fundo houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” *morreu* na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma “má nova”, um *disangelho*. É absolutamente falso ver numa “fé”, na crença na salvação através de Cristo, por exemplo, o distintivo do

cristão: apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã (NIETZSCHE, 2016, p. 44).

Com isso, segundo Nietzsche, o que acontece depois da morte de Jesus é um paradoxo, pois depois desse acontecimento a busca incessante pelas respostas suscitadas pela morte do Galileu desaguaram por caminhos tortuosos. Seus primeiros seguidores queriam e necessitavam encontrar uma razão para o ocorrido, uma explicação lógica para a morte trágica daquele homem que viveu pregando o amor e a não-violência, que foi modelo para o povo da Palestina, que se sentia oprimido e estava cansado de sofrer. Portanto, para uma morte sangrenta (a crucificação), que estava reservada sobretudo para os homens mais ignóbeis, Nietzsche propõe o que provavelmente poderia ter acontecido naquele momento da morte do homem que estava destinado a ser o rei e salvador dos judeus:

- O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz” ... Somente a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*quem foi esse? O que foi isso?*”. – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a *refutação* de sua causa, a terrível interrogação “por que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece o acaso. Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? *quem* era seu inimigo natural?” – essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem* (NIETZSCHE, 2016, p. 45-46).

Para Nietzsche, a cruz foi o divisor de águas para uma má-interpretação do tipo fisiopsicológico de Jesus por parte dos seus primeiros sectários. O cenário macabro da crucificação e as intensas dores psicológicas sofridas fizeram com que seus discípulos o interpretassem de maneira oposta ao que ele realmente era. “Até ali *faltava*, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer Não, fazer o Não; mais até ele era contrário disso” (NIETZSCHE, 2016, p. 46). Uma projeção sobre o tipo do Galileu foi feita pelos seus seguidores com o intuito de fomentar o ódio que eles mesmos sentiam contra os poderosos e os sacerdotes. Dessa forma, surgia a máxima expressão do ressentimento.

Ao utilizar Jesus como uma arma contra aqueles que lhes eram nocivos, seus discípulos invertem tanto os verdadeiros ensinamentos do Galileu quanto a sua imagem. Para o filósofo, os discípulos de Jesus de Nazaré não enxergavam o que estava diante dos seus olhos, pois os ensinamentos de seu mestre foram ignorados por eles. Desse modo, as mensagens do Nazareno de não-resistência, de paz de espírito e de não-oposição foram completamente negligenciadas pelo seu círculo de sectários.

Jesus morreu de acordo com as condições fisiopsicológicas que o determinavam, isto é, sem oferecer nenhuma resistência para a preservação da sua vida, sem uma atitude afirmativa da existência, com uma altíssima serenidade no coração e com um amor que se voltava para tudo e para todos, mas sempre consciente que essa postura era de vitória, e não de derrota, pois ele mostrou isso publicamente como forma de evidenciar sua liberdade, sua superioridade sobre qualquer interpretação de ressentimento. Ao tomar essa atitude no momento derradeiro da sua vida, Jesus aproveitou tal ocasião para mostrar a força da sua doutrina; porém, seus primeiros seguidores não compreenderam, ou simplesmente ignoraram, os ensinamentos do seu mestre e seguiram pelo caminho oposto, preferindo a vingança ao perdão.

Evidentemente, a pequena comunidade *não* compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: - sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de *oferecer-se* para uma morte igual com meiga e suavidade no coração...Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer (NIETZSCHE, 2016, p. 46).

No sentido oposto à vida e aos ensinamentos de Jesus, seus seguidores manifestaram sentimentos de ódio, de ressentimento, de desprezo à vida e de um anseio extremo de vingança. Transbordando estados fisiopsicológicos de rancor e ódio, seus discípulos estavam caminhando para a concretização da vingança como um meio de compreender a morte trágica do seu mestre. Assim, a partir do estado de *décadence* no qual os sectários de Jesus se encontravam, especialmente depois do choque que sofreram com a crucificação do Messias, Nietzsche expõe que acontecerá uma transformação hermenêutica que se efetivará dentro das primeiras comunidades cristãs.

Dessa forma, um momento histórico estava por vir, um novo reinado assume o poder e novas leis serão legisladas. A partir daí, o castigo decorrente de julgamentos provindos de uma doutrina falseada, a questão da reparação, do Reino de Deus como uma realidade metafísica escatológica, a figura de Jesus divinizado, os não-cristãos discriminados e taxados como maus, entre outros, serão os dogmas do cristianismo provindos de uma hermenêutica do ressentimento.

Portanto, o objetivo de Nietzsche com essa leitura é trazer à luz que os dogmas cristãos relacionados com a vida e com os genuínos ensinamentos de Jesus de Nazaré estariam corrompidos desde o seu nascimento, pela vingança, pelo rancor e pelo ressentimento dos seus

primeiros intérpretes. Deus e seu Filho, segundo Nietzsche, são produtos do ressentimento dos primeiros cristãos.

A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “juízo” (- e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento”!). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” vai julgar seus inimigos... Mas com isso está tudo mal compreendido: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho foi justamente a presença, a realização, a *realidade* desse “reino de Deus” ...pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra os fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: haviam separado de si e erguido às alturas o seu Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment* (NIETZSCHE, 2016, p. 46).

O cristianismo, na concepção de Nietzsche, deveria evidenciar a doutrina que pratica os exemplos do Jesus autêntico, que segue suas mensagens e suas atitudes. Porém, em sua obra *O Anticristo*, o filósofo demonstra que o oposto acontece, isto é, os seus primeiros discípulos e os primeiros cristãos não seguiram a Jesus, mas à sua reprodução forjada, sobretudo por Paulo de Tarso, o maior responsável por disseminar o cristianismo que nós conhecemos atualmente. Além de sacrificar a verdadeira imagem de Jesus, Paulo sacrificou toda a história de Israel. Posteriormente, a Igreja denegriu e falseou também toda a história da humanidade.

O verdadeiro modo de ser de Jesus, o que inclui seus hábitos, suas mensagens, sua vida, sua morte e o período posterior a ela, não permaneceu. O Redentor forjado por Paulo é antagônico ao Jesus Cristo genuíno, o que demonstra que ele não foi um ressentido, assim como seus discípulos e Paulo defenderam, mas foi, segundo o filósofo alemão, um *décadent*.

Sendo assim, o Galileu seria a expressão de um tipo de vida niilista que nega a si mesma enquanto vida, uma existência sofridora, mas que, mesmo constituída de um estado fisiopsicológico que se manifesta em uma vida declinante, não fazia com que Jesus sofresse do *pathos* do ressentimento. Para Nietzsche, é justamente aí que reside a diferença: o Galileu não possuía o sentimento de vingança que os seus discípulos manifestavam contra aqueles que lhes eram antagônicos (os romanos, por exemplo), até porque as condições fisiopsicológicas de Jesus não reconheciam antagonismos, característica daqueles que possuem uma melhor constituição fisiopsicológica.

A “boa nova” foi imediatamente seguida pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao “portador da boa nova”, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse “disangelista”! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à sua.

A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho – nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar. *Não* a realidade, *não* a verdade histórica! ... E mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetuou o mesmo enorme crime contra a história – simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, *invertendo para si uma história do cristianismo inicial*. Mais ainda: falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do cristianismo...O tipo do Redentor, a doutrina, a prática, a morte, o sentido da morte, até mesmo o após a morte – nada permaneceu intacto, nada permaneceu próximo da realidade. Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus “ressuscitado”. No fundo ele não tinha necessidade da vida do Redentor – precisava da morte na cruz e alguma coisa mais (NIETZSCHE, 2016, p. 48).

Em oposição ao cristianismo paulino, o modo de ser de Jesus o levou a ensinar e a exercer uma religião da resignação. Isto significa que Jesus não pretendia mostrar que o sofrimento beneficiaria seus seguidores para um além-mundo, para uma vida eterna desprovida de agruras. Então, na esfera do autêntico cristianismo, a concepção de Reino de Deus deveria ser interpretada como uma experiência individual do processo de *décadence*, pois no entendimento do cristianismo paulino, ele se localiza na vida após a morte, ou como forma de recompensa, de prêmio, ou como forma de penitência, de castigo eterno.

Enquanto o Jesus genuíno praticava o exercício da negação da vida e da resignação, o cristianismo de Paulo e dos apóstolos do Galileu teria fomentado o ressentimento por meio de promessas que findariam em um além-mundo eterno. Portanto, a interpretação de Nietzsche sobre o Redentor visa mais aos seus discípulos e a todos os cristãos do que ao próprio Jesus de Nazaré. Por isso, para ter uma melhor compreensão de *O Anticristo*, deve-se interpretar lentamente e com atenção o título do livro, pois o termo significa um ataque ao cristão, isto é, anticristão, e não adversário de Jesus Cristo.

Há, em *O Anticristo*, uma passagem que pode ser considerada uma chave de interpretação da questão, na qual o filósofo alemão, ao negar o Deus paulino, não por motivos ontológicos, mas por levar em consideração que ele é nocivo para o ser humano e para a vida, delimita aquilo que divide o ateísmo moderno e contemporâneo do seu ateísmo. Nietzsche sublinha: “Na verdade não se é filólogo e médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos ‘livros sagrados’; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz incurável; o filólogo, ‘fraude’” (NIETZSCHE, 2016, p. 56).

A crítica nietzschiana sobre o Deus de Paulo se justifica na exigência de que a realidade seja desprezada, repugnada e falseada, de modo que o que é falso passa a ser considerado verdadeiro. É a partir daí que o sacerdote assume o controle sobre os crentes, passando a ter poder sobre o rebanho de idiotas. Com efeito, para Nietzsche, Jesus não era o

único idiota da Palestina de sua época. O ambiente sociopolítico que o Galileu viveu era propício à propagação de indivíduos degenerados. Nesse contexto, eram comuns os estados fisiopsicológicos *decadentes*, especialmente por ser este um meio no qual a peculiaridade era a doença, e não a saúde.

A sociedade da Palestina da época de Jesus era apolítica, pois a comunidade judaica vivia a partir de crenças sobre fenômenos antinaturais, em um contexto no qual a moral religiosa determinava a vida do povo palestino. Um mundo alheio à esfera política, dirigido por sacerdotes com fórmulas idiotas de desobediência e obediência a Deus, só poderia gerar sobre seu solo a proliferação de indivíduos idiotas e *décadents*. Na seção 42, o filósofo alemão revela que Paulo de Tarso não acreditava na sua própria doutrina, mas os degenerados da sua época creram nela piamente.

Paulo quis os fins, *portanto* quis também os meios ... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a *sua* doutrina. – *Sua* necessidade era *poder*; com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder – ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos (NIETZSCHE, 2016, p. 48).

Assim, Paulo traduziu o Galileu de acordo com suas necessidades, criando um Deus, um novo Redentor, um singular sentido para a crucificação, um Salvador que se sacrificou para libertar e salvar a humanidade. A empreitada de Paulo não tem a ver com a verdadeira morte de Jesus pois, segundo Nietzsche, o Galileu não morreu por vontade própria, a morte não foi desejada porque ele não teria sequer noção do que estava acontecendo, já que sua incapacidade de não-resistência o impossibilitou de qualquer reação. Jesus morreu no seu paraíso, ou melhor, ele sempre esteve nele. De fato, Jesus Cristo não pertencia a esse mundo, seu reino era de outro mundo, mas um mundo interno, subjetivo: este era o *seu* Reino de Deus. Para Nietzsche, um tipo como o de Jesus não responde aos estímulos vindos do exterior e, por isso, se volta para sua interioridade. Então, a felicidade e o paraíso do Galileu estão no mundo interno.

O evangelho do Jesus genuíno corresponde às suas experiências. Isto demonstra que um indivíduo como o Galileu se encontra bloqueado com relação às vivências exteriores por conta do seu estado fisiológico de extrema hiperexcitabilidade. Como a realidade exterior lhe era alheia, o tipo Jesus não entende o que é civilização, Estado, arte, moral, religião e assim por diante. O significado de cultura (*Kultur*) que, segundo Nietzsche, abrange todos os tipos de expressão humana, de indivíduos ligados uns aos outros, era desconhecido pelo tipo do Galileu. Portanto, os sentimentos internos eram as únicas experiências que Jesus conhecia.

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*. Ele não resiste, não defende o seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele *provoca o pior*...E ele pede, ele sofre, ele ama *com* aqueles, naqueles que lhe fazem mal ... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem *divino*, um ‘filho de Deus’ – diz o ladrão. “Se sentes isso” – responde o redentor [Erlöser] -, “*então estás no paraíso*, és também um filho de Deus...” *Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade..., Mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo* (NIETZSCHE, 2016, p. 41).

Nietzsche, na seção 20 de *O Anticristo*, faz uma comparação entre o cristianismo paulino e o budismo. Nessa passagem, o filósofo alemão deixa claro que as duas religiões são niilistas e *décadents*. “As duas são próximas por serem religiões niilistas e – religiões de *décadence*” (NIETZSCHE, 2016, p. 23). Todavia, o cristianismo é o símbolo de uma religião do ressentimento que se dilacera em busca da autoconservação eterna. Já o budismo se diferencia pela maturidade na forma com a qual motiva os indivíduos a viver e a encarar o fim de suas existências, pois o ressentimento e a hostilidade não fazem parte da sua doutrina. “O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo – ele carrega a herança da colocação fria e objetiva dos problemas, ele vem *após* séculos de contínuo movimento filosófico” (NIETZSCHE, 2016, p. 23).

Uma outra comparação feita por Nietzsche é entre o evangelho do Jesus genuíno e o budismo, pois considera que tais doutrinas se aproximam uma da outra. Embora apresentando objetivos semelhantes, as motivações de ambas são distintas, pois o cristianismo de Jesus procura o apaziguamento, enquanto a doutrina de Buda busca a serenidade e a paz de espírito. “A prática do cristianismo [evangelho de Jesus] não é mera fantasmagoria assim como tampouco o é a do budismo: ela constitui um meio de ser feliz” (NIETZSCHE, 1972, p. 365 *apud* SENA, 2012, p. 416). Dessa forma, as características proeminentemente mais semelhantes entre as duas doutrinas (budismo e o evangelho de Jesus) se concentram no âmbito de uma realidade fisiológica descrita por Nietzsche por meio de dois dados fisiológicos:

Os *dois* dados fisiológicos em que ele repousa e que não perde de vista são: *primeiro*, uma enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor; *depois* uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor das coisas “impessoal” (- ambos são estados que ao menos alguns de meus leitores, os “objetivos” como eu mesmo, conhecerão por experiência). A partir dessas condições fisiológicas surge uma *depressão*, contra a qual Buda procede higienicamente (NIETZSCHE, 2016, p. 24).

Dito isso, vê-se que o primeiro dado fisiológico da doutrina budista exprime o primeiro dado fisiológico do evangelho de Jesus, pois a enorme excitabilidade situa o núcleo da doutrina de Buda. Todavia, observando o segundo dado fisiológico do evangelho de Jesus (a hiperespiritualização), é possível notar uma introspecção subjetiva radical ao ponto de o indivíduo alienar-se do mundo externo, se distanciando completamente da cultura. Entretanto, o budismo segue a contrapelo do evangelho de Jesus no que tange a hiperespiritualização. A doutrina de buda, segundo Nietzsche, atingiu o seu ápice cultural justamente por alcançar um grau elevado e maduro de cultura; no entanto, foi por este mesmo motivo que ela pereceu. Portanto, um tipo de vida, de cultura, de doutrina (como o budismo) que alcança seu máximo desenvolvimento, naturalmente desvela suas próprias condições degenerativas.

Neste sentido, o budismo entrou em um estado de *décadence* natural da sua doutrina, ou seja, na sua própria velhice. Dessa maneira, o budismo e o cristianismo genuíno, por serem possuidores de uma enorme excitabilidade, apontam, por sua vez, para dois tipos distintos de degenerescência: o primeiro por senilidade, por uma *décadence* fisiológica natural, e o segundo por um desenvolvimento psicológico interrompido, ocasionando um infantilismo e um idiotismo.

O budismo e o evangelho de Jesus são frutos do solo que lhes era propício. A doutrina de buda floresceu quando a sociedade que o originou se encontrava no seu apogeu cultural, no máximo de sua potência. Mesmo assim, entrou em *décadence*. “O pressuposto para o budismo é um clima bastante ameno, grande mansidão e liberdade nos costumes, *nenhum* militarismo [...]. O budismo não é uma religião em que meramente se aspira à perfeição: o perfeito é o caso normal” (NIETZSCHE, 2016, p. 25).

O evangelho de Jesus, por sua vez, nasceu em uma sociedade que não sabia o que era política, que teve o seu desenvolvimento cultural interrompido pela dissolução do Reino, deixando o povo hebreu à mercê da escravidão e do exílio. “Originalmente, sobretudo na época dos reis, também Israel achava-se na relação *correta*, ou seja, natural, com todas as coisas. Seu Javé era a expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si” (NIETZSCHE, 2016, p. 29). Esse fato foi fatal para bloquear o amadurecimento e o desenvolvimento da sociedade palestina, que se sujeitou aos ensinamentos nocivos dos sacerdotes. Portanto, o povo judeu da diáspora se caracteriza por ser uma sociedade apolítica, retardada culturalmente e fisiopsicologicamente.

Na seção 22 de *O Anticristo*, Nietzsche provavelmente estava tratando do cristianismo histórico, e não do evangelho de Jesus. Mas, entretanto, arrisco dizer que ambos nasceram de uma sociedade retardada, permeada por homens selvagens e idiotas que a

impediram de se desenvolver. Sendo assim, as duas se distanciam do budismo como sendo uma religião para o final, direcionada para homens tardios e cansados, porém saudáveis, por não desprezarem a cultura e o corpo, e por não considerarem o culto como um veículo para a salvação dos males e dos seus próprios pecados.

Esse cristianismo, quando perdeu seu primeiro terreno, as classes mais baixas, o *submundo* do mundo antigo, quando se pôs a buscar o poder entre os povos bárbaros, já não tinha como pressuposto homens *cansados*, mas interiormente selvagens e dilacerados – o homem forte, mas malgrado. A insatisfação consigo, o sofrer consigo não é nele, como no budismo, uma desmedida excitabilidade e suscetibilidade à dor, e sim, ao contrário, um avassalador anseio de infligir dor, de desafogar a tensão interior em atos e ideias hostis. O cristianismo tinha necessidade de conceitos e valores *bárbaros* para a senhorear-se de bárbaros: o sacrifício de primogênitos, o ato de beber sangue na ceia, o desprezo do espírito e da cultura; a tortura de todas as formas, físicas e não físicas; a grande pompa de culto. O budismo é a religião para homens *tardios*, para raças bondosas, brandas, que se tornaram superespirituais, que facilmente sentem dor [...]: é uma volta deles à paz e à jovialidade, à dieta no espírito, a um certo endurecimento no corpo. O cristianismo quer assenhorear-se de *animais de rapina*; seu método é torná-los *doentes* – o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*, a “civilização”. O budismo é uma religião para o final e o cansaço da civilização, o cristianismo ainda não a encontra – funda-a, em determinadas circunstâncias (NIETZSCHE, 2016, p. 26).

Um fator importante sobre a senilidade do budismo e a consideração do evangelho como a consequência de uma jovialidade castrada e retardada, que continua acorrentada em um idiotismo infantilizado, é a constatação das múltiplas expressões da *décadence* existentes em ambas. Pois, se existe uma *décadence* na interrupção da formação e do desenvolvimento da criança (sujeitos infantilizados e idiotas), uma *décadence* do cansaço que é consequência da senilidade e uma *décadence* da invasão hostil das paixões na juventude, significa dizer que há inúmeros tipos de vida ideal, isto é, com objetivos, funções e metas que se alinham em cada expressão de *décadence*.

Sendo assim, subentende-se que não existe um único tipo de vida vinculado à *décadence* em regra. Então, o evangelho de Jesus, o cristianismo histórico e a doutrina de Buda não serão adequados para qualquer prática de vida, pois os distintos tipos de *décadence* não possibilitam o enquadramento em tipos de vida semelhantes. “Pois é esta – como já destaquei - a diferença fundamental entre as duas religiões da *décadence*: o budismo não promete, mas cumpre, o cristianismo promete tudo, mas *nada* cumpre” (NIETZSCHE, 2016, p. 47-48).

Em oposição ao cristianismo paulino, o evangelho de Jesus não consiste em uma fé, em uma doutrina, mas sim em um indivíduo *décadent* que tem uma forma de vida disciplinada e que segue à risca os seus mais profundos instintos. Se trata de um estilo de vida que tem como tendência natural um agir que corresponde com sua própria *décadence* sem

evocar à moral, mas evocando a sua própria realidade. É neste sentido que reside a boa nova – sempre importante destacar – situada na sua própria realidade. “A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a *única* realidade – o resto é signo para dela falar...” (NIETZSCHE, 2016, p. 39). Portanto, o que leva à uma nova prática, à uma forma de vida diferente, isto é, à vida verdadeiramente evangélica, é o *estado* no qual o indivíduo se encontra.

No evangelho de Jesus, os conceitos de culpa, de castigo, de pecado, de pagamento, de recompensa e de fé não existem, sobretudo porque qualquer distância entre o indivíduo e Deus é rechaçada por toda a psicologia do evangelho de Jesus. “Não é uma fé que distingue o cristão: o cristão age, ele diferencia-se por agir *diferentemente*; por não oferecer resistência, em palavras ou no coração, àquele que é mau para com ele; por não fazer diferença entre forasteiro e nativos, entre judeus e não judeus” (NIETZSCHE, 2016, p. 39). A vida de Jesus foi, dessa maneira, similar à sua morte, isto é, ele ensinava como se deveria viver e morrer. Com a sua crucificação, por exemplo, ele não pretendia eximir os homens dos seus pecados, mas mostrar através do seu comportamento, e *não* pela oração, como se deve viver e chegar ao fim da vida.

A vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso...Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus – nem mesmo oração. Acertou contas com toda doutrina judaico de penitência e reconciliação; sabe-se com apenas com a *prática* da vida alguém pode sentir-se “divino”, “bem-aventurado”, evangélico, a qualquer momento um “filho de Deus”, *Não* a “penitência”, *não* a “oração pelo perdão” é um caminho para Deus: *somente a prática evangélica* conduz a Deus, ela justamente é Deus. O que foi liquidado com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fé”, “redenção pela fé” – toda a doutrina *eclesiástica* judia foi negada na “boa nova”. O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se “no céu”, sentir-se eterno, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, *não* se sente absolutamente “no céu”: apenas esta realidade psicológica da “redenção”. Uma nova conduta, *não* uma nova fé (NIETZSCHE, 2016, p. 40).

O *estado* psicológico de Jesus manifestava as realidades internas como sendo as verdadeiras, pois através dessa maneira de agir, isto é, interna e simbolicamente, o Galileu compreendia o mundo. “Se entendo algo desse grande simbolista, é que ele tomou apenas realidades *internas* como realidades, como ‘verdades’ – que entendeu todo o resto, tudo natural, temporal, espacial, histórico, apenas como signos, como ocasião para metáforas” (NIETZSCHE, 2016, p. 40). Jesus interpretava as coisas do mundo e os conceitos como signos, como metáforas e como símbolos psicológicos.

O conceito de *reino do céu*, por exemplo, é um *estado* do coração, dos afetos que têm sua origem no organismo, sendo projetado para o mundo exterior em forma de signo, de metáforas oriundas de suas experiências, de seus hábitos; no caso de Jesus, somente

internamente tais manifestações aconteciam, pois ele era alheio à exterioridade. Então, tal reino, para o Galileu, não está situado em um além-mundo depois da morte, pois a morte não é uma passagem, tal como é interpretada no cristianismo paulino. Sendo assim, os conceitos de *filho de Deus*, *reino do céu*, *Reino de deus*, *hora da morte*, entre outros, para o Galileu, estão presentes somente no mundo interno dos afetos e dos signos.

O conceito de “filho do homem” não é de uma pessoa concreta que faz parte da história, de algo individual único, mas uma “eterna” factualidade, um símbolo psicológico redimido do conceito de tempo. O mesmo vale novamente, e num sentido supremo, para o *Deus* desse típico simbolista, para o “reino de Deus”, o “reino do céu”, filho de Deus”. Nada menos cristão que as *cruzas eclesásticas* de um Deus como *pessoa*, de um “reino de Deus” que virá, de um “reino do céu” *além*, de um “filho de Deus”, a segunda pessoa da Trindade. Isso tudo é perdoem-me a expressão – o murro no olho – ah, que olho! – do evangelho; um *cinismo histórico-universal* na derrisão do símbolo [...]. O “reino do céu” é um estado do coração – não algo que virá acima da Terra ou “após a morte”. Todo o conceito de morte natural está ausente no evangelho: a morte não é uma ponte, uma passagem, ela não está presente, pois pertence a um mundo inteiramente outro, apenas aparente, útil apenas para os signos. A “hora da morte” não é um conceito cristão – a “hora”, o tempo, a vida física e suas crises não chegam a existir para aquele que ensina a “boa nova” ... O “reino de Deus” não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar (NIETZSCHE, 2016, p. 41).

O cristianismo paulino desvirtuou o evangelho de Jesus e, conseqüentemente, a vida do Galileu também foi desvirtuada. Sendo assim, a falsa interpretação do evangelho foi a principal responsável pelo transtorno que dura mais de dois mil anos, de modo que somente poucos homens, segundo Nietzsche, conseguiram entender a mentira e o mal-entendido causado pelos primeiros cristãos. “Somente nós, espíritos *tornados livres*, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado – aquela retidão que, tornada instinto e paixão, faz guerra à ‘mentira santa’, mais ainda que qualquer outra mentira” (NIETZSCHE, 2016, p. 42). Serão os espíritos tornados livres, ou seja, os médicos da civilização, que terão a capacidade de diagnosticar e prescrever o remédio para tal enfermidade.

O mal-entendido se encontra justamente na forma como a fé cristã se apresenta no cristianismo histórico. Desvirtuando a boa-nova do Galileu e deslocando-a para uma interpretação do ressentimento *décadent* teológico de pecado, de castigo, de penitência e de culpa, o ser humano se torna um ser fragilizado, ressentido, *décadent* e nocivo para si mesmo e para a sociedade. Para Nietzsche, esse é um mal-entendido psicológico que se estabeleceu no solo do ocidente por mais de dois mil anos, tendo início na crucificação de Jesus de Nazaré e, conseqüentemente, no nascimento do cristianismo. “A história do cristianismo – da morte na

cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo *original*” (NIETZSCHE, 2016, p. 42).

Segundo Giacoia, uma das chaves fundamentais para compreender *O Anticristo* é a oposição que Nietzsche estabelece entre “Christenthum (Cristianismo) e Christlichkeit e Christsein (respectivamente Cristianidade e ser-cristão). O Cristianismo ‘oficial’ consiste na redução do ser-cristão, da espiritualidade própria à Cristianidade, a dogmas, fundamento da crença eclesiástica” (GIACOIA, 2010, p. 11). Sendo assim, a “Cristianidade” não é a imposição de dogmas, não é uma instituição (Igreja) com celebrações de missas ritualísticas, mas, sobretudo, uma *práxis*, isto é, um fazer ou um não-fazer.

Neste sentido, essa é a forma de ser-cristão, essa é a verdadeira boa nova: uma expressão natural de existência que seria oposta à uma causalidade psicológica acionada por estados mentais, credos, doutrinas ou religiões. A posição que o cristianismo adota é antagônica à cristianidade, pois ele se funda em uma religiosidade da fé decorrente de um estado de consciência imaginário. Portanto, por considerar o que é real através de uma causalidade que se encontra na esfera da imaginação, o cristianismo paulino dogmático corrompe radicalmente com a verdadeira *práxis* cristã.

De fato, não existiram cristãos, o que existiu foi uma interpretação falseada que teve como consequência a degeneração, acarretando uma religião do ressentimento e da *décadence*. Então, o *pseudocristão* é aquele cujo tipo de vida é determinada pelo que se crê, isto é, por verdades absolutas, por entidades sobrenaturais eternas, por elementos de fé, entre outros. Pois tal interpretação falseada e degenerada teve um começo, e foi naquela pequena comunidade onde os primeiros cristãos necessitavam de uma resposta para a morte do Galileu.<sup>59</sup> A perturbação generalizada causou transtornos assustadores que fizeram com que o povo da Palestina encontrasse uma resposta para aquela tragédia (a crucificação) ocorrida com o filho de Deus, e ela foi absurda:

A partir de então houve um problema absurdo: “como *podia* Deus permitir isso?” A perturbada razão da pequena comunidade deu-lhe uma resposta assustadoramente absurda: Deus deu seu filho em *sacrifício* para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho! *O sacrifício expiatório*, e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do *inocente* pelos pecados dos culpados! Que pavoroso paganismo! – Jesus havia abolido o próprio conceito de “culpa” – ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como *sua* “boa nova” ... E *não* como prerrogativa! - A partir de então entra no tipo do Redentor,

---

<sup>59</sup> Sempre que possível retornarei o registro da morte de Jesus (a crucificação), pois arrisco em dizer que foi a partir desse acontecimento que o genuíno evangelho foi deturpado, falseado causando males inexoráveis para o ocidente. E o texto de *O Anticristo* é justamente resgatar o que foi falseado pelos primeiros cristãos, isto é, a Cristianidade.

passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressureição*, com a qual é escamoteado o conceito de “beatitude”, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte! ... Com a insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta obscenidade de concepção, da seguinte forma: “se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, é vã a nossa fé” [1 Coríntios, 15,14]. – E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a *desavergonhada* doutrina da imortalidade pessoal ... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa*! (NIETZSCHE, 2016, p. 47).

Assim, com a morte do Galileu e estabelecida a *desavergonhada* doutrina (o cristianismo), uma nova moral nasce e, com ela, elementos antagônicos ao genuíno evangelho de Jesus são impostos como forma de domínio e sujeição. Então, a imagem e as mensagens falseadas de Jesus foram usadas para deliberações apologéticas de estabelecimento dessa nova moral. Com isso, para Nietzsche, o evangelho deixa de ser uma *boa-nova* e passa a ser uma *má-nova*: a crucificação do Nazareno, que era para significar a liberdade sobre o ressentimento, na verdade suscitou o oposto, fazendo com que o ressentimento fosse exaltado pelo povo judeu. Dessa maneira, uma realidade externa (o cristianismo paulino) ocupa o lugar de uma realidade interna (o evangelho de Jesus). Portanto, de acordo com a nova moral cristã, é preciso seguir os dogmas para se ter acesso ao Reino de Deus, pois com a *práxis* de Jesus, homem e Deus eram uma unidade; no entanto, agora, com a *má-nova*, nasce um abismo entre o divino e o humano.

Paulo de Tarso, para Nietzsche, foi considerado uma peça-chave para a consolidação e a futura hegemonia do cristianismo eclesiástico, já que ele foi fundamental para encrustar um novo fenômeno religioso *décadent* na vida do povo da Palestina. Assim sendo, se o Galileu foi o primeiro e único cristão que existiu, Paulo foi, segundo Nietzsche, o primeiro *cristão eclesiástico*. O cristianismo eclesiástico surrupiou o lugar do evangelho de Jesus, pois, se Paulo de Tarso não tivesse existido, *talvez* o cristianismo também não o tivesse, e o único cristão tivesse mesmo morrido na cruz. Nota-se, então, que houve uma *transvaloração dos valores* autênticos de Jesus.

Paulo de Tarso estabeleceu uma nova moral, pois foi ele que disseminou os ensinamentos de Jesus, deturpados por ele para a massa. Assim, a *desangelização* e a *má nova* estavam consolidadas. O que aconteceu foi uma reviravolta de paradigma, isto é, a autêntica vida e mensagem do Galileu deixam de ser o centro das atenções, já que sua morte será o fio condutor da civilização ocidental. A prova concreta disso é que com o passar dos *milênios* os cristãos passaram a ser a maioria e o cristianismo se tornou o modo de vida predominante. Portanto, a mensagem do cristianismo paulino é universal e atingiu boa parte dos *décadents* que habitam o globo terrestre, pois os *tipos décadents* e as múltiplas manifestações da *décadence* são encontradas em qualquer cultura.

### 4.3 A moral cristã como a máxima expressão da *décadence* e a sua relação com o corpo

Na obra *O Anticristo*, Nietzsche posiciona o cristianismo dentro do âmbito fisiológico da *décadence*. No tocante a este conceito, cabe ressaltar que ele será fundamental para a compreensão das conjunturas de existência do movimento religioso-moral-cristão. Nietzsche o considera a base do processo civilizatório da cultura ocidental, que se estabilizou e se consolidou na modernidade, pois os valores consolidados e propagados por esta civilização são oriundos de fatores psicofisiológicos *décadents*. Com efeito, o diagnóstico feito por Nietzsche evidencia a deterioração do ser humano em valores e ideias que, para ele, são verdadeiros e eternos, considerados paradigmas ocidentais das virtudes. Esta deterioração, alerta Nietzsche, significa justamente a *décadence*.

Um espetáculo doloroso, pavoroso, abriu-se à minha frente: eu afastei a cortina ante a *deterioração* do homem. Essa palavra, em minha boca, está livre de pelo menos uma suspeita: a de conter uma acusação moral do homem. Ela é – quero mais uma vez sublinhar – *isenta de moralina*: e isso ao ponto de eu perceber mais fortemente essa deterioração precisamente onde, até agora, as pessoas aspiraram do modo mais consciente à “virtude”, à “divindade”. 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 decadence*” (NIETZSCHE, 2016, p. 12).

O cristianismo paulino, após a morte de Jesus de Nazaré, cravou no corpo<sup>60</sup> do povo da Palestina e, ao longo do tempo, na civilização ocidental, valores *décadents*. Como a moral cristã é o alicerce dos valores da civilização ocidental, principalmente na modernidade, o homem moderno, segundo Nietzsche, é um ser fisiologicamente doente, por carregar no corpo a herança moral deixada por Paulo de Tarso. O homem moderno se encontra ainda perdido dentro do labirinto da religião cristã. “Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai” – suspira o homem moderno... Dessa modernidade estávamos doentes” (NIETZSCHE, 2016, p. 10).

A forma como o homem moderno cristão interpreta a vida e a vive, para Nietzsche, evidencia a degenerescência fisiológica acometida no organismo de tal sujeito. Neste sentido, em seu processo fisiológico, os instintos debilitados se tornam dominantes, ocasionando uma

<sup>60</sup> “O discurso filosófico sobre o corpo que Nietzsche desenvolve a partir de *Assim falava Zaratustra* responde a problemáticas essenciais, em particular morais e epistemológicas, que caracterizam os escritos intermediários. Essas reflexões parecem preparar o terreno que a fisiologia da vontade de potência ocupará nas obras da maturidade. No âmbito moral, Nietzsche se esforça para combater os ‘preconceitos morais’ que levaram a interpretações errôneas do corpo humano. O § 86 de *Aurora crítica*, assim, o erro dos intérpretes cristãos que fizeram do corpo um fenômeno moral e religioso, como se seus estados fisiológicos apontassem para o divino”. (SALANSKIS, 2016, p. 159).

desarmonia no organismo. Assim, a unidade orgânica se desestrutura, dando lugar à anarquia. Desse modo, o cristianismo é interpretado por Nietzsche como sendo uma religião composta por indivíduos corrompidos fisiologicamente. Em *O Anticristo*, o cristianismo é tratado pelo filósofo alemão como a máxima manifestação da *décadence*, o que significa dizer que a religião cristã deve ser entendida como uma regressão psicofisiológica que deixa sequelas no corpo do indivíduo e na cultura.

Segundo Wotling, “o paralelismo entre psicologia e fisiologia é total, Nietzsche designa inclusive sua teoria da vontade de potência como uma “psicofisiologia<sup>61</sup>” (WOTLING, 2013, p. 121). Além disso, o corpo será, para Nietzsche, o fio condutor<sup>62</sup> mais adequado para a aplicação da sua hipótese da vontade de poder, pois os termos da psicologia e da fisiologia servirão como metáforas com o objetivo de traduzir a atividade interpretativa da vontade. Sendo assim, o esforço do filósofo alemão consiste em relacionar afetos e instintos às manifestações da vontade de poder.

Dessa forma, a hipótese elaborada por Nietzsche – a vontade de poder – nos convida a privilegiar duas instâncias que foram discriminadas tanto pela filosofia socrático-platônica quanto pelo cristianismo: a dos afetos e a dos instintos. A partir dessas duas esferas, será construída a teoria dos afetos e dos instintos que Nietzsche denominará de *psicologia* que, para o autor, tem como principal tarefa, levando em consideração os estatutos dos instintos e dos afetos, o estudo das múltiplas expressões e das formas da vontade de poder.

Portanto, a redução da psicologia e da fisiologia desenvolvida por Nietzsche nada mais é do que uma apropriação de conceitos para um novo léxico propriamente nietzschiano, que permite traduzir a teoria dos instintos e afetos como forma de aplicação e descrição da hipótese da vontade de poder. Com isso, Nietzsche busca fazer uma análise da constituição da cultura e do ser humano a partir da qual a psicologia e a fisiologia irão desempenhar funções que possibilitam que a linguagem figurativa nietzschiana descreva simbolicamente as diversas

---

<sup>61</sup> “Pois o sentido da implicação recíproca entre psicologia e fisiologia – e esse é um ponto que proíbe que se veja no pensamento nietzschiano tão-somente um reducionismo fisiológico ou psicológico – é, antes de tudo, o de traduzir a recusa a considera-las como disciplinas autônomas, autossuficientes, numa palavra, ciências no sentido estrito, capazes de fornecer um conhecimento do corpo: no texto de Nietzsche, psicologia e fisiologia não são ciências, mas unicamente linguagens simbólicas cujo sentido é remeter uma e outra à hipótese da vontade de potência, para a qual elas desempenham, na verdade, o papel de descrições imagéticas” (WOTLING, 2013, p. 124).

<sup>62</sup> “O corpo é um conceito que, em Nietzsche, só tem sentido em referência à teoria dos afetos. Não se trata, pois, de uma entidade material, um substrato físico autônomo, uma *res extensa*, mas sim, de um termo que serve para designar, em sua multiplicidade irredutível, o jogo conflitual dos instintos que não é senão a vontade de potência. Nietzsche se opõe, portanto, radicalmente a qualquer posição ingenuamente cientificista [...]. Ao fazer do corpo o fio condutor de sua reflexão, Nietzsche aceita como única realidade que nos seja acessível, que possamos apreender e que, por conseguinte, deva ser considerada como um ‘dado’, o conjunto complexo de nossos ‘apetites’ e ‘paixões’” (WOTLING, 2013, p. 124-125).

manifestações da vontade de poder, considerando-as formas legítimas de interpretação dos problemas fundamentais de uma determinada cultura. Neste caso, a moral cristã será analisada dentro da perspectiva psicofisiológica em *O Anticristo*.

Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo “traz um sacrifício” – que não é o *sacrifizio dell' intellecto*, pelo contrário! -, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais (NIETZSCHE, 2017, p. 28).

O problema fundamental, para Nietzsche, se concentra nos valores que a civilização anseia, pois, a incapacidade de dar conta das experiências reais da vida é uma expressão da degenerescência orgânica que corrompe a existência, ou seja, é expressão de *décadence* que torna o homem enfraquecido. O que Nietzsche destaca é que a deterioração é uma desordem orgânica, uma anarquia dos impulsos<sup>63</sup> que condicionam o corpo, o fazendo desejar até mesmo o que é pernicioso para a vida. Dessa forma, o enfraquecimento da vontade de poder é decorrente de uma má interpretação da realidade.

Nietzsche destaca que para obter uma história dos sentimentos superiores e dos ideais da humanidade, o ponto central é a vontade de poder, pois onde há carência dessa vontade, a *décadence* e os valores de declínio prevalecem. Sobre as diferenças entre a vida como instinto de crescimento, de acúmulo de força e a *décadence* fisiológica, Nietzsche expressa na seção 6 de *O Anticristo*:

Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo estão corrompidos quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso. Uma história dos “sentimentos superiores”, dos “ideais da humanidade” – e é possível que eu tenha que de escrevê-la também seria quase a explicação de *por que* o homem se acha tão corrompido. A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de força, de *poder*: onde falta vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados (NIETZSCHE, 2016, p. 12).

---

<sup>63</sup> Sobre os impulsos, Nietzsche nunca fez um registro específico sobre eles. “O que podemos extrair de sua obra é a preocupação em constituir uma teoria dos impulsos de caráter fisiopsicológico, como parte da doutrina mais ampla da vontade de potência, a partir da qual ele procura entender a relação entre orgânico e inorgânico. Para Nietzsche, os impulsos humanos são uma ramificação orgânica da vontade de potência, que teria também seus relatos psicológicos. Assumindo, por economia, um reducionismo das funções orgânicas aos impulsos humanos, o corpo humano passa a ser considerado um conjunto desses apetites, que se apresentam psicologicamente como motivos conscientes, mas que são inconscientemente determinados, não tendo como tendência um princípio de conservação, mas a efetivação e o incremento da força. Admitindo a origem comum do orgânico e do inorgânico, seria possível, assim, reconhecendo o impulso fundamental de nossas ações, reconhecer na natureza o seu equivalente: o conceito de força enquanto expressão desse ímpeto por mais potência” (ITAPARICA in MARTON, 2016, p. 270).

Ao declarar que a religião cristã é a maior expressão da *décadence*, Nietzsche está dizendo, ao mesmo tempo, que ela é antagônica aos instintos superiores, pois eles são característicos do *tipo* de ser humano elevado e, sobretudo, porque o cristianismo hipervalorizou os instintos *décadents* que são típicos dos homens fracos, doentes e malogrados. Exalando sintomas que empobrecem a vida, deixando-a cada vez mais adoecida e fragilizada, o cristianismo proclamou “uma *guerra* de morte contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mal – o ser forte como tipicamente reprovável, o ‘réprobo’” (NIETZSCHE, 2016, p. 11-12). O cristianismo, segundo Nietzsche, cultivou e tomou para si tudo o que é nocivo e fraco para a vida, conseguindo transformar o que era uma realidade natural da existência em uma sedutora ilusão metafísica.

O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito (NIETZSCHE, 2016, p. 12).

Dessa maneira, a partir da afirmação das mais diversas tentações, os valores cristãos ganham forma, estabelecendo-se e dominando hegemonicamente o ocidente. Nietzsche concebe o cristianismo como sendo uma moral do escravo e do ressentimento, isto é, na qual a lógica é a negação e a oposição, pois o cristão (fraco) só consegue efetivar-se negando aquele (forte) a quem não pode superar ou igualar-se.<sup>64</sup> Sendo assim, a moral cristã é uma moral dos fracos, dos ressentidos: ao contrariar a vida com instintos *décadents*, o cristianismo é a expressão de um fenômeno que tem como característica uma hipersensibilidade diante da realidade, a fazendo ser encarada como a causa das agruras da humanidade, induzindo o ser humano à negar a realidade através de valores morais niilistas<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> “Central no pensamento de Nietzsche, a noção de valor está presente ao longo de seu percurso. Assim é que, em *Humano, demasiado humano*, tratando de investigar no que consistem os valores morais, o filósofo afirma ser possível traçar uma dupla pré-história de bem e mal: em primeiro lugar, ‘na alma das raças e classes dominantes’ e, em segundo, ‘na alma dos oprimidos, dos impotentes’. Da perspectiva do impotente, mau é quem causa temor e bom deve ser aquele de quem não há nada a temer; numa palavra, mau é o forte e bom o fraco. Da perspectiva daquele que domina, bom é quem quer a luta e ruim quem não é digno de participar dela; numa palavra, bom é o forte e ruim é o fraco” (MARTON, 2016, p. 406-408).

<sup>65</sup> “O niilismo é entendido por Nietzsche, sobretudo a partir de 1885 nos fragmentos póstumos, como uma patologia, uma doença da vontade do ser humano, que tem início na antiguidade. Da perspectiva fisiológico-médica, a anamnese refere-se à anarquia e ao empobrecimento dos instintos vitais, que geram valores morais negadores da natureza. O cristianismo é visto como o grande movimento niilista da antiguidade, determinante na ‘história do niilismo europeu’. Como ‘consequência lógica da *décadence*’, o niilismo é compreendido como um modo próprio de declínio das forças e dos instintos vitais, no interior da história dos valores morais. A moral cristã,

No *Ensaio de autocrítica*, Nietzsche questiona: “a moral não seria uma ‘vontade de negação da vida’, um instrumento secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim”? (NIETZSCHE, 2007, p. 17-18). Ora, desconsiderar a realidade é inventar uma mentira. Segundo Nietzsche, “os *décadents* não estão livres para conhecer: eles *necessitam* da mentira – ela é uma das condições de sobrevivência” (NIETZSCHE, 2017, p. 61).

Para sobreviver, o mal-estar fisiológico do cristão convencionou valores antitéticos para vida, o que possibilitou que entrasse em cena a revolta dos fracos contra os fortes, isto é, da moral do escravo contra a moral dos nobres. Os instintos de *décadence* que são os sentimentos dominantes, característicos do indivíduo cristão (homem fraco), como a vingança, o rancor, o ressentimento e a compaixão, configuram um estado fisiológico de má-constituição do organismo, gerando valores morais *décadents*. Antagônico a este aspecto (moral dos escravos), o estado fisiológico do homem forte<sup>66</sup> (moral dos nobres) tem uma configuração orgânica de florescimento, de vitalidade abundante, já que ele está sempre em busca de mais força<sup>67</sup> e de acréscimo de potência.

O problema que Nietzsche enfatiza em *O Anticristo* está relacionado ao tipo de homem e de vida que o cristianismo convencionou na civilização ocidental. Por conta disso, a moral do ressentimento produzida pelo homem cristão conserva uma patologia e se encontra em um estado de morbidez que gera um desprezo pela vida. No terceiro aforismo da obra mencionada, Nietzsche esclarece: “o problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (- o homem é um *final* -); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro”

---

com suas noções de Deus e de verdade transcendentais, desencadeia o processo niilista. Ao criticar a verdade como valor absoluto ele propõe um novo modo para avaliar o valor dos valores, a partir da intensificação da potência. No mundo único das vontades de potência, a tarefa do filósofo está em fomentar os valores afirmativos da vida” (ARALDI in MARTON, 2016, p. 327).

<sup>66</sup> “Em *Genealogia da Moral*, a crítica psicológica à fraqueza inclui as consequências pulsionais da impotência que são o ressentimento e uma inteligência condicionada por afetos restivos. Nesse sentido, seria aos fracos que se deveria atribuir o desenvolvimento da inteligência, o que confortaria sua superioridade paradoxal na luta contra os fortes, ilustrada genealogicamente pelo triunfo da moral judaico-cristã e da cultura democrática sobre os valores aristocráticos da Antiguidade. Assim, através da oposição tipológica do forte e do fraco, Nietzsche visa o coração dos valores da modernidade, com o objetivo explícito de promover uma espécie de homem temível” (SALANSKIS in MARTON, 2016, p. 242).

<sup>67</sup> Segundo Marton, “poucos são os textos em que Nietzsche fala explicitamente a respeito da força e, por vezes, emprega força (*Kraft*) e potência (*Macht*) como termos intercambiáveis. Dada a impossibilidade de distinguir a força e suas manifestações, parece não poder defini-la. A força só existe no plural; não é em si, mas em relação a, não é algo, mas um agir sobre. Não se pode dizer que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tão pouco se pode dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se” (MARTON, 2016, p. 238-239).

(NIETZSCHE, 2017, p. 11). Dito isso, fica evidente que a luta do filósofo alemão é contra o tipo de homem forjado pelo cristianismo.

O cristianismo (moral do escravo), a contrapelo da moral dos senhores, travou uma batalha contra o homem forte, se opondo a todo tipo de vida superior. Quando a moral cristã torna o ressentimento o seu gerador de valor, surge o tipo do homem mau: para lutar contra o tipo de homem superior, a religião cristã deturpou o sentido de maldade e força, pois foi se aproveitando das almas dos impotentes e oprimidos que ela se tornou dominante. Radicalmente distintas, para Nietzsche, a moral dos nobres nasce da autoafirmação, enquanto a moral dos escravos se origina da negação.

Distantes de serem semanticamente equivalentes, o que é considerado bom na moral dos escravos difere radicalmente do bom inerente à moral dos nobres. Enquanto na última o *ruim* e o *bom* surgiram do ponto de vista nobre de avaliação, na primeira o *mau* e o *bom* surgiram da perspectiva de avaliação da moral dos escravos. Com isso, o que é *bom* em uma moral equivale exatamente ao que é valorativamente considerado *mal* na outra.

Neste sentido, enquanto a moral dos nobres (homens fortes) proclama: “nós, os bons!”, “nós, os felizes!”, “nos, os belos!”, a moral do escravo (homens fracos) alega: “se aqueles são maus, portanto, nós somos bons”. Sendo assim, conclui-se que mal, na perspectiva da moral dos escravos, é sem dúvida o forte, o destemido e o nobre, enquanto na moral dos senhores esses atributos significam justamente o oposto, isto é, o bom.

A moral dos escravos nasce a partir de uma inversão de valor, o que demonstra que seus impulsos e seu estado fisiológico são reativos. Sendo assim, o homem fraco não cria valor nenhum, mas limita-se a somente inverter o que foi criado pelo homem forte. Na seção 10 da *Genealogia da Moral*, Nietzsche ratifica:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração do nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é a penas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2019, p. 26).

Fazendo um paralelo entre que foi dito na citação acima com o que foi expresso em *O Anticristo*, Nietzsche, na seção 7 do último texto, denomina o cristianismo como a “religião da compaixão” (NIETZSCHE, 2019, p. 13). A partir daí, nota-se que, com este conceito, Nietzsche relaciona a moral do escravo com o estado fisiológico *décadent* do indivíduo. Nessa leitura, a compaixão é apenas um dos inúmeros conceitos que a religião cristã utiliza para iludir e dominar o ser humano, mascarando a vida com o intuito de obter o controle sobre as massas, sobretudo contra o homem forte. Mas, como isso é feito na prática? A fim de responder a este questionamento, Nietzsche destaca duas considerações: a primeira forma de controle nasce a partir do momento que o indivíduo faz uma má interpretação do conceito de compaixão e de seus afetos tônicos, aqueles que, ao invés de elevar a força do sentimento de vida, a depreciam.

Através destes afetos o indivíduo apresenta um declínio de força ao compadecer-se. Essa perda de força, que é inevitável ao longo da vida, é maximizada e multiplicada com o sentimento de compaixão, pois, segundo Nietzsche, ao invés de cessar o sofrimento, ela tende a propagá-lo, porque o sentimento de compaixão causa uma espécie de sofrimento alheio, já que aquele que não estava sofrendo passa a sofrer com o sofrimento do outro. Assim, a compaixão é como um vírus que se espalha rapidamente. Através dela ocorre um sofrimento generalizado em grandes proporções, contexto no qual quem não sofria passa a sofrer.

A segunda forma de controle é mais abrangente no sentido de evolução da vida, porquanto é através dela que medimos a compaixão pelo valor das reações que ela costuma causar. Nietzsche enfatiza que a compaixão bloqueia a evolução da vida porque ela interrompe o que já está maduro, atrapalhando seu processo natural de existência e de desenvolvimento. Segundo o filósofo, “os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de *nosso* amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso” (NIETZSCHE, 2017, p. 11).

Os malogrados e fracos são aqueles que possuem o vício da compaixão. Esses indivíduos contaminam a vida, deixando-a mais sombria e adoecida ao propagarem o sentimento de tristeza mesmo para aqueles que antes experimentavam um estado de alegria vital. Nietzsche afirma que ela é “o solo e a origem de todas as virtudes” (NIETZSCHE, 2017, p. 13) e, por essa razão, alerta para o perigo deste sentimento pois, travestindo-se de virtude, ele ludibria o homem, fazendo-o pensar que está sendo caridoso, compassivo e virtuoso, mas, na realidade, o impele a contribuir para a continuidade da miséria humana, difundindo debilidades fisiológicas que fazem com que a vida seja negada, produzindo a *décadence*.

Portanto, o cristianismo usa a compaixão como uma espécie de estratégia psicológica em favor da defesa do homem fraco contra o homem forte. Podemos entender também que essa é uma estratégia covarde pois, não estando preparado para enfrentar

diretamente o homem forte, o fraco utiliza a compaixão como um mecanismo de defesa para tentar contaminar o forte, comovendo-o.

Um dos mais arraigados valores da moral cristã é a importância de sofrer com o sofrimento do outro. Contudo, a disseminação da compaixão como valor moral é uma forma do homem fraco manifestar seu ressentimento contra o homem forte. Assim, oprimindo os fortes, incapacitando-os de operarem uma reação ativa, os homens fracos tentam alcançar seus objetivos mediante um estratagema ardiloso: exibindo o seu sofrimento, induzem o homem forte à dor.

Essa análise genealógica do sentimento de compaixão feita por Nietzsche tem o intuito de esclarecer o caráter contraditório desse conceito cristão, pois revela que ele não condiz com o evangelho de Jesus de Nazaré. Por outro lado, está diretamente relacionado com o falseamento das mensagens do Galileu feitas por Paulo de Tarso, com o objetivo de encalçar o sentimento de vingança no povo da Palestina. Para Nietzsche, a compaixão também pode ser considerada como desprezo e como sentimento de superioridade, visto que para termos um sentimento compassivo devemos, em primeiro lugar, desprezar e sentirmo-nos superiores a quem está sofrendo. Então, como exposto anteriormente, na seção 7 do *Anticristo* Nietzsche interpreta o conceito de compaixão:

O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia dos sentimentos de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda da força que o padecimento mesmo acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer.; em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital, numa proporção absurda com *quantum* da causa (- o caso da morte do Nazareno). Essa é a primeira consideração; mas há outra mais importante. Se medirmos a compaixão pelo valor das reações que costuma despertar, seu caráter vitalmente perigoso surge numa luz ainda mais clara. Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados a vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantém* vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável. Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (- em toda moral *nobre* é uma fraqueza -); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o solo e origem de todas as virtudes – [...] Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e com *conservador* de tudo o que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... Mas não se diz “nada”: diz “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança...Esta inocente retórica do âmbito da idiosincrasia moral-religiosa parece  *muito menos inocente* quando se nota qual a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência hostil à vida (NIETZSCHE, 2019, p. 13).

Assim como o conceito de compaixão mascara o que verdadeiramente ele é, isto é, um intensificador da *décadence* e um incentivador do niilismo, os conceitos de *Deus*, *além*,

*verdadeira vida, bem-aventurança, salvação*, entre outros, são também signos da *décadence*, pois camuflam o que está por de trás de nomes inocentes, com o objetivo de negar a vida. Com a negação da realidade terrena e da natureza, âmbitos fundamentais para uma vida abundante, assim como com a castração dos instintos e dos afetos tônicos característicos do homem forte e a subversão dos valores, o cristianismo se torna o paradigma da degenerescência e da *décadence* fisiológica.

A exposição de Nietzsche da religião cristã como a maior expressão da *décadence* concentra-se das seções 15<sup>a</sup> a 19<sup>a</sup> de *O Anticristo*<sup>68</sup>. Nelas, Nietzsche interpreta e descreve o cristianismo como uma religião negadora da natureza e permeada pelo pessimismo, fruto da imaginação. Os conceitos da religião e da moral cristã surgem como desvalorização e falsificação da realidade, pois neles se encontram uma avalanche de sentimentos nocivos à vida que têm como gênese o ódio por tudo o que é natural. “Somente depois de inventado o conceito de ‘natureza’, em oposição a ‘Deus’, natural teve de ser igual a reprovável – todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (- a realidade! -), é a expressão de um profundo mal-estar com o real” (NIETZSCHE, 2017, p. 20).

Ora, a necessidade da negação da vida deve-se a dificuldade de suportá-la. Desse modo, a realidade e a existência se tornam fontes de sofrimento para o tipo *décadent*. Nota-se com isso que os afetos tônicos afirmadores da vida são superados pelos instintos negadores e depressivos que causam sentimentos de desprazer. Sendo assim, a chave para compreender a *décadence* está na superação dos instintos que causam incômodo sobre os instintos que fomentam o prazer. “A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula da decadence*” (NIETZSCHE, 2017, p. 20). Sofrer por tudo que é real é fruto de uma realidade fracassada: “Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*” (NIETZSCHE, 2017, p. 20).

Vale ressaltar que dessa realidade (a ideologia do cristianismo, seus pressupostos de valor, a forma de interpretação e representação do real) nasce o sofrimento, e isto demonstra a exclusão de qualquer contato do cristianismo e de sua moral com o mundo natural. Nietzsche denomina a perda de contato com o que é real de diversas formas: *causas imaginárias, efeitos imaginários, seres imaginários, ciência natural imaginária, psicologia imaginária e teleologia*

---

<sup>68</sup> “As seções 15,16,17,18 e 19, Sánchez Pascual lembra em uma nota de sua tradução de *O Anticristo* para a língua espanhola, receberam, no manuscrito de Nietzsche, o título de: Conceitos de uma religião da *décadence*” (ABADE, 2010, p. 37).

*imaginária*. Portanto, refere-se a estadia em um mundo antinatural, onde o centro de gravidade é a imaginação. É um espaço de pura ficção que desvaloriza, falseia e nega a realidade.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio”, - ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espírito”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis e desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com a ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – “arrepentimento”, “remorso”, “tentação do demônio”, “presença de Deus”; uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”) (NIETZSCHE, 2017, p. 20).

Todos esses conceitos imaginários mencionados anteriormente são símbolos da *décadence*, pois onde há declínio de poder, haverá *décadence*. “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (NIETZSCHE, 2017, p. 21). Nietzsche quer dizer com essa afirmação que a criação e o exercício diário desses conceitos causam sintomas de declínio.

Esses sintomas, segundo o filósofo, demonstram um retrocesso fisiológico, isto é, se encontram em estado de *décadence*. Entretanto, o problema está justamente do não-reconhecimento desse estado. Sendo assim, os seres humanos fisiologicamente regredidos (os fracos) não se consideram fracos, mas bons, o que ocorre a partir do conceito mais nocivo para uma vida saudável: o conceito de *Deus*. Especificamente o *Deus cristão* é a antítese do conceito de *vida*<sup>69</sup> no pensamento nietzschiano. “A divindade da *décadence*, mutilada em seus impulsos e virtudes mais viris, torna-se por necessidade o Deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. Eles não se denominam fracos, denominam-se ‘bons’” (NIETZSCHE, 2017, p. 21).

Dessa maneira, os fracos transferem seus instintos *décadents* para o seu deus, reduzindo-o ao bem-em-si e, com isso, eles eliminam as virtudes e os impulsos que

---

<sup>69</sup> Ao longo da vida produtiva de Nietzsche, o conceito de “vida” foi encarado a partir de diferentes perspectivas. Nos textos da maturidade, onde se situa *O Anticristo*, “Nietzsche relaciona vida e vontade de potência de duas maneiras distintas: ora, ele as identifica, ora, ele toma a vida como caso particular da vontade de potência. Esse fato pode ser objeto de dupla interpretação. Por um lado, quando trata de fenômenos biológicos e naturais, o que permite o filósofo proceder à passagem de uma formulação à outra é a elaboração da teoria das forças. Por outro, quando lida com acontecimentos psicológicos e sociais, o que o obriga a manter-se fiel à primeira delas é a introdução da noção de valor. Em *Assim falava Zaratustra*, obra que inicia a terceira e última fase do filósofo, Nietzsche identifica a vida à vontade de potência. Enquanto vontade de potência, a vida é mandar e obedecer; é, portanto, lutar. A partir daí, a noção de vida aparecerá estritamente ligada à de valor e ocupará um lugar central no procedimento genealógico. Para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Para tanto, é preciso adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário haverá círculo vicioso. No *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo deixa claro que o único critério que se impõe por si mesmo é a vida” (MARTON, 2016, p. 413).

proporcionam mais potência para sua divindade, tornando-a também *décadent*. Da mesma forma que os fracos diminuem sua divindade ao bem-em-si, eles amputam os impulsos ascendentes da divindade dos senhores, tornando-os um mal. Segundo Nietzsche, o *Deus* e o *Demônio* criados pelo cristianismo, isto é, o bem e o mal, são frutos da *décadence*, porque “com o mesmo instinto com que reduzem seu deus ao bem-em-si, os sujeitados eliminam as boas características do deus de seus conquistadores” (NIETZSCHE, 2017, p. 21). Portanto, o sentimento de vingança é o maior responsável pela demonização do deus dos senhores pois, demonizando-o, o Reino de Deus torna-se maior e mais democrático.

Quando os pressupostos da vida *ascendente*, quando força, bravura, soberania, orgulho são retirados do conceito de Deus, quando passo a passo ele decaí a símbolo de um bastão para cansados, de uma âncora de salvação para todos os que se afogam, quando se torna Deus-de-gente-pobre, Deus-de-pecadores, Deus-de-doentes par *excellence* [por excelência], e o predicado de “Salvador”, “Redentor”, é o que *resta* como predicado divino: o que *quer dizer* uma tal mudança? Uma tal *redução* do divino? – Sem dúvida: com isso o “reino de Deus” ficou maior. Antes ele tinha apenas seu povo, seu “povo eleito”. Nesse meio tempo, tal como seu povo mesmo, ele partiu em andança para o exterior, não mais se deteve em nenhum lugar: até enfim estar em casa em toda parte, o grande cosmopolita – até ter do seu lado “o grande número” e metade da Terra. Apesar disso, o deus do “grande número”, o democrata entre os deuses, não se tornou um orgulhoso deus pagão, continuou judeu, continuou o deus dos pequenos cantos, o deus das esquinas e paragens sombrias, dos locais insalubres de todo o mundo! (NIETZSCHE, 2017, p. 22).

A forma como o Deus cristão é interpretada e representada é a expressão de uma vontade de nada, é apenas uma manifestação de finitude travestida de transcendência. O Deus transcendente é apenas uma das várias maneiras da *décadence* manifestar sua negação do aquém. Difamando o aquém, o Deus criado pelo cristianismo está se opondo à natureza, destoando dela e afastando-a do que é real. “Seu reino do mundo é sempre um reino do submundo, um hospital, um reino subterrâneo, um reino-gueto. Ele próprio, tão pálido, tão fraco tão *décadent*” (NIETZSCHE, 2017, p. 22). Neste sentido, os valores *décadents* são divinizados, isto é, *a vontade de nada*, *a coisa-em-si (Deus)* e *a vida eterna* são falseadas com o intuito de promover o além, uma mentira.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nado é divinizado, a vontade de nada canonizada!... (NIETZSCHE, 2017, p. 23).

No aforisma 19 de *O Anticristo*, Nietzsche critica as raças fortes da Europa por não terem resistido ao Deus forjado pelo cristianismo paulino. Segundo o filósofo, eles deveriam ter exterminado a doença criada pela religião cristã, pois sua postura aquiescente diante da *décadence* que estava contaminando o continente europeu causou sequelas fisiopsicológicas devastadoras para o homem. O que aconteceu foi que elas absorveram a *décadence*, já que a enfermidade que assolava os instintos dos cristãos corrompeu também os instintos destas supostas raças fortes.

O Deus cristão, assim como sua moral, não é somente o resultado de uma incapacidade de expor os estados de crescimento de vida e de potência dos instintos, mas, principalmente, a reação dos instintos negadores de poder sobre os instintos que contribuem para a expansão da vida. Tais instintos reativos e niilistas causam uma intensificação e uma desestruturação nas condições vitais do indivíduo. Ao apresentar a religião cristã como uma contumaz opositora dos instintos promovedores de potência característicos do homem forte, Nietzsche não se restringe ao fato dela ser a máxima expressão de um tipo de vida *décadent*, mas também aponta que ela advoga a favor desse tipo de vida doentio.

Que fique claro que o ataque de Nietzsche não é contra a criação de deuses, mas contra a criação de um único deus fruto do declínio, a partir do qual um oceano de instintos *décadents* são abonados. Através desta divindade, todas as mazelas e sofrimentos são passaportes para um mundo fantasioso que acolherá as almas sofridas da Terra. O Deus cristão, para Nietzsche, necessita da doença assim como os deuses gregos necessitam da fartura de saúde.

O fato de as raças fortes da Europa do Norte não terem rechaçado o Deus cristão certamente não honra o seu talento religioso, para não falar do gosto. Elas *tinham* de acabar com um produto assim decrepito e doentio da *décadence*. Mas há uma maldição sobre elas por não terem feito: elas absorveram a doença, a idade, a contradição em todos os seus instintos – desde então não *criaram* mais nenhum deus! Quase dois mil anos e nenhum deus novo! Mas sempre, como que existindo por direito, como um *ultimatum* e *maximum* da força plasmadora de deuses, do *creator spiritus* do homem, esse lastimável Deus do monótono-teísmo cristão! Esse híbrido fruto de declínio, mistura de zero, conceito e contradição, no qual todos os instintos de *décadence*, todas as fadigas da alma tem sua sanção! (NIETZSCHE, 2017, p. 23).

Para Nietzsche, o homem religioso, forjado pela Igreja Católica, é um tipo de indivíduo *décadent*. A partir do momento que a instituição entra em cena, isto é, assume o controle dos povos, os sintomas de declínio se manifestam no corpo e, conseqüentemente, na cultura da sociedade. Então, uma epidemia psicológica se alastra, produzindo tipos esgotados e

superexcitados, pois “‘o mundo interior’ do homem religioso assemelha-se totalmente ao ‘mundo interior’ dos superexcitados e esgotados” (NIETZSCHE, 2017, p. 60).

A Igreja, segundo o filósofo alemão, é um hospício, pois canonizou somente loucos. “A Igreja canonizou apenas malucos ou grandes embusteiros in *majorem dei honorem* [para maior honra de Deus]” (NIETZSCHE, 2017, p. 60). Seus métodos para deixar os homens doentes são cruéis, pois, ao ensinar o desprezo pelo corpo, os infelizes vão definhando aos poucos, experimentando um sofrimento à conta gotas, vendo na saúde uma espécie de inimigo. Como uma religião que prega a insuficiência nutritiva pode ser levada a sério? Como o cristianismo consegue induzir o indivíduo a elaborar uma nova ideia de perfeição, já que um corpo doente, cadavérico, seria o reflexo de uma alma perfeita e saudável na sua concepção? Como o movimento cristão se tornou o grande número? Como os instintos cristãos venceram os instintos nobres? Na seção 51 de *O Anticristo*, com seu poder de síntese, Nietzsche responde a todos esses questionamentos:

O movimento cristão, enquanto movimento europeu, é desde o início um movimento geral dos elementos de refugo e dejetos de todo o tipo: esses querem chegar ao poder com o cristianismo. Ele *não* expressa o declínio de uma raça, é um agregado de formas de *décadence* de toda parte que se aglomeram e se buscam. *Não* foi, como se acredita, a corrupção da própria Antiguidade, da Antiguidade *nobre*, que possibilitou o cristianismo: não podemos desmentir com dureza bastante o douto idiotismo que ainda hoje sustenta algo assim. No tempo em que as camadas chandalas<sup>70</sup> doentes, estragadas cristianizavam-se em todo o império, o *tipo oposto*, a nobreza, estava presente em sua mais bela e madura forma. O grande número tonou-se senhor; o democratismo dos instintos cristãos *venceu*... O cristianismo não era “nacional”, não era determinado pela raça – dirigia-se a toda espécie de deserdados da vida, tinha seus aliados em toda parte. O cristianismo tem por base a *rancune* [o rancor] dos doentes, o instinto voltado *contra* os sadios, contra a saúde. Tudo que vingou, tudo de orgulhoso, de atrevido, a beleza sobretudo, faz-lhe mal aos olhos e ouvidos. Mais uma vez recorro às inestimáveis palavras de Paulo. “Deus escolheu as coisas *fracas* deste mundo, as coisas *loucas* deste mundo, as coisas *vis* e *desprezíveis* deste mundo”: *eis* a fórmula, *in hoc signo* venceu a *décadence*. – *Deus na cruz* – não se compreende ainda o terrível pensamento oculto por trás desse símbolo? – Tudo o que sofre, tudo o que está na cruz é divino... nós somos divinos ... O cristianismo foi uma vitória, uma mentalidade *mais nobre* sucumbia a ele – o cristianismo foi, até agora, o grande infortúnio da humanidade (NIETZSCHE, 2017, p. 61).

Se “o cristianismo foi, até agora, o grande infortúnio da humanidade” (NIETZSCHE, 2017, p. 61), qual foi a saída que o filósofo alemão encontrou para superar tal malogro? Ora, como já dito anteriormente, segundo Nietzsche, tudo que o ser humano produz

<sup>70</sup> “Em uma nota (31, p. 122) contida em sua tradução para o espanhol, Sánchez Pascual esclarece que o termo ‘chandalas’ passou a ser empregado por Nietzsche, graças a sua leitura do *Código de Manu* (traduzido para o francês). O emprego do termo em questão aparece pela primeira vez, na obra autorizada, em *Crepúsculo do Ídolo*. No *Código de Manu* são estabelecidas as quatro castas indianas (...): os sacerdotes (*brâmanes*), os guerreiros (*xátrias*), os comerciantes e agricultores (*vaixás*) e os *surdas* ou *páris*, ‘os intocáveis’ (*‘chandalas’*, termo que Nietzsche usará com mais frequência)” (ABADE, 2010, p. 32).

são expressões fisiológicas provenientes de um grupo de impulsos em confronto por mais poder. Dessa forma, a psicofisiologia de Nietzsche possibilitará ao filósofo fazer um diagnóstico das produções culturais de um determinado povo, apontando quais terão manifestações doentias e quais terão expressões saudáveis. A partir daí, Nietzsche utilizará a figura do médico da cultura, imagem que remete à possibilidade do medicamento. Tal fármaco será um adversário contra a civilização domesticada, neste caso, contra o cristianismo. O médico da cultura proposto por Nietzsche é antagônico àquele formulado pela filosofia tradicional, que tratava da alma, pois o médico do filósofo alemão cuidará do corpo, aja visto que não há dualismos no pensamento nietzschiano<sup>71</sup>.

A imagem do médico filósofo acompanha Nietzsche desde seus primeiros textos<sup>72</sup>, tanto nos publicados quanto nos fragmentos póstumos. O filósofo alemão a utiliza de diferentes formas, oras como analogia, oras como conceito dotado de uma posição fundamental para o projeto da *Transvaloração dos Valores*. Dessa maneira, o médico da cultura é um personagem conceitual essencial para o *corpus* filosófico nietzschiano. Em 1882, no prólogo da obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche explicita que o médico filósofo é alguém que diagnostica um povo, um tempo histórico, ou mesmo uma cultura:

Eu espero ainda que um *médico* filósofo, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida (NIETZSCHE, 2019, p. 12).

O filósofo como médico da civilização ou da cultura, como o filósofo francês Patrick Wotling denomina em sua obra *Nietzsche e o Problema da Civilização*, não somente revela o diagnóstico de uma cultura *décadent* como também prescreve a superação desse estado doentio de declínio. Já que o corpo foi reconhecido por Nietzsche como o fio condutor interpretativo das atividades orgânicas que produzem constantemente infinitas ideias geradas por um conjunto de impulsos que constitui o primeiro tempo da vontade de poder, agora, “o

<sup>71</sup> “Diante do dualismo corpo-alma, sustentado por diversas concepções metafísicas e teológicas ocidentais, Nietzsche propõe uma perspectiva radicalmente diferente pela qual o corpo, outrora depreciado, é exaltado como constitutivo da *natureza* humana. Assim, o corpo deixa de ser o seu ‘outro’ para tornar-se o *próprio*, o seu traço distintivo, o fio condutor para a reinterpretação do homem. Ao adotar o corpo como fio condutor, Nietzsche questiona diversos conceitos dicotômicos da tradução dualista, tais como além-mundo, Deus-Natureza, alma-corpo” (BARRENECHEA, 2009, p. 18).

<sup>72</sup> “Desde os primeiros textos, fixa-se o projeto filosófico com nitidez: com efeito, é nas notas do inverno de 1872-1873 que Nietzsche define pela primeira vez a tarefa específica do filósofo por meio do modelo médico: ‘*O filósofo como médico da civilização*’” (WOTLING, 2013, p. 124-125).

segundo tempo da aplicação da hipótese da vontade de potência consiste em estudar as interpretações da realidade engendradas por sua atividade, textos derivados que constituem precisamente as culturas”<sup>73</sup> (WOTLING, 2013, p. 149).

Portanto, para Nietzsche, toda cultura é uma forma de interpretação, o que faz com que os componentes que fazem parte de um todo cultural traduzam as expressões e os estados do corpo. Para explicar o seu procedimento, Nietzsche se apropria de uma linguagem no âmbito da fisiologia e da medicina, por considerar que tais metáforas serão fundamentais para investigar os fenômenos de qualquer tipo de cultura. Desse modo, a união entre corpo e cultura será traduzida por terminologias fisiológicas e médicas. Nessa perspectiva, Frezzatti apresenta em seu texto, *A fisiologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofo*, a ideia de um ciclo vital da cultura<sup>74</sup>, que defende que as inúmeras manifestações culturais são similares a diferentes tipos de climas, já que cada tipo de clima pode ser nocivo ou sadio, dependendo de cada organismo.

Por isso que a análise da história é imprescindível para a prescrição do remédio apropriado, já que o “conhecimento da história das diferentes culturas é uma espécie de farmacologia, uma doutrina dos remédios que o médico deve utilizar para enviar cada um ao clima que lhe for mais propício, seja temporariamente, seja definitivamente” (FREZZATTI, 2018, p. 193-194). Com efeito, o ciclo vital da cultura é uma perpétua sucessão de culturas, de modo que em cada uma delas há uma série limitada de etapas culturais; por outro lado, cada etapa é considerada como um sintoma que, por sua vez, configura impulsos que se confrontam incessantemente por mais poder. Portanto, cada cultura, para Nietzsche, deveria superar sua

---

<sup>73</sup> “Se o experimento do pensamento de Nietzsche mostra, num primeiro momento, que existe uma relação *genética* entre vontade de potência e cultura, uma relação de engendramento das interpretações a partir dos instintos, o essencial do seu trabalho filosófico consistirá, contudo, numa regressão *genealógica* da instância derivada à instância produtora. A ‘tentativa de uma interpretação nova de todo acontecer’ não tem por objetivo apresentar um sistema do saber. O trabalho ‘teórico’ está subordinado a um projeto prático que lhe dá seu sentido: a cultura doente que reina sobre a Europa, sob a influência do platonismo e, mais ainda, sob sua forma popular, do cristianismo, deverá ser substituída, pelo legislador, por uma cultura sadia. [...]. Além disso, o procedimento de Nietzsche sendo um *Versuch*, uma experimentação, se proíbe de lançar mão de uma dedução *a priori* dos valores a partir dos instintos, depois de interpretações a partir de valores e, assim, reconstruir o real a partir da vontade potência: só se pode partir de um texto e o trabalho de Nietzsche consiste em submeter sua hipótese de interpretação a uma contra-prova que permita testar sua pertinência” (WOTLING, 2013, p. 149).

<sup>74</sup> “A ideia de progresso, para Nietzsche, faz parte das noções decadentes associadas à civilização. O filósofo não acredita em nenhuma forma de progresso e muito menos no progresso da humanidade como um todo. ‘Que nós não nos enganemos! O tempo corre avante, - nós gostaríamos de crer que estivesse no tempo corresse avante... que o desenvolvimento [*Entwicklung*] fosse uma evolução [*Vorwärts-Entwicklung*] ... Isso é aparência enganosa que seduz os mais prudentes: mas o século XIX não é um progresso em relação ao XVIII’. Isso faz com que Nietzsche pense em formas cíclicas e não lineares para entender o desenvolvimento [...]: ‘É necessário que a humanidade viva em *ciclos*; única forma durável. Não é necessário que a cultura [*Cultur*] dure o máximo possível, mas que ela seja o máximo possível breve e elevada’. Nietzsche quer afastar toda meta teleológica e, sim, o processo do vir-a-ser se desenrola como a sequência infinita de vários ciclos, já que o mundo não teve começo e nem terá fim. Além disso, o ciclo da cultura segue o ciclo da própria vida” (FREZZATTI JR., 2018, p. 194-195).

predecessora, já que primeiro ela cresce em poder, depois entra em *décadence* e, por fim, é superada por outra, ciclo que segue eternamente. Vê-se, com isso, que a *décadence* é inevitável, pois é necessária para dar continuidade ao ciclo vital da cultura.

O que Nietzsche pretende com essa investigação é identificar se uma cultura se encontra em *décadence* ou em ascendência. O filósofo busca o crescimento de uma cultura superior e rechaça radicalmente a domesticação dos impulsos humanos que impedem a continuidade do ciclo. Dessa maneira, não importa o estágio no qual a cultura se encontra, isto é, se está no passado, como a cultura grega, ou no presente, como a cristã. Após detectada a *décadence*, Nietzsche irá poder especificar quais ações contribuirão para a superação da cultura em questão.

As analogias feitas por Nietzsche em seus textos sobre o médico da cultura são inúmeras. Por exemplo, em *O Anticristo* ele faz uma menção direta à compaixão: “Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico *nisso*, ser implacável *nisso*, *nisso* manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a *nós*, é a *nossa* espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos” (NIETZSCHE, 2016, p. 14). Em *Aurora*, o filósofo trata da comédia da compaixão:

Qualquer que seja o papel que tenhamos no destino de um desgraçado, em sua presença representamos sempre uma pequena comédia, não dizemos muitas das coisas que pensamos nem como a pensamos, usando da circunspeção de um médico no leito de enfermo que está em perigo de morte (NIETZSCHE, 2008, p. 200).

O médico da cultura deve ficar livre do sentimento de compaixão, assim como da culpa, do pecado, da vingança e do castigo, isto é, dos sentimentos cristãos, pois eles travam os impulsos que almejam mais poder, conservando a *décadence* fisiológica e impossibilitando a superação de novas culturas.

Todavia, Nietzsche não se prende às analogias, pois apresenta o filósofo como alguém capacitado para tratar da cultura. Ele seria antagonista dos médicos da alma, como os epicuristas e os estoicistas. Estes médicos, na ótica nietzschiana, são vigaristas pelo fato de iludirem as pessoas com falsas promessas. Em *Humano, demasiado humano*, o filósofo expõe no aforismo 305: “*Os médicos mais perigosos*. Os médicos mais perigosos são os que, atores natos, imitam o médico nato com perfeito dom de iludir” (NIETZSCHE, 2005, p. 102). Para Nietzsche, o Nazareno, assim como os estoicos e os epicureus, também foi um médico vigarista. Jesus foi um grande representante da medicina da alma, que tinha como objetivo principal fazer um tratamento universal das almas por meio de uma moral negadora do mundo.

Ao interrogar a moral cristã, o médico da cultura, ou o filósofo médico, tem como objetivo fundamental interpretar os instintos que estão dominando determinado contexto, porque os instintos humanos criam a todo instante e o médico filósofo tem como tarefa decifrar os sintomas que se manifestam dessas criações. Justifica-se, assim, porque os textos bíblicos forneceram a matéria prima para o filólogo desvelar o que se encontra por trás das palavras que ocultam sintomas de *décadence*. “Por filologia entende-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação, *sem* perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão” (NIETZSCHE, 2016, p. 62).

Porém, a tarefa do médico filósofo será descobrir os sintomas presentes nas culturas, neste caso, no cristianismo. Em outras palavras, lhe caberá fazer o diagnóstico do declínio fisiológico que se manifesta através de sintomas que causam degradação no corpo do indivíduo cristão. Nietzsche (2016) destaca que, na realidade, não é possível ser médico e filólogo sem ser também anticristão, pois o primeiro analisa por trás do declínio fisiológico do homem cristão e o segundo por trás dos textos sagrados que foram falseados pelos primeiros cristãos.

Todas as morais, segundo Nietzsche, são interpretações dos instintos. Todavia, é sempre válido lembrar, o que cabe para a moral caberá também para todas as grandes áreas, interseção na qual Nietzsche englobará o conceito de cultura (na política, na arte, na filosofia, nas ciências, na religião), pelo fato delas serem um conjunto de signos legíveis que podem ser decifrados em uma perspectiva fisiológica. Sendo assim, a moral cristã é uma interpretação dos nossos instintos, e os sintomas decorrentes dessa interpretação geram patologias devastadoras no corpo do indivíduo, “pois todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins cristãos” (NIETZSCHE, 2016, p. 75). Vê-se, com isso, em qual sentido Nietzsche direciona sua atenção em *O Anticristo*: tratar-se-á de constituir uma fisiologia da moral cristã. Isto significa que o filósofo alemão fará um registro do estado de *décadence*, de morbidez que a moral cristã, ao longo da história, cravou no corpo do ser humano.

A vontade de poder é utilizada por Nietzsche numa perspectiva metodológica para interpretar a vida. Dessa maneira, vale o questionamento: como a moral cristã se apresenta diante da vida? Ela proporciona e reivindica mais poder, ou enfraquece e causa declínio? Essas questões serão respondidas pelas próprias vivências do indivíduo, já que Nietzsche confere ao corpo o papel referência para tais respostas. “Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito” (NIETZSCHE, 1974, p. 15).

Desse modo, qualquer manifestação do corpo é um sintoma; porém, tais ocorrências são sempre dúbias. Neste sentido, um símbolo, um sintoma semelhante, ou até mesmo idêntico, na moral de culturas diferentes pode suscitar interpretações radicalmente antagônicas que irão repercutir de forma distinta no corpo, isto é, como manifestação sã ou mórbida. Na verdade, como o mesmo sintoma poderá apresentar *décadence* e potência, o problema que o médico filósofo terá que enfrentar é a ambiguidade dos sintomas. Isto exigirá que ele não seja tomado de modo isolado, pois a interpretação não poderá se isentar do procedimento genealógico, já que o sentido só se manifestará após a exposição do sintoma com sua gênese. Nessas condições, a hipótese da vontade de poder, através da contribuição da linguagem médica e fisiológica, permitirá que o médico filósofo revele o que está por trás da moral cristã, desvelando os estados do corpo.

O corpo, como fio condutor de tal interpretação, será também a melhor fonte de estudo. Então, a partir do procedimento genealógico da moral cristã, faz-se uma relação com o estado do corpo que o concebeu. Este procedimento exige uma profunda atenção do médico filósofo, pois as alterações de grau que evidenciam saúde ou doença são distintas nos múltiplos processos corporais. Se a diferença entre saúde e doença está no grau das manifestações corpóreas, recorrer aos fenômenos já reconhecidos como *décadents* e patológicos, tomando-os como paradigmas de interpretação para a aplicação de uma determinada área da cultura, neste caso, a moral cristã, será de suma importância para fazer o diagnóstico dessa moral.

Perguntei-me se se podia comparar todos esses valores supremos da filosofia, moral e religião de até agora com os valores dos enfraquecidos, *doentes mentais* e neurastênicos: eles apresentam, sob uma forma atenuada, *os mesmos males...* O valor de todos os estados mórbidos é que eles mostram, numa lente de aumento, certos estados que são normais mas que, por isso mesmo, são normalmente pouco visíveis.../ *Saúde e doença* não são nada de essencialmente díspares, como os antigos médicos e hoje ainda alguns clínicos creem. Não é preciso fazer deles princípios ou entidades que lutam pelo organismo vivo e fazem dele seu campo de batalha. Trata-se de velharia e palavrório que não servem para nada. Há, de fato, entre essas duas espécies de existência apenas diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a não harmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio (NIETZSCHE, 1888, p. 250 *apud* WOTLING, 2013, p. 162).

Dessa forma, o problema metodológico é estabelecido por Nietzsche, isto é, sua reflexão se fixa na interpretação da vontade de poder, traduzindo-a em definições filológicas como decodificação do texto que, no caso, é o corpo. O método desenvolvido pelo filósofo tem como objetivo analisar uma tábua de valores (moral cristã), destacando o mal que ela proporciona para a vida, pois a última, segundo o filósofo alemão, “é ‘vontade de poder’, e nada mais” (NIETZSCHE, 2017, p. 40). Sendo assim, a genealogia da moral cristã pela qual

Nietzsche examina fisiologicamente a moral consiste, antes de tudo, em indicar o estado do corpo que põe como exigência de vida se questionar sobre o desacordo e o acordo dessa exigência com os imperativos da vontade de poder. Desse modo, esta tem uma relação íntima com o estado de saúde do corpo, o que demonstra que a saúde traduzirá a capacidade corpórea de interpretar proveitosamente a realidade.

Mas saúde não significa, para Nietzsche, um alvo a ser alcançado, ou uma referência que indicará os graus de doença, pois doença e saúde são, na concepção nietzschiana, processos recíprocos, isto é, dinamismos inerentes à vontade de poder. Por isso o filósofo prefere utilizar o termo *décadence* em vez de doença, pelo fato dele traduzir o dinamismo da vontade de poder de forma mais adequada. O termo “*décadence* tem a vantagem de lembrar a espontaneidade da vontade de potência” (NIETZSCHE, KSA 6. 132 *apud* WOTLING, 2013, p. 167). Todavia, não é também o caso de combater a *décadence*, pois ela é fundamental para a cultura e para o povo. O que é necessário combater, segundo Nietzsche, é a “importação do contágio nas partes saudáveis do organismo” (NIETZSCHE, KSA 13. 427 *apud* WOTLING, 2013, p. 166).

A moral cristã importou o contágio e, por conta disso, o combate é fundamental, pois ela é fruto de uma verdadeira depravação da performance dos instintos. A *décadence* é o movimento, o processo que se inclina para o agravamento da má funcionalidade do corpo, enquanto a moral cristã tem como objetivo conservar esse mal corpóreo no homem. É justamente nesse ponto que se encontra o incômodo de Nietzsche: o cristianismo tem como meta conservar um tipo de vida *décadent*. Os valores morais cristãos dão um sentido ilusório para aqueles que não suportam mais a vida, que não aguentam mais o sofrimento terreno. Para agravar ainda mais a *décadence* do indivíduo cristão, a promessa de que as agruras da vida na terra fornecem os meios para uma vida sem sofrimentos, em um além-mundo como forma de recompensa, é vista pelo cristão como uma virtude.

A mentira forjada pelos primeiros cristãos deslocou o centro de gravidade da existência humana do aquém para o além. Isso ocorreu por uma incapacidade orgânica de resistência, pela fraqueza da vontade que impede a reação necessária para a efetivação dos impulsos bem arranjados. A verdadeira força se apropria da realidade esculpindo suas formas, mas a *décadence* do cristianismo oculta sua impotência sob o manto da submissão à uma força exterior: Deus. Em *O Anticristo*, no aforismo 43, Nietzsche afirma:

Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda a razão, toda natureza do instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo

que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida (NIETZSCHE, 2016, p. 49).

O sentido da vida do indivíduo cristão é oriundo de uma corrupção dos instintos. É neste sentido que Nietzsche interpreta a fraqueza de tais forças: a incapacidade de dominá-los causa uma desarmonia, um desequilíbrio fisiopsicológico que acarreta a doença do corpo que interpreta a vida como algo nocivo para o ser humano. Nietzsche entende que a força e a potência dos instintos são sintomas de abundância de vida e, conseqüentemente, de saúde. Ele subentende que o grau máximo da força do indivíduo é ter o domínio da sua potência, pois se a potência de um grupo de instintos vier sob o domínio de uma conjuntura anárquica, haverá justamente o oposto da força que manifesta saúde. Para Nietzsche, a desarmonia interna do corpo é um traço característico do indivíduo cristão. A inaptidão de não lutar contra os estímulos negadores dos desejos, dos afetos e das paixões é uma fraqueza da vontade, isto é, uma outra maneira de expressar a *décadence*.

No tópico “Moral contra natureza” do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma que os filósofos, os artistas, os sacerdotes e os ascetas atingem esse nível de hostilidade contra os sentidos quando sua vontade de poder já está sob o domínio da *décadence*, isto é, quando não conseguem mais obter uma cura para tal enfermidade. Como o cristianismo, para Nietzsche, é a máxima expressão da *décadence*, o homem cristão é o mais perigoso inimigo da sensualidade, o maior adversário do corpo, pois o último é a maior expressão da primeira. Por sua incapacidade de combater o estímulo negador da vida e do corpo, o cristão se torna ainda mais perigoso para a humanidade, já que providencia meios covardes e ilusórios para corromper os instintos promovedores de mais potência.

Esse mesmo meio, a castração, o extermínio, foi instintivamente escolhido no combate contra um desejo, por aqueles que são denominados fracos de vontade, por aqueles que são demasiados degenerados para conseguir impor-se uma medida nele: por aquelas naturezas que, para falar em metáfora (e sem metáfora). Tem necessidade de La Trappe, qualquer definitiva declaração de inimizade, um *abismo* entre si e uma paixão. Os meios radicais são imprescindíveis apenas aos degenerados; a incapacidade de não reagir a um estímulo é propriamente outra degenerescência. A radical inimizade, a inimizade mortal contra a sensualidade ainda é um sintoma que faz pensar: autoriza-se a fazer suposições sobre o estado global de alguém assim tão excessivo. – Essa hostilidade, esse ódio só atingem seu ápice, aliás, quando tais naturezas não possuem mais firmeza o bastante para uma cura radical, para renunciar ao seu “demônio”. Olhe só panoramicamente a história inteira dos sacerdotes e filósofos, incluindo a dos artistas: o que é mais venenoso contra os sentidos *não* foi dito pelos impotentes, e também não pelos ascetas, mas pelos ascetas impossíveis, por aqueles que haviam tido a necessidade de serem ascetas (NIETZSCHE, 2014, p. 32).

O remédio prescrito pelo médico da cultura para triunfar sobre o cristianismo, para recuperar o equilíbrio do corpo, fazendo com que ele retorne ao centro de gravidade e, conseqüentemente, para obter uma vida pautada por valores que elevem a vontade de poder reside, para Nietzsche, na hierarquia de seres humanos. O critério utilizado pelo filósofo para elaborá-la é a capacidade de sofrimento de cada homem, já que os fortes têm uma capacidade de suportar o sofrimento superior aos fracos. O cristão, aos olhos de Nietzsche, é incapaz de encarar o sofrimento, e este, por sua vez, é uma dimensão primordial da vida. Dessa forma, recusar a vida é se abster da vontade de poder.

Em sentido contrário, sendo o sofrimento parte fundamental da vida, Nietzsche utiliza a imagem do deus grego Dionísio para diferenciar os dois tipos antagônicos de homem: o mais rico em abundância de vida e o mais pobre de vida, isto é, o que mais sofre.

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo ao ato terrível e todo o luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo o deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um “salvador” (NIETZSCHE, 2019, p. 246).

Neste sentido, encontram-se duas interpretações antagônicas do sofrimento: a que Nietzsche nomeia de *dionisíaca* (trágica), que remete a uma abundância de vida, e a que ele denomina *pessimista* (niilista) ou *cristã*, que está relacionada com o empobrecimento de vida, estando o cristianismo enquadrado como a máxima tradução desta. O que o filósofo alemão pretende ao distinguir tais interpretações é expor a relação do homem com a realidade, de modo que a leitura dionisíaca da vida capacita o indivíduo a superar a dor e o sofrimento de forma que não se abstenha dele, o encarando de frente. Todavia, a interpretação niilista da vida (cristã) nega toda a vida terrena em função de uma vida ilusória fora do mundo, pois o cristão é fraco demais para suportar os sofrimentos e as dores que são próprios da vida.

Dioniso contra o ‘crucificado’: eis o antagonismo (...) Adivinha-se: o problema é do sentido do sofrimento: sentido cristão ou sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma alma bem-aventurada, no último, o ser vale como bem-aventurado o bastante, a fim de ainda justificar uma monstruosidade de sofrimento/ O homem trágico afirma o sofrimento mais áspero: ele é forte, pleno divino o bastante para tanto / O cristão nega a sorte mais feliz na terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante para sofrer por toda forma de vida (NIETZSCHE *apud* WOTLING, 2013, p. 184-185).

Dessa forma, as interpretações antagônicas da vida, tanto a trágica como a cristã, são formas de assimilação e de compreensão da realidade, sendo que a primeira afirma a vida na sua totalidade, enquanto a segunda recusa e rejeita a existência por não a suportar. O homem trágico tem como característica fundamental a criação, o que ocorre por um dinamismo orgânico fisiológico diligenciado por instintos bem-ordenados característicos da vontade de poder ascendente. Desse modo, a eterna criação que ocorre no homem dionisíaco gera uma superação de si; isto não quer dizer que ele está imune a *décadence*, mas pode superá-la. A *décadence*, como já mencionado, faz parte do processo de desenvolvimento do indivíduo, do povo, ou da cultura.

Tais homens criadores (dionisíacos) nunca interpretam sofrimento e prazer como um valor a ser medido, pois ambos são necessários à vida, são estados conjuntos no processo eterno da vontade de poder. Para Nietzsche, o homem dionisíaco interpreta felicidade e infelicidade como irmãs gêmeas: “Ah, como sabem vocês pouco acerca da humana *felicidade*, seres cômodos e benévolos! – pois felicidade e infelicidade são irmãs gêmeas, que crescem juntamente ou, no seu caso, juntamente – *continuam pequenas!*” (NIETZSCHE, 2019, p. 202).

Destarte, verifica-se que recusar o pessimismo cristão equivale a dizer sim à vida, como também aceitar as determinações da vontade de poder, acolhendo de bom grado todo estímulo determinado pelas atividades de forças antagônicas. Entretanto, afirmar a vida não é aceitar o sofrimento, mas sim a eterna luta que é a representação máxima da existência. Portanto, se a vontade de poder declinante, que é uma força antagônica à vontade de poder ascendente, se manifestar no homem que se encontra em um estado impulsionado por Dionísio, definido como criador, tal declínio não será totalmente paralisador e apático, pois, mesmo debilitado e enfraquecido, o instinto de criação e de luta permanecerá.

A reflexão de Nietzsche sobre o valor está intimamente ligada à problemática do sofrimento e da sua interpretação, ou seja, se ele é interpretado como *décadent* (cristão) ou de modo dionisíaco (trágico). Então, o que o cristianismo fundou foi uma religião cujos valores são esculpidos pelo medo e modelados pela eterna recusa do sofrer. Essa forma de interpretar a vida é extremamente perigosa, pois as debilidades e as fraquezas se caracterizam pela sua má fé em criar pseudo-remédios que paralisam e abrandam momentaneamente o sofrimento, mas que, na realidade, proporcionam, a longo prazo, uma ampliação acentuada da *décadence*.

Por fim, o fenômeno do cristianismo trouxe a corrupção dos instintos. O homem cristão *escolheu* tal corrupção e os teólogos e sacerdotes foram os principais responsáveis por propagar a doença do declínio dos instintos. A consequência disso foi uma inversão dos valores, isto é, a negação total da vida em função de uma existência ilusória. Assim, o cristianismo se

tornou um projeto de grande envergadura, que se empenhou a transformar o homem em um animal domesticado. Analisando a perspectiva cristã avaliadora da vida, o filósofo alemão chega à conclusão de que o cristianismo foi a maior infelicidade do homem, pois disseminou tal doença para o ocidente. Nietzsche, enquanto médico da cultura, se coloca contra o seu tempo em função de um por vir, no qual será possível transformar estes valores.

Em *O Anticristo*, o filósofo propõe para a humanidade o caminho para a saúde, não oscilando em se munir de vários métodos para desmascarar e destruir o cristianismo, já que tal religião é incapaz de estabelecer a aproximação entre o corpo, o mundo e a vida. Desse modo, o que permeia o texto mencionado, bem como o *corpus* teórico do autor, é a proposta de um ser humano criador de valores que estejam em conformidade com esta tríade, pois é justamente ela que constitui a *Transvaloração de todos os valores* cultivada por Nietzsche.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao percorrer as propostas iniciais dos dois primeiros capítulos deste trabalho de pesquisa, é possível notar que empreendemos uma investigação sobre como Nietzsche compreendia o conceito de *décadence* nos seus primeiros textos de 1888 (*O Caso Wagner e Crepúsculo dos Ídolos*). A análise do filósofo acerca da primeira obra foi fundamental para compreender o projeto que estava por vir, a *Transvaloração de todos os valores*, que se concretiza em *O Anticristo*, texto que serviu como lente de aumento, permitindo que o filósofo enxergasse com mais nitidez a *décadence* que permeava a modernidade e o continente europeu da sua época. O personagem principal da obra é Richard Wagner, figura que Nietzsche utilizou como ferramenta primordial para investigar o problema da *décadence*.

Logo na quinta seção do livro, fica evidente seu objetivo: o filósofo alemão afirma que é um sintoma da própria *décadence* não identificar os sintomas nocivos causados por ela mesma. Wagner era o “‘sintoma’, mas a Europa não o percebeu. Perceber o nocivo como nocivo, *poder* proibir-se algo nocivo, é ainda um sinal de juventude, de força vital” (NIETZSCHE, 2016, p. 19). O sucesso de Wagner foi, por si só, um forte indício da *décadence*, reflexo do declínio da cultura e do esgotamento fisiológico do indivíduo. Para Nietzsche, o fato de sentir-se atraído pela música de Wagner é um signo da fraqueza e do esgotamento.

A partir do momento que Nietzsche argumenta que a música de Wagner causa esgotamento e fraqueza fisiológica, como sublinha na seção cinco de *O Caso Wagner*, evidencia-se o porquê do título do livro: nas óperas de Wagner, segundo Nietzsche, o que se contempla são casos de histeria e de uma sensibilidade extremamente excitada. Os seus heróis e heroínas se encontram em estado de *décadence*, pois seus instintos estão em desordem fisiológica. Isto demonstra que uma degenerescência fisiológica está presente também em Wagner, posto que as produções humanas são manifestações dos estados fisiológicos, isto é, ou desejam mais poder, ou escolhem o declínio e a fraqueza.

O estilo de Wagner, tratado por Nietzsche principalmente na sétima seção da obra supracitada, foi de suma importância para o desenvolvimento do presente texto dissertativo. A inaptidão de Wagner para a construção de formas orgânicas, isto é, a *décadence* na obra do compositor alemão, está contida no fato das partes não mais habitarem o todo. Para empreender tal investigação, Nietzsche teve como pano de fundo a obra de Paul Bourget, *Ensaio de Psicologia Contemporânea*, na qual o autor analisa o movimento literário francês de sua época.

A definição de Bourget da *décadence* literária consiste na supervalorização da página sobre o livro, da frase sobre a página e da palavra sobre a frase, o que significa que o

todo deixa de existir como uma unidade, fazendo com que a anarquia e a desordem dominem determinada obra. Nietzsche foi ainda mais além e traduziu a *décadence* para todas as produções humanas e, com elas, para qualquer estilo de arte, argumentando que se o todo não for soberano, a *décadence* está presente.

O intuito de situar o compositor francês, Georges Bizet, no terceiro tópico do primeiro capítulo foi uma questão de estratégia no que diz respeito os antagonismos tratados por Nietzsche, já que a música do compositor francês é radicalmente antagônica a de Wagner. Logo nas primeiras linhas do prólogo de *O Caso Wagner*, Nietzsche expõe seu respeito e admiração pela música de Bizet às custas da música de Wagner. “Vou me permitir um breve descanso. Não é pura malícia, se neste escrito faço o elogio de Bizet à custa de Wagner” (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

Diferente da melodia infinita de Wagner, a ópera de Bizet, para Nietzsche, é bem ordenada, notadamente organizada. Sendo assim, a música do compositor francês contribui para a ascendência da vontade de poder do indivíduo, conceito que tanto apetece a Nietzsche. Nota-se, com isso, que o estilo da *décadence* foi aqui desenvolvido sob a ótica nietzschiana, já que o filósofo alemão desloca o estilo da *décadence* da literatura para a música, especificamente para a de Wagner. O compositor alemão é um miniaturista da música, pois coloca sob holofotes os mais insignificantes detalhes em detrimento de uma totalidade orgânica. Assim, ele degenera o gosto com sua arte, revelando-se um típico *décadent*.

Ele busca então a semiótica de sons para os gestos. Querendo admirá-lo, observamo-lo a trabalhar nisso: como separa, como obtém pequenas unidades, como as anima, lhes dá relevo e as torna visíveis. Mas aqui se esgota sua força: o resto nada vale. Como é pobre, leigo e canhestro os eu modo de “desenvolver”, sua tentativa de fazer entrelaçar o que não se teceu naturalmente! (NIETZSCHE, 2016, p. 23).

O segundo capítulo foi elaborado com base na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, de 1888. Assim como *O Caso Wagner* e *O Anticristo*, este texto faz parte dos últimos escritos de Nietzsche. Essas obras se entrelaçam, pois são partes fundamentais de um projeto que se concretiza em *O Anticristo*, com a *Transvaloração de todos os valores*. Se, por um lado, Nietzsche considera o *Crepúsculo dos Ídolos* uma declaração de guerra, por outro ele o escreve com muito humor e divertimento. Desse modo, tal conflito, por enquanto, se desvela como um entretenimento, um lazer que logo se tornará um tratado de guerra seríssimo em *O Anticristo*.

Portanto, a serenidade, o bom humor e o lazer são peças primordiais para um filósofo, para o médico da cultura, mesmo quando ele for tratar de questões sombrias e de grande envergadura, como a arte, a filosofia e, sobretudo, as religiões – o budismo, o judaísmo

e, sobretudo, o cristianismo. “Manter uma jovial serenidade [*Heiterkeit*] em meio a uma questão sombria e de imensa responsabilidade não é tarefa pequena: e, contudo, o que seria mais necessário do que a jovial serenidade?” (NIETZSCHE, 2014, p. 7).

O instrumento utilizado no segundo capítulo foi o martelo de Nietzsche, e seu alvo foi Sócrates. Esse instrumento tão rudimentar, mas tão eficiente, usado em linguagem metafórica serviu não somente para desconstruir as imagens eternas dos ídolos, mas, principalmente, para investigá-los e diagnosticá-los. Neste sentido, o martelo do médico da cultura tocou nos ídolos contemporâneos e eternos, fazendo com que ressoasse o que se encontrava nas profundezas dos seus corpos, isto é, na origem dos seus impulsos.

Então, a partir do segundo capítulo, os ídolos contemporâneos, assim como Richard Wagner, não foram mais objeto de análise, mas sim os ídolos eternos, como Sócrates e Jesus de Nazaré, mais complexos e que exigem maior atenção por estarem há muito tempo presentes no ideário da humanidade. Isto certamente torna mais difícil a empreitada de destruí-los. “No que diz respeito a auscultar ídolos, não se trata desta vez de ídolos contemporâneos, mas de ídolos *eternos* que aqui são tocados com o martelo tal como com um diapasão” (NIETZSCHE, 2014, p. 8). Portanto, o que Nietzsche revela em *Crepúsculo dos Ídolos* é uma nova guerra que está por vir, motivo pelo qual ele prepara o terreno com este escrito, destinado a atacar tais figuras. Por isso, o segundo capítulo – *A décadence* fisiopsicológica na filosofia que tem como pano de fundo a seção “O problema de Sócrates”, abre caminho para que Nietzsche concretize seu projeto já mencionado.

O conceito de *décadence* e a noção de psicologia que transcorrem *Crepúsculo dos Ídolos*, assim como *O Caso Wagner*, tem sua origem nas leituras de Nietzsche sobre a psicofisiologia francesa, especialmente autores como Charles Férré, Théodule Ribot, Paul Bourget e, na poesia, de Charles Baudelaire, grandes contribuidores para o desenvolvimento dos conceitos formulados por Nietzsche. Por isso, a psicologia perpassou todo o trabalho de pesquisa em questão, pois a psicologia na perspectiva nietzschiana é uma fisiopsicologia, ou seja, uma unidade.

Nesse contexto, a análise dos sintomas causados pelas produções humanas e a relação que elas estabelecem com a vida foram de suma importância para dissecar o conceito de *décadence* no pensamento do filósofo alemão. Assim, a psicologia nietzschiana põe-se como opositora da metafísica tradicional, da moral cristã e das virtudes instituídas, além de ser antagonista aos dualismos absolutos, como bem e mal, alma e corpo, Deus e homem, entre outros. No entanto, ela se baseia nos pressupostos da vontade de poder, que pode ser descrita como o estado fisiopsicológico do indivíduo que tem um impacto radical na cultura.

Nietzsche, no tópico “O problema de Sócrates” contido no *Crepúsculo dos Ídolos*, detalha as características do estado fisiopsicológico do sábio de Atenas, expondo com clareza sua *décadence*. Como a metafísica socrática já é, por si, *décadent*, pois o que está na sua raiz é a negação da vida, as configurações orgânicas fisiopsicológicas de Sócrates evidenciam a *décadence* por meio de suas produções. Sendo assim, ao avaliar negativamente a vida, nota-se que o organismo se encontra em anarquia, porquanto os instintos que desejam mais poder estão incapacitados de dominar. Dessa forma, Nietzsche usa Sócrates para atacar a tradição filosófico-cultural. Nessa leitura, é possível identificar que todos os grandes sábios que de alguma forma negaram a vida se enquadram dentro dessa categoria, ou melhor, padecem desse estado de *décadence* fisiopsicológico.

A moral socrático-platônica, exposta estrategicamente no último tópico do segundo capítulo, serviu como ponte para a alcançar a moral cristã, objeto-chave do presente trabalho científico, tratada no terceiro e último capítulo. A moral criada por Sócrates e seu discípulo Platão, assim como a dialética, são remédios prescritos pelo filósofo que tem a pretensão de curar a sociedade ateniense da *décadence* generalizada que acometia o povo de sua época. Mas, na ótica nietzschiana, tal remédio era, na realidade, uma cicuta.

O ataque de Sócrates e, posteriormente, de Platão, foi direcionado, então, para os instintos. Seguindo o caminho antagônico, para Nietzsche (2014), a anarquia e o desregramento dos instintos apontam para a *décadence*. Então, para o filósofo alemão, o que aconteceu em Atenas foi justamente o oposto, ou seja, a aristocracia que vivenciava em sua plenitude os instintos foi destruída pela dialética e pelos valores socráticos. Do mesmo modo fez o cristianismo, que foi uma continuidade da *décadence* mais radical do socratismo e platonismo. Portanto, a dialética foi uma arma poderosíssima nas mãos dos fracos contra os instintos:

A dialética pode ser apenas a *legítima defesa* nas mãos de quem não possui quaisquer outras armas. É preciso ter que conquistar à força seu direito: do contrário não se faz qualquer uso dela. Por isso os judeus foram dialéticos; a raposa Reineke era: Como? Sócrates também o era? (NIETZSCHE, 2014, p. 20).

Os dualismos da filosofia tradicional, tais como aparência e realidade, falso e verdadeiro, também são sintomas *décadents*. Nota-se, assim, a herança deixada por Sócrates para o cristianismo. Por exemplo, o mundo verdadeiro que o filósofo ateniense almejava alcançar com sua morte, foi transformado em paraíso pelo cristianismo. As interpretações de ambas são as mesmas, isto é, leituras que proporcionam declínio fisiopsicológico. Dessa forma, a espiritualização das paixões, tanto as socráticas quanto as cristãs, são sintomas da *décadence*.

A *décadence* tem sua gênese na interpretação feita na arte, na filosofia, na ciência e na moral, pois, segundo Nietzsche, na última esfera, por exemplo, não existem fatos, apenas interpretações do que ocorre na vida. Neste sentido, a moral cristã interpreta e defende que o homem, para ser considerado bom, deve controlar, apascentar seus instintos, isto é, tornar-se manso, doméstico; porém, o que acontece é o adoecimento dos instintos, fazendo com que o sujeito se torne fraco e debilitado fisiopsicologicamente.

O conteúdo de *O Anticristo*, obra principal da pesquisa, percorreu todo o trabalho dissertativo, pois ele se encontra, mesmo indiretamente, nas duas obras já citadas (*O Caso Wagner e Crepúsculo dos Ídolos*). A construção do terceiro capítulo foi peça chave para o desfecho do trabalho. Neste sentido, o conceito de *décadence* em *O Anticristo* se desvela em sua máxima expressão. Por conta disso, os valores cristãos que orientam a humanidade há séculos foram o objeto deste capítulo. Tendo isto em vista, a investigação feita no primeiro tópico abordou o tipo psicológico do Galileu na interpretação de Nietzsche, distanciando-se radicalmente das interpretações do Jesus de Renan e de Strauss.

O tipo psicológico de Jesus exposto no início do capítulo foi fundamental para revelar a origem do cristianismo, pois a investigação desenvolvida por Nietzsche sobre o nascimento desta doutrina tem duas teses de suma importância: o tipo psicológico de Jesus e a continuação do judaísmo, isto é, ele foi a consequência dos instintos *décadents* cultivados anteriormente pelos judeus.

O Nazareno foi descrito por Nietzsche, em *O Anticristo*, como aquele que não oferecia resistência, que não era afetado pelo mundo exterior, um indivíduo “apolítico” (a saber, um idiota), cujas condições fisiopsicológicas não possibilitavam uma atitude política efetiva; pelo contrário, Jesus era um “antirrealista”. Portanto, como a prática do Galileu foi plenamente interior, o que aconteceu com a disseminação do cristianismo foi a mutilação dos verdadeiros traços psicológicos de Jesus. Na verdade, o Galileu estava mais para um Buda que para um revolucionário político.

No momento abre-se uma contradição entre o pregador da montanha, do lago e do prado, cuja aparição faz pensar num Buda sobre um solo bem pouco indiano, e o fanático da agressão, o inimigo mortal dos teólogos e sacerdotes, que a malícia de Renan glorificou como *le grand maître en ironie* [o grande mestre da ironia] (NIETZSCHE, 2016, p. 37).

No que tange ao legado deixado pelos judeus, o cristianismo deu continuidade aos instintos vitais *décadents* de seus antecessores religiosos, pois o judaísmo também não mantinha nenhum ponto de contato com o que é real. Dessa forma, os sacerdotes judeus e os

teólogos menosprezaram os instintos com o objetivo de superestimar um mundo imaginário e ilusório.

O segundo tópico do terceiro capítulo, sobre a morte do Redentor e o nascimento de uma religião da *décadence*, analisou o mal-entendido sobre a morte de Jesus e o falseamento que Paulo de Tarso e os apóstolos empreenderam da sua boa-nova. O objetivo principal deste tópico foi evidenciar o nascimento de uma religião – o cristianismo de Paulo –, apontando que ele não condiz com a verdadeira vida e evangelho de Jesus de Nazaré, pois o autêntico Galileu foi completamente transformado, alterado por seus primeiros sectários, sobretudo por Paulo. Então, um Jesus Cristo profeta, messias, milagreiro, moralista e rebelde foi forjado de acordo com as necessidades de sua primeira comunidade, contexto no qual o desejo e o instinto de vingança contra a beleza, a saúde e a vida como ela é foram os motivos para a desfiguração do Nazareno.

Antecipei minha resposta ao problema. O pressuposto dela é que o tipo do redentor nos foi conservado apenas numa grande distorção. Essa distorção tem muita verossimilhança em si: um tipo desses não poderia, por razões diversas, ficar puro, inteiro livre de acréscimos. Tanto o *milieu* [meio] em que se moveu essa figura diferente como, mais ainda, a história, o *destino* da primeira comunidade cristã, tinham de deixar nele traços: a partir deles, retroativamente, o tipo enriquecido com atributos que se tornam compreensíveis apenas em relação com a guerra e as finalidades da propaganda. Esse mundo peculiar e doente em que os evangelhos nos introduzem – como um de um romance russo, no qual a escória da sociedade, as doenças nervosas e o idiotismo “infantil” parecem ter um encontro – deve ter, em todo caso, *tornado mais grosseiro* o tipo: para entender alguma coisa dele, os primeiros apóstolos, em especial, traduziram para sua própria crueza uma existência totalmente imersa em símbolos e incompreensibilidades – para eles o tipo só estava *presente* após ser moldado em formas conhecidas [...]. Não subestimemos, enfim, o *proprium* [*característico*] de toda veneração grande, e sobretudo sectária: ela apaga, no ser venerado, os traços e idiosincrasias originais, frequentemente penosos e estranhos – *ela nem os vê* (NIETZSCHE, 2016, p. 36-37).

Assim, o Galileu, na perspectiva nietzschiana, não oferecia nenhum tipo de resistência, quer seja nas suas palavras, ou mesmo em suas intenções. Dessa maneira, a sua boa nova não era uma fé, mas sim uma nova prática, o que demonstra que, para Jesus, o Reino de Deus não era algo a ser alcançado, mas um estado fisiopsicológico que possui as seguintes máximas, na concepção de Nietzsche (2016): não se encolerizar, não se defender, não se atribuir responsabilidade, não resistir ao mal, mas amá-lo.

A partir dessas máximas, retiradas do verdadeiro evangelho de Cristo e de como ele viveu realmente, pode-se afirmar que o cristianismo seria plenamente possível. “Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas é até necessária, o cristianismo autêntico original sempre será possível” (NIETZSCHE, 2016, p. 44). Portanto, para Nietzsche, em *O*

*Anticristo*, conceitos como *castigo*, *pecado*, *culpa*, entre outros, não existem no autêntico evangelho. Sendo assim, o Galileu seria superior ao ressentimento cultivado por Paulo e pelos apóstolos, justamente por amar integralmente o que lhe ocorria.

Não se acha, em toda a psicologia do “evangelho”, o conceito de culpa e castigo: nem o conceito de recompensa. O “pecado”, qualquer relação de distância entre Deus e homem, está abolido – *justamente isso é a “boa nova”* [...]. A consequência de tal estado projeta-se numa nova *prática*, aquela propriamente evangélica (NIETZSCHE, 2016, p. 39).

A má compreensão dos símbolos originários do evangelho de Jesus e a desconfiguração dos traços do Galileu direcionou o cristianismo, ao longo da história, para uma *décadence* dos instintos. Com o estabelecimento hegemônico da Igreja cristã e de uma nova doutrina da salvação, o poder do cristianismo se efetivou no ocidente. Assim, nota-se que Nietzsche compreende que é necessário destruir todos os valores que foram forjados por aqueles que deturparam a boa-nova do autêntico Galileu.

Depois de esclarecer a distinção entre o cristianismo de Paulo de Tarso e o autêntico evangelho de Jesus, abre-se outra porta, revelada no título do livro *O Anticristo*. Nietzsche não foi contra o Cristo, mas antagônico ao cristianismo de Paulo. A morte do Redentor e os símbolos que vieram na esteira da crucificação, principalmente ela própria, foram fundamentais para o começo de uma era de valores *décadents* que perdura até hoje. Trata-se, portanto, de símbolos confeccionados com o intuito de vingança pelos primeiros sectários de Jesus, pois, após a morte do Galileu, um pequeno movimento rebelde se organiza para destruir a ordem dominante.

No aforismo 27 de *O Anticristo*, Nietzsche afirma: “Num terreno assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda *realidade* tinham contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o *cristianismo*, numa forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada” (NIETZSCHE, 2016, p. 44). Sendo assim, o que Nietzsche pretende é a autossuperação do cristianismo paulino. Para construir uma nova realidade, “para se erigir um santuário, *é preciso antes destruir um santuário*: esta é a lei” (NIETZSCHE, 2019, p. 77). Isto significa a demolição de ideais eternos e de valores que proporcionam ao corpo e à cultura um estado de *décadence*. Sendo assim, o indivíduo e a cultura ocidental sofrem, ainda hoje, com a herança deixada pelos primeiros cristãos.

O corpo dos sacerdotes e dos santos é prova disso. Nietzsche, em *O Anticristo*, expõe uma interpretação fisiopsicológica específica sobre a crença da alma e do além: segundo ele, aqueles que possuem tal crença são indivíduos doentes, pois se encontram diante de uma patologia do sentido do tato, isto é, se distanciam, repudiam qualquer contato com os objetos

sólidos. Frente a isso e dando continuidade a argumentação, o terceiro e último tópico do presente trabalho tratou da relação entre os valores cristãos e o corpo, sobretudo porque, para Nietzsche, o último é o fio condutor para interpretar a vida. Sendo assim, os valores cristãos causam no homem uma patologia do tato, pois tais má-interpretações despertam aversão a tudo que é externo. Isto explica o ódio à existência, à vida e ao refúgio do indivíduo ensimesmado em seu mundo interior. Nesse mundo ilusório, o doente, o *décadent* do tato, tem uma falsa segurança sobre as ameaças que a vida lhe oferece.

A chave de interpretação do cristianismo é a origem da crença metafísica à abjeção radical dos instintos, assim como o fio condutor que envolve o enfraquecimento das forças vitais do corpo. O cristianismo, assim, é uma doutrina que se afirma através de seus dogmas ilusórios para se aproveitar dos indivíduos fragilizados e debilitados com a promessa de proporcionar-lhes uma vida no além.

Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é “convertido” ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso... Nós, outros, que temos a *coragem* para a saúde e também para o desprezo, como poderíamos *nós* desprezar uma religião que ensina a desprezar o corpo! Que não quer desfazer-se da superstição da alma! Que faz da nutrição insuficiente um “mérito”! Que vê e combate na saúde uma espécie de inimigo, demônio, tentação! Que se convenceu de que é possível levar uma “alma perfeita” num corpo cadavérico, e para isso teve de apontar um novo conceito de “perfeição”, um ente pálido, doentio, idiota-entusiasta chamado “santidade” – santidade, apenas uma serie de sintomas do corpo empobrecido, enervado, incuravelmente corrompido! (NIETZSCHE, 2016, p. 39).

Dessa maneira, em *O Anticristo*, Nietzsche estabelece com seu leitor um diálogo de caráter afirmativo, ao contrário da recepção inicial conferida ao texto que, durante décadas, foi tratado apenas como destrutivo e negativo para a humanidade (Cf. RUBIRA in MARTON, 2016, p. 87). Nas primeiras linhas da obra, o filósofo alemão faz ver que seu texto é direcionado para um pequeno grupo de leitores, principalmente para aqueles que interpretaram corretamente a obra *Assim falava Zaratustra*. “Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não existam. Seriam aqueles que compreenderam meu Zaratustra: como *poderia* eu me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora – apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

Assim, *O Anticristo* se dirige para aqueles que compreenderam *Zaratustra*, pois é nessa obra que o eterno retorno e a morte de Deus foram declarados e efetivados por Nietzsche. Ora, se Deus está morto, é necessário deslocar a concepção de ser humano: de um animal criado por um Deus gerador de tudo pela concepção do *Übermensch* (além do homem). No *Ecce Homo* (1888), Nietzsche sublinha:

Fui compreendido? – não disse palavra que não houvesse dito há cinco anos pela boca de Zaratustra. – O *descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. [...]. Ele parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele (NIETZSCHE, 2016, p. 108).

Portanto, a conclusão de *O Anticristo* é uma lei contra o cristianismo declarada por Nietzsche, na qual sete artigos são estabelecidos para destruir uma religião *décadent*. O filósofo proclama uma alteração no calendário, a desconstrução radical dos valores cristãos nocivos que assolam o continente europeu e, com isso, conclama o início de uma nova era. O fato é que *O Anticristo* aparenta ser a concretização de uma filosofia transgressora e a totalidade do pensamento nietzschiano, mas se fundamenta na afirmação da vida, pois o mundo é vida, vontade de poder. A sua derradeira frase em sua última obra, *Ecce Homo*, colabora para reiterar o que foi dito: “Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado*” (NIETZSCHE, 2017, p. 109).

A verdadeira marca da *décadence* tem como máxima expressão o cristianismo, a partir do qual o mais terrível dos valores foi encrustado no homem, onde tudo que é ressentido, doente, fraco, vingativo e malgrado se opõe ao que é forte, trágico, afirmativo e dionisíaco. A maldição do cristianismo, para Nietzsche, deve ser diagnosticada e tratada, a fim de ser extirpada do corpo do ser humano, pois ela causou, e ainda causa, males contra o sagrado espírito da vida e contra tudo que é vontade de poder.

Destarte, todo aquele que se interrogar pelo pensamento de Nietzsche com relação à uma religião sem “deus” deve dar um passo a mais na sua interrogação e, ao invés disso, perguntar-se pela concepção que o filósofo dionisíaco apresenta sobre os valores que até então percorreram a história de toda moral e, principalmente, a história da moral ocidental. Um passo a mais será ainda fundamental na medida em que, para o filósofo, o que realmente está implícito na destruição e na criação dos valores são as forças e os vínculos de forças que não findam de sobrelevar, de se recompor, de se reinventar, de se incluir e de se excluir numa atividade, numa dinâmica recíproca que atravessa, domina e afirma toda a existência e realidade.

Sendo assim, o filósofo alemão arrazoar sobre o fundamento moral e os encadeamentos de forças a ele pressupostos, que litigiam entre si a potência sob as diferentes máscaras e os mais sublimes e elevados estilos e atributos. Com efeito, há, sobretudo, dois tipos de forças: as que afirmam e exaltam a vida e aquelas que, ao contrário, a depreciam e a degradam.

A partir dessas observações nota-se que, para Nietzsche, os deuses e as religiões se manifestam como reflexos da abundância ou da miséria de um indivíduo e de uma cultura. De

sorte que, quanto mais potente e intrépido for um indivíduo e um povo, tanto mais os seus deuses e suas religiões apresentarão as marcas da conquista e do orgulho desta mesma nação. Inversamente, os deuses dos “bons” (religião cristã), dos decadentes e dos fracos não apresentarão senão sentimentos de ressentimento, de vingança e de ódio contra tudo aquilo que expande, transfigura e afirma a vida.

Dessa forma, Nietzsche não concebia a vida sem as religiões ou sem os deuses pois, do ponto de vista simbólico, as primeiras conferem sentido à vontade de poder sob dimensão coletiva. Pode-se dizer, então, que as religiões seriam uma forma de figuração comunitária das superações e das vitórias de um povo. Os helenos, por exemplo, eram um paradigma de vida abundante. Nesses termos, os deuses homéricos, para o filósofo, não eram entidades acima dos mortais, não eram seus senhores; por sua vez, o povo não se concebia em posição inferior aos deuses, sendo seus servos, ao modo do que ocorre com o deus dos judeus e dos cristãos. Os deuses e as religiões são o reflexo de seu povo.

*O elemento não grego do cristianismo.* - Os gregos não viam os deuses homéricos como senhor acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto do seu próprio ser. Sentiam-se aparentados uns aos outros, havia um interesse mútuo, uma espécie de simaquia. O homem faz uma ideia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim, e se coloca numa relação como aquela entre a baixa e a alta nobreza; (...). Onde os deuses olímpicos não estavam presentes, a vida grega era também mais sombria e medrosa. – Já o cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou num lodaçal profundo: então, nesse sentimento de total abjeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu sobre si. Sobre este excesso doentio de sofrimento, sobre aprofunda corrupção de mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar, e só uma coisa não quer: *a medida*; por isso é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, pouco nobre e nada helênico (NIETZSCHE, 2005, p. 88).

Trazendo a perspectiva nietzschiana para a atualidade, a partir da reflexão sobre a existência de deus (ou deuses), cabe perguntar: ainda seria possível a crença em tais entidades? É realmente necessário criar religiões para termos uma vida saudável? Ora, se o filósofo alemão possui como ponto de partida e objeto de análise o corpo, já que nele se situa a primazia vital insita às questões religiosas, filosóficas, artísticas ou científicas, sobretudo em problemáticas que instigam a vida do sujeito, é mandatário analisar brevemente a concepção de sujeito na ótica nietzschiana.

Nietzsche critica de forma contundente as filosofias tradicionais idealistas que supervalorizam a alma em detrimento do corpo. Não obstante, o filósofo não critica a primazia

da alma nestas filosofias sem propor algo em troca: nessa leitura, o corpo será o fio condutor para uma análise de vida mais efetiva do que a crença em uma alma produzida por filosofias e religiões metafísicas.

Dito isso, é evidente que não existe corpo sem sujeito e sujeito sem corpo. Então, a noção de sujeito ou de subjetividade em Nietzsche é central para que possamos compreender as reflexões propostas anteriormente, a saber, se ainda seria possível a crença em tais entidades (deus/deuses) e, por outro lado, se é necessário criar religiões para termos uma vida “fisiopsicológica” saudável na atualidade.

Em *Para além de Bem e Mal*, já na sua última fase produtiva, Nietzsche examina a desconstrução do conceito de sujeito fundamentado pela perspectiva metafísica. Para tanto, a proposta do filósofo é de que há razão suficiente para identificar que foram a concepção e a superstição do “eu” e do “sujeito” as gêneses de onde brotou a crença na alma, que edificaram o conceito de verdade e o fundamento de todo pensar filosófico e religioso metafísico. Não obstante, Nietzsche levanta a questão de que o conceito de verdade se originou de uma determinada gramática, na qual Platão cometeu um grande desserviço para o ocidente, pois os conceitos de bem em si e de puro espírito deram margem para a religião cristã propagar os seus conceitos, que fomentam o declínio fisiopsicológico do indivíduo e da cultura.

O filósofo procura também revelar que “o conceito de sujeito se desenvolveu nas línguas de ramificação Indo-europeias e mulçumanas, mas que é pouco importante nas linguagens do tronco Uralo-altaico (*ural-altaischen*)” (RUBIRA, 2016, p. 387). Assim, existe um preconceito da filosofia e da religião, articulado à gramática, à linguagem e, sobretudo, à fisiologia de culturas, de indivíduos e de povos semelhantes, que compartilham do mesmo tronco linguístico.

Sendo assim, para Nietzsche, o sujeito não é o agente responsável por empreender uma unidade: sob a hipótese da vontade de poder, o que existe é uma pluralidade de sujeitos, na qual a convenção temporária e a luta eterna entre forças e impulsos constituem a própria característica da consciência humana e de seus pensamentos. Todavia, é fundamental sublinhar que o filósofo alemão não está destruindo o indivíduo, porquanto não se pode confundir indivíduo com sujeito (concepção metafísica). O que é essencial é identificar como tal indivíduo dará sentido à sua existência

Com efeito, este sujeito nietzschiano, com os seus instintos e impulsos de criar religiões que são esculpadoras de deuses, poderia ainda dar bons frutos nos tempos atuais. Como forma de exemplificar esta afirmação, embasando-nos na perspectiva fisiopsicológica própria de Nietzsche que fundamenta a oposição entre o Deus cristão *décadent* e o Deus dionisíaco

grego, que era muito caro ao filósofo, podemos traçar uma linha entre a religião grega e a religião cristã, a fim de compará-las.

Observando os sentimentos (*páthos*) religiosos de um povo sob a perspectiva nietzschiana, considerando-os como meios de estabilização de uma determinada forma de vida e de hábitos que podem atuar como consolo diante das agruras, da morte e do sofrimento, ou, por outro lado, como reflexo positivo que eleva a vontade de poder de tal povo, pode-se afirmar que a religião cristã, assim como seu deus, confere sentido nocivo, negativo à vida. As teses cristãs evidenciam essa interpretação diante da existência: “Deus vingativo, da pecaminosidade universal, da predestinação e do perigo de uma danação eterna” (NIETZSCHE, 2005, p. 89).

O deus Dioniso, porém, assim como a religião grega, surge para indicar uma nova perspectiva de vida. Então, os conceitos vontade de poder, eterno retorno do mesmo e princípio dionisíaco serão fundamentais para demolir as ideias modernas, como também a religião cristã e seu deus. Sendo assim, o nome “Dioniso” tem o privilégio de oferecer ao mundo uma nova perspectiva de vida. Nietzsche observa o indivíduo como alguém que faz parte e que compartilha do destino de todas as coisas. Com efeito, o filósofo oferece ao homem a oportunidade de identificar-se com o mundo a partir do momento que o apreende e o conhece. Portanto, quando ele coloca a oposição entre Dioniso e o Crucificado, no *Ecce Homo*, Nietzsche revela que, se a vida não é uma criação do deus cristão, o ser humano não é a imagem e semelhança deste e, portanto, tal relação tem que mudar. Assim, ser humano e natureza não são mais contrários, pois se encontram em harmonia.

Aquilo que assombra, na religiosidade dos antigos gregos, é a exuberante gratidão que ela irradia – é uma espécie muito nobre de homem, a que *assim* se coloca perante a vida e a natureza! – Mais tarde, quando o populacho atinge a preponderância na Grécia, o *medo* prolifera também na religião; o cristianismo se preparava (NIETZSCHE, 2017, p. 51).

O que é importante, para o filósofo alemão, não é a religião em si ou o seu deus, mas que *tipo* de religião e deuses são criados. Independente da época, do povo ou da cultura, devemos sempre fazer o seguinte questionamento: esse deus criado por determinada religião (que, por sua vez, também é uma criação humana), expande, fortalece, intensifica os homens ou, ao contrário, diminui, decresce, enfraquece a sua vontade de poder?

Quando as religiões não se tornam os meios para a educação, para o cultivo de uma nação forte, de homens saudáveis e bem-sucedidos, mas, sobretudo, atuam de forma efetiva com o fim e com o impulso de domínio para o controle e a domesticação das massas, o que elas produzem é um povo malgrado, degenerado, enfermo, *décadent* e com predisposição ao

sofrimento. Assim, cabe a cada indivíduo e a cada povo decidir se deseja uma vida que eleve ou diminua sua vontade de poder.

Entretanto, na atualidade, a filosofia de Nietzsche ainda é possível? Com efeito, o niilismo oferece a possibilidade de uma abertura para novas perspectivas de valorização da cultura ocidental. A negação do corpo e da vida estabelece critérios que podem ser interpretados e seguidos. A moral cristã, que dirigia e controlava completamente a conduta de vida do indivíduo ocidental, com a chegada do niilismo perdeu força. O ser humano atual não está mais seguindo unicamente os valores e os conceitos cristalizados pelo cristianismo, concebidos para serem finais e universais. Para este indivíduo, abrem-se novas perspectivas, novas formas de existência para o crescimento saudável da vida e da cultura. Assim, o Deus cristão, através da proposta niilista, perde força e fica fragilizado em relação à sua tábula de valores morais, que serviriam como paradigmas de conduta para o indivíduo ocidental. Com a “morte de Deus”, todos esses dogmas metafísicos vão sendo gradativamente substituídos pelos novos valores, estes sim pautados no indivíduo.

Por fim, pode-se perceber de forma ativa e contundente o que Nietzsche oferece com o niilismo. Abrindo a possibilidade do estabelecimento de novos valores, cabe ao indivíduo e à sociedade criar formas de interpretar a vida, através de valores que fomentam uma existência pujante, corajosa e afirmativa, nas quais consiga prosperar, atuando, principalmente, em uma dimensão ética e moral da vida de cada indivíduo.

## REFERÊNCIAS

- ABADE, Marco Junior. *O cristianismo como religião da décadence e contrária aos impulsos vitais em O Anticristo de Nietzsche*. Belo Horizonte. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
- ARALDI, Claudemir Luís. Niilismo. Romantismo. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 326-328; 366-369.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o Corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. *A Maldição Transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijui, 2002. (Col. Sendas e Veredas).
- BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. A wagneriana. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 38, n. 1, p. 26-57, 2017.
- BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. Música epistolar: Nietzsche e Carl Fuchs. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 30, p. 135-158, 2012.
- BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. Nietzsche Contra Wagner. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas 2016). p. 93-96.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 8ª ed. Brasília: Edições CNBB, 2008.
- BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Gallimard, 1993.
- COELHO, Laura Machado. *A ópera alemã*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.
- FREZZATTI JR., Wilson Antonio. A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filosófico. *Discurso*. São Paulo, v. 48, n. 2, p. 187-199, 2018.
- FREZZATTI JR., Wilson Antonio. Cultura. Crepúsculo dos ídolos. Décadence. Desenvolvimento. Fisiopsicologia. Sintoma. Socratismo. Tipologia. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & veredas). p. 78-83; 173-175; 179-180; 183-185; 236-238; 336-338; 378-380; 382-384; 396-399.

FREZZATTI JR., Wilson Antônio. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, 2008.

GIACÓIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma*. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche e o cristianismo*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/nietzsche-e-o-cristianis/>. Acesso em: 02.04.2021.

GIBBON, E. *Declínio e queda do império romano* (Edição abreviada). Organizado por D. A. Sanders. Tradução e notas de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, s/d.

GOZÁLEZ, Mariano Rodríguez. “Mantenha-se mediterrâneo”: Razões do entusiasmo de Nietzsche por Carmen. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 38, n. 1, p. 127-147, 2017.

ITAPARICA, André Luís Mota. Impulso. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 270-271.

LIMA, Márcio José Silveira. Filósofos do Futuro. Razão. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas e Veredas). p. 233-234; 352-354.

LOPES, Kassio, F.P. *Jesus sob a perspectiva de O Anticristo*. São Paulo. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2019.

LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 1, p. 53-68, 1996.

MARTON, Scarlett (Ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

MARTON, Scarlett. Espírito de Peso. Moral dos senhores, moral dos escravos. Prazer. Psicologia. Valor. Vida. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 202-203; 341-342; 348-350; 406-408; 411-414.

MARTON, Scarlett. BRANCO, Maria João Mayer. CONSTÂNCIO, João (Coords.). *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade* Lisboa: Tinta-da-China, 2014.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Ascetismo. Considerações Extemporâneas I, II, III, IV. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 42-46; 125-127.

MONTINARI, Mazzino. *Nietzsche e a decadence*. Disponível em: <http://nietzsche.org/sn/montinari-2014c>. Acesso em: 18.05.2021.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Décadence artística enquanto décadence fisiológica: o propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999.

NASSER, Eduardo. Vir-A-Ser. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 416-417.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Um Livro para Todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Reflexões sobre preconceitos morais. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filósofa com o Martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Uma Polêmica. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: Maldição ao Cristianismo*. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Caso Wagner: Um problema para músicos*. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PANCOTTI, Heloísa Helena Silva; FRANCISCO, Aline Albieri. Carmen de Bizet: o conflito entre o uso político e a proteção da integridade intelectual da obra. *Revista Jurídica Luso-Brasileira*. Lisboa, ano 5, n. 6, p. 981-1003, 2019.

PAULA, Wander Andrade de. *O(S) Sócrates de Nietzsche: uma leitura D`O Nascimento da Tragédia*. Campinas. 252f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2009.

PEREIRA, Camilo Lelis Jota. Nietzsche e a fisiologia da arte. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 36, n. 2, p. 177-200, 2015.

PETRY, Raquel Isadora. Nietzsche e o problema da arte da *décadence*: histeria e teatralidade. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. São Paulo, v. 6, n. 2, p. 71-84, 2013.

PETRY, Raquel Isadora. *Arte e *décadence* em Nietzsche: O Caso Wagner e outros escritos*. São Paulo. 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP), 2015.

PLATÃO. *Fédon*: Diálogo sobre a alma e a morte de Sócrates. Tradução de Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret Ltda, 2002.

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin. O que é um clássico? Tradução de Osvaldo Manuel Silvestre. *Revista de Estudos Literários*, Coimbra, 2013, n. 3, p. 333-358.

SALANSKIS, Emmanuel. Corpo. Forte. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 159-161; 240-242.

SENA, Allan Davy Santos. *Nietzsche e o tipo psicológico do Redentor*. Campinas. 535f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2012.

SILVA COSTA, Silene da. A mulher sob o enfoque Decadentista na obra de João Rio. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*. Florianópolis, 2008. p. 01-08.

SILVA JR, Ivo da. Modernidade. Sentido Histórico. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 307-309; 377-378.

SOMMER, Andreas Urs. Nietzsche, Wagner e a *decadência*. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 38, n. 1, p. 11-25, 2017.

SOUSA, Elisabete Marque Jesus de. *A técnica do Leitmotiv em Der Ring Des Nibelungen de Richard Wagner e em Buddenbrooks de Thomas Mann*. Lisboa: Univers. de Lisboa, 1999.

THOMAS, Douglas. *Reading Nietzsche rhetorically*. Nova York/Londres: The Guilford Press, 1999.

TOVO, Fábio Caetano. Tempestade e tensão: Richard Wagner e a formação da identidade nacional alemã. *El futuro del pasado*. Salamanca, n. 9, p. 43-59.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

WOTLING, Patrick. *As paixões repensadas: axiologia e efetividade no pensamento de Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 15, p. 7-29, 2003.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.