

Nietzsche e contemporâneos: a cultura como sintoma*

Josefina Di Filippo**

Resumo: Sabemos que Nietzsche tem a intenção de acentuar a função iluminista do conhecimento. Anseios de objetividade e uma atividade crítica identificam-no com o alienista Max Nordau, conterrâneo e contemporâneo. Compartilhando uma certeza no poder caráter desmistificador do conhecimento, os dois empenham-se em julgar a estética contemporânea e os artistas.

Palavras-chave: cultura – estética – política

Honrai em mim a estirpe dos loucos

O fio de Ariadne, que todo escrito requer como guia no labirinto das idéias, se circunscreve, neste caso, ao intento de achar explicação natural à vontade de conhecer os fatos morais. Não foi à toa que, paralelamente a *Humano, demasiado humano*, texto escolhido pela gravidade que alcançou a confrontação entre a justificação metafísica da existência e a sua explicação através da psicologia biológica, nasce *A origem dos sentimentos morais*, de Paul Rée, reflexo

* Tradução de Wilson Antonio Frezzatti Jr.

** Professora da Universidade de Belgrano (Argentina).

de um período de fecunda interação intelectual que marcará o último quarto do século XIX, espaço temporal em que se situa este trabalho na intenção de reconstruir sua lógica funcional.

Sabemos que Nietzsche tem – porque a explicitou – a intenção manifesta de acentuar a função desmascaradora do conhecimento através da valoração cultural, da capacidade de educação social que reveste o conhecimento científico, ao qual atribui uma espécie de capacidade profilática frente ao erro.

Anseios de objetividade e de função crítica – dois objetivos que Nietzsche se auto-impõe – identificam-no com o alienista Max Nordau, conterrâneo e contemporâneo. Ambos compartilham uma certeza no poder iluminador do conhecimento, em seu caráter desmitificador.

Estamos diante de dois roteiros intelectuais coexistentes, embora em posições inversas, visto que, conquanto identificáveis, cruzam-se, transitando em direções opostas: Nietzsche está saindo da traumática experiência romântica possuidor de uma plenitude autoconsciente própria de quem está alcançando uma maturidade de espírito que lhe permite ter acesso a formas múltiplas e opostas do pensar; Nordau, por sua vez, se encaminha a uma visão de realidade progressivamente crepuscular. Os dois, no entanto, mostram-se empenhados em julgar igualmente tanto a estética contemporânea como seus cultores, os artistas.

Em Nietzsche, operou-se uma inversão: agora os velhos idealistas são qualificados de heróis da mentira, de seres corroídos pelo câncer do pessimismo: em *Aurora*, distancia-se do pensamento de Schopenhauer e das opiniões de Wagner. O artista, em geral, aparece em *Humano, demasiado humano* como um mistificador, enfatado do sentimento de superioridade; igualmente à religião, a arte é vista como veículo transmissor do erro, sendo, portanto, aliada da ilusão mistificadora.

Através da contemplação como simples intuição, a arte, exasperando-se em uma caricatura de si mesma, perde a capacidade de gerar certezas, diminuindo seu protagonismo social frente ao da ciência.

A cultura de sua época – um século que já fenece – é submetida ao escalpelo racionalista de Nietzsche, que não deixa de advertir, com sua habitual sagacidade, os indícios de alienação que a dinâmica do ritmo de vida impõe a seus contemporâneos, característica que, como veremos, George Beard desenvolveria em uma das primeiras análises paradigmáticas de psicologia social, referindo-se ao caso norte-americano.

Neste contexto de “rotinização devastadora”, surge em Nietzsche uma revalorização dos espíritos livres, peças que considera decisivas no xadrez social por seu caráter de fatores de mudança e modificação através da inovação e da criatividade de que são capazes, questionadores do *status quo*, demandantes convictos dos princípios causais.

Uma vez mais, Nietzsche nos defronta com a dualidade indivíduo-massa, sábio-filisteu, crença-racionalidade, dialética que, no contexto social do último quarto do século XIX, encontraria, entre outros cultores, Gustave Le Bon, de quem incorporaremos a análise da função social das massas.

Nordau também desmonta analiticamente o conhecimento científico, a arte e a estética contemporâneos: vê no naturalismo, na “poesia pantanosa” de um Zola, apenas o porta-estandarte do vício contra *natura* e da degeneração. No primeiro tomo de seu *Dégénérescence*, o assunto central – sobre o qual o subtítulo “crepúsculo dos povos” adianta algo – é a disposição de espírito fundamental do final do século XIX, questão que, aparentemente, estava muito difundida nessa época.

Análise de época

Todo fim de século inclui um balanço vital na história das civilizações. Na análise de Nordau, o paradigma referencial é Paris na passagem do século XIX ao XX, tempo em que o grau de decomposição alcançado pelos ricos habitantes autoproclamados membros da “sociedade” merece, segundo Nordau, aludir não só ao fim de século, mas ao fim da raça.

Os grupos dirigentes ostentavam, nesse momento, em sua opinião, uma confusão feita simultaneamente de agitação febril e túbio decaimento, de temor do futuro e de alegria desesperada que se resigna. A grande maioria das classes médias e inferiores, no entanto, não eram “fim-de-século”: a população rural, uma parte da burguesia e dos trabalhadores eram considerados sãos, o filisteu e o proletário ainda encontravam prazer nas velhas expressões da arte e da poesia. De modo mais preciso: os atingidos são os ricos habitantes das grandes cidades, aqueles que se consideravam “a sociedade”. É neles que, segundo o alienista, se abriga a decomposição, o espírito de fim de século.

Em que consistia essa espécie de anomalia? A caracterização é pormenorizada: em primeiro lugar, trata-se de um estado particular do espírito que é eminentemente francês, porque foi essa cultura que primeiro tomou consciência dele, difundindo-o mais tarde alhures, ainda que fosse em Paris onde melhor se poderia observar as variadas manifestações dessa suspeita generalizada de que os homens pereceriam com todas as suas instituições e criações, de que se aproxima o fim de uma ordem das coisas que, há séculos, atuou como barreira de contenção contra a perversidade.

As idéias que até o momento haviam dominado os espíritos estão mortas ou expulsas, gerando a perplexidade de massas órfãs de condução, o despotismo dos fortes, o surgimento de falsos profetas: vislumbra-se com impaciência o que virá, sem pressentir no que

consiste, sobretudo porque a compreensão é tida por banal, boa somente para o populacho.

Efetivamente, é o obscuro, o esotérico – revestido, se é possível, da roupagem pseudocientífica do hipnotismo, da telepatia, do sonambulismo –, que se impõe entre as classes cultas, seduzidas, além disso, pela magia, pela cabala, pela astrologia, no marco nebuloso do onipresente simbolismo. Ao analisar o consumo cultural dos modernos - e seu hábito de sempre representar algo diferente de sua própria natureza –, Nordau adverte que Ibsen destrona Goethe, que Maeterlinck alcança a mesma categoria que Shakespeare e que críticos alemães e franceses coincidiam ao considerar – o que Nordau deplora – Nietzsche como o primeiro escritor alemão contemporâneo.

Capricho. Afetação pelo novo. Excentricidade. Instinto de imitação de uma corrente estética que inclui, lamentavelmente, na trama patológica do misticismo, o pré-rafaelismo e o tolstoísmo.

O médico dedicado às enfermidades nervosas e mentais – e Nordau o era – reconhece, à primeira vista, na disposição de espírito “fim-de-século”, assim como nas tendências da arte que lhe eram contemporâneas – místicas, simbolistas, decadentes –, os sintomas de dois estados patológicos bem definidos: a degeneração e a histeria, que em seus graus inferiores recebe o nome de neurastenia. Condições que, embora difiram, compartilham certos traços comuns, apresentando-se frequentemente juntas, fato que facilitava a observação das formas mistas que originava.

Entendida desde Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes que produisent ces variétés malades* – 1857) como desvio mórbido de um tipo primitivo, atribuíam-lhe elementos de transmissibilidade tais que seu portador se tornava progressivamente incapaz de cumprir sua função na humanidade e seus descendentes formavam uma subvariedade dotada da faculdade de transmitir, por sua vez, retardo no desenvolvimento, deformidade e vício.

A degeneração é descoberta no homem por meio de uma série de “estigmas”, termo equívoco que remete à idéia de que ele é conseqüência, necessariamente, de uma falta, de uma carência, de uma debilidade. Tais estigmas são as deformidades, as formações múltiplas e o retardo no desenvolvimento: em primeiro lugar, a assimetria das duas metades do rosto e do crânio; em seguida, as imperfeições das orelhas, o estrabismo, as deformações do palato, características que mais tarde Lombroso – mestre a quem Nordau dedica sua obra – atribuiria ao criminoso nato.

Nordau está animado de um propósito polêmico: demonstrar que, de fato, os protagonistas de todos os movimentos “fim-de-século” na arte e na literatura são degenerados. Finalmente, a ciência não somente estava em condições de determinar os estigmas físicos da degeneração – que já indicamos – mas, além disso, os estigmas intelectuais, razão pela qual já não era mais necessário medir o crânio de um escritor ou ver o lóbulo da orelha de um pintor para incluí-los na lista dos degenerados; bastava limitar-se aos outros estigmas que, supostamente, os irmanavam: a carência do sentido de moral e do justo.

Carecendo de ambos, não parecia existir para eles nenhum pudor, nenhuma lei, nenhuma convenção, fato que, em sua expressão máxima, refere-se à “loucura moral” que se afirma na distinção ambígua entre o bem e o mal, a virtude e o vício, precursora da simpatia e da compreensão que demonstravam por todas as aberrações¹.

Em busca de um exemplo destas, Nordau volta seu olhar para a Alemanha, cuja “enorme força elementar” é capaz de produzir um Richard Wagner, paradigma de degenerado, possuidor de delírio de perseguição, loucura de grandeza, de misticismo, de grafomania – propensão aos jogos de palavras –, de erotomania, excitação amorosa que, em seu caso, alcança as raias de uma loucura erótica furiosa, inspiradora de *Valquíria*, *Siegfried*, *Tristão e Isolda*.

Não é à toa que à frente do movimento wagneriano se coloca um rei demente, Luís da Baviera, criador do culto ao artista quando pôs a coroa – em um país tão monárquico como a Alemanha – a serviço de uma música que simbolizou primeiro a realeza bávara e depois o imperialismo alemão. Nordau não hesita em sustentar que a fé fervorosa em Wagner tornou-se o primeiro artigo do catecismo patriótico alemão, proposta que rapidamente ultrapassou as fronteiras, internacionalizando uma das figuras vencedoras das guerras alemãs.

A simples moda Wagner reflete, portanto, a histeria da época, que, apesar de ter sido tardia na Alemanha em relação à França e à Inglaterra devido ao débil desenvolvimento industrial e ao conseqüente auge tardio das grandes cidades, encontrou seu canal na forma mais perigosa da loucura de perseguição: o anti-semitismo, no qual o indivíduo que se crê perseguido torna-se um perseguidor implacável.

Isso explicaria a adesão dos histéricos à música de Wagner, cujos fortes efeitos orquestrais – aponta Nordau – não estariam distantes do gongo que então se utilizava no hospital psiquiátrico de La Salpêtrière de Paris para provocar a hipnose. A própria uniformidade da melodia sem fim teria correspondência com o errático pensamento de seu autor.

A raiz psicológica da degeneração é dupla: de um lado, um egoísmo monstruoso, de outro, a impulsividade, sem desprezar o estigma da emotividade. Sua própria excitabilidade é vista por eles mesmos como mostra de sua superioridade, acreditando-se possuidores de uma compreensão particular que os outros mortais carecem².

Chegamos aqui a uma das primeiras aproximações entre Nordau e Nietzsche: a verificação de uma vontade de conhecer que pertence à ordem biológica, um saber que opera, como já assinalamos, ao modo de profilaxia social, com as claras e distintas marcas darwinistas ao fundo, evidenciadas tanto nas idéias como na linguagem: o saber evolutivo que se macera com o tempo em Nietzsche – os filó-

sofos se negam a entender que o homem e sua faculdade cognitiva são o resultado de uma evolução, sustenta –, processo em que se pode distinguir distintas etapas, que foi se transformando de seu idealismo de juventude até esta ênfase nova pelo humano, e até pelo demasiado humano.

É por herança que nos vêm os erros intelectuais, afirma Nietzsche, e é aí que a ciência tem uma função a cumprir, através da gênese do pensamento, demonstrativa de que aquilo que chamamos mundo é o resultado de múltiplos erros e fantasias, surgidos paulatinamente da evolução do conjunto dos seres organizados, vindos até nós por herança.

Também no terreno da moral tudo se modifica e muda e à incerteza se soma a flutuação constante. Mas também é uma verdade para Nietzsche que tudo flui dirigindo-se a um único fim e, assim, ainda que siga atuando em nós o hábito hereditário de julgar, amar e odiar erroneamente, paulatinamente este irá se debilitando em virtude do crescente influxo de conhecimento que eleva, que permitirá, dentro de milhares de anos, dotar a humanidade da força necessária para produzir o homem sábio, consciente de sua inocência, cujo antecedente necessário é o nécio e o injusto (MAI/HHI § 107).

Percebe-se em Nietzsche um dualismo temporal, uma espécie de cinética bidirecional na qual se tencionam os opostos progresso-regresso, anterior-posterior, atual-passado, dualismo que se aplica também à análise do jogo entre democracia-aristocracia, egoísmo-altruísmo, como veremos oportunamente.

Nesse âmbito, não surpreende a alusão nietzschiana ao enobrecimento por degeneração, que se verifica no núcleo duro dessas crenças comuns que melhor conservam vivo o espírito da raça em um povo forte, feito de indivíduos acostumados à subordinação, ainda que submetidos ao perigo do embrutecimento, progressivamente intensificado pela herança.

Nesses contextos, o progresso intelectual depende dos indivíduos independentes, abertos às experiências novas, os quais, além de deteriorar a coesão da comunidade, inoculam a novidade. É esse processo degenerativo o fator decisivo de todo progresso, que se assenta em um debilitamento parcial prévio do conjunto.

Deste modo, as naturezas mais fortes conservam o tipo, enquanto as mais débeis contribuem com seu desenvolvimento; porém, além disso, não se pode voltar ao antigo, pois queimamos nossos navios; tudo o que resta é andar, confiando em que um dia nossa marcha pareça um progresso (MAI/HHI § 248).

Sua certeza de que esse progresso ocorreu aparece em *Humano, demasiado humano* por meio da metáfora que identifica períodos culturais com zonas climáticas; nela, sua época aparece como uma zona de cultura temperada que sucede a uma tropical na qual se verificavam violentos contrastes, veneração de todo acontecimento súbito e aterrador, paixões debilitadas pela força inquietante das representações metafísicas. Os únicos que teriam direito a não ver na desaparecimento da cultura tropical um progresso seriam os artistas, que acham, com justiça, insípidos aqueles que não o são, já que nada melhor aconteceu no campo das artes nos últimos três mil anos (MAI/HHI § 236).

E isso é assim porque, do mesmo modo que cada estação do ano tem suas vantagens e encantos peculiares, constitui uma quimera crer que um estado novo e superior da humanidade reunirá todas as vantagens dos anteriores e poderá, por exemplo, alcançar a forma suprema da arte.

Por isso, consola-nos pensar em um deus em vir-a-ser, que se revelaria nas mudanças e tribulações da humanidade, evitando que sejamos apenas o fruto de um mecanismo cego, de uma interação de forças carentes de objetivo e razão (MAI/HHI § 238).

Nietzsche não crê, no entanto, que a famosa luta pela vida seja o único ponto de vista para explicar a força crescente de um indiví-

duo ou de uma raça, já que, em sua opinião, se requer o concurso de dois elementos, a saber: o aumento da força estável dos vínculos que unem uma comunidade por meio de um conjunto de crenças e sentimentos, e a possibilidade de alcançar objetivos mais elevados graças ao aparecimento de naturezas em processo degenerativo, que em um povo são e forte são absorvidas e convertidas em um benefício (MAI/HHI § 224).

Nessa matriz de análise biológico-evolucionista se inscreve também a classificação hierárquica da sociedade de massa e elite que faz Nordau, destacando o individualismo diferenciador do degenerado que se crê portador dos sinais da superioridade e também os ditos de Spencer, ao considerar que a luta pela existência foi instrumento da evolução das sociedades, do triunfo dos melhores.

Nordau aludirá a um especial estado espiritual, a um conjunto de sintomas – decaimento intelectual que se expressa em pessimismo, em visão sombria e desesperante, feita de terrores vagos mas terríveis – simbolizados na mencionada disposição de espírito “fim-de-século”, uma espécie de abatimento ao qual se soma uma verdadeira aversão pela ação, uma incapacidade de querer, em cuja base o alienista vê uma debilidade orgânica da vontade, produto, em sua opinião, de taras cerebrais hereditárias.

Nenhuma relação, neste caso, entre esse quadro e o desprezo pela ação e a complacência na inatividade, produtos de uma filosofia de renúncia, de abandono do mundo e desprezo dos homens, derivados de uma suposta excelência do quietismo.

O degenerado se mostra incapaz de inibir a associação de idéias e a sucessão de imagens caprichosas, de disciplinar o trâmite confuso de suas apercepções; pelo contrário, se regozija de sua imaginação, que opõe ao prosaico filisteu.

Em seu *Du délire chez les dégénérés*, publicado em Paris em 1886 – e citado por Nordau – Legrain havia assinalado que esses enfermos estão constantemente obcecados por dúvidas, torturados

por questões cujas causas últimas são inacessíveis, impotência que lhes gera um inextinguível sofrimento moral.

Além disso, são eles que sempre provêm de novos membros a armada dos metafísicos dos novos sistemas, os profundos relatores do enigma do mundo, os buscadores da pedra filosofal, da quadratura do círculo e do movimento perpétuo, como demonstram as inumeráveis solicitações para patentear soluções desses fantásticos problemas que chegavam ao Escritório de Patentes de Washington.

Há, assim, uma taxonomia social implícita na distinção tipológica que Nordau pretende. Lombroso havia demonstrado que a degeneração estava na base dos escritos e dos atos de muitos revolucionários e anarquistas; os degenerados são, dessa forma, incapazes de adaptar-se às condições dadas, motivo de sua rápida desapareição. Auto-impõem-se o dever de melhorar o mundo e imaginam projetos inclinados a melhorar o destino da humanidade, muito distantes das realidades da vida.

Não se deve acreditar, adverte Nordau, que a degeneração seja sinônimo de falta de talento; ainda mais, o degenerado pode ser um gênio, mesmo se sua vida do ponto de vista moral estiver completamente desequilibrada. Para Lombroso, muitos gênios incontestáveis não são senão loucoides, grafômanos ou loucos declarados. Para outros autores, a genialidade é uma neurose; para Nordau, existem gênios sãos – Goethe – e, por outro lado, nem todo louco é um gênio, ainda que aceite a categoria “degenerado superior” esboçada por Magnan.

Não compartilha a certeza de Lombroso de que todos os degenerados geniais constituem uma força propulsora do progresso humano; eles, em sua opinião, cegam e seduzem, mas sua influência é sempre nefasta, os objetivos aos quais conduzem a humanidade são o abismo ou o deserto. São indivíduos de inteligência infecunda, providos de uma emotividade extraordinária, possuidores de uma impressionabilidade excessiva dos centros psíquicos.

A partir de uma óptica diametralmente distinta, Nietzsche alude à monstruosa deslealdade característica daqueles que considera apóstatas do espírito livre e vítimas da degeneração absoluta que lhes corroe até a medula de seu caráter, visto que mudar de opinião é qualidade pouco comum e superior (M/A § 56).

Porque não existe uma moral absoluta e exclusiva, os discrepantes, que são com frequência os inventivos e os criadores, não devem ser sacrificados; não é conveniente, acrescenta, considerar vergonhosa a transgressão moral de pensamento e de obra. Deve-se, ao contrário, levar a cabo muitas tentativas novas para transformar a existência e a sociedade, sendo preciso que o mundo se liberte do enorme peso que a má consciência supõe, princípios estes que todo aquele que busca honradamente a verdade deveria aceitar e fomentar (M/A § 164).

É também em *Aurora* que Nietzsche alude aos aportes que a fisiologia do delinquente fazia então acerca da inexistência de diferenças essenciais entre criminosos e loucos³.

Neste ponto, para incursionar solitário no terreno propriamente filosófico, o pensamento nietzschiano, ao vincular o delito à culpa e, portanto, ao remorso, se afasta de toda adesão à causalidade de seus contemporâneos, a qual é preciso apagar como se tratasse de uma limpeza moral capaz de nos libertar da idéia de pecado e do espírito de castigo em vista de uma melhora do sentimento geral da vida.

Porém – admite –, ainda não chegou a hora de considerar todo culpado um enfermo, de que a chamada moral prática seja um capítulo da arte de curar, nem de que as igrejas estejam nas mãos dos que cuidam de enfermos.

Em *Humano, demasiado humano* aparece um indício de aproximação ao diagnóstico de Nordau acerca da histeria como ingrediente de uma cultura que, em sua opinião, nos coloca à beira da loucura: a soma de nossos conhecimentos, sentimentos e experiências,

ou seja, o peso da cultura, provocou a hiperexcitação das faculdades nervosas e intelectuais, o que levou os europeus a se converterem em classes cultas completamente neuróticas, quando não levou a beirar a loucura alguns membros das grandes famílias.

O conjuro? A ciência, com seu espírito frio e céptico, única capaz de esfriar o rio ardente da fé nas verdades últimas (MAI/HHI § 244).

A cultura (crepuscular?) sob análise

O retrato clínico da histeria correspondia, segundo Nordau, à descrição das singularidades “fim-de-século”, refletidas na ânsia de imitação – revelado no vestuário –, nas atitudes de figuras antigas e modernas, no esforço por chamar a atenção não importa de que modo, em dar o que falar, no instinto irresistível dos degenerados pela coleção de objetos inúteis, na mania de grandeza. Esta histeria do público é o que explica o sucesso das “escolas” artísticas ⁴.

Neste ponto verifica-se outro cruzamento de caminhos entre Nietzsche e Nordau, já que ambos se detiveram na análise da época, desse tempo que foi o deles e no qual ambos vislumbraram indícios do que se desenvolveu posteriormente, com notável sentido de antecipação.

Um tempo que, para Nordau, se resume em etiologia, nas duas enfermidades que o marcam, a degeneração e a histeria, vinculadas já por Morel às intoxicações: uma geração – sustenta – que apela regularmente aos estupefacientes e excitantes (tabaco, ópio, haxixe, arsênico), que come coisas estragadas, que absorve venenos orgânicos (malária, sífilis, tuberculose), que engendra descendentes degenerados.

Era necessário somar a isso o aumento da urbanização, com suas negativas influências sobre a força vital: respira-se ali um ar carregado de detritos orgânicos, come-se alimentos adulterados, vive-

se sob uma perpétua excitação nervosa. A mortalidade registrada nas cidades era superior em mais de um quarto à média da população total e ao dobro da média do *habitat* rural.

O crescimento dos habitantes urbanos ocorrido na segunda metade do século XIX fazia apenas aumentar o número de degenerados de toda espécie, de criminosos, de loucos e – também – de degenerados superiores, introdutores da loucura na arte e na literatura.

O enorme crescimento da histeria é atribuído aqui às mesmas causas que aquelas da degeneração; a elas se soma a fadiga da geração fim-de-século, que tanta relação guarda com a histeria, já que se pode converter um indivíduo normal em histérico somente fatigando-o, deprimindo-o vitalmente.

A essa mesma situação estava submetida, já há meio século, a humanidade civilizada; todas suas condições vitais se revolucionaram a um grau nunca antes visto devido ao grau de mudança das condições materiais da existência do homem.

O aumento da tonelagem dos transportes, a extensão das vias férreas e o maior movimento comercial implicaram uma atividade proporcionalmente maior de cada indivíduo. O atual habitante urbano teria assim um horizonte geográfico maior, interesses intelectuais mais numerosos e complicados do que o ministro de um Estado médio ou pequeno de um século atrás, o que exige um superior esforço do sistema nervoso, um maior consumo de matéria. Cada homem de então – situemo-nos no primeiro lustro do século XX –, considerando que a população não se duplicou nos últimos 50 anos, mas decuplicou o produto de seu trabalho, produzia de 5 a 25 vezes mais do que se precisava meio século antes.

A esse enorme crescimento do gasto orgânico não correspondia – não poderia – um aumento similar dos benefícios. Os europeus comiam então um pouco mais e um pouco melhor do que há 50 anos, mas como o estômago não anda no ritmo do cérebro – disse Nordau –, terminavam consumindo suas economias.

A humanidade não tinha tempo para adaptar-se a essas novas condições. A fadiga se manifestava, na primeira geração, sob a forma de histeria adquirida; na segunda, sob a de histeria hereditária.

As novas escolas estéticas e seu êxito não seriam, dessa forma, nada mais do que manifestações dessa histeria. Nordau, no segundo tomo de sua obra já citada, revisa as perturbações intelectuais de seu tempo. O misticismo é visto como uma incapacidade da atenção, do pensar claro e do controle emocional, causado por um debilitamento dos centros cerebrais superiores. Entendia o egotismo – um dos representantes mais eminentes era, em sua opinião, o próprio Nietzsche – como o resultado da deficiente condução dos nervos sensoriais, de centros de percepção bloqueados, de aberrações dos instintos por impressões fortes, do predomínio das sensações orgânicas sobre as representações⁵.

O realismo aparece caracterizado como a representação lúbrica do mundo através da vulgaridade. As três tendências reconheciam como base comum um cérebro incapaz de trabalhar normalmente, debilitamento da vontade, predomínio da emoção, ausência de interesse pela humanidade, atrofia da noção de dever e de moralidade, englobadas pelo alienista na melancolia, figura psiquiátrica que alude a um sistema nervoso central debilitado, gerador de condições favoráveis à histeria e à degeneração.

Também aparece em Nietzsche uma matriz etiológica na análise da sintomatologia do processo de libertação espiritual que o recolocou no mundo – acaso não foi seu amigo Rohde quem, não sem um ar de censura, lhe perguntou como pode alguém desprender-se a tal ponto de sua alma para tomar outra? –, descrito no prefácio de *Humano, demasiado humano*, no qual percebe a si próprio como um convalescente em transe de recuperação, após a dura experiência da saúde alterada, traduzida em mórbido isolamento, na travessia do deserto, na busca tateante, animado pela vontade

férrea de estar são, de adquirir uma saúde melhor derivada de uma terapia radical contra todo pessimismo.

Essa forma de estar no mundo é que lhe leva a analisar sua época, a recriminar os filósofos por terem perdido de vista que o conceito do homem como medida das coisas é necessariamente relativo, circunscrito a um tempo e espaço limitados; por isso, a filosofia, decididamente, deve ser histórica (MAI/HHI § 2).

Exemplo disso é a mutante atitude do homem frente à natureza, na qual Nietzsche contextualiza nada menos que o nascimento da vida religiosa. Concebida em sua origem isenta de toda noção de causalidade natural, como o reino da carência de normas, da “descomunal trama de arbitrariedades”, da realidade inapreensível por sua magnitude, torna-se uma realidade frente à qual a única previsibilidade, a única possibilidade de cálculo e medida radica-se no próprio homem.

Era nos estados primitivos que se fazia sentir com força o peso de uma tradição ordenadora frente à qual o recurso que tendia a regulá-la, a impor-lhe uma lei, se traduz em magia e em milagre, em um princípio de acordo e simpatia feito de súplicas e rogos que configuram a base de um posterior sistema de procedimentos.

Os contemporâneos do filósofo, pelo contrário, coincidem com Goethe na consideração da natureza como um bálsamo para as almas modernas, como o melhor meio de apaziguá-las, de prover sua necessidade de sossego, de descanso e recolhimento, como se somente através de sua harmonia lhes fosse possível alcançar a autocomplacência (MAI/HHI § 111) ⁶.

Nietzsche parece dialogar com Nordau quando analisa os sintomas da alta e baixa cultura, ao sustentar que as naturezas em processo degenerativo assumem a maior importância quando se deve levar a cabo um progresso, já que todo progresso de conjunto deve ser precedido de um debilitamento parcial: uma vez mais, as natu-

rezas mais fortes conservam o tipo enquanto que as débeis contribuem em seu desenvolvimento (MAI/HHI § 224)⁷.

O que conta no conhecimento da verdade – sustenta Nietzsche – é que esta seja possuída e não o impulso que levou a buscá-la ou a via pela qual ela foi encontrada; pouco importa, nesse sentido, se os espíritos livres chegaram à verdade pelo erro ou pela imoralidade, enquanto os outros se mantinham no erro por moralidade. O que é próprio dos espíritos livres não se radica na justeza das opiniões, mas em haver-se libertado do peso das tradições, seja isso um bem ou uma desgraça. Enquanto os espíritos livres querem razões, os outros perseguem crenças.

Reiterará esse conceito em *Aurora*, ao analisar o significado da loucura na história da humanidade, a qual vê como o salvo-conduto que abriu o caminho às novas idéias, rompendo as barreiras de um costume ou de uma superstição venerada. É em seu caráter terrível e indefinível, involuntário como as convulsões e as espumaradas do epiléptico, que radica sua força de convicção (M/A § 14)⁸.

Aparece aqui uma antecipação do que serão suas reflexões sobre a moral como preconceito, subtítulo de *Aurora*, obra na qual fustiga a tentativa de introdução da idéia de deficiência e culpa – recordemos Nordau – para os que se distanciam do termo médio da moral básica coletiva. Nessa obra, Nietzsche sustentará que o que causa pavor é todo ato e toda forma de pensar individuais, os quais são sistematicamente identificados com o malvado e o perigoso, convertendo-se assim em um problema de consciência (M/A § 11).

Dado que o menor passo adiante no terreno da liberdade se deu, em todas as épocas, às custas de tormentos intelectuais e físicos – toda a história se reduz praticamente a falar desses malvados a aqueles que depois os considerão bons –, não encontra razão para ser excessivamente otimista a respeito da sua⁹.

Como o filósofo percebe a sua época? Como um tempo cuja característica moral é própria de uma sociedade de comerciantes

que se mostra persuadida da conveniência, mais ainda, da necessidade de despojar a vida desse caráter perigoso que ela apresenta; o bom tornou-se, assim, um conjunto de atos inclinados a procurar na sociedade uma sensação de segurança, fundada em uma espécie de tirania do medo, em uma intenção de extirpar dos contornos da vida toda aspereza que ela pudesse ter, à força de reduzir a humanidade à areia fina, suave, branda.

Estamos frente a um modelo de cultura de comerciantes, que calculam tudo sem produzir, guiados pelas necessidades dos consumidores, dos quais importa saber – em função da mercadoria – quantos são e quem são. Nessa ânsia de calcular tudo, incluem-se as obras artísticas e científicas, a gestão dos estadistas e até épocas inteiras.

Esta oscilação perpétua entre a oferta e a procura tende a fixar o valor das coisas; elevado à categoria de princípio de toda cultura – diz Nietzsche – “imposto a todo tipo de vontades e saberes” (M/A § 175)¹⁰.

Não havendo mais que indivíduos, havendo ficado para trás categorias e hierarquias, o símbolo do poder, a preeminência, a influência e a glória radicam no dinheiro, que determina a opinião prévia que formamos a favor de ou contra um homem. Sua representação ocorre através dos banquetes, nos quais prima a abundância e a variedade.

A caracterização nietzschiana do fenômeno de tergiversação axiológica, a que o auge econômico de fins do século XIX deu lugar, leva-o a explicar a fraude, a falsificação e a ilegalidade mediante a impaciência ante a lentidão com que se acumulam as fortunas, mediante um torturante amor ao dinheiro acumulado.

Na base dessa impaciência e desse amor não estaria senão o fanatismo, o desejo de poder que veio substituir a outrora significativa posse da verdade (em cujo nome, é bem certo, ocasional-

mente, se chegava ao extermínio). A vontade de Deus foi sucedida, pois, pela do ouro (cf. M/A § 204)¹¹.

Essas variáveis de análise foram aplicadas ao cenário norte-americano, que em fins do século XIX já se erigia em paradigma de uma modernidade transfiguradora, impulsionada pela dinâmica de mudança dos sistemas produtivos, em um estudo clássico que indaga causas e conseqüências do nervosismo de tal sociedade, empreendido por George Beard na década de 1880.

Em sentido estrito, o nervosismo consiste em uma deficiência ou carência de força nervosa. Seus sintomas e derivações constituem fenômenos típicos do século XIX, adquirindo freqüência e gravidade na porção norte e leste dos Estados Unidos; sua causa principal, a civilização moderna, caracterizada pelo vapor, pelo jornalismo, pelo telégrafo, pela ciência e pela atividade mental das mulheres. Nietzsche vaticinava sobre elas que, depois de alguns séculos de educação, adquiririam todas as forças e virtudes viris, embora, ao renunciar a sua função de guardiãs do poder dos antigos usos sociais, auguraram, em sua opinião, uma época marcada pela ira que provoca o diletantismo das artes e das letras, o charlatanismo filosófico, a arbitrariedade partidarista da política, a inocultável dissolução social (cf. MAI/HHI § 425).

Beard também incursiona nesse terreno, quando responsabiliza pelo estado da cultura as instituições civis e religiosas – mas também as comerciais – atribuindo-lhes o abandono aos apetites e às paixões. No caso da América do Norte, somam-se às causas as condições climáticas extremas, o predomínio da liberdade civil e religiosa e a excessiva atividade mental própria de um país novo. Esse autor anota como um dos fatos mais significativos da sociologia moderna o desenvolvimento da enfermidade nervosa funcional que se estendia então rapidamente, tanto na América do Norte como na Europa.

Nietzsche concorda: em *Humano, demasiado humano* dirá que a agitação moderna avança para o oeste, de modo que, aos olhos dos americanos, os habitantes da Europa correspondem ao estereótipo do indivíduo amante do repouso e do prazer, quando, pelo contrário, empenham-se no trabalho constantemente como abelhas e vespas, em uma agitação que impede a cultura elevada de madurar seus frutos, como se cada estação do ano se sucedesse demasiado rápido, conduzindo a civilização a uma nova barbárie.

Nisto radicava a novidade da época, pois em nenhuma anterior se havia estimado os homens de ação, os agitados. Excitar, estimular, animar a qualquer preço, não é esta – pergunta-se o filósofo – a prescrição de uma época debilitada, demasiado madura e supercivilizada? Frente a isso, cabe revalorizar o ócio e a contemplação como coisas nobres, atitude difícil para esses “pobres párias” que vivem nas grandes cidades da política mundana, que se crêem o carro-chefe da história; alheios ao profundo silêncio da incubação, o cotidiano os arrasta como fios de palha, apesar de serem pobres diabos possuidores da ilusão de que impulsionam os acontecimentos¹².

Nietzsche volta-se aqui, mais uma vez, para a função apaziguadora da natureza sobre as almas modernas, ansiosas não somente de descanso, recolhimento e sossego, mas da autocomplacência, tal como tivemos oportunidade de ver em *Humano, demasiado humano* (MAI/HHI § 111).

Beard, por seu lado, anota os indícios do nervosismo: diáteses nervosas, susceptibilidade aos narcóticos – recordemos a Nordau –, aos estimulantes e a várias drogas, embriaguez, aumento da diabetes, inclinação ao hipnotismo, aumento da média de vida, sobretudo do trabalhador intelectual.

O mal, não obstante, tende a corrigir a si mesmo, já que é permitido supor que o aumento da riqueza que essa situação suporta produziria, eventualmente, um aumento da calma e do repouso. É muito interessante o quadro do estado de avanço dos conhecimen-

tos médicos que oferece Beard ao sustentar que, em todas as enciclopédias médicas de seu tempo, histerismo, sonambulismo e paralisia cerebral aparecem misturados como os ingredientes mágicos no caldeirão do mago, sendo raro encontrar uma descrição inteligente e diferenciada da neurastenia, a qual considera a mais freqüente, a mais importante e a mais interessante das enfermidades nervosas de todos os tempos.

Os Estados Unidos ostentavam o aparente paradoxo de ser o país com maior número de casos em nível mundial, apesar de ter logrado a maior longevidade, sobretudo na classe dos profissionais e homens de negócios: eram possuidores do maior número de casos de enfermidades nervosas e de alcoolismo.

Nos 50.000.000 de habitantes que então o país possuía, a neurastenia se revelava maior entre aqueles que trabalhavam com o cérebro – e, dentre esses, nos residentes na região nordeste, diminuindo na direção meridional – do que entre os membros das classes baixas, habitantes dos bairros pobres ou do campo.

Beard considerara como causa o país ter se tornado a meca da civilização moderna, que com suas novidades – recordemos as palavras similares de Nietzsche -, tais como a imprensa, o vapor, o telégrafo, a ciência e a atividade mental das mulheres, desafiava a estabilidade nervosa e, nesse sentido, para Beard, toda nossa civilização descansa sobre um gigantesco erro.

Há um enorme custo na prodigalidade energética que supõe fazer competentes política e teologicamente homens e mulheres jovens. Em sua análise, inclui o protestantismo como causador de enfermidade nervosa, porque nele cada indivíduo carrega o peso de encontrar seu caminho ao céu, enquanto que no catolicismo é a Igreja que assume essa responsabilidade.

É, para ele, nos países que ostentam maior liberdade civil e religiosa que a loucura aumenta, fato vinculado à ansiedade pelo futuro.

Foi o redimensionamento do mundo resultante da expansão oceânica que, segundo o autor, abriu a via ao nervosismo moderno; haviam-se multiplicado, a partir daí, as desordens nervosas como grito do organismo em combate com o ambiente, porque o trabalho intelectual se multiplicou acima do desenvolvimento cerebral.

Um dado que vincula os pensamentos dos autores que analisamos – recordemos Nordau – é o papel que jogam os estimulantes nesse processo; segundo Beard, entre 1859 e 1880, a importação de ópio cresceu aproximadamente 500% nos Estados Unidos, não havendo país no mundo que, proporcionalmente à sua população, consumisse tanto. O aumento do nervosismo e da debilidade que incitavam esse consumo lhe permite vaticinar que no século XX haveria centenas de milhares de loucos e neurastênicos nesse país.

Interessante é, também, sua consideração acerca de o sistema educativo norte-americano como condutor direto à instituição mental – frenocômio, em seu texto – devido ao seu caráter conservador, no qual a rotina aparece como um gênio maligno que se vinga da raça dessa nação: são práticas alheias a todo princípio psicológico que preparam os futuros sintomas nervosos, partindo de um princípio que o tempo (o acréscimo é nosso) se encarregaria de refutar: aquele de que o cérebro humano é um órgão de debilíssima capacidade.

A observação feita por Beard em ambos os continentes ilumina outro processo importantíssimo em sua relação com o futuro que então se vislumbrava para a humanidade, como era aquele da americanização da Europa, onde já se observava o mesmo nervosismo, uma similar concentração humana, uma excitação parecida àquela americana.

Essa penetração cultural da Europa é atribuída ao crescimento do comércio e das viagens, à concentração e ao aumento da atividade; resultava evidente, segundo Beard, que na Europa, cada geração aumentava sua sensibilidade com relação à anterior; em tal sentido, os distúrbios funcionais da terceira geração de alemães

estabelecidos nos Estados Unidos constituíam para este autor um evento de observação clínica.

Também em Nietzsche aparece mencionada a necessidade de restaurar energias declinantes sem apelo aos efeitos fortalecedores da guerra; esse parecia ser o caso dos ingleses contemporâneos, que parecendo haver renunciado a ela, empreendiam sucedâneos tais como perigosas viagens de descobrimentos, navegações, ascensões, atividades que, embora fossem consideradas empresas científicas, constituíam, na realidade, um meio de regressar à pátria com as forças aumentadas por perigos e aventuras de toda índole (MAI/HHI § 477)¹³.

Neste contexto, é natural que uma atitude independente e sensata de busca da verdade fosse julgada como uma espécie de loucura, pois o que falta comumente aos homens ativos é a atividade superior, ou seja, a atividade individual¹⁴.

Percepção das transformações políticas e sociais

Como temos assinalado, Nordau identifica as escolas estéticas dominantes na passagem do século com manifestações da histeria de massas, embora esclareça que não são as únicas, já que constituía então um lugar-comum referir-se ao constante aumento de fenômenos tão heterogêneos conquanto igualmente ominosos como o crime, a loucura e o sindicalismo; para ele, por outro lado, nos últimos vinte anos do século XIX, havia sido descoberto um bom número de novas enfermidades nervosas, como consequência direta da civilização moderna, como pareciam admitir os patologistas ingleses e norte-americanos ao denominarem determinadas lesões (“medula e cérebro de ferrovia”), por atribuí-las às comoções que padeciam os crescentes usuários desse transporte.

O forte aumento do consumo de narcóticos e estimulantes – recordemos Beard –, juntamente com o do alcoolismo e do tabagismo, tem relação com o nascimento de crianças débeis, hereditariamente fatigadas – esteja presente que a concepção de fadiga é causal e utilizada pelos três pensadores que estamos analisando – ou diretamente degeneradas.

No caso da França, somava-se a sangria sofrida pelo corpo nacional nos vinte anos de guerras napoleônicas, pelas violentas comoveções morais às quais o país se viu submetido depois da grande revolução e durante a epopéia imperial, acontecimentos que a afastaram das conquistas dos grandes descobrimentos do século diante de outros povos mais robustos.

Sobre esse povo de nervos debilitados e predestinado aos problemas mórbidos desabou a catástrofe de 1870, que teve como resultado a humilhação da França, que acreditava ser o primeiro povo do mundo, perdendo bruscamente suas convicções. Milhares perderam a razão, enquanto outros tiveram alterado seu sistema nervoso de forma permanente. Tudo isso explica, segundo Nordau, que ali a histeria e a neurastenia eram tão freqüentes.

No mundo civilizado reinava, na opinião de Nordau, uma disposição espiritual crepuscular, que se manifestava, entre outros sintomas, pelas já mencionadas modas estéticas. É aqui que, uma vez mais, se defrontam as concepções de nossos dois autores, porque Nietzsche, ao invés de insultá-los, compadece dos artistas contemporâneos, forçados a dirigir-se a um público composto de homens insaciáveis, ansiosos, indômitos, entediados, atormentados, a mostrar-lhes uma imagem de beatitude, de elevação e de sublimidade frente a sua própria fealdade, para que, por um momento ao menos, consigam esquecer.

Os degenerados contemporâneos aderiam ao socialismo e ao darwinismo, porque seus conceitos e idéias lhes eram familiares, embora suas obras favorecessem tão pouco o desenvolvimento da

sociedade para formas economicamente mais justas e para concepções mais racionais dos mecanismos do mundo:

Estas obras – nas quais a proposta bizarra, com a intenção de dar solução às graves questões de nosso tempo ou, ao menos, de prepará-las, constitui um obstáculo e um retrocesso – confundem as mentes débeis ou incultas, sugerindo-lhes idéias falsas e dificultando-lhes o acesso aos ensinamentos racionais (Nordau 3, t. I p. 80).

Nietzsche discorreu também sobre o crescente fenômeno fim-de-século constituído pela expansão dos movimentos socialistas; em *Humano, demasiado humano*, a crítica se baseia no seguinte argumento: se o Estado perfeito for alcançado, capaz de conceder um estado de bem-estar para o maior número possível, tal como aspiram os socialistas, esse mesmo bem-estar destruiria o terreno em que cresce a grande inteligência, a individualidade forte, as energias poderosas, permanecendo a humanidade demasiado esgotada para produzir o gênio. O problema ocorre devido ao desejo de abolir o caráter violento da vida, o qual é capaz de suscitar e renovar forças e energias selvagens, que são, precisamente, as que estão na base da paixão que anima os corações ardentes para a luta.

É por isso que o sábio que julga a vida deve situar-se, necessariamente, acima da bondade não inteligente, pois o importante para ele é a sobrevivência de seu tipo e a produção de uma inteligência superior.

A pretensão do socialismo radicava-se em querer alterar a realidade histórica das relações de poder, nas quais, tradicionalmente, governo e povo têm sido dois âmbitos separados que negociam - um a partir da força e outro a partir da debilidade - até se porem de acordo. Ao contrário - mediante um princípio que crêem que fará história por si apenas -, iniciou-se a crença de que o governo seria um órgão do povo e não uma instância venerável e providente que se elevava frente a uma outra inferior, habituada à modéstia.

A aceitação de semelhante definição – anti-histórica e arbitrária, embora mais lógica – acarretaria suas conseqüências, porque, como o assinala Nietzsche, a relação entre povo e governo, por ser a mais forte, configura as relações entre professor e aluno, amo e criado, pai e família, oficial e soldado, patrão e aprendiz.

Na época de Nietzsche, em virtude do constitucionalismo crescente, todas essas relações haviam-se tornado compromissos. Em *Aurora*, sustenta que é possível que no futuro as pessoas riem, por sua vez, da moral parlamentarista, que considera que a política dos partidos deve estar acima do critério pessoal (cf. M/A § 183).

Por outro lado, recorda, a injustiça e a violência, ultrajadas pelo socialismo como base da distribuição da propriedade, são sentimentos que estão incrustados também na alma dos não proprietários, que não ostentariam, a seu ver, nenhum privilégio moral, pois seus antepassados também foram proprietários em algum momento. O que é necessário, conseqüentemente, não são novas e violentas distribuições, mas uma mudança gradual de nossos sentimentos a fim de fortalecer o espírito de justiça à custa da violência.

Todo desmoronamento das instituições da cultura, da sociedade, do Estado e da educação apenas fazem reviver, na óptica de Nietzsche, excessos e horrores de épocas passadas, que, embora possam ser funcionais para revitalizar as forças de uma sociedade extenuada, nunca podem sê-lo para ordená-las e aperfeiçoá-las, visto que, em sua opinião, o socialismo não é senão o irmão menor do despotismo agonizante, cuja herança pretende recolher (MAI/HHI § 452).

Seguindo esta lógica, não surpreende sua certeza de que todo o mundo deveria reconhecer que os escravos levavam uma vida mais segura e feliz em todos os aspectos do que o operário moderno, que o trabalho servil era pouca coisa em comparação com o do trabalhador moderno.

A esse respeito, verifica-se o apelo que a política faz à religião, pois o Estado vê nela a garantia de paz interior dos indivíduos em

períodos de frustração, de privações, de terror, de desconfiança, ou seja, nos momentos em que o governo se sente incapaz de conter o sofrimento moral das pessoas. Esse argumento, de extenso desenvolvimento em Nietzsche, desemboca nesta premissa: desde o momento em que a democratização da política, resultante do impulso crescente da vontade popular, impossibilitou explorar o impulso religioso com fins políticos, iniciou-se, paralelamente, o declínio do Estado, devido ao nexa que o liga ao religioso e que está na base da crença na ordem divina das questões políticas (MAI/HHI § 472).

A democracia moderna é vista, assim, como a forma histórica da decadência do Estado – já ocorrida no direito e no poder da família –, após a qual, para beneplácito daqueles que, com um saber incompleto, se mostram excessivamente zelosos e precipitados, se escreverá uma nova página no livro de fábulas da humanidade, na qual predominará a abolição da oposição entre o público e o privado, porque será este último setor que haverá de assumir progressivamente os assuntos do Estado, inclusive a função de salvar os particulares diante dos particulares (precavenho-me muito bem, diz Nietzsche, de referir-me a eles como indivíduos).

Levar o Estado ao limite de seu descrédito, provocar sua decadência e inclusive sua morte, parece ser obra da própria concepção democrática de Estado e, também, constituir sua missão (*idem*).

O Estado, consciente da fugacidade de sua existência e beirando, ao mesmo tempo, os limites do poder excessivo, recorre, segundo Nietzsche, ao terrorismo mais extremo sobre as massas pouco cultivadas, a fim de forçá-las a cumprir seu rol de vil submetimento (*idem*).

Uma perspectiva coincidente se percebe em uma obra que veio à luz em 1910, na qual o ensaísta francês Gustave Le Bon se propõe a reparar a carência de obras clássicas e de cátedras universitárias consagradas à abordagem psicológica da política e vincula

esta ao estudo do fenômeno social, em cuja evolução reconhece uma complexidade só comparável à do mundo biológico, em um contexto no qual as necessidades econômicas novas, derivadas dos progressos científicos e industriais, submetiam a dura prova governantes e governados.

A psicologia política, definida como uma ciência do governo que permite explicar o papel desempenhado na organização das sociedades tanto pela razão como pelo funcionamento do sentimento que sustenta as crenças como fatores de conduta, aparecia como uma ferramenta idônea para “governar utilmente”.

Construída com a contribuição das psicologias individual, de massas e de raças, oferecia sustentação científica à certeza dominante – inclusive a do socialismo – embora crescentemente debilitada, segundo Le Bon, de que era factível refazer a sociedade mediante sua renovação institucional.

Em seu intento de descobrir a multiplicidade de fatores que incidem no âmbito da psicologia política, o paradigma é a expansão do socialismo. Igualmente a Nietzsche, Le Bon justapõe política e religião quando afirma que aquela, em sua face humanitária, torna-se progressivamente uma religião substitutiva das tradicionais que declinavam rapidamente, oferecendo uma esperança realizável em um futuro menos remoto que o da vida futura.

Erigido o Estado em divindade diretriz, os industriais foram os primeiros a reclamar-lhe proteção para seus interesses – direitos diferenciados, isenções aduaneiras, dinheiro e subvenções – exigências cujo cumprimento obrigou o Estado a tomar o caminho do despotismo arbitrário e expoliador, que desembocou na caridade forçosa a que foram levados os patrões a favor de um funcionalismo de origem operária, crescentemente custeado pelo erário público (Le Bon 2, p. 71).

Efetivamente, o estatismo, cuja expressão natural parecia ser o socialismo coletivista, encontrava nessa nova espécie de burocracia

a expressão de uma razão de ser que se limita a servir de árbitro entre os partidos. Nietzsche, por sua vez, havia sustentado que a grande novidade política que se pretendia impor era que o governo não seria mais que um órgão do povo e não uma instância superior, providente e venerável em relação a uma inferior, habituada à modéstia.

Nietzsche traz a esse tema uma tensão dialética entre as dimensões pessoal e social dos indivíduos, os quais enlaça ao vir-a-ser histórico de uma humanidade que progressivamente transcende o bem-estar passageiro para buscar a consecução de um fim, preferindo a submissão aos interesses coletivos à utilidade pessoal.

Outra vez estamos diante do enfrentamento nietzschiano dos opostos; neste caso, a dualidade se compõe do instinto social (provavelmente de herança animal, constituído de relações com os demais – próximos – que somam novos sentimentos de prazer aos que o homem obtém de si mesmo) e do egoísmo. No entanto, não só o egoísmo não é mau, diz Nietzsche, mas a idéia de próximo, palavra de origem cristã que não corresponde, segundo ele, à realidade, é, em nós, pouco arraigada. Não haveria faltado razão a quem atribuiu à compaixão uma categoria muito débil no conjunto dos sentimentos morais (MAI/HHI § 103).

Em *Aurora*, a consideração de que o homem que realiza atos sociais por impulsos de simpatia, de desinteresse particular e de interesse geral é o homem moral por excelência é vista como a transformação mais completa realizada pelo cristianismo na Europa, embora anote que o amor ao próximo, que deslocou a importância absoluta da salvação eterna pessoal, constitui monstruosa prática da caridade eclesiástica (cf. M/A § 132).

O culto do amor à humanidade – responsável, portanto, pelo abandono dos dogmas – não foi alheio ao livre pensamento europeu; o “viver para os outros” comtiano super-cristianizou, segundo Nietzsche, o cristianismo, sem esquecer que Stuart Mill na Inglaterra

e Schopenhauer na Alemanha popularizaram a doutrina da simpatia, da compaixão, da utilidade para os outros como princípios de conduta.

Com extraordinária vitalidade, desde a revolução francesa, quase todos os sistemas sociais perseguiram uma definição de moral, que parece sustentar-se na idéia de transformar o indivíduo em instrumento da coletividade, atenuando seu ego (cf. M/A § 132)¹⁵.

Na grande corrente da moral dominante, na qual ser virtuoso implicava obedecer a uma lei e a um costume há muito estabelecido e a imoralidade se identificava com o dano que se causa à comunidade e ao próximo ajustado a ela, fundiam-se a simpatia e os sentimentos sociais, entre os quais Nietzsche enumera a gratidão, a atenção que se presta a quem suplica, os pactos entre inimigos, as garantias, a vigência do direito de propriedade, sobretudo, a benevolência, expressão de amizade nas relações, derivada do altruísmo, embora a diferença fundamental entre o bom e o mau seja a que se estabelece entre a adesão a uma tradição e a tendência a livrar-se dela (MAI/HHI § 97).

Nietzsche matiza esse conceito, esclarecendo que um ser que só fosse capaz de ações não egoístas seria algo quase inimaginável, pois se trataria de um ego sem ego; na verdade, se os atos de amor são mais estimados que os outros, é mais por sua utilidade do que por sua essência.

Neste aspecto, o filósofo adere a Lichtenberg – não podemos sentir pelos outros, sentimos somente por nós... amamos os que amamos pelos sentimentos agradáveis que nos produzem – e a La Rochefoucauld (se cremos amar nossa mãe por amor a ela estamos muito equivocados) (MAI/HHI § 133).

O tema também ocupou Le Bon, que o leva ao plano das relações internacionais; empenhado em desentranhar as causas psicológicas das lutas de guerra, mostra-se convencido de que, apesar de o interesse aproximar os povos, no início do século XX, em vez

de avançarmos em direção a uma fraternidade crescente, o que se evidenciava era um avanço da animosidade, que não pouco tinha a ver com a presença de estrangeiros, com sua infalível capacidade de dissolver o Estado ao neutralizar a alma de um povo.

De tal circunstância deriva sua convicção de que a obtenção da paz universal, desejada por filósofos e filantropos, marcaria o fim imediato de toda forma de civilização e de progresso e o rápido retorno da barbárie: as guerras ou sua simples ameaça constituem um dos mais poderosos estimulantes morais e materiais dos povos. Se desaparecesse a antipatia natural entre as raças e, portanto, toda ameaça de conflito armado, colapsaria a civilização. É quase inútil acrescentar que, nessa lógica, o espírito militar constitui a coluna que sustenta a sociedade moderna (cf. *Le Bon* 2, p. 93)¹⁶.

Neste ponto, surpreende não somente sua coincidência com o pensamento nietzschiano, mas sua vigência em nosso tempo: a guerra é indispensável e as vantagens da paz são sonho quimérico próprio das belas almas utopistas.

É nos campos de batalha que se transmite aos povos extenuados a rude energia, esse ódio profundo e impessoal, essa orgulhosa indiferença ante as grandes perdas.

Abstract: We know that Nietzsche intends to stress the enlightening function of knowledge. Aspiration for objectivity and a critic activity identify him with the psychiatrist Max Nordau, his compatriot and contemporary. Acknowledging the demystifying nature of knowledge, both of them strive to judge the contemporary aesthetics as well as the artists.

Keywords: culture – aesthetics – politics

notas

- ¹ Nordau (Nordau 3, t. I p. 33) anota que Féré sustentou em 1884 que o vício, o crime e a loucura estão separados apenas pelos preconceitos sociais. Max Simón Nordau, ainda que se considerasse alemão, nasceu em Budapeste em 1849, exercendo medicina em Paris.
- ² Dado que cada histeria, como cada loucura, adquire um aspecto particular de acordo com a natureza do paciente, os ingleses têm – para Nordau –, devido à sua devoção, uma histeria místico-religiosa; os franceses, graças à sua paixão estética, chegam às mais diversas extravagâncias em música, literatura e pintura. Nós, os alemães, – diz – nem demasiado piedosos nem demasiado cultivados, tivemos, desde a Guerra dos Trinta Anos, que lutar duramente tanto pela vida como para aspirar ao luxo. Nossa classe dirigente, profundamente romanizada, escrava da moda francesa, estava separada do povo por um abismo intransponível, não tendo a menor participação na formação de uma cultura estética (cf. Nordau 3, t. I p. 17).
- ³ “Se é que a forma corrente e aceita de pensar em moral constitui o critério para determinar o conceito de saúde mental” (M/A § 202), idéia então defendida, “o delinqüente deve ser visto como um enfermo, deve proporcionar a si próprio a oportunidade de extirpar, mudar, sublimar seu mórbido e histórico instinto” .
- ⁴ Por volta de 1890, percebeu-se que a histeria não era uma enfermidade exclusiva nem mesmo majoritária do sexo feminino; neste contexto, Paul Michaux publicava em Paris *Contribution a l'étude des manifestations de l'hystérie chez l'homme*. Dois anos antes, Taraband escreveu *Des rapports de la Dégénérescence mental et de l'hystérie*. No aforismo 52 de *Aurora*, Nietzsche alude às alterações de saúde que

- acarretam o uso de narcóticos e anestésicos, cujo fracasso terapêutico abre caminho aos médicos da alma.
- ⁵ Desenvolvemos essa idéia de Nordau acerca de Nietzsche em Di Filippo 1.
- ⁶ Nietzsche dirá que já não se pretende apelar ao culto religioso para dispor a natureza em benefício do homem, para imprimir-lhe leis de que antes carecia. Contemporaneamente, o que se quer é conhecer as leis da natureza para penetrá-la.
- ⁷ Com os indivíduos ocorre algo similar, já que é raro o caso – diz – em que um processo degenerativo, uma mutilação, um vício e uma deficiência física ou moral não estejam acompanhados de algum benefício de outro tipo.
- ⁸ Nietzsche recorda que até os inovadores da métrica poética se viram forçados a credenciar-se por meio da loucura.
- ⁹ Em M/A § 157, Nietzsche menciona, como exemplo desse fenômeno, a quantidade de coisas que se haveria de esquecer dos três grandes homens que foram Schopenhauer, Wagner e Bismarck, para poder admirá-los incondicionalmente.
- ¹⁰ “Constituirá vosso motivo de orgulho, homens do próximo século, se é que os profetas da classe comerciante conseguirão transmiti-lo a vós”.
- ¹¹ Na mesma ordem se insere sua crítica à moral parlamentarista que sustenta seus jovens contemporâneos, centrada em pôr a política partidária acima do critério pessoal, ao considerar que tudo aquilo que afeta o bem público deve ser julgado segundo os “ventos que sopram nas velas do partido”.
- ¹² “Quando se quer representar em cena o papel de herói, não é necessário ser do coro, nem sequer é necessário saber como se faz o coro” (M/A § 177).

- ¹³ Deveriam ser inventados, em sua concepção, muitos outros substitutivos da guerra. Seria obtida a progressiva percepção de que uma humanidade tão sumamente civilizada – e, por conseguinte, tão fatalmente esgotada como a dos europeus de então – não somente necessitava guerrear mas empreender contendas enormes e terríveis, e, por conseguinte, cair momentaneamente na barbárie para evitar que os meios que a cultura procura atentassem contra sua própria cultura e contra sua própria existência.
- ¹⁴ “Atuam na qualidade de funcionários, de homens de negócios, de especialistas, isto é, como representantes de uma categoria, e não como seres únicos, dotados de uma individualidade... todos os homens, tanto de hoje como de qualquer época, se dividem em livres e escravos, pois quem não dispõe para si três quartas partes de sua jornada é um escravo, seja o que for: político, comerciante, funcionário ou erudito” (MAI/HHI § 283).
- ¹⁵ A convicção nietzschiana no debilitamento da força dos costumes, fundamental no fato de que considerava a sua época como “profundamente imoral”, lhe leva a vincular o respeito à tradição com o temor ao perigo social de opor-se a ela a individualidade do pensamento original (próprio dos indivíduos seletos). Le Bon, por sua vez, analisa o valor psico-político do medo.
- ¹⁶ Com base na quantidade de emigrados que em fins do século XIX Marselha ostentava, o autor augura que, se não frear-se essa invasão, em pouco tempo, um terço da população francesa estaria constituída por alemães e, outro terço, por italianos. Convencido de que o valor de um país se mede não pelo número de seus habitantes mas pelo de seus cidadãos, vê essa situação não somente como um perigo à unidade de seu povo, mas à sua própria sobrevivência, preferindo as hecatombes dos campos de batalha a estes males (cf. *Le Bon 2*, p. 88).

referências bibliográficas

1. DI FILIPPO, Josefina. “De olvidos e ilusiones o actualidad de Nietzsche”. *In: MARESCA, Silvio J. Verdad y Cultura: las consideraciones intempestivas de Friedrich Nietzsche*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2001.
2. LE BON, Gustave. *La Psychologie politique et la défense sociale*. Paris: Ernest Flammarion, 1910.
3. NORDAU, Max. *Dégénérescence*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1909.

